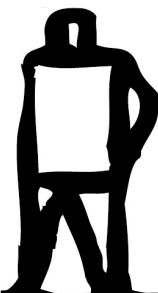


Políticas de la Memoria

Anuario de Investigación e Información del CeDInCI (Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas)

N° 16 | Verano 2015/16



Carnovale: **Los juicios al Mal** /

Poshegemonía y teoría política:

Fernández-Savater, Beasley-Murray,
Carassai, Starcenbaum, Nunes /

V. Castro: **La Biblioteca Samuel Glusberg**

Dos inéditos de **Horacio Quiroga** /

Myers, Gutiérrez Donoso, Hernández Otero,

Tarcus: **Itinerarios de Mariátegui
en América Latina** /

La "crisis del marxismo" (IV):

Giovanni Gentile inédito, por Candiotti /

A. Celentano sobre **Althusser**

y la revolución cultural china /

Nuevas perspectivas sobre la historia

del comunismo: Piemonte, Fontana /

El instante Saúl Taborda:

Agüero, Galfione, Eujanian, Martínez,
Rodríguez, Grisendi, Bustelo /

Domínguez Rubio, Bustelo:

Carlos Astrada, anarco-bolchevique /

Grabados y textos de **Facio Hebequer**,
por Magalí Devés.





Staff

COLECTIVO EDITOR

Martin Bergel
Vera Carnovale
Laura Fernández Cordero
Adriana Petra
Horacio Tarcus

EDITOR DE RESEÑAS Y FICHAS

Martin Ribadero

COEDITOR SECCIÓN HISTORIA INTELLECTUAL EUROPEA

Emiliano Sánchez

CONSEJO ASESOR

Carlos Altamirano (UNQ/CONICET, Argentina)
Michael Löwy (CNRS, Francia)
Bruno Groppo (CNRS, Francia)
Ricardo Melgar Bao (INAH, México)
Sandro Mezzadra (Università di Bologna, Italia)
Enzo Traverso (EHESS, Francia)
Olga Ulianova (IDEA/USACH, Chile)

COLABORAN EN ESTE NÚMERO

Ana Clarisa Agüero
Natalia Bustelo
Miguel Candiotti
Sebastián Carassai
Adrián Celentano
María Virginia Castro
Magalí Andrea Devés
Lucas Domínguez Rubio
Alejandro Eujanian
Amador Fernández-Savater
Pablo Fontana
Carla Galfione
Juan Guillermo Gómez García
Ezequiel Grisendi
Patricio Gutiérrez Donoso
Ricardo Luis Hernández Otero
Martina Lassalle
Valeria Llobet
Ana Teresa Martínez
Jorge Myers
Rodrigo Nunes
Víctor Augusto Piemonte
Fernando Diego Rodríguez
Juan Manuel Romero
Marcelo Starcenbaum

Diagramación y Armado

Victoria Vázquez

Diseño original

Di Pascuale Estudio

Ilustraciones

Guillermo Facio Hebequer

ISSN 1668-4885

Políticas de la Memoria es una publicación anual
del CeDInCI (Centro de Documentación e
Investigación de la Cultura de Izquierdas) /
UNSAM (Universidad Nacional de San Martín)

Fray Luis Beltrán 125
C1406BEC Ciudad de Buenos Aires
Argentina Tel. 4631-8893
informes@cedinci.org
www.cedinci.org

Las ilustraciones de este número

Guillermo Facio Hebequer

(Montevideo, 8 de febrero de 1889 - Buenos Aires, 28 de abril de 1935)

Pintor, grabador y litógrafo. A través de sus litografías e intervenciones escritas en revistas culturales, así como de su paso por un incipiente teatro independiente, Facio Hebequer se erigió, en los años treinta, como exponente de la cultura local de izquierdas. *Políticas de la Memoria* ilustra esta entrega con sus obras y presenta un dossier, confeccionado por Magalí Andrea Devés, sobre su itinerario artístico y político.

Ilustración de tapa:

La Internacional, 1935



Índice

Instantáneas: Los juicios al Mal. Verdad, Justicia y Derechos Humanos en Argentina 5

Dossier Discutir la hegemonía. Perspectivas poshegemónicas y política latinoamericana 14

Amador Fernández Savater "La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los hábitos y los afectos". Entrevista a Jon Beasley-Murray 17

Sebastián Carassai, *Poshegemonía y Spinoza. Para una crítica de la teoría política de Poshegemonía de Jon Beasley-Murray* 21

Marcelo Starcenbaum, *Poshegemonía: notas sobre un debate* 27

Rodrigo Nunes, *Entre Negri y Laclau: los límites de la multitud* 39

Lugares de la Memoria

María Virginia Castro, *La biblioteca de Samuel Glusberg en el CeDInCI* 50

Horacio Tarcus, *Las afinidades anarco-bolcheviques de Horacio Quiroga* 60

Dossier Itinerarios de Mariátegui en América Latina 65

Jorge Myers, *Mariátegui en Montevideo. La presencia del intelectual peruano en la "generación del Centenario" durante "los años locos" 1917-1933* 68

Patricio Gutiérrez Donoso, *Itinerario del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Chile. 1926-1973* 79

Ricardo Luis Hernández Otero, *Mariátegui en Cuba en la Década crítica. Corresponsales, colaboradores y estudiosos (segunda aproximación)* 98

Horacio Tarcus, *Las políticas culturales de Samuel Glusberg. Correspondencias mariáteguianas entre Buenos Aires, Santiago, Lima y La Habana* 124

Historia intelectual europea "Homenaje a José Sazbón"

La "crisis del marxismo" (IV)

Miguel Candiotti, *El Marx de Gentile. Retroceso de la filosofía de la praxis a la vieja "praxis" de la filosofía* 167

Giovanni Gentile, *La filosofía de la praxis* 169

Adrián Celentano, *Althusser, el maoísmo y la revolución cultural* 220

Louis Althusser, *Sobre la revolución cultural* 227

Estudios sobre comunismo

Víctor Augusto Piemonte, *La compleja relación entre la dirección del Partido Comunista de la Argentina y la representación de la Comintern ante la ruptura de 1928* 236

Pablo Fontana, *Cine y colectivización. Imágenes para un orden nuevo en los campos soviéticos (1929-1941)* 245



Dossier 1918, Saúl Taborda y la Reforma Universitaria

Ana Clarisa Agüero, <i>1918. Tentativas en torno a Saúl Taborda, Córdoba y la Reforma Universitaria. Presentación</i>	254
Carla Galfione, <i>Un ejercicio. Mirar las lagunas y el paisaje (o sobre un modo de no caer en el pantano)</i>	259
Alejandro Eujanian, <i>El "factor" Taborda</i>	264
Ana Teresa Martínez, <i>Tentativas sobre los dos Tabordas</i>	267
Fernando Diego Rodríguez, <i>Un domingo en la vida de Saúl Taborda</i>	270
Ezequiel Grisendi, <i>Saúl Taborda, los georgistas y la avanzada liberal en la Córdoba de los años '10. Algunas cuestiones</i>	272
Natalia Bustelo, <i>Tras las huellas de la vanguardia revolucionaria de la Reforma Universitaria</i>	274

Travesías

<i>Dossier</i> Guillermo Facio Hebequer	
Presentación	278
Magalí Andrea Devés, <i>Guillermo Facio Hebequer: un artista polifacético (Montevideo, 1889 - Buenos Aires, 1935)</i>	279
<i>Dossier</i> El joven Astrada	
Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio, <i>Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada</i>	295
<i>Antología. Los textos filosófico-políticos del joven Carlos Astrada (1919-1924)</i>	311

Reseñas críticas

Ezequiel Grisendi, <i>A propósito de McMahon, Darrin & Moyn, Samuel (eds.), Rethinking Modern European Intellectual History</i>	331
Juan Manuel Romero, <i>A propósito de Juan Pablo Scarfi, El imperio de la ley. James Brown Scott y la construcción de un orden jurídico interamericano</i>	332
Juan Guillermo Gómez García, <i>A propósito de Andrés López Bermúdez, Jorge Zalamea, enlace de mundos. Quehacer literario y cosmopolitismo (1905-1969)</i>	333
María Carla Galfione, <i>A propósito de Cristina Beatriz Fernández, José Ingenieros y las escrituras de la vida. Del caso clínico a la biografía ejemplar</i>	337
Emiliano Sánchez, <i>A propósito de Mario Rapoport, Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt</i>	338
Martina Lassalle, <i>A propósito de Sergio Tonkonoff (ed.), Violencia y Cultura. Reflexiones contemporáneas sobre Argentina</i>	339
Valeria Llobet, <i>A propósito de Isabella Cosse, Mafalda: historia social y política</i>	340
Vera Carnovale, <i>A propósito de María Cristina Tortti (dir.), M. Chama y A. Celentano (codir.), La nueva izquierda argentina (1955-1976). Socialismo, peronismo y revolución</i>	341

Fichas de libros

Didier Eribon, <i>Regreso a Reims</i>	343
Mario Glück, <i>La nación imaginada desde una ciudad. Las ideas políticas de Juan Álvarez (1898-1954)</i>	343
Carlos Altamirano, <i>Metrópolis, provincias y labor cultural</i>	343
Leandro De Sagastizábal y Alejandra Giuliani, <i>Un editor argentino. Arturo Peña Lillo</i>	344
Mariana Canavese, <i>Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días</i>	344
Enzo Traverso, <i>¿Qué fue de los intelectuales?</i>	345

Instantáneas

Los juicios al Mal

Verdad, Justicia y Derechos Humanos en Argentina

A partir de este juicio y de la condena que propugno, nos cabe la responsabilidad de fundar una paz basada no en el olvido sino en la memoria; no en la violencia sino en la justicia.

Esta es nuestra oportunidad: quizá sea la última.

Julio César Strassera, **Alegato**, Juicio las Juntas Militares, septiembre de 1985

“Señores, de pie, por favor”, ordenó el lunes 22 de abril de 1985 el secretario de juzgado ante la entrada a la sala de los jueces integrantes de la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional Federal de esta ciudad. Y entonces, ante la mirada expectante y el aliento suspendido del público presente, los responsables mediatos de los más atroces crímenes cometidos en la Argentina entre 1976 y 1983, se pusieron de pie, inmortalizando así, sin saberlo, una emblemática fotografía de justicia.

La escena daba inicio al Juicio a las Juntas Militares y se repetiría en todas y cada una de sus setenta y ocho audiencias, como también se repetiría la orden inapelable del presidente de la Cámara ante las exclamaciones de espanto, condena o aprobación de ese mismo público: “¡Silencio en la sala!”

En el transcurso de aquel histórico juicio, el *Nunca Más* se erigiría como lema y expresión de una voluntad colectiva de cerrar para siempre el feroz ciclo de sangre y plomo de la historia reciente argentina. Podría decirse, sin embargo, que el Juicio a las Juntas no fue un fin, sino un comienzo. Si había respondido a la estrategia jurídica diseñada por el radicalismo —que distinguía niveles de responsabilidad y apostaba a una justicia retroactiva y preventiva a la vez, pero básicamente limitada, que oficiara de clausura al problema de las violaciones a los derechos humanos— la sentencia de la Cámara, al ordenar la investigación y el enjuiciamiento de quienes habían ejecutado las órdenes de los ex-comandantes y de todos aquellos que hubieran tenido “responsabilidad operativa en las acciones”, inauguraba un nuevo capítulo que se revelaría tan extenso como sinuoso y cuyas principales curvaturas son por todos conocidas.

La fuerza arrolladora del aplauso estridente —y aun así contenido— que siguió a las palabras finales del alegato del fiscal Julio César Strassera devino en indignación y tristeza cuando, diecinueve meses después, la sanción de la Ley de Obediencia Debida garantizaba la impunidad de los crímenes cometidos, impunidad que se coronaría más tarde con los indultos menemistas. La ilusión democrática llegaba a su fin, al igual que los ecos de aquel aplauso. Comenzaba, así, la larga década de los noventa.



Pero si hay algo que caracterizó al movimiento de derechos humanos en la Argentina fue la búsqueda sin pausa de estrategias que hicieran mella en aquella impunidad y avanzaran en el establecimiento de la verdad y la justicia.

Los procesamientos por el “robo de bebés” —delito que finalmente no había sido juzgado en el Juicio a las Juntas y que tampoco había sido alcanzado por los beneficios de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida—; las presentaciones y peticiones ante organismos internacionales y estados extranjeros que dieron impulso a los Juicios por la Verdad en Argentina y a los juicios a represores en el exterior; y la pericia jurídica demostrada por el CELS en el caso Poblete-Hlaczik que culminó el 6 de marzo de 2001 con la declaración —por parte del juez Cavallo— de la invalidez, inconstitucionalidad y nulidad de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida; son hitos elocuentes en la historia de esa búsqueda de ribetes ejemplares.

En ese marco, sobrevino la crisis del 2001, primero, y el kirchnerismo, después. Y con él, se abrió un nuevo capítulo.

En materia política, el kirchnerismo supo enhebrar identidades y sensibilidades dispersas en torno a un “proyecto” que funcionó no sólo como movilizador de una renovada práctica militante sino también como espacio simbólico de identificación y pertenencia.

Dejando a un lado, sólo por el momento, la naturaleza, modalidades e implicancias de su vínculo con las organizaciones de derechos humanos, baste decir que desde el Estado fue un gran impulsor en materia de políticas públicas de memoria y, en el terreno de la justicia, fue un aliado clave en el recorrido que culminó con la anulación por parte del Congreso de la Nación de las leyes de Punto Final y Obediencia Debida el 21 de agosto de 2003 y la declaración de inconstitucionalidad de esas mismas leyes por parte de la Corte Suprema de Justicia el 14 de junio de 2005.

Y fue entonces cuando todas aquellas causas por violaciones a los derechos humanos que habían quedado trunca en los ochenta se reabrieron; al tiempo que fue posible iniciar otras nuevas.

Hoy, los crímenes de antaño están siendo juzgados.

A treinta años de la sentencia de la Cámara en el Juicio a las Juntas, las cifras que arrojan los procesos judiciales en curso, según el informe de la Procuraduría de Crímenes de Lesa Humanidad, actualizado al 30 de septiembre de 2015, indican que:

De 514 causas,

- 233 (45%) están en etapa de instrucción;
- 116 causas (23%) han sido o están siendo elevadas a juicio;
- 18 causas (3%) están actualmente en juicio;
- en 147 (29%) se ha dictado sentencia.

Por su parte, sobre un total de 2166 imputados,

- 883 (41%) están bajo procesamiento;
- 622 (29%) han sido condenados;
- 57 han sido absueltos;
- 196 no tienen resuelta su situación procesal;
- a 113 se les ha dictado la falta de mérito;
- a 11, el sobreseimiento;
- 57 están prófugos;
- 227 han fallecido sin sentencia

Las cifras no hablan por sí mismas, es cierto, pero constituyen indicadores necesarios a la hora de ponderar no sólo el mapa actual de la Justicia sino, también, los diferentes balances sobre él.

Si se atiende al hecho de que se están juzgando crímenes cometidos hace más de treinta años; si se atiende al hecho de que, por ese motivo, buena parte de las víctimas y sus familiares no han tenido oportunidad de resarcimiento al tiempo que la abrumadora mayoría de los victimarios no ha pagado costo alguno durante décadas —incluso muchos han fallecido impunes—, pues, entonces, parece sensato admitir que estamos ante una justicia postergada, una justicia que llega tarde. Tan tarde que no es justo.

Pero si se atiende al largo plazo, al recorrido trabajoso; si se atiende a la naturaleza clandestina de los crímenes juzgados, a la persistencia de su ocultamiento, a las innumerables trabas jurídicas y políticas que se han debido sortear para juzgarlos; y, finalmente, a los tiempos inusualmente ágiles con que se han desplegado los procesos judiciales sobre todo en los últimos cuatro años, parece sensato, entonces, reconocer y celebrar los logros alcanzados tanto en términos de verdad como, valga la redundancia, de justicia.

Y son precisamente estos logros —y no la postergación en su llegada— aquello que ha sido relativizado, puesto en duda o impugnado por los detractores de los juicios en curso: los familiares y defensores de los imputados, las distintas expresiones de la vieja guardia de las FFAA, el amplio abanico de la derecha (tanto en sus vertientes conservadoras como liberales), intelectuales y figuras del quehacer político-cultural y, por supuesto, altos representantes de la Iglesia Católica.

Hay una ecuación que no termina de funcionar —advertía el obispo emérito de San Isidro, Jorge Casaretto, en la Universidad Católica Argentina (UCA) el miércoles 5 de agosto de este año (2015)— porque cuanto más justicia aplicamos parece que menos verdad recuperamos, y cuanto más verdad queremos recuperar, más suaves tenemos que ser en la justicia aplicada [...]. En Argentina privilegiamos la justicia, que por otra parte no es una justicia totalmente imparcial [...]. Tenemos que desandar esa ecuación de tanta justicia, que va en contraposición con la verdad.

Es cierto que no se ha alcanzado toda la verdad. Pero es cierto, también, como señalara en el contexto de estas declaraciones el Colectivo de Trabajo de Historia Reciente que en representación del CeDInCI integro, que es mucho lo que en términos de verdad se ha logrado desde la creación de la CONADEP, en diciembre de 1983, hasta los juicios actuales. En cuanto a estos últimos, se advierte, pusieron en evidencia la materialidad de la represión en provincias que se imaginaban al margen de los crímenes de Estado, iluminaron complicidades corporativas e identificaron la sistematicidad de las violencias sexuales padecidas en los centros clandestinos de detención (<https://www.facebook.com/La-democracia-se-cons-truye-con-verdad-y-con-justicia-754093651383346/?fref=ts>).

Es cierto, por otra parte, como han señalado intelectuales y profesionales del derecho, que en Argentina no se han diseñado estrategias o dispositivos jurídicos que estimulen la palabra de aquellos que, por su participación directa o indirecta en la represión ilegal, pudieran aportar información sobre la suerte de los secuestrados, sobre sus cuerpos, sobre los niños apropiados. Incluso, como sugiere Carolina Varsky en **Hacer Justicia**, deberían pensarse formas de reconocimiento a la cooperación, tanto sea aplicando las escalas penales vigentes como mediante una reforma procesal que incluya las bonificaciones por cooperación, siempre que estas formas no impliquen amnistías encubiertas.

Pero en todo caso, no puede dejar de admitirse que a lo largo de más de treinta años han sido pocos, muy pocos, los que rompieron el silencio. Aun, durante el prolongado reinado de la impunidad; aun hoy, cuando muchos ya han sido condenados y, en consecuencia, tendrían poco y nada que perder.

Parece, entonces, más certero señalar que si no hubo más verdad, monseñor, no fue precisamente por el efecto de una justicia arrolladora. Si no hubo más verdad fue porque detrás del silencio abroquelado de los que saben, hay menos vergüenza que compromiso y lealtad, hay menos temor que espíritu de cuerpo, y, sobre todo, no hay arrepentimiento sino convicción ideológica, adhesión a lo actuado y reivindicación política. Y, si esto es así,



no hay, como ha señalado recientemente Claudia Hilb en la revista **Criterio**, escena posible para el diálogo y la reconciliación que se demandan.

Finalmente, si no hubo más verdad fue porque no sólo callaron y callan quienes mancharon sus manos con sangre sino, también, muchos otros que acompañaron entusiasta o tímidamente los métodos del Mal; y entre esos otros, buena parte de la Iglesia. Entonces, si esa Iglesia ha de integrarse a la búsqueda de la verdad, bien podría hacerlo no tanto reclamando vallas a una justicia que ya bastante tarde ha llegado, o bregando por un perdón finalmente imposible, sino rompiendo ella misma su propio silencio; abriendo ella misma sus propios archivos; aportando ella misma la información obtenida a través de su propia complicidad que, se sabe, no se agota en la tristemente célebre figura de Christian Von Wernich. Y, así como durante los años del horror, curas, capellanes y obispos descendían a los infiernos de los centros clandestinos para llevar consuelo y paz espiritual a quienes las faenas rutinarias de las salas de tormento comenzaban a pesarles en la conciencia, bien podrían ahora, curas, capellanes y obispos, llevar su palabra cristiana a aquellos mismos hombres y alentarlos a encaminarse por el camino del arrepentimiento y la confesión.

Los procesos judiciales en curso han sido impugnados también a partir del viejo libreto de que constituyen actos de venganza y/o manifestaciones llanas de una cultura de la venganza (véase, por ejemplo, el editorial de **La Nación** del 23-11-2015, que ha provocado público repudio comenzando por los trabajadores de ese diario). Estos procesos, en un escenario social hegemonizado por una “verdad incompleta” que deliberadamente calla en torno de los crímenes cometidos por “los grupos terroristas” de la década del setenta, estarían siendo escenario de “las más graves violaciones a los principios básicos del derecho penal” y a los derechos humanos en general.

Lo que sigue es, apenas, un puñado de consideraciones.

Respecto de la “verdad incompleta”: es cierto que en el combate simbólico por dotar de sentido al pasado se enfrentan distintas memorias que, en tanto tales, se sustentan sobre recuerdos, representaciones y valoraciones de ese pasado y, también, sobre olvidos. Es cierto, a su vez, que entre los varios relatos que han surgido y circulado por el espacio público hay uno que parece haber logrado imponerse por sobre los demás, alcanzando, principalmente en la última década, la estatura de una suerte de memoria oficial. Y es cierto, finalmente, que ese relato —que articula palabras, símbolos, representaciones y sentidos provenientes del movimiento de derechos humanos con aquellos otros emanados del seno de la militancia revolucionaria setentista— es hoy un gran deudor de la historia. Lo es en lo que en él hay de olvidos, de desplazamientos semánticos, de silencios. Lo es en su pereza crítica que, refugiándose en la legitimidad indiscutible de sus fines de justicia y en las fibras sensibles de la causa que representa, ha preferido la iconografía emotiva y sacralizada a las interpelaciones que sabe debiera afrontar para dar cuenta de la complejidad —y las condiciones de posibilidad— de la tragedia vivida. Y esas interpelaciones incluyen, por supuesto, al conglomerado de la revolución allí donde buena parte de sus propios principios ético-políticos, concepciones y prácticas participaron del entramado trágico que selló su suerte. Pero si puede decirse que la izquierda setentista ha sido más parca que generosa en la revisión crítica de aquellos principios, concepciones y prácticas, no puede dejar de indicarse, a su vez, que esa parquedad no fue hermética. En efecto, ha habido muchas voces emanadas del seno de aquella militancia que no sólo han estado dispuestas sino que, además, han impulsado la deliberación pública en torno a la experiencia revolucionaria; basta atender a las cifras de edición de las publicaciones destinadas a tal fin (de las cuales la revista **Lucha Armada** es un ejemplo representativo) o a la repercusión del debate generado a partir de la Carta del filósofo Oscar del Barco a la revista cordobesa **La Intemperie**, para ponderar el alcance y la circulación de dichas voces. Y esto por no mencionar la libertad de expresión con la que contaron, a lo largo de cuarenta años, los enemigos políticos e ideológicos de aquella izquierda, incluidos los dos periódicos de mayor circulación a escala nacional.

Sí, ya sé, me dirán que hay silenciamientos, presiones y prácticas varias, algunas sutiles y otras no tanto, que constituyen un poder de veto *de hecho* bastante extendido y, en enorme medida, coincido. Pero aun así, y definitivamente, el escenario social en el que se desarrollan los juicios actuales —si bien está signado por la victoria en el terreno de la memoria de los derrotados de antaño— no es, precisamente, el sótano de **Underground**. Y entiendo que todos los involucrados (jueces, fiscales, querellantes, defensores, procesados y público, etc.) están al tanto de los hechos que aquella otra “verdad completa” estaría denunciando. Más aún, aunque en escasa medida, esos hechos tienen algún lugar en los juicios, ya sea porque son evocados en la estrategia de las defensas [nota curiosa: no deja de ser significativo que, aunque sus declaraciones hayan complicado la situación del procesado, Sergio Bufano, co-editor de la revista **Lucha Armada** y él mismo sobreviviente de la izquierda revolucionaria setentista, ha sido citado como testigo de contexto por la defensa del ex coronel Ernesto Barreiro en la mega causa La Perla] ya sea porque víctimas y testigos se refieren explícita y voluntariamente a ellos en sus testimonios (véase, por ejemplo, la declaración de María Luján Bertella de la mega causa ESMA).

Sucede que esos hechos (para los desprevenidos: ejecuciones y acciones varias de la guerrilla que costaron centenares o un millar de muertes, dependiendo de los recortes, los enfoques y las fuentes) no son los que están siendo juzgados aquí. Sin lugar a dudas, ameritan un sinceramiento y un debate mucho más amplio, público y profundo del que hasta ahora ha tenido lugar. Concedido. Pero aun así, el punto central aquí permanece inalterado: ninguno de aquellos hechos resta legitimidad, validez, verdad o fundamento a los procesos judiciales en curso; pues lo que estos procesos están juzgando son los crímenes aberrantes cometidos por el Estado.

Claro, aquello que subyace a los editoriales de **La Nación** y/o intervenciones afines es justamente la frustración porque los delitos de las fuerzas represivas están siendo juzgados y los de la guerrilla no. Los defensores de la “guerra antisubversiva”, derrotados en el espacio de la memoria social, también lo están en el de la justicia.

Existe una vasta literatura en torno a la desatinada pretensión de equiparar la violencia insurgente a la desplegada por las Fuerzas Armadas, de modo que me eximo de replicar las razones fundamentales de esa diferencia. Baste decir, simplemente, que la modalidad y naturaleza de la represión planificada y ejecutada por el Estado supuso un quiebre civilizatorio toda vez que trasgredió los principios éticos que fundamentan la existencia y preservación de una comunidad; y allí no hay simetría posible.

Merece más destacarse, para la temática que aquí se trata, que esa insalvable asimetría de variadas dimensiones reconoce una correspondencia en el plano jurídico; correspondencia bastante menos conocida y que amerita un muy breve recorrido libre de valoraciones subjetivas, simpatías políticas o afinidades sensibles ya que es un interrogante recurrente en este debate.

Los delitos de las fuerzas represivas están siendo juzgados porque se corresponden con aquellos definidos como crímenes de lesa humanidad y éstos son imprescriptibles.

Los delitos de los grupos armados no estatales no están siendo juzgados porque han prescripto. Como explica el esclarecedor artículo de Fabricio Guariglia en **Hacer Justicia**, del cual abusaré a continuación, para que los delitos de los grupos armados no estatales (llamados, en el lenguaje jurídico que nos convoca, “actos de terrorismo”) puedan ser perseguidos penalmente deben recibir el tratamiento de actos comprendidos en el universo o catálogo de crímenes reprimidos por el derecho internacional consuetudinario (esto es crímenes gravísimos que violan normas de validez universal y por tanto son imprescriptibles e inamnistiables). Como el crimen de terrorismo no está incluido en aquel catálogo como delito autónomo, para enjuiciar esos hechos debe promoverse su tratamiento bien como crímenes de guerra, bien como crímenes de lesa humanidad. Ninguna de las dos opciones es posible para la experiencia argentina.



Para la primera estrategia (su tratamiento como crímenes de guerra), se necesita la verificación de un conflicto armado de carácter no internacional. Si éste se verificara, las partes beligerantes quedarían comprendidas por el artículo 3 común a las Convenciones de Ginebra (que prohíbe homicidios, ejecuciones sumarias, toma de rehenes, mutilaciones, tortura, tratos crueles, etc.). Ahorrándonos los argumentos relativos a la dificultad de establecer en términos fácticos la existencia de un conflicto armado interno de dos o más partes beligerantes, esta posibilidad queda descartada por el carácter consuetudinario sumamente reciente del artículo 3 común (1995) que impide aplicarlo retroactivamente a los setenta. Frente a esta imposibilidad, se ha esgrimido el apoyo del gobierno cubano a los grupos armados locales para que el conflicto adquiriera *status* internacional y quede entonces sí comprendido en las Convenciones de 1949. Esta estrategia también ha fracasado pues para que un conflicto se "internacionalice" no alcanza para que una de las partes obtenga financiamiento o recursos de un estado extranjero sino que se reclama de ese estado una intervención directa de su tropa y una participación en la planificación y supervisión de las operaciones militares. Opción descartada.

En cuanto a la segunda opción, la del tratamiento de los actos de terrorismo como crímenes de lesa humanidad, deben considerarse dos cuestiones fundamentales: una relativa al sujeto activo de esos crímenes (esto es, quién puede cometerlos) y otra relativa al elemento general de contexto que define la categoría de lesa humanidad, en oposición a un acto criminal individual. Por obvias razones, omitiré esta segunda cuestión, deteniéndome muy brevemente en la primera.

Tal como está concebida en la actualidad, la categoría de crímenes de lesa humanidad no sólo comprende crímenes cometidos en conexión con una política estatal o bajo su amparo, sino también actos cometidos en virtud de una política "organizacional". Sin embargo, esta inclusión de agentes no estatales en el círculo de sujetos activos de los crímenes de lesa humanidad es, también, de desarrollo reciente (1992) y, por ende, no aplicable para la Argentina de los años setenta, por no mencionar el hecho de que aquella inclusión sólo es posible cuando esos agentes no estatales participan de las características de los autores estatales en tanto ejercen algún dominio o control sobre territorio o gente y llevan adelante una política de características similares a las de la acción estatal. Como quiera que sea, fin del recorrido para el caso argentino.

Por supuesto que todo esto no quita legitimidad ni a las demandas ni al dolor de los familiares de las víctimas de aquellos actos. Y no somos pocos quienes sostenemos que esos actos ni pueden ni deben ser borrados de los relatos públicos del pasado. Pero no son punibles; porque por su propia naturaleza, han prescripto. Y no estaría de más recordar que durante el enfrentamiento político radical de los setenta, fuera de los pocos hechos que sí han sido efectivamente juzgados, fue el propio Estado argentino, bajo el mando del peronismo en el poder, primero, y de las Fuerzas Armadas después, quien renunció a los caminos jurídicos para investigar y juzgar esos actos, optando confesamente, en su lugar, por una estrategia en la que la caza de brujas y la tortura reemplazó al trabajo de inteligencia; el asesinato y la desaparición, al juicio; en definitiva, el crimen, a la ley. Y nuevamente me eximo de referirme, esta vez, a los propósitos últimos de disciplinamiento político-social del régimen implantado en 1976, propósitos que exceden con mucho la voluntad punitiva sobre los "actos terroristas" —si es que éstos últimos tuvieron alguna relevancia final en la determinación de aquellos propósitos.

Finalmente, el gobierno de Raúl Alfonsín, entendiendo que los grupos revolucionarios armados habían sido "los máximos responsables" de la violencia desatada en los setenta, ordenó la investigación y la persecución penal de los líderes de aquellas organizaciones a través del Decreto 157, decreto por el cual fue detenido, juzgado y condenado Mario Eduardo Firmenich, quien permaneció en prisión hasta diciembre de 1990, momento en que fue beneficiado por el indulto presidencial.

Respecto del postulado de la venganza, sólo diré, por cortesía, que si hay algo que precisamente no ha habido a lo largo de cuarenta años, es venganza; ni un solo acto de venganza. Habiéndose comprobado el secuestro de miles y miles de personas; habiéndose comprobado la aplicación masiva de los más variados y atroces métodos de tortura, incluidos los sexuales; habiéndose comprobado las ejecuciones sumarias —nuevamente— de miles y miles; habiéndose comprobado la deliberada, planeada y confesa desaparición de sus cuerpos; habiéndose comprobado la existencia de maternidades clandestinas, de partos encadenados y vidas robadas; a lo largo de cuarenta años, no se ha cometido un solo acto de venganza. Notable. Más aún: habiéndose identificado a buena parte de los autores mediatos e inmediatos de estos crímenes y vejámenes, y aun cuando toda posibilidad de justicia parecía definitivamente clausurada, ni las miles de víctimas directas, ni los miles y miles de seres queridos de los desaparecidos, ni los miles y miles de quienes se identificaron con su causa o se consideraron sus herederos, han apelado una sola vez a la Ley del Talión. Insisto: es notable.

Más notable aún si se atiende al hecho de que buena parte de las víctimas, de sus familiares y allegados —y, en buena medida, la causa por ellos representada— sí participó durante los años setenta de una cultura política que incluía a la venganza entre sus prácticas y sentidos. Pero del canto que prometía vengar a los muertos de Trelew, o el que reclamaba hacia finales de la dictadura “paredón, paredón...”, de los “ajusticiamientos” en represalia, o de la consigna que advertía “al enemigo ni justicia” a los juicios actuales, parece no ser poco lo que en aquella tradición política y cultural ha cambiado.

También debe decirse, a su vez, que esos cambios no dejan de convivir con nociones, reflejos, sensibilidades y sentidos propios del horizonte de la Revolución. Convivencia, por supuesto, no libre de tensiones. Dicho en otras palabras: la militancia revolucionaria setentista fue un actor protagónico —aunque no exclusivo— en la conformación del movimiento de derechos humanos en Argentina y en el impulso de políticas públicas de memoria y justicia; y hoy, ese movimiento y esos escenarios de memoria y justicia llevan su impronta. E imagino que es precisamente esa impronta, entre otras cuestiones más objetivables y sin duda atendibles, aquello que genera rechazo, irascibilidad y, finalmente, condena de buena parte de la intelectualidad argentina. Y entonces aquí sí, me gustaría referirme a las valoraciones que, en diversos medios, ha vertido el historiador Luis Alberto Romero (ver, por ejemplo, **Los Andes** 29/09/2015 o **Criterio** de diciembre) en torno a los juicios en curso, valoraciones que sé son compartidas por otros.

Su balance es netamente negativo pues advierte allí una escasa o nula verdad obtenida y la motivación de la venganza; cuestiones ambas a las que ya me he referido. Más importante, entiende que en el transcurso del desarrollo de estos juicios —en exacta contraposición a los de 1985— se ha dañado severamente al estado de derecho y el principio de la ley. Asegura que se lo ha dañado por los “pésimos procedimientos”; porque “se castigó masivamente y al bulto”; porque se han negado sistemáticamente las solicitudes de las prisiones domiciliarias; porque todo acusado es culpable de antemano y debe demostrar allí su inocencia —y no a la inversa—; por los nombramientos de fiscales *ad hoc*; porque los juicios “fueron manipulados sin disimulo por el gobierno y sus militantes”, entre otras varias impugnaciones.

Nuevamente, apenas algunas consideraciones.

Es cierto que la retórica kirchnerista, y muchas de sus concepciones y prácticas políticas, son herederas de aspectos poco reivindicables de la experiencia setentista. Es cierto, a su vez, que buena parte de su estrategia de acumulación devino en cooptación de las organizaciones de derechos humanos cuyo valor político y fuerza simbólica radicaba, precisamente, en su autonomía. Y no son menores los costos de esta cooptación, en varias direcciones. De allí que desde el Colectivo de Trabajo de Historia Reciente mencionado anteriormente, se señalara que:



corresponde que la voluntad y la acción del Estado en esta materia se mantengan al margen de todo uso partidario, sectario o clientelar. El acceso a los archivos públicos de la represión, reconocido en las disposiciones que los constituyeron, no puede ser arbitrario o discrecional. La configuración de los sitios de memoria, su uso, y los relatos que guían a sus visitantes deben comprometer amplios procesos de deliberación colectiva y excluir toda banalización o faccionalismo para así evitar que la elaboración de la historia y el ejercicio de la memoria queden presas de tuteladas o monopolios.

Pero también es cierto que la discrecionalidad, la arbitrariedad, el faccionalismo y el tutelaje no son invenciones kirchneristas. La Argentina no ha sido precisamente un derroche de virtudes republicanas a lo largo de su historia. ¿O acaso, por echar mano de un ejemplo cualquiera, las relaciones clientelares y los nombramientos por decreto de funcionarios y comisiones *ad hoc*, Justicia incluida, son invenciones o exclusividades del kirchnerismo? Por supuesto que esto no exculpa a nadie de nada, siguen siendo fenómenos reprobables, pero a la hora de los *balances* no puede obviarse el escenario político-institucional de largo plazo en el que estos procesos judiciales se inscriben. ¿Realmente son estos juicios los que han dañado un pre-existente y consolidado estado de derecho?

Ya sé, me consta: son varios los profesionales del mundo del derecho que han admitido —en privado, por supuesto— la existencia de no pocas “irregularidades” en los procedimientos, lo cual puede abrir las puertas a alguna duda respecto del debido proceso—; pero también han admitido —y ya no tan en privado— que las irregularidades en materia procedimental no son privativas de los juicios de lesa humanidad; y cualquier pantallazo por los procesos penales comunes puede dar cuenta de ello.

Sé, también, que cierta ductilidad de la figura del “partícipe necesario” no es un problema menor a la hora de juzgar responsabilidades y muy probablemente esa ductilidad constituya un terreno fértil para que por allí germinen dispositivos de una justicia sustantiva —y no ya procedimental— que definitivamente no descarto que habiten los sistemas de valores y sensibilidades que porta buena parte de los actores en juego. A fin de cuentas, allí y acá, antes y ahora, la justicia no ha sido nunca un entramado impoluto de instituciones, leyes y sujetos que permanece ajeno a las muchas pugnas políticas, ideológicas, culturales, etc.; sino más bien, expresión y parte nodal, a la vez, de aquellas pugnas.

Pero más allá de esto ¿realmente “se ha castigado masivamente y al bulto”?

Carezco de competencias en materia de derecho, pero si se atiende al informe de la Procuraduría anteriormente citado, que señala que fueron 622 personas (un 29% de las imputadas) las que han sido condenadas (no sabemos con qué penas); al tiempo que si sumamos las 57 absoluciones, los 113 dictados de falta de mérito y los 11 sobreseimientos, obtenemos un total de 181 personas (11,25%) que no lo han sido. Pues entonces, pareciera que el castigo no ha sido ni tan masivo, ni tan al bulto.

Por añadidura, al cierre de esta edición (diciembre de 2015) un comunicado oficial del CELS ofrecía nuevas cifras, de las cuales interesa destacar: un total de 199 personas a quienes se les dictó la falta de mérito (y no ya 113) y 56 sobreseimientos (en lugar de 11). Finalmente, indica que de 1120 personas detenidas, 435 cumplen arresto domiciliario; y de los condenados, 109 se encuentran en libertad hasta que se confirme su sentencia.

Ojo, que quede claro: si se ha faltado al debido proceso, por excepcional o nimia que esa falta haya sido, creo que deberíamos pronunciarnos por su rectificación en vez de aclamar, festivos, que “hay uno más adentro”. Pero que esa falta no constituya argumento para impugnarlo todo ni que ese monitoreo devenga en traba para el ejercicio de una justicia que, de nuevo, bastante tarde ha llegado.

Por último, un breve comentario respecto de la “presión del público” durante las audiencias.

Sin mayores sorpresas se advierte que no es fácil que reine el silencio en la sala. Hay muchos años acumulados de dolor, de frustraciones, de ansias contenidas. Hay muchos años acumulados de impunidad que sólo pudieron ofrecer prácticas de denuncia (“Si no hay Justicia, hay Escrache”). Entonces, cuando la escena de justicia finalmente llega, la cosa se desmadra. Es cierto.

Recientemente, Ludmila Schoenle ha publicado un interesante artículo en **Clepsidra**, sobre lo que ella llama “desbordes” y en el cual analiza el despliegue político y las disputas por el sentido del pasado, que se ponen en escena en estos juicios.

Romero, por su parte, atendiendo a la dimensión teatral de la justicia, encuentra allí un parentesco con la experiencia y los sentidos jacobinos y, sobre todo, la mano de un gobierno (el kirchnerista) quien se cree poseedor de la suma del poder público. Y no le gusta. Yo no sé si han sido el gobierno kirchnerista y sus militantes quienes han impulsado estas escenas. A estas alturas, tampoco me interesa demasiado. Confieso que también veo ahí cierta pasión de tribuna, cierto ADN jacobino de larga tradición, tan caro a nuestra cultura política. Y confieso, además, que a mí tampoco me gusta, sólo que por otros motivos.

Aquí se están juzgando crímenes que atañen a la universalidad del ser humano. Que la tribuna no aturda; que la escena no se “partisanice”; que antes de cerrar filas y sellar lazos entre unos, convoque a otros.

Que no se olvide que si el paradigma de los derechos humanos ha sido, en gran medida, legado de la militancia revolucionaria, lleva la marca de la cultura de la revolución. Y esa marca constituye su talón de Aquiles, toda vez que el fundamento humanista no logra ser aprehendido masivamente, más allá de las fronteras de nuestra trágica historia reciente.

La justicia llegó tarde, es cierto; y no es justo. Pero tampoco lo es, por supuesto, que la impotencia ante esa tardanza y una torpe voluntad por repararla devengan en nuevas injusticias, por excepcionales o secundarias que éstas sean.

Lo logrado no es poco y merece el reconocimiento de quienes creemos que la verdad y la justicia son pilares fundamentales del sistema democrático.

Tampoco son pocas las deudas, las alertas y las rectificaciones pendientes.

Pero ninguna de todas ellas debe considerarse al precio de renunciar a la Justicia. Ninguna de todas ellas debe empañar u obliterar algo fundamental: un crimen de lesa humanidad es uno que, por su naturaleza aberrante, ofende, agravia, injuria a la humanidad en su conjunto. Por eso no prescribe.

Por eso es inamnistiable.

Por eso, un crimen de lesa humanidad, ni puede ni debe subsumirse nunca a una pulseada política; porque la aberración de ese crimen es un Mal, así, con mayúsculas, que pesa sobre la conciencia humana.

Por eso, entonces, quienes nos encolumnamos tras el fundamento humanista, no podemos menos que pronunciarnos, una vez más, en pos de que todos aquellos acusados de haber participado del diseño y de la ejecución de aquel Mal comparezcan ante la Justicia.

Y por eso, también, quienes nos encolumnamos tras el fundamento humanista, no podemos menos que pronunciarnos, una vez más, porque esa Justicia no caiga cautiva de la pasión partisana; pues, en rigor, debe responder a una ofensa que trasciende causas, identidades y fronteras.

En la legitimidad de sus principios y procedimientos, y en la solemnidad de sus ceremonias, se juega, sin duda, el alcance de su legado.

Aún es nuestra oportunidad, pero esta vez es la última.

Entonces:

Que comparezcan. Que se pongan de pie. Y que se haga silencio en la sala.

Vera Carnovale



Discutir la hegemonía

Perspectivas poshegemónicas y política latinoamericana

“Hegemonía es el concepto fundamental de la teoría política marxista”. Así comenzaba Ernesto Laclau el ensayo que abrió la compilación de textos reunidos a partir del coloquio internacional “Hegemonía y alternativas políticas en América Latina” realizado en Morelia, México, en 1980. Desde entonces, y en paralelo a su ascenso y consagración como uno de los teóricos de la política más influyentes en todo el mundo, la *hegemonía de la hegemonía* no ha hecho sino expandirse y consolidarse. Sin perjuicio de los desplazamientos conceptuales y políticos de los últimos años implicados en la identificación del enfoque hegemónico con la teoría sobre el populismo (por lo general desatendidos a partir de la pretensión del propio Laclau de presentar su itinerario como una trayectoria orgánica y evolutiva), la fulgurante emergencia en España de Podemos, liderado por jóvenes intelectuales-políticos que se respaldan resueltamente en las perspectivas laclauianas, dio en ambas costas del Atlántico aún más vigor a la hegemonía, que llegó a ser postulada como la esencia misma de la teoría y la praxis política. En el límite, sólo habría política en los ensayos de construcción hegemónica.

En ese marco, no han sido muchas las propuestas que se dieron a la tarea de debatir ese estado de situación, tanto en relación al terreno que posibilita como a las vías alternativas que su presencia dominante obtura. Una de las más destacadas provino del libro del profesor de literatura Jon Beasley-Murray **Poshegemonía. Teoría política y América Latina**. Publicado originalmente en inglés en 2010 e inmediatamente traducido al castellano por la editorial Paidós, las discusiones que propició en la izquierda intelectual norteamericana hasta ahora han encontrado eco limitado en medios de habla hispana (y ello a pesar de que el texto, desde su título y los casos que elige para discutir la perspectiva de la hegemonía, se propone expresamente intervenir en el campo de debate intelectual sobre el continente).

En atención a la relevancia de los temas teóricos, políticos e históricos que la cuestión moviliza, **Políticas de la Memoria** cobija en sus páginas el presente *dossier*, que tiene como punto de partida y objeto principal de discusión las proposiciones del libro de Beasley-Murray, pero que se aventura aún más allá. La entrega se abre con el meditado reportaje realizado al autor de **Poshegemonía** a comienzos de este año por Amador Fernández-Savater en el diario español **Público**, y se sigue de contribuciones especialmente elaboradas para este número por Sebastián Carassai, Marcelo Starcenbaum y Rodrigo Nunes. Jon Beasley-Murray se doctoró en la Universidad de Duke, y ahora ese profesor en Vancouver, Canadá. Actualmente trabaja, entre otros temas, en el proyecto “La Multitud Latinoamericana”.

Por su parte, desde su base en Madrid, Amador Fernández-Savater es un constante propiciador de debates relativos a las relaciones entre ideas y movimientos sociales ciudadanos (en especial, aunque no solamente, los vinculados a los movimientos del 15-M español). Sebastián Carassai es investigador del CONICET y del Centro de Historia Intelectual. Ha publicado **The Argentine Silent Majority. Middle Classes, Politics, Violence and Memory in the Seventies** (Duke University Press, 2014), una versión abreviada de este libro en español, **Los años setenta de la gente común. La naturalización de la violencia** (Siglo XXI, 2013), y numerosos trabajos sobre teoría política y el pasado reciente en Argentina. Marcelo Starcenbaum es docente e investigador en la Universidad Nacional de La Plata, donde está finalizando sus estudios de Doctorado en Historia con la tesis "Itinerarios de Althusser en Argentina: marxismo, comunismo, psicoanálisis (1965-1976)". Es coeditor de **Demarcaciones. Revista Latinoamericana de Estudios Althusserianos**, y autor de numerosos ensayos sobre historia intelectual e historia del marxismo. Rodrigo Nunes, finalmente, es profesor de filosofía moderna y contemporánea en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (PUC-Rio). Es autor de **Organisation of the Organisationless: Collective Action After Networks** (Londres, Mute/PML Books, 2014), y recientemente organizó un *dossier* en la revista **Les TempsModernes** sobre las protestas de 2013 y 2014 en Brasil.



“La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los hábitos y los afectos”

Entrevista a Jon Beasley-Murray

Amador Fernández-Savater

Según Antonio Gramsci, el poder es un centauro: mitad coerción, mitad legitimidad.¹ El Estado mantiene su dominación por medio del consenso de los dominados. Y sólo allí donde no se logra el consenso, se recurre a la represión. El poder, por tanto, no sólo es un asunto de fuerza, sino sobre todo de *hegemonía*: persuasión, convencimiento, creencia, seducción. En este enfoque, la lucha ideológica se vuelve fundamental: deslegitimar la explicación dominante del mundo, provocar su descrédito, proponer una nueva explicación. Hegemonía es hoy un concepto de moda en el debate político contemporáneo. En España ha irrumpido de la mano del grupo fundador y dirigente de Podemos. La lucha ideológica se desarrolla ahora en los platós de televisión donde se produce la opinión pública. Se trata de arruinar la legitimidad del relato que protegía al régimen del 78 y ofrecer una nueva explicación y un nuevo pacto social que se gane el consenso de la “mayoría social”.

Jon Beasley-Murray ha dedicado el largo trabajo de investigación culminado en su libro **Poshegemonía** a cuestionar esta mirada sobre el orden social y esta comprensión “discursivista” de la hegemonía, muy basada en la capacidad de articulación comunicativa de los intelectuales. Y no sólo. A partir de un minucioso acercamiento a los movimientos políticos latinoamericanos del siglo XX (el peronismo, los movimientos de liberación nacional y las guerrillas, etc.), **Poshegemonía** propone también otra lectura de lo que hace y deshace el orden de las cosas, de lo que sostiene la dominación y de lo que anima la revuelta, convirtiéndose en una aportación imprescindible a la discusión teórica que acompaña a las luchas contra el neoliberalismo.

1- Pablo Iglesias decía el otro día, en un programa de La Tuerka (n. del ed.: programa de televisión conducido por Iglesias) dedicado a Podemos y el populismo, que “la ideología es el principal campo de batalla político”. Tú sin embargo lo ves muy diferente...

Jon Beasley-Murray. Sí, desde luego. Me parece que esa idea (de que “la ideología es el principal campo de batalla”) implica que la tarea política más urgente es la de educar a la gente, mostrarles que las cosas no son como aparecen. Por eso los proyectos de hegemonía son siempre esencialmente proyectos pedagógicos y la teoría de la hegemonía otorga tantísima importancia y centralidad a los intelectuales (algo muy visible en Podemos). Es un error histórico de la izquierda occidental.

Más allá de la condescendencia implícita, lo que presupone esta actitud es que lo que cuenta en el fondo es la opinión y el saber. Y yo estoy más bien de acuerdo con lo que dice Slavoj Žižek: en general, la gente *ya sabe*, sabe que el trabajo es una esclavitud, sabe que los políticos son unos mentirosos y los banqueros unos ladrones, que el dinero es una mierda y los ricos no lo son por una virtud propia, que la democracia liberal es un fraude y que el estado reprime más que libera, etc. Todo eso es parte del sentido común actual. Y aún así, cínicamente, actuamos *como si* estas ficciones fueran verdaderas.

El cinismo actual puede haber roto con una complacencia y credulidad previa, pero las cosas siguen más o menos igual. Lo cual sugiere que la “lucha ideológica” no sólo no tiene la centralidad que tenía antes sino que en realidad *nunca la tuvo*. La lucha por la hegemonía siempre funcionó como una distracción o una cortina de humo que oscurecía poderes y luchas más fundamentales.

¹ Este texto apareció por primera vez en el diario español **Público**, en su edición del 20 de febrero de 2015. Las preguntas de la entrevista fueron pensadas con Alvaro, Diego, Luis, Marga, Susana y Vicente. Alberto me ayudó con la mediación. A todos ellos, ¡gracias!



2- Pero en el libro no sólo hay crítica de esta idea de hegemonía, sino la exposición de otra manera de entender los procesos políticos y vitales.

Jon Beasley-Murray. Sí, en el libro trato de esbozar otra teoría para explicar, por un lado, la razón del orden social, es decir, por qué la gente no se rebela cuando más esperamos que se rebela. Es una pregunta básica de la teoría política, desde Étienne de la Boétie hasta Gilles Deleuze, pasando por Spinoza o Wilhelm Reich: ¿por qué las masas desean su propia servidumbre y represión?

Y, por otro lado, intento pensar también la otra cara de la moneda: por qué la gente se rebela en un punto en el que ya no aguanta más. Mi respuesta es que la política no tiene tanto que ver con la ideología, como con la disposición de los cuerpos, su organización y potencias. Para entender esto, propongo los conceptos de afecto, hábito y multitud.

Una política de los cuerpos

3- ¿Podrías explicarlos brevemente?

Jon Beasley-Murray. Un afecto es el índice de la potencia de un cuerpo y del encuentro entre cuerpos. Cuanta más potencia tiene un cuerpo, más afectividad tiene, es decir, más capacidad para afectar y ser afectado. A la vez, los encuentros entre cuerpos se pueden dividir en buenos y malos encuentros: los buenos son los que aumentan la potencia de un cuerpo y se caracterizan por la producción de afectos positivos (como la alegría); los malos son los que disminuyen la potencia de cuerpo y se distinguen por la presencia de afectos negativos (como la tristeza). Aquí sigo a Spinoza y a los neo-spinozistas, como Deleuze y Brian Massumi. Deleuze hace una distinción importante entre afecto y emoción: mientras que el sentimiento es privado y personal, el afecto es una intensidad impersonal, colectiva. En segundo lugar, el hábito es un concepto que tomo de Pierre Bourdieu. Podemos pensar los hábitos como “afectos congelados”. Son los encuentros cotidianos, rutinarios, de los cuerpos, sobre los cuales ni siquiera pensamos la mayor parte del tiempo, hasta el punto de que son casi completamente inconscientes. Son disposiciones corporales e inconscientes. Pero, a pesar o quizá gracias a esto, los hábitos tienen sus propias potencias. Y podemos diferenciar también entre hábitos buenos (por ejemplo, los que ayudan a constituir lo común, la comunidad) y hábitos malos (los auto-destructivos, los que nos restan potencias). Por último, pienso la multitud (con Antonio Negri) como el afecto en acción. Una red de cuerpos en conexión.

4- ¿Y qué consecuencias políticas se derivan del hecho de poner los afectos y los hábitos en el centro de atención?

Jon Beasley-Murray. En términos abstractos, pero al mismo

tiempo muy concretos y materiales, creo que debemos pensar la política, no tanto como la misión de educar a los demás y explicarles cómo son las cosas, sino como el arte de facilitar encuentros y formar hábitos que construyan cuerpos colectivos más

potentes (multitudes). De construir otras formas de sincronizar y orquestar cuerpos y ritmos; otras lógicas prácticas y encarnadas. No nos conformamos al capitalismo porque nos convenza una trama ideológica súper-coherente y persuasiva, sino por los afectos y los hábitos (como el consumo, etc.).

5- Me parece que, frente a cierta “espiritualización” de la política, fruto de una teoría de la hegemonía de base muy discursiva, como afirman Verónica Gago, Diego Sztulwark y Diego Picotto, vuelves a situar el cuerpo en el centro de las preocupaciones por la transformación social, ¿es así? Un materialismo de los cuerpos frente a un idealismo de los significantes.

Jon Beasley-Murray. Sí, pero debo clarificar que por “cuerpo” no quiero decir (simplemente) el cuerpo humano e individual. Un cuerpo puede ser una parte del cuerpo humano (mano, puño, oreja, lengua), una combinación de cuerpos humanos (grupo, familia, partido, muchedumbre), algo absolutamente no humano (roca, zorro, tijeras, selva) y/o alguna combinación de humano y no humano (empresa, tren, dispositivo).

6- Pero el cuerpo humano no es algo limpio y puro. Está educado, dañado... El racismo, por ejemplo, ¿lo podríamos pensar como un afecto? En ese caso, no se trata de una lucha entre los afectos y el poder, sino que hay buenos y malos afectos, ¿cómo distinguirlos?

Jon Beasley-Murray. Como las almas, sólo los cuerpos platónicos son limpios y puros... y eso por no ser cuerpos reales, sino ideales. Además, todo cuerpo está “dañado” en el sentido de que está abierto a su alrededor, no tiene límites fijos ni bordes duros: su piel siempre puede ser atravesada, siempre está ahí la posibilidad de la disolución, de perder una parte... Este es el otro lado de la gran potencia que tienen los cuerpos: la apertura siempre puede mostrarse o sentirse como herida, llaga, amputación.

Por supuesto que el racismo tiene que ver con los afectos y los hábitos, aún con los afectos y los hábitos de los liberales bienpensantes. Por eso en el libro enfatizo que ninguno de estos términos tiene un valor pre-establecido, sino que son todos ambivalentes. No hay que celebrar el afecto (contra el sentimiento) o el hábito (contra la opinión), ni celebrar la multitud (contra el pueblo). Existen afectos, hábitos y —también, a pesar de Negri— multitudes malas, que nos dañan, que disminuyen nuestra potencia. La alternativa nunca consiste en buscar la limpieza ni la pureza, porque son las mismas propiedades que nos abren a los otros las que nos permiten dañarlos, son las mismas propiedades que posibilitan la construcción de formas cooperativas de vivir juntos las que nos permiten herir a los demás.

7- En las movilizaciones recientes en España (15M, mareas, etc.), los afectos han sido un motor muy importante: la indignación, por ejemplo, o la alegría de estar juntos en las calles. Pero suele decirse que ese motor “no dura mucho”, que se necesita otra cosa, algo menos errático e inconstante, un suelo firme, etc. ¿Estás de acuerdo? ¿Cómo pueden sostenerse en el tiempo esas politizaciones existenciales y no simplemente discursivas o ideológicas?

Jon Beasley-Murray. Creo que todo empieza por el afecto: *lo que se siente*. John Holloway afirma que “todo empieza por el grito”. Pero de igual importancia es la construcción de hábitos. O, mejor dicho, porque hábitos siempre hay, la sustitución de unos hábitos por otros. Un afecto como la indignación puede ayudar a la tarea de, primero, identificar y, segundo, romper con los hábitos malos, los que tienden a disminuir la potencia de los cuerpos singulares y colectivos. Pero el desafío es construir nuevos hábitos, nuevas formas estables de lo común y la comunidad. No tanto un “suelo firme”, como modos y herramientas de convivencia, que diría Iván Illich.

Es decir, lo primero es la línea de fuga, el momento en que rechazamos un sistema que ya no se soporta ni se tolera. Pero la línea de fuga es ambivalente: puede ser una línea de construcción o seguir una tendencia autodestructiva. Nunca se sabe de antemano. Todo es cuestión de experimentación y el gran valor de lo que ha estado pasando en España (pero también Grecia y en muchos lugares de América Latina) es que se han constituido laboratorios políticos de enorme potencia, vitalidad y diversidad. No siempre han tenido buenos resultados (pienso en la deriva de la “primavera árabe”), pero han supuesto una verdadera reinención de prácticas y posibilidades políticas, sociales, culturales.

Crítica de Laclau y de la razón populista

8- Aprovechando el quiebre/desplazamiento del sentido común generado por el clima de las plazas 15M, en España aparece en cierto momento Podemos, con la intención de conquistar la opinión pública, los votos y el poder institucional. La cúpula dirigente habla en este sentido de “operación hegemónica” y se refiere a las teorías de Ernesto Laclau, el gran pensador del populismo, que le sirven de referencia. En tu libro eres muy crítico con Laclau. ¿Por qué? ¿Qué tipo de política organiza la “razón populista”?

Jon Beasley-Murray. La razón de ser del populismo es precisamente construir un pueblo. Aunque las teorías liberales proyectan el pueblo como antecedente, fuente y origen de la política, Ernesto Laclau reconoce que el pueblo no está dado, sino que hay que construirlo. ¿Cómo? Enlazando las demandas insatisfechas (“cadena de equivalencias”) en torno a un “significante vacío” (que suele ser el nombre de un líder, como Perón) con

vistas a la conquista del Estado. Pero creo que se trata de una versión muy restringida de la política, que niega otras muchas alternativas existentes, a mi juicio más interesantes.

Mi crítica a Laclau es, muy resumidamente, que 1) reduce los movimientos a “demandas” que se dirigen al Estado, en lugar de ver en ellos instancias creadoras de nuevas realidades, valores y relaciones; 2) que hace de la relación entre pueblo y Estado la relación fundamental de toda lucha política, reificando y feticchizando así una instancia trascendente y separada de poder como es el Estado, que a mi juicio es un pliegue y una limitación del poder constituyente de la multitud; y que 3) coloca en el centro lo nacional, cuando el desafío político más interesante (esbozado por los movimientos de las plazas) sería inventar una nueva articulación entre los distintos niveles de la vida terrestre (la especificidad de la plaza y el barrio, lo continental, lo global).

Pueblo, demanda, Estado, nación: me parecen todos ellos conceptos limitadores de las posibilidades que abren los movimientos más recientes.

9- ¿Y cómo explicas entonces el éxito del populismo, a los dos lados del charco?Jon Beasley-Murray. Uno de los problemas con la teoría de la hegemonía en clave populista es que acepta la auto-representación del populismo sin cuestionarla. No problematiza la idea de que la fuerza del populismo viene de la capacidad de articular equivalencias entre significantes y así construir un significativo (casi) vacío que reuniría una cantidad de identidades y demandas particulares, formando con ellas un pueblo. ¡Yo no acepto la explicación populista sobre el propio funcionamiento de los movimientos populistas!

Una lectura más cuidadosa del fenómeno peronista, por ejemplo, muestra que su éxito, cuando lo hubo, vino precisamente de su capacidad para movilizar y desmovilizar cuerpos —en la plaza, en las urnas— y de convertirse en hábito. Por eso el triunfo del populismo se expresa en esa frase famosa tomada de un libro de Osvaldo Soriano: “Nunca me metí en política, siempre fui peronista”.

Esto puede explicar la gran ansiedad del discurso populista sobre la multitud: *es la materia prima que se apropia y a la vez se niega*. Es la gran ansiedad del populismo argentino con respecto a la insurrección de 2001, es la gran ansiedad de los dirigentes de Podemos hacia el 15M.

Por cierto que ese mismo libro de Osvaldo Soriano (**No habrá más penas ni olvido**) muestra la precariedad del triunfo populista: algo se le escapa siempre, su máquina de captura no lo puede todo.

¿Qué puede el lenguaje?

10- ¿El lenguaje es (o puede ser) cuerpo o cae siempre del



lado de la representación y el discurso? ¿Cuál es (o podría ser) la potencia propiamente política del lenguaje?

Jon Beasley-Murray. Sí, una lectura equivocada de **Poshegemonía** sostiene que digo que el lenguaje no cuenta. Pero es obvio que un discurso (en el sentido de un discurso político, pero también de una conversación entre amigos, un eslogan gritado en una manifestación, un libro leído en una biblioteca, etc.) puede ser un acontecimiento y tocar los cuerpos. Lo que yo creo —con Deleuze, Félix Guattari o Michel Foucault— es que no se explica un texto a través de lo que representa o significa, sino *del modo en que funciona*. Véase por ejemplo mi lectura en el libro del famoso “Requerimiento” colonial, supuestamente una justificación del derecho español en territorio americano, dirigido al indígena para informarlo y educarlo, pero que tenía sus efectos principales en habituar y moldear los cuerpos mismos de los conquistadores.

No entendemos mucho si nos fijamos sólo en lo que dice un texto, lo más interesante está en otro lado o por debajo, en el discurso como forma de organizar y sincronizar la intuición, el instinto y el afecto.

11- ¿Y qué valor le das a la explicación, a la pedagogía? Tu libro, por ejemplo, es una cierta explicación de cómo funcionan las cosas.

Jon Beasley-Murray. Precisamente por ser alguien cuya vocación y oficio es enseñar, sé que no hay que poner mucha fe en el proceso de enseñanza. Como dijo Freud, la pedagogía, por su propia naturaleza, es una de las “profesiones imposibles”.

Para mí, está claro que la enseñanza y el aprendizaje dependen muchísimo de los afectos: desde la humillación ritual de estudiante que carece de “capital cultural” hasta las posibilidades de transformación que promete el profesor apasionado. Pensemos en las representaciones icónicas de la enseñanza, como **La plenitud de la señorita Brodie** o **El club de los poetas muertos**: lo que funciona ahí no tiene que ver con la explicación, sino con otro tipo de cosas. Mi libro intenta explicar algunos procesos tal y como yo los veo, pero no trato de convencer a nadie de nada. Más bien preferiría inspirar a algunos a formular su propia versión de la poshegemonía.

El lado oscuro de la fuerza (creadora)

12- Los movimientos políticos que te interesan son “enigmáticos, invisibles, misteriosos y fuera de lugar”. No representan ni se dejan representar. Funcionan de alguna manera como los propios afectos: opacos y sin discurso articulado, sin demanda ni proyecto. Pero ese tipo de fuerza, ¿puede ser algo más que destituyente? ¿Puede convertirse también en

un poder constituyente, creador de instituciones que organicen nuestra vida cotidiana?

Jon Beasley-Murray. ¡Son muchos los movimientos políticos que me interesan! O, en otras palabras, son muchos (¿todos?) los que tienen su costado enigmático, invisible, misterioso y fuera de lugar. Para mí, no se trata de escoger los movimientos que te gustan y apostar todo en ellos, como si se tratase de una carrera de caballos. Los movimientos son procesos de experimentación y los resultados nunca se pueden predecir ¡ni prevenir! Esa experimentación sin garantías es la esencia de la política, de otro modo no estamos hablando de política, sino de implementación de planes técnicos. En cada caso, en cada momento, está presente la posibilidad de ambivalencia, de error, de desastre.

No vamos a ninguna parte sin reconocer esa opacidad inherente e inevitable de la política. Mejor afirmarla que negarla o intentar eliminarla. Sobre todo, porque es desde ese lado oscuro que emerge cualquier posibilidad de lo nuevo, de la creación. Así que lo veo todo al revés de como lo plantea tu pregunta: lo que es claro, visible, ordenado, previsible y cognoscible me parece que nunca puede ser constituyente, porque (para bien o para mal) es pura repetición de lo mismo.

Pero bueno, algo que aprendemos del hábito es que la repetición de lo mismo es otra ilusión: aún dentro de las repeticiones más regulares, algo se escapa, entra siempre la opacidad y el enigma. Y es por esto que debemos atender a estos momentos, de desviación y deriva, por sutiles y (casi) invisibles que sean.

13- Si no es la toma del poder, ¿qué sería un éxito, un logro, una victoria para los movimientos que te interesan?

Jon Beasley-Murray. La creatividad, la creación, la invención de nuevas formas de vivir; la expansión de lo común, de la comunidad. Un éxito nunca acabado, por supuesto; una victoria siempre por venir. O, en palabras del marqués de Sade, supuestamente en reacción a la Revolución Francesa: *encore un effort si vous-voulez être vraiment républicains!* (todavía un esfuerzo si queréis ser verdaderamente republicanos).

Poshegemonía y Spinoza

Para una crítica de la teoría política de Poshegemonía de Jon Beasley-Murray

Sebastián Carassai*

“No hay, nunca ha habido ideología”, escribieron Gilles Deleuze y Félix Guattari en la introducción a **Mil Mesetas**. “No hay, nunca ha habido hegemonía”, sostiene Jon Beasley-Murray en **Poshegemonía. Teoría política y América Latina**.¹ Poshegemonía no sería, entonces, ese tiempo que adviene luego de la hegemonía sino aquel que sigue al despertar de su ensoñación. En lo que hace a su contribución teórica, el libro intenta poner en evidencia la historia de un equívoco (el “engaño hegemónico”, p. 76), dado que donde hay Estado, emoción, opinión, pueblo y poder constituido, antes hubo y siempre puede volver a haber cultura, afecto, hábito, multitud y poder constituyente. La primera secuencia conceptual es ficticia; surge y se reproduce en tanto es capaz de ocultar la segunda, única verdadera. El libro se propone, así lo dice su autor, constituir tanto como criticar, es decir, afirmar tanto como negar; al pasar al acto, el texto invierte este orden y primero critica y luego constituye.

La crítica se concentra en las teorías de la hegemonía y de la sociedad civil que, cada una a su modo, se resisten a despertar de aquella ensoñación. Sus cultores, por lo tanto, continúan aplicándolas y reformulándolas como si el mundo del que pretenden dar cuenta realmente existiera. La primera sería el rasgo distintivo de los estudios culturales, cuyo desenlace acaba siempre reproduciendo el populismo que intenta entender. La segunda da sustento al discurso de los nuevos movimientos sociales, reproduciendo a su tiempo también lo que trata de entender, en este caso, el neoliberalismo. La teoría de la sociedad civil sería cómplice de la contención estatal; la de la hegemonía, por su parte, de la fantasía populista.

La constitución, lo que el libro afirma, descansa en tres conceptos: afecto, hábito y multitud. Partiendo de Gilles Deleuze y de Pierre Bourdieu, afecto y hábito se enlazan en una teoría desti-

nada a pensar “la doble inscripción del Estado” (en estructuras de representación, por un lado, y en los cuerpos, por el otro) y a designar un sujeto capaz de posibilitar una comunidad sin trascendencia, Estado ni soberanía —la multitud—, teorizado a partir de los trabajos de Antonio Negri. Dada la relativamente escasa recepción que este libro tuvo en Argentina, describiré primero el modo en que los diversos capítulos van desarrollando las tesis mencionadas precedentemente, tratando de ceñirme exclusivamente a sus argumentos, y luego realizaré algunos comentarios críticos.

Estructura y argumentos de Poshegemonía

La teoría poshegemónica se probaría en la historia de América Latina, desde la época de los conquistadores hasta nuestros días, por lo que cada capítulo de este libro se organiza en torno a un ejemplo histórico latinoamericano. La mayoría de ellos proviene de los últimos treinta años del siglo XX y de los primeros del XXI. La única excepción es el que corresponde al prólogo, en donde se sostiene que el **Requerimiento**—el texto que los conquistadores redactaron poco tiempo después de comenzada la presencia en su nuevo mundo— habría sido “un mecanismo propiamente poshegemónico”, en tanto habría operado “por debajo de la conciencia o la ideología” (p. 25), amenazando menos a quienes estaba dirigido (los indígenas) que a quienes debían imponerlo (los dominadores españoles).

En los dos capítulos iniciales, el argumento del libro procede más bien por la negativa, intentando poner en evidencia las deficiencias de las teorías enemigas. El primero muestra, a partir de la experiencia del peronismo en la Argentina de comienzos de los años setenta, cómo la teoría de la hegemonía y su correlato político, el populismo, serían la verdad de los estudios cultu-

* UBA/UNQ-CONICET

¹ “La hegemonía no existe, ni nunca ha existido”, es la frase que abre el libro. Jon Beasley-Murray, **Poshegemonía. Teoría política y América Latina**, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 11.

rales, y cómo esa tríada (hegemonía-populismo-estudios culturales), al hacer énfasis exclusivamente en la cultura y abogar por un(falso) anti-institucionalismo, desatendería el problema del Estado, cuyo funcionamiento y expansión ocultaría. De este modo, pasaría por alto que el Estado asegura el orden social mediante el hábito, verdadero motor de la acción despojada del disfraz de un contrato social ficticio, manteniendo una ilusión de hegemonía que alimenta el sueño de un todo social armónico. Hegemonía-populismo-estudios culturales operarían, así, para Beasley-Murray, una serie de nocivas sustituciones; la primera sustituiría la política por la hegemonía (y por ello sería antipolítica); el segundo sustituiría la relación institucional habituada por el antagonismo discursivo y la multitud por el pueblo (y entonces sería pura representación); y los últimos sustituirían el hábito por la opinión, el afecto por la emoción, y la lucha por la moral (y de ahí que su “verborragia articulada” constituiría un “silencio cómplice”, p. 78).

El segundo capítulo intenta mostrar, a partir del análisis de la experiencia de Sendero Luminoso en Ayacucho a comienzos de los años ochenta, cómo la teoría de la sociedad civil y su correlato político, el neoliberalismo, serían la verdad de los nuevos movimientos sociales y cómo esa tríada (sociedad civil-neoliberalismo-movimientos sociales), al hacer énfasis exclusivamente en el potencial democratizador de esos movimientos y apostar por una gobernabilidad que encause ese mismo potencial, ocluiría la forma en que el Estado termina monitoreando y coaccionando todo el espacio de la sociedad civil en nombre de la eficacia económica y la legitimidad política. De este modo, pasaría por alto las relaciones afectivas irreductibles que sostienen y subvierten el orden social, ignorando que la sociedad civil acaba siempre protegiendo las fuerzas del mercado y del Estado de las que pretende guarecerse. Sociedad civil-neoliberalismo-movimientos sociales operarían también su propia serie de sustituciones: al fijar su utopía en la comunicación perfecta entre ciudadanos y Estado, la sociedad civil quedaría subsumida al interior de la maquinaria estatal, y la multiplicidad quedaría reemplazada por la unidad, la heterogeneidad por la identidad, y lo singular por el consenso. Así como en el primer capítulo el peronismo servía para demostrar que la teoría de la hegemonía era ensoñación, puesto que el populismo argentino se habría basado en el hábito y la habituación más que en la ideología y el discurso, en este segundo capítulo Sendero Luminoso sirve para denunciar el sueño propio de la teoría de la sociedad civil, en tanto que ese movimiento guerrillero probaría que si los nuevos movimientos sociales se tomaran en serio el poder que se les atribuye disolverían la sociedad civil y en lugar de la fantasía del consenso irrumpiría la radicalidad del afecto. La segunda parte de **Poshegemonía** trata de lo mismo que la primera, sólo que por la vía afirmativa. El énfasis que en la primera parte se otorga a negar la pertinencia de las teorías de la hegemonía y de la sociedad civil para explicar el orden social, se desplaza ahora a la afirmación del afecto y del hábito como aquello que permitiría comprender no ya la dominación sino fundamentalmente su eventual subversión. La crítica central a aquellas teorías, recordemos, era que

otorgaban realidad a un conjunto de efectos ilusorios y trascendentes (soberanía, ideología, representación, etc.) reprimiendo lo que efectivamente ordena y transforma la realidad inmanente. La cara afirmativa de esa crítica, tesis que se desarrolla en los dos capítulos de esta segunda parte, es que esa represión nunca es exitosa; el afecto siempre retorna, el hábito siempre permanece. Ambos, afecto y hábito, serían dos formas de nombrar una misma realidad inmanente según se quiera referir al movimiento o al reposo. Afecto sería la forma dinámica del hábito; hábito sería la forma estática del afecto.

El tercer capítulo, entonces, tiene como objeto conceptualizar, a partir del ejemplo histórico del Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN) en El Salvador, una política del afecto partiendo de la filosofía de Deleuze. El afecto es múltiple, móvil y pre-personal; su ser es devenir, puro “flujo afectivo” (p. 130). Sometido a fuerzas que quieren domesticarlo, a operaciones trascendentales que buscan capturarlo y finalmente reprimirlo, los afectos son convertidos en emociones, y en esa conversión se opera una nueva serie de sustituciones: lo colectivo es sustituido por lo individual, lo singular por lo personal, lo activo por lo reactivo, lo inmanente por lo trascendente y la cultura por el Estado. Este último, casi como si se tratara de un Hegel al revés, seca la sociedad civil de afectos, impone (más que expresa) una racionalidad y determina los yoes legítimos e ilegítimos. El FMLN ejemplificaría cómo el afecto puede ser tanto un arma como una morada donde “habitar según una lógica opuesta a la de la hegemonía” (p. 132), posibilitando formas de comunidad y de coexistencia alternativas a la jerarquía estatal. La resonante toma del hotel Sheraton, en noviembre de 1989 (que para Beasley-Murray anticipó el atentado contra las torres gemelas de 2001), habría puesto en evidencia que la captura estatal puede ser evadida mediante un “Éxodo” (p. 145); los guerrilleros del FMLN desaparecieron repentinamente recordándonos que la división entre cultura y afecto es sólo aparente. En nuestra era poshegemonía, sostiene Beasley-Murray, esa apariencia habría quedado al desnudo y el terror se habría diseminado por toda la sociedad. El propio Estado se habría vuelto afectivo (aunque se trataría de afectos de baja intensidad: “monótonos, rutinarios e intrascendentes”, p. 166) y también terrorista.

El cuarto capítulo se centra en el “afecto regulado” entendido como “una fuerza plegada sobre sí misma” (p. 166), es decir, en el hábito. El caso histórico que ilustra este desarrollo teórico es ahora el Chile del final de la dictadura de Pinochet y de la transición democrática, y el propósito del capítulo podría formularse en términos análogos al del anterior: se trata de teorizar una política del *habitus*, partiendo en este caso de la sociología de Bourdieu. El hábito es sentido común corporizado, lo social hecho cuerpo, denomina todo aquello que explica en cada caso la reproducción de un determinado orden de cosas. Como el afecto, existiría “por debajo de la conciencia y del discurso”, para hablar en los términos de Beasley-Murray, pero diferiría de aquél en que más que destruir y crear, preserva y conserva. Sin embargo, desde la perspectiva poshegemonía, “no hay razón para

imaginar que dicha resistencia [al cambio] sea necesariamente conservadora desde un punto de vista político” (p. 171); así, el hábito sería al mismo tiempo conservación del pasado y “núcleo de lo que está por venir” (p. 171). Es propósito de este capítulo demostrar, por lo tanto, que lo que durante mucho tiempo ha sido atribuido erróneamente “a factores ideológicos y proyectos hegemónicos” (p. 173) es más bien trabajo del hábito. La transición a la democracia en Chile probaría la fuerza del hábito, dado que los movimientos sociales que resistieron a la dictadura y se diluyeron con el afianzamiento de la Concertación brindarían “un ejemplo de manual de una sociedad posideológica” (p. 176). En nuestra era poshegemónica, sostiene Beasley-Murray, ha quedado de manifiesto que la ideología no tiene ninguna importancia; que los sujetos, como escribió Žižek, “saben muy bien lo que están haciendo pero aun así lo hacen” (p. 174).

La subjetividad afectiva que se consolidaría mediante el hábito sería la multitud, tercer concepto de la trinidad poshegemónica. A ella dedica Beasley-Murray la conclusión de su libro, partiendo esta vez de los trabajos de Antonio Negri. El poder constituido extraería su fuerza de un poder constituyente, esto es, el Estado de la multitud. Y aunque el primero pretenda representar a la segunda, ésta siempre permanecería en situación de indocilidad latente o efectiva. Durante el siglo XX, América Latina habría sido “un caldero de creatividad y experimentación social y política, un auténtico laboratorio de rebeliones, movilizaciones y contra-insurgencias” (p. 217).² De los encuentros afectivos de la multitud, y aquí Beasley-Murray quiere separarse de la “física de la multitud” negriana, puede resultar “una multitud buena” o “una multitud mala”. Comunidad y corrupción no serían necesariamente un par disyuntivo sino que también pueden constituir un par conjuntivo. Multitud sería una subjetividad nómada, sin promesas, pactos, consentimientos ni consensos. De ahí el error del populismo, que habría convertido aquella multitud del 17 de octubre de 1945 en pueblo, de ahí también el acierto de Sendero Luminoso, cuyos seguidores habrían construido formas nuevas de comunidad. El libro se cierra con un epílogo que interpreta la insurgencia zapatista de 1994, la crisis argentina de 2001, las protestas por el gas en Bolivia de 2004 y, sobre todo, la historia reciente venezolana, desde el caracazo de 1989 hasta los acontecimientos de 2002, como las marcas contemporáneas de “la emergencia de la multitud”.

Comentario crítico

Lo primero que sobresale en este libro es la ambición de su proyecto teórico. Lo segundo, la radicalidad de sus tesis a veces

² Beasley-Murray no explica por qué este subcontinente y por qué ese siglo (y no otros) habrían tenido esa característica, ni por qué América Latina sería “también el lugar para los experimentos más promisorios en libertad común” o el rincón del globo en que “el fracaso del contrato social moderno es más evidente” (p. 260).

contradictorias, como cuando se afirma con igual énfasis, por ejemplo, que la hegemonía nunca ha existido y que el thatcherismo “ofreció el modelo más claro de lo que es un proyecto hegemónico triunfante” (p. 55). Pero más allá de que la letra de **Poshegemonía** por momentos traiciona su propio espíritu, quizás la dificultad más inmediata que sigue a aseverar tajantemente que la hegemonía nunca existió o que la sociedad civil es limitante, pero sobre todo, que las cosas nunca han funcionado ni funcionan como asumen las teorías de la una y la otra, es que cuesta justificar luego la necesidad de invertir tanto esfuerzo en refutarlas. ¿Qué sentido tiene demostrar que la teoría de la hegemonía eludiría el problema del Estado, o que la de la sociedad civil inhibiría la radicalización de los nuevos movimientos sociales, si en cualquier caso la realidad se desenvuelve por los andariveles del hábito y el afecto, completamente ajena a lo que aquellas teorías formulan? ¿Para qué demolerlas si hábitos y afectos nunca pueden ser cooptados por ninguna hegemonía ni limitados por ninguna sociedad civil?

Más que discutir la aplicabilidad de esta teoría a los casos históricos seleccionados, cuán ajustadas sean las interpretaciones que se ofrecen sobre estos últimos, o las relaciones de estricta linealidad que se establecen, por ejemplo, entre populismo y estudios culturales, concentraré este comentario en la propuesta teórica del libro, su principal ambición. **Poshegemonía** traza los contornos de un mundo paralelo al que los actores creen que habitan. En nombre del inmanentismo, casi invariablemente dualiza la realidad diferenciando dos mundos sin conexión entre sí. El del consenso y la coerción, ilusorio, no se comunica con el del hábito y el afecto, único real. Sin embargo, este último se construye teóricamente a tal punto en espejada oposición al primero, que a menudo aparece caracterizado como una fuerza meramente reactiva. Ello se advierte no sólo en que las tres partes de esta teoría surgen de una serie de impugnaciones (*habitus* y no opinión, afecto y no emoción, multitud y no pueblo) sino también en el carácter revanchista que anima muchas de sus afirmaciones, como las de que “el afecto reprimido está condenado a volver” (p. 117, véase también p. 119), que “el malestar ha retornado para vengarse” (p. 126), y otras de este estilo. Así, por ejemplo, se establece una improbable relación entre los teóricos de la sociedad civil y la política de Sendero Luminoso en Perú, afirmando que “si los teóricos de la sociedad civil excluyen a Sendero, a su turno Sendero le dará decisivamente la espalda a la sociedad civil” (p. 90). En este sentido, como teoría política, **Poshegemonía** adquiere la forma de un resentimiento.

Ello no disminuye la relevancia de las discusiones planteadas en el libro. Es difícil no compartir con Beasley-Murray la necesidad de [volver a] pensar el Estado en todas sus dimensiones, analizando su papel en el sostenimiento del orden social actual y sus viejos y nuevos mecanismos de legitimación. Sus vínculos con la sociedad civil y el mercado, por otra parte, así como el rol de los nuevos movimientos sociales en un contexto de incierta redefinición de los partidos políticos, son temas que **Poshegemonía** problematiza y que son centrales en nuestro debate político contemporáneo. También es bienvenida una reconsideración de los



conceptos con que conviene llevar adelante aquel pensamiento y este debate, aunque quizás no ganemos demasiado asociando la actitud crítica al simple pase a retiro de las nociones que durante el siglo pasado colaboraron a desentrañar estos mismos problemas. Agregaría a esta agenda la cuestión democrática o la democracia a secas que, en la actualidad, tanto partidarios de la hegemonía como de la poshegemonía eluden examinar con la misma radicalidad crítica con la que se abordan otros temas, como en este libro el populismo o el neoliberalismo.

Los relevantes problemas teóricos que plantea el libro, sin embargo, a veces se ven desdibujados por el forzamiento a que se somete los conceptos centrales de esta teoría en función de explicar los casos históricos. La teorización en torno a la "política del hábito", por ejemplo, comienza enunciándose consecuentemente con Bourdieu como "una política inmanente y corporal que funciona directamente a través del cuerpo", una existencia "primaria" que "no es efecto o consecuencia de procesos políticos que ocurren en otro lado" (p. 173). Sin embargo, al abordar la historia latinoamericana se opera un desplazamiento que niega estas definiciones y diluye el sentido original del concepto. Al tratar el caso del populismo, aquella conceptualización del hábito muda a otra de tipo instrumental, que la asimila a una herramienta al servicio de una deliberación política específica. Así, se afirma que el peronismo logró "la inculcación institucional del hábito" (p. 44), o que el *habitus* sería importante sólo en algunos movimientos políticos ("ya he destacado lo importantes que son el hábito y la habituación para el movimiento peronista", p. 64). Esta misma concepción vuelve a aparecer a propósito de Sendero Luminoso, cuando se dice que éste permitió a sus seguidores "construir sus propios hábitos" (p. 235), y antes, más genéricamente, cuando se asevera que "parte de nuestra explotación se debe a que nuestros hábitos no son nuestros" (p. 191), es decir, que serían de otros y nos serían impuestos deliberadamente desde afuera. De haberse mantenido fiel a la definición del concepto de *habitus* que acertadamente presenta **Poshegemonía**, sus argumentos se habrían acercado a Antonio Gramsci, uno de los autores en cuyas antípodas esta teoría desea posicionarse. No instrumentalizados, esos esquemas y disposiciones involuntaria y socialmente adquiridos que ordenan el conjunto de prácticas sociales, a los que Bourdieu llama *habitus*, se asemejan al concepto gramsciano de sentido común, que podría definirse también como la cifra de la presencia de valores y saberes hegemónicos en la vida cotidiana.

Porque hegemonía no es sinónimo de dominación homogénea y total sino, antes y después de Gramsci, ausencia de equilibrio entre las partes, "el que marcha a la cabeza" (*hegemon*). Con Gramsci, como es sabido, el concepto de hegemonía concede a lo ético y lo cultural un énfasis que previamente se circunscribía a lo político instrumental y mucho antes a lo militar. En este sentido, el "siempre hay algo que se escapa" —eslogan que se reitera a lo largo de las páginas de **Poshegemonía**—, más que una forma de contradecir la hegemonía podría verse como un modo de reafirmarla. El concepto de hegemonía aspira a comprender un orden de cosas dado (atendiendo principalmente a

lo ético y lo cultural), no por considerar que ese orden sea total y homogéneo sino por considerarlo dominante, y por tanto, necesariamente incompleto. En otras palabras, no es que las "fantasías" que propaga el Estado carezcan de hegemonía porque nunca logren abarcarlo todo, sino que son hegemónicas en tanto y en cuanto abarcan mucho (o, de otro modo, nunca lo abarquen todo). Para una teoría de la hegemonía es tan cierto que siempre hay algo que se escapa como que a menudo hay mucho que no lo hace. O, para decirlo en los términos de Beasley-Murray, si existen "proyectos hegemónicos triunfantes", más que la inexistencia de la hegemonía lo que interesa explicar es cómo y por qué esos proyectos triunfan.³

Con todo, el esfuerzo teórico del libro es audaz en combinaciones conceptuales. En este sentido, la apuesta más importante es la de combinar teorías políticas y sociales para formular un marco teórico renovado que de cuenta de lo que cada una ellas, librada a sí misma, no podría. Deleuze, Bourdieu y Negri, los tres ingredientes fundamentales de esta combinación, se encuentran en Spinoza, cuya filosofía se quiere cimentando el edificio teórico que el libro construye. **Spinoza y el problema de la expresión**, tesis doctoral de Deleuze, el valioso ensayo "Comprender", con el que Bourdieu finaliza el volumen de **La miseria del mundo**, y **La anomalía salvaje**, que Negri dedica a la filosofía política de Spinoza, son apenas tres de los textos que podríamos mencionar a propósito de este encuentro. *Conatus*, inmanencia, deseo, afecto, multitud, pasiones alegres, pasiones tristes, el vocabulario de **Poshegemonía** proviene de Spinoza. Su teoría política, en cambio, toma distancia de él.

Todos los prejuicios que Spinoza se propuso señalar en su **Ética demostrada según el orden geométrico** dependen, a su modo de ver, de uno solo, el del finalismo. Es decir, del hecho de que los seres humanos suponen que todas las cosas suceden y obran, como ellos mismos, *para* algo, "por un fin cierto" (**Ética**, I, Apéndice). Es por eso que la ética de Spinoza carece de "para qué". En cambio, el modo en que la teoría poshegemónica explica el orden social, así como la forma en que expresa sus ansias de subvertirlo, es manifiestamente finalista. "El poder constituido se repliega sobre el poder constituyente *para* recomponer sus estructuras características de afecto y hábito", dice Beasley-Murray cuando explica el orden social contemporáneo, "establece un compás de espera, un aparato de captura, *para* producir el efecto de trascendencia y de soberanía" (p. 251; véase también pp. 11-12). Del mismo modo la multitud, poder constituyente, sería un agregamiento de cuerpos que, "organizándose *para* aumentar su poder de afectación", constituiría sociedad y la cambiaría. Inadvertir la incompatibilidad entre Spinoza y el finalismo lleva a Beasley-Murray a aseverar que, junto a Negri, el autor de la **Ética** suscribiría "una teleología en la que la multitud tiende a la perfección" (p. 228), algo difícil de concebir no sólo por el carácter explícitamente anti-finalista de su filosofía sino porque

³ Estas mismas preguntas valen para el peronismo dado que, según Beasley-Murray, además de ser este "el movimiento populista más exitoso de todos los tiempos" (p. 42), logró ser "la representación misma de la hegemonía" (p. 43).

Spinoza, como reza la definición VI del segundo libro de su **Ética**, “por realidad y perfección entendi[e] lo mismo”.

Otras páginas difíciles de compatibilizar con Spinoza son aquellas en donde el texto asume un tono conspirativo. Aseveraciones como “el Estado lo es todo, o *eso es lo que nos quieren hacer creer*” (p. 108; véase también la idea de que “nos hacen sentir las cosas” de un modo determinado, p. 112), alimentan una visión a menudo explícitamente conspirativa, en las antípodas tanto de Spinoza como de Bourdieu. Si damos razón a este último, para quien, tal como cita Beasley-Murray, “la habituación a la costumbre y a la ley que la ley y la costumbre producen por el mero hecho de existir y persistir es, *sin ninguna intención deliberada*, más que suficiente para imponer un conocimiento de la ley basado en el desconocimiento de su arbitrariedad subyacente” (p. 167, énfasis mío), resulta luego difícil comprender que un orden político pueda explicarse en función de que alguien o algunos (nunca se dice, otra parte, de quién o de quiénes se trata) empeñe/n esfuerzos en engañarnos.

Aunque recurra al vocabulario de Spinoza, por tanto, esta teoría poshegemónica abreva en un kantismo tácito; lee la realidad social y política en términos de su distancia respecto de lo que debería ser y no es. En su crítica a Negri, Beasley-Murray afirma que “históricamente, el poder constituyente conduce al poder constituido” y que “aunque la multitud inicie una revolución, *muy pronto algo sale mal*. Lo que comienza como inmanencia y liberación, como innovación y creatividad, termina en trascendencia y normalización, en la forma estatal y sus aparatos represivos” (p. 214). Más adelante agrega que “en cada etapa, la multitud es derrotada, temporalmente vencida, ‘absorbida por el mecanismo de representación’ y erróneamente reconocida como clase, pueblo, masa o algún otro sujeto político dócil” (p. 248). Las cosas deberían haber sido de otro modo, la trascendencia nunca debió haber reemplazado la inmanencia, el Estado nunca debió haber triunfado sobre la multitud. Todo siempre ha salido “mal”, incluso aquello que habría comenzado “bien”. “La libre subjetividad de la multitud es constantemente reemplazada por el poder constituido del Estado”, afirma Beasley-Murray, “la apertura y expansión son reemplazadas por la clausura, la interioridad y la sujeción. Incluso los comienzos más revolucionarios parecen salir mal, empantanarse o transmutarse en totalitarismo” (p. 220).⁴

Así, la historia es concebida en términos de desvío. No ha segui-

do su debido cauce y **Poshegemonía** quiere explicar la distancia entre lo que debió ser y lo que fue, entre lo que debe ser y lo que es. Al texto lo anima una fe, explícita en las conclusiones, de que la multitud cambie por fin el rumbo de la historia, ponga las cosas en su sitio y lleve a cabo “una revolución que disolvería toda estructura de dominio y de control” (p. 213).⁵ Aunque Beasley-Murray no descarta que alguna vez ser y deber ser cumplagan, lo que importa a una discusión de teoría política es la afirmación de que, hasta hoy, las cosas han sucedido de un modo diferente al que debían. “El poder constituyente hace y rehace la sociedad, pero el fruto de su trabajo *hasta la fecha* es el mundo a nuestro alrededor, caracterizado por la opresión y la explotación” (p. 214, énfasis mío). De ahí que concluya que “la pregunta tiene que replantearse: ¿qué fue lo que salió mal? ¿Qué ocurre en el momento de la liberación para que enseguida quede clausurado?” (p. 220).⁶ Otra vez, una interrogación distante de Spinoza, cuya preocupación política giró siempre en torno a explicar por qué los hombres luchan por su esclavitud como si se tratara de su libertad, o en otras palabras, no por qué el mundo no es como debe ser sino por qué es como es.

Beasley-Murray quiere incorporar una distinción ausente en los trabajos de Negri.⁷ Dado que “la multitud puede tomar formas diferentes y no todas pueden o *deben ser* igualmente afirmadas” (p. 246, énfasis mío), o que, otra vez en términos de desvío, “la multitud puede desvirtuarse y volverse monstruosa” (pp. 259-60), resulta imprescindible introducir un criterio que nos permita distinguir entre multitudes. No se trataría solamente de distinguir entre un poder constituyente (siempre bueno) y un poder constituido (siempre malo), sino de hacerlo entre poderes constituyentes: “es necesario que distingamos entre multitudes, entre diferentes expresiones de poder constituyente” (p. 236). Así, para decirlo en sus mismos términos, habría poder constituyente bueno y poder constituyente malo, aunque el poder constituido en el que habitualmente cualquiera de los dos deviene sea siempre malo. Lo que se agrega en la formulación final de este propósito, y que no había sido dicho a lo largo del libro, es que “siempre es difícil distinguir entre poder constituyente y poder constituido”, puesto que “en el mejor de los casos, la distinción es tan sólo formal: *el poder constituido es una forma de poder constituyente; poder constituyente plegado sobre sí*” (p. 241, énfasis mío). Aceptado este planteo, resulta lógicamente contradictorio que, si el poder constituido no es más que poder constituyente plegado sobre sí y si este último puede ser tanto

⁴ Esta afirmación, por otra parte, resta especificidad a los análisis que se realizan en los primeros capítulos acerca del populismo y del neoliberalismo, ya bastante poco específicos entre sí a este respecto. Si en el primer capítulo se sostiene que “en el populismo la identificación con el movimiento se vuelve identificación con el poder constituido” (p. 48) y en el segundo que “los regímenes neoliberales transforman silenciosa y eficientemente el poder constituyente en poder constituido” (p. 107), es decir, que populismo y neoliberalismo harían exactamente lo mismo, aquí se afirma que eso sucede con todo orden político y poco después que siempre ha sido así hasta el presente. Intentando describir la operación específica que cada orden político desarrollaría en lo que hace a la relación poder constituyente-poder constituido, Beasley-Murray termina describiendo, en cambio, una operación que sería común a todo orden político “hasta el momento”.

⁵ A pesar de que su autor afirma que **Poshegemonía** no es un programa, el texto abunda en prescripciones edificantes.

⁶ Esta pregunta se realiza antes en ocasión de algunos de los ejemplos históricos considerados en el libro. “El problema planteado por Sendero y otros movimientos similares”, dice al analizar el caso del Perú, “es por qué dicho poder constituyente se vuelve sobre sí mismo, y cómo la esperanza y las ilusiones se vuelven muerte y conflicto” (p. 121).

⁷ No sólo de Negri. La imposibilidad de distinguir lo bueno de lo malo es una acusación que se reitera a lo largo de todo el libro. Según Beasley-Murray, ni la teoría de la hegemonía de Laclau ni la conceptualización del afecto de Deleuze pueden distinguir teóricamente, en el primer caso, entre un populismo de derecha y uno de izquierda, y en el segundo, entre un afecto que es insurgencia (revolución) y uno que es orden (fascismo).

bueno como malo, se renuncie a mantener la misma necesidad de distinguir lo bueno de lo malo al nivel del poder constituido.

Más importante que ello, y volviendo a Spinoza, ¿realmente hace falta ir a la búsqueda de “un protocolo por el cual separar lo bueno de lo malo” (p. 237)?, ¿puede ser “lo bueno” tan similar a “lo malo” como para exigirnos una regla que permita diferenciarlos?, ¿debemos darnos una ley que nos diga cuándo una multitud aumenta su potencia de actuar y cuándo la disminuye? La **Ética** es el mapa de una realidad en la que nada vale lo mismo, y en ese sentido puede decirse que ningún pensamiento moderno estuvo más cerca de hacer de la diferencia un imperio que el de Spinoza. Pero esas diferencias no se miden, ni mucho menos se juzgan, a partir de una regla o de un catálogo de reglas. Cada modalidad de la sustancia, cada individuo, grupo o comunidad, expresa de cierta y determinada manera la realidad, y cada expresión se distingue de las demás por el grado de realidad que inmanentemente afirma. La mera pregunta “¿cómo distinguir?” es anti-**Ética**, puesto que supone que la diferencia es exterior a la realidad misma. Sies cierto, como quería Spinoza, que no nos esforzamos por nada, lo queremos, apetece nos ni deseamos porque juzguemos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetece nos y deseamos (**Ética** III, Proposición IX, Escolio), el intento de elaborar un protocolo que permita distinguir entre lo que aumenta nuestra potencia de actuar y lo que la disminuye revela cuán lejos de Spinoza se desenvuelve esta teoría.

Esa lejanía se vuelve a corroborar, finalmente, en la opuesta distribución de afecto y racionalidad que Beasley-Murray asigna al mundo desarrollado y al mundo que no lo es —algo difícil de colegir de una filosofía como la de Spinoza, que cifra en el deseo la esencia de todos los seres humanos. Porque aun cuando **Poshegemonía** parte de, y desea incidir en, Latinoamérica (cuya unidad acepta como un *a priori* que nunca pone en duda), por oposición habla al mismo tiempo de la América no latina, del subcontinente desarrollado. Aunque este aparece explícitamente mencionado pocas veces a lo largo del libro, es su otro (o, quizás mejor, América Latina es el otro de la América desarrollada) y su presencia tácita se percibe tanto en los argumentos como en el tratamiento de los ejemplos históricos. Esa América, la rica y poderosa, está caracterizada como un territorio de racionalidad casi sin afectos, contracara de una Latinoamérica a menudo descrita como un territorio de afectos casi sin racionalidad. “Hay así una relación compleja”, afirma Beasley-Murray cuando comenta la utilización que hace Hollywood de Carmen Miranda, “entre el afecto latino y la razón occidental que es a la vez refuerzo y subversión” (p. 129). En esta ecuación de pasión y racionalidad, la “explotación del afecto latino” haría las veces de una medicina, casi una droga, para la América no latina. “Una economía de los sentidos salva la razón, como una inyección en el brazo”, concluye Beasley-Murray, “pero también demuestra la dependencia adictiva que la razón tiene de lo sensual tanto como de lo espiritual” (p. 129). La sofisticación racional (norteamericana) es salvada por el primitivismo afectivo (latinoamericano). La sensualidad salva el cálculo y la locura sana la razón, en secuencias que siempre

encuentran a la América desarrollada del lado del cálculo y la razón y a su otro, la América Latina, del lado de la sensualidad y la locura. De este modo, la denuncia de la explotación que el mundo desarrollado haría del “potencial afectivo” de los latinoamericanos trafica una subvaloración de su “potencial racional”.

Críticas aparte, **Poshegemonía** aspira a remover las aguas del pensamiento político contemporáneo y a poner en discusión los instrumentos de los que nos valemos para comprender el orden social y las posibilidades de transformarlo. Dentro del universo académico, donde más se ha visto cumplida esa aspiración es en el ámbito de los estudios literarios, especialmente al interior de los departamentos de Español y Portugués norteamericanos. En otros ámbitos, la discusión de las tesis de **Poshegemonía** quizás encuentre un público menos amplio que la de sus supuestos. Entre ellos, el que la hizo posible como especulación teórica: ¿estamos realmente ante una nueva era?, ¿vivimos tiempos esencialmente distintos a los que caracterizaron nuestro pasado reciente? Toda época busca novedad en su seno; la historia muchas veces luego se encarga de encontrar permanencias y estabildades allí donde los contemporáneos gustan percibir cambios e irrupciones. Pero nada quita legitimidad y pertinencia a la pregunta. Más cuando la respuesta que ofrece **Poshegemonía** es doble: vivimos tiempos poshegemónicos, distintos de los que caracterizaron a la era de la hegemonía; pero al mismo tiempo nunca existió tal cosa como una hegemonía, y por tanto siempre hemos vivido un tiempo poshegemónico. No son estas las únicas respuestas posibles a aquellos interrogantes. Sea cual fuere la nuestra, lo que en ningún caso podremos evitar es una reconsideración de los problemas que articulan el orden social contemporáneo y una evaluación crítica de las herramientas conceptuales con las que pretendemos hacerles frente, senderos en los que **Poshegemonía** ha sentado ya una posición.

Notas sobre un debate

Marcelo Starcenbaum*

I.

Hacia el año 2005, la editorial inglesa Pluto publicó un libro del sociólogo canadiense Richard Day que llevaba como título **Gramsci is Dead**.¹ Tal como indicaba el para nada eufemístico título, su libro proponía un reexamen de los esquemas interpretativos a través de los cuales se había pensado la acción política durante el siglo XX. Tomando como referencia la experiencia de los movimientos anarquistas y anti-globalización, Day sugería que las nuevas formas que por entonces adquiría la intervención política —acción directa, decisiones colectivas, *spokecouncils*— implicaban el cierre de un ciclo político caracterizado por la *hegemonía de la hegemonía*. Ese mismo año, la editorial Siglo XXI reeditaba un clásico de la historia del pensamiento marxista en América Latina, **La cola del diablo** de José Aricó.² Como es ampliamente conocido, aquel texto consiste en un relato de la encarnadura política y teórica de Gramsci en la izquierda argentina y latinoamericana. A modo de explicitación de las singularidades de su historización, Aricó se dirigía sin rodeos al lector de su obra: “desde hace más de treinta años la figura de Gramsci me acompaña como la sombra al cuerpo, como una presencia que acude diariamente a mis llamados y con la que entablo infinitas disquisiciones imaginarias”.³

Las condiciones de posibilidad de estos discursos permiten advertir las significaciones divergentes que puede producir un trabajo de deconstrucción radical del concepto de hegemonía, por un lado, en espacios académicos y militantes europeos y nortea-

mericanos, y por el otro, en ámbitos políticos e intelectuales de la izquierda latinoamericana. En este sentido, creemos que difícilmente puedan comprenderse los problemas teóricos y políticos implicados en la discusión sobre el concepto de poshegemonía sin una aproximación mediada por una cuidadosa atención a las mencionadas singularidades contextuales. En base a esta premisa, proponemos a continuación una reconstrucción del itinerario del concepto de poshegemonía y un balance crítico del debate suscitado a partir de su difusión. De este modo, atendemos en primer lugar las transformaciones desarrolladas en los estudios culturales británicos, en las cuales el concepto de poshegemonía operó a modo de ajuste de cuentas con los esquemas primarios de dicha tradición, es decir los establecidos por la obra de Stuart Hall. Nos concentraremos al respecto, en los trabajos de Scott Lash y Nicholas Thoburn que resultaron paradigmáticos en aquel movimiento. Por otra parte, damos cuenta de las renovaciones llevadas a cabo en los estudios latinoamericanos estadounidenses, en cuyo seno el concepto de poshegemonía se articuló con una reformulación de los parámetros analíticos al *objeto* América Latina apuntalada por el deconstruccionismo. En relación a este afluente teórico, repasaremos las obras de Alberto Moreiras y Gareth Williams, para luego indagar detalladamente los argumentos de Jon Beasley-Murray, cuyo libro sistematizó el programa poshegemónico. Finalmente reconstruimos los efectos de la difusión del concepto enfatizando el problema del vínculo entre el latinoamericanismo estadounidense y la historia intelectual latinoamericana. De esta manera, destacamos la productividad de las intervenciones más fecundas, concluyendo con la explicitación de un programa de lectura propio y la referencia a algunas críticas frente a él esbozadas.

II.

Podría afirmarse que lo que subyace a la formulación del concepto de hegemonía en el trabajo de Lash es un cuestionamiento

* UNLP/IdIHCS-CONICET. Debo algunas de las ideas aquí expresadas a conversaciones mantenidas con Bruno Bosteels, Gerardo Muñoz, y Sergio Villalobos-Ruminott.

¹ Richard Day, **Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements**, Londres, Pluto, 2005.

² José Aricó, **La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

³ *ibid.*, p. 30.

a la *operatividad histórica* del concepto de hegemonía:

...no sostengo que hegemonía es un concepto defectuoso. Ciertamente no quiero discutir contra el concepto de hegemonía en su totalidad. Creo que hegemonía es un concepto que tuvo un gran valor. Lo que sostengo es que tuvo un gran valor para una época particular. Y que esa época está llegando a su fin. Lo que sugiero es que el poder hoy es esencialmente *poshegemónico*.⁴

El hecho de que en las sociedades actuales el poder ya no opere a través de los mecanismos que delinearon otrora el concepto de hegemonía —dominación a través de la ideología y el discurso— torna obsoletas las implicaciones interpretativas condensadas en aquel concepto y vuelve urgente la elaboración de nuevos esquemas analíticos. Si el programa original de los estudios culturales giraba alrededor del concepto de hegemonía, centrándose por lo tanto en los procesos de dominación simbólica y legitimación del poder, esto obedecía a que la tarea intelectual se enfrentaba a un mundo en el que el poder cultural estaba vinculado a la reproducción de la economía, la sociedad y la política. De acuerdo con el esquema trazado por Lash, el dispositivo conceptual estructurado alrededor de la hegemonía no encuentra anclajes en un mundo en el que el poder ya no opera a través de una lógica cultural de la *reproducción* sino a través de una lógica cultural de la *invención*. De este modo el potencial explicativo del concepto de hegemonía queda esterilizado frente a la configuración de un orden social que no se sustenta tanto en la reproducción como en “la producción continuada de relaciones económicas, sociales y políticas”.⁵

Es por ello que en la propuesta de Lash se encuentran estrechamente vinculados los procesos de relevo acontecidos en el orden social y las operaciones de recambio en las fuentes teóricas a partir de las cuales se configuran las perspectivas analíticas de los estudios culturales. El solapamiento de las lógicas de reproducción y el advenimiento de lógicas de invención se condicen con un abandono de las viejas referencias teóricas y una apertura a las nuevas perspectivas abocadas a delimitar los modos de funcionamiento del mundo contemporáneo. De la conjunción de ambos relevos resulta una recolocación de los estudios culturales que tiende a alejarlos de los pilares teóricos tradicionales Gramsci, Hall, Laclau y los conduce a una serie de premisas novedosas. La primera de ellas, apoyada en formulaciones de Žižek y Agamben, afirma que asistimos a la transición desde un régimen de poder *epistemológico* hacia un régimen de poder *ontológico*. La segunda, articulada alrededor de las tesis de Foucault, Negri y Lazzarato, asegura que vivimos un pasaje desde un orden en el que el poder viene *desde arriba* hacia un orden en el que el poder viene *desde adentro* y actúa como fuerza generadora. La tercera, deudora de los postulados de Heidegger y Simmel, afirma que experimentamos la transición desde un

⁴ Scott Lash, “Power after Hegemony. Cultural Studies in Mutation?”, *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24, N° 3, mayo de 2007, p. 55. Todas las traducciones son nuestras.

⁵ *ibid.*, p. 56.

régimen en el que el poder opera en términos de *normatividad* hacia un régimen en el que el poder está basado en la *facticidad*. Por último, una inspirada en las tesis de Debord y Luhmann, asegura que asistimos a una transición desde un régimen político de *representación* hacia un régimen político de *comunicación*.

En una dirección similar a la de Lash, Thoburn da cuenta de las operaciones de renovación desarrolladas en el seno de los estudios culturales a comienzos del siglo XXI. Si en un momento el concepto de hegemonía permitió confrontar con realidades para las cuales los marcos del marxismo clásico resultaban insuficientes, en la actualidad es el concepto de poshegemonía el que posibilita el abordaje de un período histórico que ha entrado nuevamente en una época de cambio. Es decir, que si antes las variables de *clase*, *capital* y *revolución* se habían vuelto obsoletas para una realidad caracterizada por la apertura radical de lo social y el surgimiento de nuevos movimientos sociales, hoy son los marcos conceptuales de la hegemonía los que se tornan inadecuados en un mundo en el cual las dimensiones políticas y culturales no pueden ser entendidas sin una perspectiva que dé cuenta del modo en el cual las dinámicas y los imperativos del capitalismo infunden lo social.⁶

De esta manera se postulaba un programa para los estudios culturales en el cual el poder y la cultura comenzaban a ser pensados en términos de producción, entendiendo por dicho concepto “la diagramación o movilización, disposición o distribución de complejas relaciones sociales, técnicas, económicas y afectivas”.⁷ Esta reformulación de los estudios culturales acarrea una serie de implicaciones significativas. En primer lugar, a diferencia del programa basado en el concepto de hegemonía, que entrañaba una pretensión unificadora, esta nueva perspectiva alberga un conjunto diverso de temáticas y problematizaciones, lo cual presupone la existencia de lugares heterogéneos de politización e intervenciones críticas. Por otro lado, en contraste con el análisis centrado en el concepto de hegemonía, que direccionaba la mirada hacia los problemas de la ideología y el discurso, este nuevo programa prioriza temáticas antes subestimadas, como el afecto, el miedo y la guerra.

La configuración de este programa renovador puede enmarcarse en una conjunción entre la relectura del *operismo* italiano y cierta deriva deleuziana de la teoría social. Con respecto a la primera vertiente, cabe destacar que en los argumentos de Thoburn los desarrollos teóricos llevados a cabo por Tronti y Bologna en la década de 1970 aparecen como elementos que evidenciaron los límites de las concepciones del poder fundadas en el concepto de hegemonía. Al enfatizar la proliferación

⁶ Certificación que encontraba apoyo, entre otras fuentes, en la apertura del marxismo al análisis de las tecnologías de la información y la comunicación. Ver por ejemplo Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Marx. Cycles and Circuits of Struggle in High-Technology Capitalism*, Urbana, University of Illinois Press, 1999. Para constatar la vigencia de estas tendencias, ver el reciente trabajo de Nick Dyer-Witheford, *Cyber-Proletariat. Global Labour in the Digital Vortex*, Londres, Pluto Press, 2015.

⁷ Nicholas Thoburn, “Patterns of Production. Cultural Studies after Hegemony”, *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24, N° 3, mayo de 2007, p. 80.

de relaciones productivas a través de la sociedad, y postular en consecuencia la subordinación de la política a los regímenes capitalistas de producción, el *operaismo* demostró que la articulación de la clase obrera en un bloque hegemónico conlleva necesariamente la naturalización del trabajo y la explotación.⁸ En este sentido esta lectura retoma los argumentos de Hardt en torno a la *condición poscivil* del mundo contemporáneo, a partir de los cuales fenómenos como el quiebre de las identidades de clase y el retroceso del imaginario escatológico del movimiento obrero no son interpretados en clave de un proceso de progresiva autonomización de la esfera política, sino como resultados del pasaje hacia un capitalismo estructurado alrededor de la *fluidez*, las *identidades abiertas* y la *indeterminación*. Dicho diagnóstico nos permite poner en sintonía las recepciones del *operaismo* con los postulados de Deleuze y Guattari, en tanto la advertencia sobre la existencia de un tejido de micro-poderes que atraviesa la sociedad postulado por las primeras, encuentra su correlato en la caracterización de toda formación social como un conjunto heterogéneo de fuerzas materiales e inmateriales que producen consistencias y efectos particulares desplegada en **Mil mesetas**.⁹

Es precisamente de esta conjunción que resultan las matrices analíticas fundamentales del nuevo programa de los estudios culturales. El énfasis en los mecanismos de producción social está acompañado de la certeza de que la sociedad actual ya no puede ser pensada en términos de disciplina, tal como lo entendía Foucault, sino en términos de control, tal como se desprende de la propuesta de Deleuze. Si en la sociedad disciplinaria la producción opera a través de espacios específicos generando identidades particulares, en la sociedad de control la producción tiene un carácter transindividual y opera a través de todo el espacio social. De allí que las variables más relevantes para la comprensión de la sociedad y la cultura contemporáneas ya no sean las de la *significación* y el *sentido* sino las de la *comunicación* y el *afecto*, entendiendo por la primera el conjunto de patrones y pulsiones que configuran relaciones sociales, y por el segundo una experiencia de intensidad que modifica el estado del cuerpo y tiene efectos concretos sobre la práctica individual y social.¹⁰

Finalmente, la crítica de la noción de hegemonía entraña una sospecha acerca del potencial del viejo marco interpretativo de los estudios culturales para dar cuenta del despliegue espacial

de ciertos fenómenos de la sociedad contemporánea. Si en un momento el marco nacional resultaba adecuado para el análisis de las realidades estudiadas, dicho marco aparece hoy como desfasado frente a unas relaciones de poder que se vuelven cada vez más globales. Es decir, difícilmente puedan entenderse fenómenos como las acciones de Estados Unidos en Irak o Afganistán a través de un análisis centrado en lo ideológico y circunscripto a un espacio nacional. En términos de Thoburn:

...somos testigos de una configuración global bio- y necro-política implicada simultáneamente en la multiplicación dinámica y productiva de la materia orgánica, y en la producción y distribución de precariedad, dolor y muerte a través del espacio social global.¹¹

A diferencia de lo que ocurría en los tiempos de la hegemonía, en esta nueva configuración histórica la autoridad militar desborda la propia situación de guerra y se implanta en la esfera social. De este modo la articulación democrática de las subjetividades, en lugar de conducir a una formación política de tipo progresiva, como pretende la tesis de la hegemonía, acarrea la configuración de un sistema jurídico-político que funciona como una máquina de guerra. La implementación de políticas de seguridad preventivas, que incluye tanto la detención de personas (Guantánamo, Abu-Ghraib, Yarl's Wood) como el asesinato (Juan Charles de Menezes), permite hablar de una transformación histórica tan radical que vuelve insuficientes los conceptos con los que se trató de pensar la dominación y la emancipación en el siglo XX.

Cabe destacar que el desplazamiento desde la hegemonía hacia la poshegemonía operado en los estudios culturales es poseedor de una singularidad que diferencia a este movimiento del desarrollado por la otra vertiente del programa poshegemónico. En primer lugar, los autores de dicho desplazamiento establecen un vínculo con sus antecesores en el campo de los estudios culturales que, lejos de implicar un distanciamiento absoluto, tiende a reconocer la productividad de su trabajo y la configuración de bases conceptuales fundamentales para los desarrollos posteriores. Como expresa Lash, si bien este programa "rompe radicalmente con las nociones de hegemonía y poder normativo, sólo es posible a partir del paradigma establecido por Stuart Hall".¹² El tipo de relación establecida con el trabajo del fundador de los estudios culturales es también perceptible en la forma en la que es considerado el concepto de hegemonía. Como vimos anteriormente, en este caso la propuesta poshegemónica es producto de la certeza de que el mundo ya no funciona tal como se lo entendía a través del concepto de hegemonía. Es por ello que dicho quiebre entraña un fenómeno de autorreflexión en torno al abandono de los marcos analíticos estructurados a partir de la hegemonía. Como afirma Lash, muchas de las consideraciones críticas alrededor de dicho concepto "no le hacen justicia a la

8 Ver: Michael Hardt y Antonio Negri, **El trabajo de Dionisos**, Madrid, Akal, 2003.

9 Los trabajos del propio Thoburn constituyen una referencia en lo que hace a la articulación entre Deleuze y el marxismo, ver su libro **Deleuze, Marx and Politics**, Londres. Routledge, 2003.

10 En el caso de la comunicación, las conceptualizaciones incorporadas por los estudios culturales provienen fundamentalmente de los trabajos de Tiziana Terranova. Ver su obra **Network Culture: Politics in the Information Age**, Londres, Pluto Press, 2004. En el caso del afecto, proviene de los influyentes trabajos de Brian Massumi (**The Politics of Everyday Fear**, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993 y **Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation**, Durham, Duke University Press, 2002). Para una visión panorámica del *giro afectivo* de la teoría social contemporánea, ver: Patricia Ticineto Clough y Jean Halley, **The Affective Turn. Theorizing the Social**, Durham, Duke University Press, 2007.

11 Nicholas Thoburn, "Patterns of Production. Cultural Studies after Hegemony", *op. cit.*, p. 88.

12 Scott Lash, "Power after Hegemony. Cultural Studies in Mutation?", *op. cit.*, p. 75.

concepción del poder como hegemonía”.¹³ Esto ocurre, por un lado, porque hegemonía fue un concepto *poderoso* en la década de 1970, en tanto permitió complejizar la perspectiva marxista incorporando la dimensión cultural en el análisis de la dominación. Y por el otro lado, porque el concepto de hegemonía no sólo fue poderoso en el pasado, sino que *lo sigue siendo* para el análisis de un conjunto de fenómenos contemporáneos. Al respecto resulta relevante destacar que así como el desplazamiento hacia la poshegemonía es visto en términos positivos, el abandono de la hegemonía también entraña la pérdida de una perspectiva *política*. Fundamentalmente porque el análisis centrado en la hegemonía tenía un vínculo con la clase social del cual adolece el análisis basado en la poshegemonía. Al focalizarse especialmente en el arte, la ciencia y la tecnología, en un mundo en el cual las desigualdades no sólo no han mermado sino que se han incrementado, cabe la advertencia de que “los estudios culturales poshegemónicos son en muchos sentidos menos políticos”.¹⁴

III.

En un sentido análogo a las transformaciones operadas en la tradición británica de los estudios culturales, los movimientos que marcaron la renovación de los estudios latinoamericanos desarrollados en Estados Unidos estuvieron atravesados por un quiebre epistémico que trascendía los ámbitos específicos de producción teórica. Tal como reflexionaba Alberto Moreiras en el libro que fuera uno de los principales hitos de aquella transformación, las condiciones de posibilidad del discurso latinoamericanista a comienzos del siglo XXI divergían radicalmente de las que sostuvieron dicho discurso en décadas anteriores. Si antes lo que subyacía a la producción de los estudios latinoamericanos era un universalismo científico que intentaba sintonizar historias particulares con epistemologías generales, la crisis de los elementos estructurantes de dicho sustrato llevaba al discurso latinoamericanista a transitar “cierta precariedad de la experiencia”.¹⁵ Los efectos de dicho pasaje eran percibidos de tal manera que lo que consideraba en crisis era la propia función crítica de las humanidades:

...nos tendremos que preguntar sobre el status de la estética en la reflexión contemporánea, y si todavía puede proveer, tal como lo hizo anteriormente, una apertura paradójica a un afuera de la historia en relación al cual la razón podría proseguir su voluntad de verdad contra la fetichización de lo real.¹⁶

Resulta relevante destacar que esta crisis general acarrearba

¹³ *ibid.*, p. 68.

¹⁴ *ibid.*, p. 69.

¹⁵ Alberto Moreiras, **The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies**, Durham, Duke University Press, 2001, p. 2.

¹⁶ *Íd.* Cabe destacar que Moreiras había iniciado este desplazamiento en su libro anterior, **Tercer espacio. Literatura y duelo en América Latina**,

desplazamientos significativos en el vínculo que los estudios latinoamericanos mantenían con su objeto. La renovación del latinoamericanismo se proponía como superación de un modo de aproximación a la cultura latinoamericana que se abocaba a la comprensión de las modernidades alternativas desarrolladas en la región, que estaba guiado por una perspectiva historicista, y que pretendía contribuir a la consolidación de proyectos nacionales y populares enfrentados al capital extranjero y sus consecuentes efectos de colonización cultural. La ruptura con estos esquemas analíticos implicaba el rechazo de un discurso latinoamericanista que no era otra cosa que una expansión del corpus textual a través de parámetros historicistas que convertían al efecto estético en un elemento subordinado a la necesidad del Estado nacional-popular. Eran estas operaciones de expansión las que llevaban a Moreiras a hablar negativamente de un latinoamericanismo atrapado en una “tropológica del círculo hermenéutico”,¹⁷ caracterización de inspiración heideggeriana que designaba procesos de conocimiento en los que el discurso crítico está elaborado a partir de los sentidos del propio objeto.¹⁸

Cabe destacar que el esfuerzo por superar el vicio de la circularidad hermenéutica implicaba necesariamente un trabajo de deconstrucción de las explicaciones basadas en el concepto de hegemonía. Las afirmaciones de Moreiras al respecto eran categóricas: “el círculo hermenéutico es el círculo de la hegemonía”.¹⁹ Semejante estrechamiento encontraba sustento en la advertencia sobre el rol desempeñado por el concepto de hegemonía en las representaciones de la modernidad política. En la tropología política moderna, la constitución de la esfera pública alrededor de la noción de Estado-nación no es un elemento circunstancial sino esencial. En este sentido, una agenda renovada para el latinoamericanismo sería aquella que priorizara el afuera de la circularidad hermenéutica, lo que es lo mismo que decir lo que ha sido subalternizado como el exterior constitutivo de la relación hegemónica. La pregunta por una nueva tropología arrastraba necesariamente una erosión del concepto de hegemonía:

¿Qué tipo de pensamiento podría pensar el abandono de la hegemonía de la hegemonía como concepto central para comprender la cultura en nuestro tiempo, para pensar la modernidad de una manera alternativa, y para entender la posmodernidad? Una revisión fundamental de la razón crítica debe abandonar su horizonte esteticista e historicista, un legado del pasado modernista,

Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad ARCIS, 1999.

¹⁷ *ibid.*, p. 14.

¹⁸ Dichas apelaciones deben ser entendidas en el marco de la división que marcó a los estudios latinoamericanos estadounidenses a comienzos del siglo XXI. Por un lado, el programa impulsado por Moreiras, que conjugaba el estudio de la realidad latinoamericana con la reflexión teórica contemporánea, especialmente en su vertiente deconstruccionista. Por el otro, el programa decolonial, caracterizado por un impulso liberacionista anticolonial y un afán reivindicatorio de los sujetos originarios de América Latina. Para un panorama retrospectivo de dicha fractura, ver Alberto Moreiras, “¿Puedo madrugarme a un narco? Posiciones críticas en LASA”, **Cuadernos de Literatura**, Pontificia Universidad Javeriana, Vol. XVII, n° 33, enero-junio 2013, pp. 76-89.

¹⁹ Alberto Moreiras, **The Exhaustion of Difference. The Politics of Latin American Cultural Studies**, *op. cit.*, p. 15.

y buscar la desarticulación de la polarización dentro-fuera sobre la cual descansa todo historicismo estético y teoría culturalista.²⁰

Si en el caso de Moreiras la erosión del concepto de hegemonía se vinculaba a cierto abandono de los parámetros historicistas y esteticistas, en la propuesta desarrollada por Gareth Williams la deconstrucción de dicho concepto estaba acompañada por un llamado a interrumpir toda forma de fundacionalismo. En este sentido su análisis de diversos fenómenos políticos y culturales latinoamericanos recientes intentaba prescindir de los sentidos construidos a partir de referencias tradicionales como la *trascendencia*, el *desarrollo* o la *homogeneidad*. Si bien compartía con Moreiras la idea sobre la necesidad de *otro pensamiento* sobre América Latina, que en su caso tomaba la forma de una construcción desde “las ruinas de las narrativas fundacionales de la historia moderna”,²¹ Williams era más explícito sobre las transformaciones epocales en las cuales se insertaba su programa. Al respecto, el desgaste de esas narrativas fundacionales encontraba su origen en el pasaje experimentado en América Latina desde un paradigma político y cultural nacional hacia un paradigma posnacional, entendiendo por esto no la extinción de la nación sino su profunda reconfiguración y reestructuración a partir de la conformación de realidades transnacionales. En este sentido un conjunto de fenómenos de la época —la migración masiva hacia Estados Unidos, la importancia del castellano en aquel país, la dolarización de la economía latinoamericana, economías del trueque en Argentina, Chile y Bolivia— desempeñaban el papel de certificadores de la desestructuración del *telos* de la nacionalidad y de la relativización de las identidades nacionales.

Interesado en los efectos de las narrativas fundacionales de la historia latinoamericana, Williams analizaba la forma a través de la cual la formación del Estado-nación en los países del subcontinente estuvo asentada en la integración e institucionalización de la noción de pueblo como el suelo originario a partir del cual considerar los contornos de la identidad nacional. De acuerdo a su lectura, fenómenos como el muralismo mexicano, el indigenismo literario de los Andes, el nuevo hombre cubano y la poética del sandinismo, evidencian que lo que estuvo siempre en juego en América Latina fue la incorporación y representación del individuo como *homo nationalis*, el cual se conjugó con el *homo economicus* y el *homo politicus* a fines de dar forma a la sociedad capitalista moderna: “la idea del pueblo, y junto a ella el concepto de lo popular, fue construida como una potencial formación hegemónica llamada a suturar la totalidad de las diferencias demográficas y culturales en pos de la formación y expansión del Estado-nación”.²² Una vez delimitada esta base analítica, el problema elegido por Williams para ser profundizado en su trabajo da cuenta del sustrato de preocupaciones que guiaban su indagación. Lo que interesaba recortar fundamentalmente era el proceso por el cual la institucionalización

del pueblo fue implementada desde configuraciones estatales populistas consideradas por las élites el espacio privilegiado de articulación entre los distintos sectores de la sociedad. Es decir, un proceso de integración orientada, a través del cual el pueblo es incorporado a la sociedad civil pero sometido a un orden cuyas reglas le son ajenas.

En el seno de este esquema, el postulado de *un otro lado de lo popular* tenía, en primer lugar, una referencialidad histórica. Es decir, los procesos de inserción de las naciones latinoamericanas en redes globales estaban teniendo un efecto tal de redefinición del Estado-nación y de reformulación de lo nacional-popular que tornaba absurda la pervivencia de un pensamiento sobre el pueblo a partir de los marcos explicativos tradicionales. En este sentido hablar de *un otro lado de lo popular* era hablar de formaciones nacional-populares que se agotan y se redistribuyen a través de las fronteras nacionales y regionales. En segundo término, dicho postulado tenía un significado teórico-político. Al respecto, los fenómenos novedosos desarrollados en las últimas décadas del siglo XX, como la proliferación de movimientos políticos no-nacionales y la dinámica transnacional de circulación de capital y población, operaban como índices del agotamiento de los modelos nacionales, formas culturales y lenguajes críticos tradicionales. Es este sentido hablar de *un otro lado de lo popular* era hablar de una práctica cultural y política que ya no debía ser pensada exclusivamente a partir de parámetros nacionales. Era en este punto que el concepto de subalternidad hacía su entrada como aquel que permitía interrumpir los sentidos hegemónicos de la política y habilitaba, por lo tanto, un pensamiento más allá de las narrativas nacionales.²³

Si bien la deconstrucción del paradigma nacional-popular entrañaba una perspectiva poshegemónica, y el propio concepto transitaba algunos de los análisis de Moreiras y Williams, será Beasley-Murray el que procederá a un esbozo de sistematización de la poshegemonía. De forma casi simultánea a las proposiciones de ambos referentes de los estudios latinoamericanos, Beasley-Murray ingresaba a los debates del campo con una proposición que singularizó su propuesta y la diferenció de la de los estudios culturales británicos: “no hay hegemonía ni nunca la ha habido”.²⁴ Por un lado, podría afirmarse que tal lectura tendía en parte a converger con la formulada posteriormente por Lash y Thoburn, aquella que afirma que la teoría de la hegemonía, tal como fue desarrollada por Gramsci, complejizada por Laclau y Mouffe, y adoptada por los estudios culturales, ya no puede dar cuenta del orden social contemporáneo. Sin embargo, Beas-

²⁰ *ibid.*, p. 16.

²¹ Gareth Williams, **The Other Side of the Popular. Neoliberalism and Subalternity in Latin America**, Durham, Duke University Press, 2002, p. 3.

²² *ibid.*, pp. 3-4.

²³ La consecución de un pensamiento más allá de la hegemonía y el Estado-nación implicaba un trabajo de tipo fragmentario sobre la cultura latinoamericana. En el libro de Williams esto se expresaba, por ejemplo, en abordajes de lo popular en El Salvador a través de literatura sobre violencia política, de la literatura en un mundo posnacional a partir de **La ciudad ausente** de Ricardo Piglia, o del vínculo entre neoliberalismo y comunidad en Chile a través de la obra de Diamela Eltit y Paz Errázuriz. En el caso de Moreiras se expresaba en lecturas de, entre otros, Antonio Cándido, Jorge Luis Borges, Angel Rama y José María Arguedas.

²⁴ Jon Beasley-Murray, “On Posthegemony”, **Bulletin of Latin American Research**, Society for Latin American Studies, Vol. 22, N° 1, 2003, p. 117.



ley-Murray acompañaba esta reflexión sobre la operatividad histórica del concepto de hegemonía con una certeza que afectaba al concepto más allá de su historicidad, aquella que asegura que dicho concepto nunca explicó el orden social.

Consciente de la radicalidad de esta afirmación y de los interrogantes que el concepto abría para el análisis de la sociedad contemporánea, especialmente alrededor del *cuándo* y el *cómo* del nacimiento de una era poshegemónica, Beasley-Murray priorizaba la explicitación de un conjunto de problemas relativos a la encarnación temporal de la poshegemonía. Por un lado, el declive de la ideología como síntoma visible de la condición poshegemónica. De acuerdo a Beasley-Murray, la teoría de la hegemonía había entrado en crisis debido a que la pérdida de importancia de las ideologías socavaba la premisa de que la eficacia social de la ideología constituye el fundamento de todo orden social. Al igual que en las reflexiones de Thoburn, aquí también resuenan los ecos de una transición desde la sociedad disciplinar foucaultiana hacia la sociedad de control deleuziana: mientras la ideología sigue una lógica de representación y la hegemonía resuelve los conflictos a través de un Estado trascendental, la lógica de la poshegemonía se aplica de manera inmediata y ubicua, y el Estado se vuelve inmanente al cuerpo social. Por otro lado, el pasaje del discurso al afecto. Al respecto, Beasley-Murray da lugar a las interpretaciones que tienden a enfatizar la importancia del cinismo en una era posideológica, caracterización que conlleva la certificación de la obsolescencia de la crítica ideológica, en tanto el orden social es mantenido por fuera del discurso.²⁵ Es por ello que la poshegemonía implica el pasaje de la retórica de la persuasión a un régimen en el que los efectos son producidos por el afecto. En un sentido spinociano, un régimen en el que importa más el orden de los cuerpos que el orden del significado.²⁶

Asimismo, la delimitación de un orden posideológico mediado por el afecto entroncaba con el giro hacia la multitud que se operaba por entonces en el discurso marxista, apuntalado fundamentalmente por el trabajo de Negri. Vínculo que generaba un doble registro en los argumentos de Beasley-Murray. Uno de orden teórico, que implicaba una relectura del problema de las clases mediado por el problema de la producción: "Marx estaba equivocado: la historia de las sociedades hasta nuestros días es menos la historia de la lucha de clases que, más importante aún, la historia de la lucha por producir las clases".²⁷ Otro, vinculado al trabajo empírico en el campo de los estudios latinoamericanos, el cual ya no estaría mediado por el concepto de hegemonía sino

por el de poshegemonía: "es inevitable que la multitud latinoamericana se entrecruce con la multitud latinoamericana cuya historia aún no ha sido escrita y cuyo futuro no ha sido hecho".²⁸

Fueron precisamente ambos registros los que se conjugaron en los argumentos desarrollados por Beasley-Murray en **Poshegemonía**, trabajo que sentó las bases definitivas de la propuesta poshegemónica y que como tal despertó un debate inusitado en el campo de los estudios latinoamericanos. En tanto prolongación de aquellos primeros esbozos cifrados en los desarrollos de Moreiras y Williams, y culminación de las primeras tentativas impulsadas por Beasley-Murray, este texto programático era contundente en lo relativo a la crítica de la hegemonía. Ya desde el primer párrafo Beasley-Murray reenviaba la discusión hacia aquella doble vertiente de impugnación de las nociones derivadas del concepto de hegemonía:

La hegemonía no existe, ni nunca ha existido. Vivimos en tiempos poshegemónicos y cínicos: nadie parece estar demasiado convencido por ideologías que alguna vez parecieron fundamentales para asegurar el orden social. Todo el mundo sabe, por ejemplo, que el trabajo es explotación y que la política es un engaño. Pero siempre hemos vivido en tiempos poshegemónicos: de hecho, la ideología nunca ha asegurado el orden social. Creer, no importa cuánto, en la dignidad del trabajo o en el altruismo de los representantes electos nunca fue suficiente para mantener unido un orden de cosas. El hecho de que los individuos ya no presten su consenso tal como alguna vez lo hicieron y de que todo siga casi igual demuestra que el consenso nunca fue un problema.²⁹

La negación de las explicaciones del orden social fundadas en la dominación a través de la coerción y el consenso se correspondía en el terreno de lo propositivo con la delimitación de una teoría de la poshegemonía articulada en torno al *hábito*, el *afecto* y la *multitud*. Es decir, una lectura de la dinámica del orden social en la que los mecanismos de reproducción ideológica se vuelven irrelevantes y en la que cobra sentido un esquema analítico que prioriza la encarnación colectiva de las reglas del juego social, el flujo impersonal de intensidades y el poder de un sujeto constituyente. Resulta de interés destacar que dicho esquema opera tanto para dar cuenta de la constitución del orden social como para el establecimiento de una hipótesis en torno a su modificación. De acuerdo a Beasley-Murray, el hábito y el afecto aseguran el orden social al plegar sobre sí mismo el poder constituyente de la multitud. Dicho pliegue por lo tanto es el origen de la presuposición del Estado, la suposición del pacto social, la ilusión de la trascendencia y la ficción de la hegemonía. Certificación que vuelve ingenua cualquier concepción del cambio social en términos de constitución de una fuerza contrahegemónica. Así como constituyen las variables fundamentales del sostenimiento del orden social, el hábito y el afecto también

²⁵ Ver: Slavoj Žižek, **El sublime objeto de la ideología**, México D.F., Siglo XXI, 1992 y Peter Sloterdijk, **Crítica de la razón cínica**, Madrid, Siruela, 2006.

²⁶ Si bien suele ubicarse en la producción de Beasley-Murray el abordaje de la realidad latinoamericana desde una perspectiva que enfatiza el afecto, debe destacarse que John Kraniavskas ya realizaba dicho trabajo en los primeros años del siglo XXI. Ver, por ejemplo, "Porno-Revolution: El fiord and the Eva-Peronist State", **Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities**, Routledge, Vol. 6, N° 1, 2001, pp. 145-153.

²⁷ Jon Beasley-Murray, "On Posthegemony", *op. cit.*, p. 120.

²⁸ *ibid.*, p. 124.

²⁹ Jon Beasley-Murray, **Poshegemonía. Teoría política y América Latina**, Buenos Aires, Paidós, 2010, p. 11.

desempeñan un rol clave en su desmantelamiento.³⁰ Según Beasley-Murray, el cambio social se logra únicamente afirmando el poder constituyente de la multitud.

Si bien la propuesta de Beasley-Murray forma parte sin lugar a dudas de un mismo *élan* poshegemónico, la sistematización llevada a cabo en su libro permite la delimitación de ciertos matices entre su propuesta y las desarrolladas por los autores mencionados anteriormente. Tal como puede percibirse, su crítica de la hegemonía va más allá de la advertencia sobre la obsolescencia de dicho concepto para dar cuenta del orden social actual. Es por ello que el sentido otorgado por Lash y Thoburn a la idea de poshegemonía se presenta como acotado a los ojos de Beasley-Murray. Si no hay hegemonía y nunca la ha habido, evidentemente el problema que atraviesa al concepto no es de índole temporal. Asimismo, su crítica del concepto de sociedad civil entraña una radicalidad mayor que la de los estudios culturales británicos: “creo que la sociedad civil siempre ha sido cómplice de la contención estatal, un medio de estigmatización de los afectos y de la multitud como algo bárbaro y apolítico”.³¹ Por otro lado, Beasley-Murray también tiende a radicalizar las implicancias alrededor de la poshegemonía que se deslizan en los postulados de Moreiras y Williams. Una concepción de la poshegemonía en términos de crítica permanente o trabajo de lo negativo no implica necesariamente la disolución de la distinción entre lo hegemónico y lo subalterno. Por ello, mientras los teóricos de la hegemonía circunscriben la política al juego de la hegemonía, los teóricos deconstructivistas de la poshegemonía cuestionan las reglas de ese juego destacando su exceso aporético pero sin poner en duda el juego en sí. Frente a dicha opción, Beasley-Murray afirma: “en mi concepción la poshegemonía va más allá de los escombros de cualquier proyecto hegemónico. Me propongo redescribir y reconstruir una imagen de la sociedad que no dependa del autorretrato que una sociedad tiene de sí misma”.³²

Esta clave diferencial convierte al trabajo de Beasley-Murray en una crítica demoledora de los estudios culturales y el discurso sobre la sociedad civil. Dicha tarea de refutación está realizada bajo el supuesto de que la definición de cultura como articulación discursiva y la reducción de la política a la hegemonía tienden a sustituir la cultura por el Estado confundiendo ambas dimensiones de la vida social. De acuerdo a este supuesto, Beasley-Murray reconstruye la historia de los estudios culturales con el objeto de demostrar la penetración de la teoría de la hegemonía y la importancia adquirida por las formulaciones de

su referente principal, Ernesto Laclau. Por este mismo camino, el discurso sobre la sociedad civil es analizado con el propósito de evidenciar la exclusión de la cultura del campo de lo político. Al respecto, Beasley-Murray dedica gran parte de su trabajo al análisis de los nuevos movimientos sociales y democráticos, a partir de los cuales se podría visualizar el modo a través del cual la teoría de la sociedad civil es desbordada por los afectos que pretende excluir. En suma, podría afirmarse que lo que subyace a esta crítica de los estudios culturales y el discurso de la sociedad civil es la constatación de un fracaso de la teoría social contemporánea. La circunscripción de la dinámica social al discurso y la trascendencia llevan a los estudios culturales a desatender las estructuras institucionales que apuntalan lo discursivo y al discurso de la sociedad civil a descuidar los flujos afectivos que atraviesan el cuerpo social. Lo que resulta aún más significativo es que en la crítica de Beasley-Murray estas omisiones e inadvertencias adquieren la forma de faltas graves en tanto lo que está en juego es nada menos que el vínculo establecido entre teorías y realidades sociales. A su entender, lejos de mantener una distancia favorable a los efectos disruptivos, los estudios culturales y el discurso sobre la sociedad civil reproducen el orden social que intentan entender, el populismo en el caso de los primeros y el neoliberalismo en el caso del segundo.

Como señalamos anteriormente, el trabajo de Beasley-Murray no sólo establece las bases teóricas de una perspectiva poshegemónica articulada alrededor del afecto, el hábito y la multitud, sino que también procede a un estudio de la historia política y cultural de América Latina a través de los marcos analíticos de la poshegemonía. A modo de vector de ambos registros, la prioridad otorgada al concepto de multitud, entendido como un sujeto social constituido sobre un plano de inmanencia y que posibilita formas de comunidad sin Estado ni soberanía, predispone una historización de América Latina en la que la variable analítica fundamental es la dinámica entre el poder constituyente de la multitud y los esfuerzos estatales por sujetarla y neutralizarla. Es por ello que el relato de la poshegemonía sobre América Latina consiste en:

...una historia de la multitud latinoamericana durante la modernidad: desde el motín que estuvo a punto de estallar en el primer viaje de Colón en 1492 hasta la contra-contra-insurgencia chavista de 2002 [...] también podría incluir las revueltas indígenas durante el período colonial, las guerras de independencia de 1820, o la inmigración y urbanización de fines del siglo XIX.³³

Entre los movimientos más recientes, podrían considerarse el levantamiento zapatista en México o los piqueteros en la Argentina contemporánea. Sería una historia alternativa y subterránea de América Latina, una historia de la insurgencia pero también de las estratagemas por las cuales los proyectos hegemónicos han tratado de volver esas insurgencias una ventaja para el Estado: desde las Nuevas Leyes de las Indias, las reformas borbónicas o el ordenamiento posindependencia, hasta la his-

³⁰ Sobre el vínculo de Beasley-Murray con el *giro afectivo*, ver su artículo “El afecto y la poshegemonía”, *Estudios*, Universidad Simón Bolívar, Vol. 16, N° 31, enero-junio de 2008, pp. 41-69.

³¹ Jon Beasley-Murray, *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*, op. cit., p. 13. Cabe destacar, al respecto, que el diálogo alrededor del concepto de poshegemonía entre los estudios culturales británicos y los estudios latinoamericanos estadounidenses se encuentra claramente desbalanceado. Mientras Thoburn refiere a Beasley-Murray para una formulación sistemática del mencionado concepto, Beasley-Murray dedica un espacio destacado de su libro a una exégesis del trabajo de Lash.

³² *ibid.*, p. 16.

³³ *ibid.*, p. 21.

toria del siglo XX...Tal como puede percibirse, el esfuerzo de historización se justifica fundamentalmente en la identificación de momentos en los cuales operan mecanismos de inversión reactiva, es decir procesos a través de los cuales el afecto se transforma en *emoción*, el hábito en *opinión* y la multitud en *pueblo*. Al respecto, resulta sumamente sugerente la postulación de las transformaciones desarrolladas en América Latina durante los últimos años como un episodio más de la subordinación del poder constituyente al poder constituido. De este modo, el denominado *giro a la izquierda* de la política latinoamericana es cifrado por Beasley-Murray como un intento de recomposición del poder constituido de cara a la irrupción de nuevas formas de acción colectiva que desbordaron la política de representación marcando la emergencia de una multitud. Por ello, los gobiernos de Hugo Chávez, Lula, Néstor Kirchner y Evo Morales en Bolivia son caracterizados como un *síntoma*, o directamente como una *reacción*, frente a la proliferación de revueltas carnalescas, asambleas barriales, piquetes callejeros o economías del trueque. La ubicación de la nueva coyuntura latinoamericana en aquella historia de largo aliento configurada a través de la dinámica entre el poder constituyente y el poder constituido, conlleva la aproximación a los gobiernos progresistas de América Latina en términos de nuevas gobernabilidades, lo cual redundaría necesariamente en un marcado escepticismo frente a las posibilidades de un cambio social verdadero. Por si quedaran dudas, Beasley-Murray sentencia al respecto:

...el giro a la izquierda que se anuncia en líderes como Hugo Chávez de Venezuela, Evo Morales de Bolivia, Luiz Inácio 'Lula' Da Silva de Brasil y Néstor y Cristina Kirchner de Argentina son simplemente la última respuesta de parte del poder constituido a las demandas siempre más expansivas de la multitud expresada por ejemplo en el radicalismo obrero de San Pablo de los años ochenta, el Caracazo de 1989, la rebelión argentina de 2001 y las protestas de 2004 por el gas en Bolivia.³⁴

IV.

En el caso de los estudios culturales británicos, las reacciones frente al esbozo de un programa centrado en el concepto de poshegemonía fueron simultáneas a la publicación de los textos que vehiculizaban dicha tentativa. Cabe destacar, en este marco, la respuesta de Richard Johnson, miembro destacado de la Escuela de Birmingham, quien advertía en la propuesta poshegemónica una lectura particular del concepto de hegemonía, a la cual responsabilizaba de un abandono demasiado apresurado del pensamiento de Gramsci. De cara a los postulados de Lash y Thoburn en torno a la conformación de una realidad social frente a la cual los análisis mediados por el concepto de hegemonía se habrían vuelto obsoletos, Johnson tendía a ceder frente a la

³⁴ *ibid.*, p. 216.

primera de las premisas pero se negaba a dar lugar a la segunda:

...los pensamientos de Gramsci sobre las formas de dominación y organización política no son irrelevantes para el mundo actual, aún con sus complejas dinámicas de poder locales y globales. Su concepción de la contra-hegemonía como "guerra de posiciones" continúa siendo un recurso estratégico.³⁵

Anclada en la convicción de que el movimiento *más allá de la hegemonía* no es el único camino a través del cual se puede hacer frente a un mundo cambiante, la lectura de Johnson se dirigía fundamentalmente a deconstruir las apropiaciones de Gramsci implícitas en el concepto de poshegemonía. De este modo les advertía a Lash y Thoburn que el pensamiento gramsciano en torno a la hegemonía se encontraba mucho más cerca de sus tesis de lo que ellos creían. Si bien Gramsci se concentraba en los problemas de la estrategia política en Italia, su trabajo estaba mediado por el objetivo de adecuar la tradición marxista a las realidades contemporáneas. De allí que el pensamiento gramsciano enfrentara un nuevo orden social caracterizado por estructuras y superestructuras complejas, diferentes formaciones de clase, distintas tradiciones políticas y distintos grados de formación de la nación. En este sentido, el modo específico a través del cual Gramsci había afrontado dichas transformaciones enfatizando los problemas de la producción, el trabajo vivo y la práctica humana, no podría ser desligado absolutamente del movimiento desplegado por los teóricos de la poshegemonía.³⁶ Si por un lado se podía restituir una convergencia no advertida entre el pensamiento gramsciano y la poshegemonía, por el otro se tendía a desnaturalizar la lectura de Gramsci realizada por Lash y Thoburn. Al respecto, la lectura de Johnson operaba en dos planos. En primer lugar, señalando el carácter reduccionista de una aproximación al problema del consenso en términos de uniformidad ideológica. La identificación de la hegemonía con la dominación simbólica implica una reducción de la hegemonía a una operación desarrollada en formaciones culturales, como el lenguaje, símbolos, signos y discursos.³⁷ En segundo término, identificando cuál es la lectura de Gramsci contra la cual la poshegemonía elabora su propuesta superadora. Dentro de los múltiples gramscianismos construidos en la segunda mitad del siglo XX, Lash y Thoburn se posicionan frente a uno en particular, el de mediados de la década de 1970, que resulta de un Gramsci

³⁵ Richard Johnson, "Post-hegemony? I Don't Think So". *Theory, Culture & Society*, SAGE, Vol. 24, N° 3, mayo de 2007, p. 95.

³⁶ Johnson insistía asimismo en la convergencia entre la *apuesta gramsciana* y las relecturas de Marx que sustentaban el concepto de poshegemonía, como la del *operarismo*: "...en sus tesis más audaces, el pensamiento de Gramsci sobre la hegemonía está más cerca de Thoburn y Lash de lo que ellos creen, así como de alguna de sus fuentes, particularmente Negri", *ibid.*, p. 97.

³⁷ Reducción tan regresiva que conlleva un regreso a formulaciones pre-gramscianas: "...lectura que se aproxima a las concepciones durkheimianas de la *conscience collective* y subestima la diferencia no sólo individual sino también colectiva", *ibid.*, p. 97.

leído a través de la teoría del discurso posalthusseriana y de la concepción del poder foucaultiana.³⁸

Deconstrucción que tenía como corolario la afirmación de que las teorías del poder con las cuales se pretendía suplantarse las nociones derivadas de la hegemonía se caracterizaban por “una marcada reducción de la complejidad social”.³⁹ Es decir, que aquella conjunción entre una lectura parcializada de Gramsci y la convicción sobre la necesidad de ir hacia un más allá de la hegemonía, tenía como consecuencia sólo efectos negativos en el plano de la teoría social. Así Johnson advertía un conjunto de simplificaciones entre las que se encontraban la fusión de autonomías institucionales, la desaparición de la distinción entre niveles de la formación social y una relativización del Estado-nación frente a la globalización de la comunicación y el poder. Si lo que resultaba de la propuesta de Lash y Thoburn era un retorno de lo que Marx había caracterizado en los **Grundrisse** como abstracciones simples— la producción, el afecto, la comunicación—, la elaboración de un programa analítico alrededor de la poshegemonía no podía tener sino efectos regresivos. Dicha certificación poseía tales implicancias que Johnson se preguntaba si la restitución del reduccionismo sociológico que arrasaba el abandono de Gramsci no debía conducirnos a hablar no tanto de un desplazamiento poshegemónico como de una reacción *pre-hegemónica*.

A diferencia de lo ocurrido con los textos de Lash y Thoburn, el libro de Beasley-Murray dio lugar a una cantidad significativa de lecturas, que provinieron de diversos campos de producción intelectual, que desarrollaron aproximaciones disímiles al concepto de poshegemonía, y que generaron un debate teórico y político que aún no ha terminado. Debe mencionarse, en primer lugar, el efecto que tuvieron las formulaciones de Beasley-Murray como reactivadoras de la cisura en el seno de los estudios culturales desarrollados en la academia estadounidense. Por un lado, Moreiras asumirá el texto de Beasley-Murray como la institucionalización de un pensamiento ya esbozado tanto por él como por Williams, filiación que le otorgaba a esta lectura un carácter marcadamente celebratorio.⁴⁰ A partir de la crítica a Laclau desarrollada en el trabajo de Beasley-Murray, Moreiras valoraba a la poshegemonía en tanto reflexión sobre los límites a la invención política, aquellos precisamente que imposibilitan la coincidencia entre la teoría de la hegemonía y el campo de lo político. Por este camino Moreiras postulaba a la reflexión poshegemónica como un suplemento a la teoría laclauiana en tanto pensamiento sobre la política más allá de los procesos de subjetivación.⁴¹ Desde una posición divergente con la de Morei-

ras, John Beverley calificó a las lecturas de la realidad latinoamericana desde el paradigma de la poshegemonía como una forma de *ultraizquierdismo académico*.⁴² En tanto su aproximación a los gobiernos progresistas de América Latina está mediada por el concepto badiouano de *evento* —“algo inesperado, impredecible, radicalmente contingente y sobredeterminado, que no obstante abre toda una nueva serie de posibilidades”—,⁴³ Beverley consideraba que la preocupación de los estudios latinoamericanos debía ser la de cómo ser *fiel* a dicho evento.⁴⁴

De allí que el apotegma leninista operara como visibilizador de un conflicto en lo que respectaba al vínculo entre trabajo intelectual y realidad política: “¿contribuye lo que hacemos a una crítica necesaria y renovadora de las nuevas posibilidades, o más bien en nombre de una radicalización más profunda y auténtica, no obstaculiza esa posibilidad y llega, en algunos casos, a hacer una causa común con la oposición burguesa?”⁴⁵ En este sentido, Beverley leía en el concepto de poshegemonía un modo de aproximación a la realidad latinoamericana que no atiende la complejidad de la implementación de un nuevo orden político, en el que el Estado es un espacio necesario en la disputa por el cambio. Por ello, dicho concepto no sería más que una expresión más de la impaciencia milenarista y pequeñoburguesa por la inminencia del comunismo.⁴⁶

Esta misma idea de desfasaje entre una interpretación de la realidad latinoamericana mediada por el concepto de poshegemonía y las particularidades de la coyuntura política del continente se expresa en dos de las lecturas más interesantes que

Posthegemony”, **TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Culture Production of the Luso-Hispanic World**, University of California, Vol. 5, N° 1, 2015, pp. 9-35. Para una primera recepción de dicho concepto, ver Jorge Álvarez Yágüez, “Límites y potencial crítico de dos categorías políticas: *infrapolítica e impolítica*”, **Política Común. A Journal of Thought**, University of Michigan, Vol. 6, 2014.

⁴² John Beverley, “El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia”, **alter/nativas. revista de estudios culturales latinoamericanos**, Ohio State University, N° 1, otoño de 2013.

⁴³ *id.*

⁴⁴ Posición ya esbozada por Beverley en su libro **Latinamericanism after 9/11**. Durham, Duke University Press, 2011.

⁴⁵ John Beverley, “El ultraizquierdismo: enfermedad infantil de la academia”, *op. cit.* Referimos a la reactivación de una cisura en los estudios culturales estadounidenses en tanto esta misma advertencia había sido realizada por Beverley a propósito de la publicación de **The Exhaustion of Difference**. En aquella ocasión, Beverley postulaba la necesidad de una mirada sobre América Latina que se ubicara más allá de un latinoamericanismo metropolitano y de un latinoamericanismo latinoamericano autocomplaciente. Desde esta posición, que era cifrada en términos de un latinoamericanismo subalterno, el deconstruccionismo era visto como una tendencia analítica que sólo podía establecer relaciones de *solidaridad* con las luchas concretas desarrolladas en América Latina, ver: “Deconstrucción y latinoamericanismo. Notas sobre *The Exhaustion of Difference* de Alberto Moreiras”, **Actual Marx**, LOM Ediciones/Universidad Arcis, N° 3, Primer Semestre 2005, pp. 67-75.

⁴⁶ Si bien Beverley centraba su crítica al ultraizquierdismo académico en el trabajo de Beasley-Murray, dicha acusación se dirigía a un espectro más amplio entre los que pueden mencionarse los trabajos de Benjamin Arditi y John Holloway, los usos del concepto de multitud de Negri y Hardt, y la corriente del comunismo literario (configurada a través de la obra de Jean-Luc Nancy y Jacques Rancière, y cuyo referente más destacado es el investigador Juan Duchesne Winter).

³⁸ Gramscianismo cuya expresión última sería **Hegemonía y estrategia socialista** de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe.

³⁹ Richard Johnson, “Post-hegemonía? I Don’t Think So”, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁰ Alberto Moreiras, “Posthegemonía, o más allá del principio del placer”, **alter/nativas. revista de estudios culturales latinoamericanos**, Ohio State University, N° 1, otoño de 2013.

⁴¹ Actualmente la reflexión de Moreiras en torno a la poshegemonía se encuentra desplazada hacia el concepto de infrapolítica, ver “Infrapolitics: the Project and his Politics. Allegory and Denarrativization. A Note on



se desarrollaron sobre el libro de Beasley-Murray. Por un lado, Guillermo Ricca enmarca a **Poshegemonía** en una discusión más amplia acerca de los vínculos entre Althusser y Gramsci, la recepción de Deleuze y Guattari en los estudios culturales, y la actualidad de Gramsci en América Latina.⁴⁷ La lectura de Ricca se desenvuelve en dos planos. Por un lado, advirtiendo cuáles son los usos de Gramsci implicados en la propuesta de Beasley-Murray. A su entender, la concepción de hegemonía como la noción de que el Estado mantiene su dominación por medio del consenso de los dominados, así como la secuencia que liga hegemonía con ideología y creencia compartida, no hacen más que ocultar el hecho de que en Gramsci la noción de hegemonía opera junto a conceptos tales como *revolución pasiva*, *bloque histórico*, *guerra de posiciones* o *reforma intelectual y moral*. Esta lectura se detiene, por otra parte, en las implicancias de la utilización de conceptualizaciones deudoras de Deleuze y Guattari en el análisis de la historia latinoamericana y, especialmente, de la tradición política populista del continente. A decir de Ricca, la postulación del afecto en oposición a la ideología y la línea de fuga frente a la captura estatal conlleva tanto una deshistorización de la complejidad del rol del Estado en la política latinoamericana como una clausura del igualmente complejo fenómeno populista.⁴⁸ En este sentido es posible poner en sintonía la lectura desarrollada por Ricca con las reflexiones de Bruno Bosteels acerca del lugar ocupado por Gramsci en el pensamiento radical contemporáneo.⁴⁹ De acuerdo a Bosteels, los ejercicios de relectura del corpus gramsciano, entre los que se destaca el libro de Beasley-Murray, comparten la indiferencia hacia los itinerarios teóricos-políticos de la obra de Gramsci en América Latina.⁵⁰ Así como la lectura de Thomas no da lugar a las experiencias gramscianas no europeas, como la del subalternismo sudasiático o la del gramscianismo latinoamericano, y la de Chibber no menciona a los teóricos subalternistas latinoamericanos, como Silvia Rivera Cusicanqui o Ileana Rodríguez, la de Beasley-Murray pasa por

⁴⁷ Guillermo Ricca, "Políticas de lo contemporáneo. Derivas de la polémica Gramsci/Althusser", **Vº Coloquio Nacional de Filosofía**, Río Cuarto, Universidad de Río Cuarto, 2013, pp. 279-287.

⁴⁸ Ricca volvía afirmativa aquella pregunta de Beverley acerca del peligro de hacer causa común con la burguesía: "...las críticas al déficit normativo de la teoría de la hegemonía y al modo cómo esta teoría identifica el liberalismo con el orden burgués parecen indicar que Beasley-Murray se inclina por la política como negocio. En América Latina, es lo que reclaman las derechas", *ibid.*, p. 283. En esta misma clave de lectura cabe destacar el señalamiento de Yannis Stavrakakis sobre el esquematismo en el tratamiento del vínculo entre horizontalismo y hegemonía. Mediante de un interesante ejercicio de verificación de las tesis de Beasley-Murray a partir de las experiencias de la primavera árabe, Syriza y el kirchnerismo, el griego se pregunta si "en lugar de erigir una muralla entre horizontalismo y procesos hegemónicos, ¿no sería más productivo estudiar su interpenetración irreductible y las oportunidades y desafíos que ésta genera?", "Hegemony or Post-hegemony? Discourse, Representation and the Revenge(s) of the Real", en A. Kioukiolis y G. Katsambekis (eds.), **Radical Democracy and Collective Movements Today. The Biopolitics of the Multitude versus the Hegemony of the People**, Farnham, Ashgate, 2014, p. 121.

⁴⁹ Bruno Bosteels, "Gramsci at the margins", **Radical Thought on the Margins**, Princeton University, Mayo de 2013.

⁵⁰ Los otros ejercicios atendidos por Bosteels son los citados en Peter Thomas, **The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism**, Londres, Brill, 2009 y Vivek Chibber, **Postcolonial Theory and the Specter of Capital**, Londres, Verso, 2013.

alto las producciones de los gramscianos latinoamericanos, los cuales precisamente tendieron a pensar menos con la categoría de hegemonía que con las de *revolución pasiva*, *transformismo* y *estado integral*. De cara a las limitaciones de estos ejercicios, la lectura de Bosteels se instala en los jalones fundamentales de la recepción gramsciana en América Latina a los fines de destacar la productividad de un trabajo de problematización del vínculo entre Gramsci y América Latina que resiste afirmaciones simplificadoras y posicionamientos apresurados.⁵¹

V.

Hemos señalado recientemente que las lecturas de Bosteels y Ricca se destacan por compartir la advertencia acerca de la significativa ausencia de los itinerarios gramscianos en la historia político-intelectual latinoamericana en unas discusiones que, precisamente, tienen a la realidad política del subcontinente como objeto privilegiado de reflexión.⁵² Afirmamos allí que se podrían proseguir estos parámetros de lecturas y preguntar cuán legítimo, y cuán productivo en términos interpretativos y políticos, resulta un planteo de problemas nodales de la historia latinoamericana, como la constitución del orden social o el desarrollo de experiencias políticas que intentaron modificarlo, desde un distanciamiento radical con el esfuerzo empeñado en el mismo sentido por generaciones de intelectuales y militantes políticos del continente. Es decir, qué legitimidad le depara y qué productividad auspicia un ejercicio de replanteo de la hegemonía en América Latina que no da cuenta del trabajo político-intelectual de un José Aricó, un Arnaldo Córdova, un Bolívar Echeverría o un René Zavaleta Mercado. En otras palabras, cómo discutir

⁵¹ Para calibrar la productividad de esta premisa más allá de la polémica con la poshegemonía, ver su libro **Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis and Religion in Times of Terror**, Londres, Verso, 2012. Junto a las reacciones de Ricca y Bosteels debe destacarse la lectura de Susana Draper, quien si bien comparte la misma aproximación cautelosa al concepto de poshegemonía, tiende a valorar la irrupción de dicha idea a los fines de llevar a cabo una relectura del marxismo latinoamericano. Es decir, por un lado, su lectura conlleva una advertencia acerca de la importancia de los planteos sobre la hegemonía en la tradición gramsciana latinoamericana. En un sentido más amplio, dicha advertencia participa de la sospecha de que la inflexión poshegemónica no le hace justicia al concepto de hegemonía y sus significados. Sin embargo, por otro lado, Draper considera que dicha inflexión constituye una posibilidad de pensar el concepto de hegemonía a través de un distanciamiento radical. Por este camino se postula una *hegemonía*, es decir una hegemonía tachada, que implica el sometimiento del concepto a una crítica extrema. El concepto de hegemonía no es abandonado a condición de suspender sus operaciones y conclusiones habituales. Esta operación lleva a Draper a proponer una indagación particular de los itinerarios marxistas latinoamericanos, entre los cuales resalta la producción de René Zavaleta Mercado alrededor de los problemas del *poder dual* y la *sociedad abigarrada*, "Genealogías intempestivas de la post-hegemonía: el marxismo crítico de los años sesenta latinoamericanos", **Post-hegemonía: el final de un paradigma de la filosofía política contemporánea en América Latina**, Universidad Complutense de Madrid, 2013.

⁵² Marcelo Starckenbaum, "Gramsci, América Latina y la poshegemonía. Algunas reflexiones a propósito de *Nueve lecciones sobre economía y política* en el marxismo de José Aricó", **Política Común. A Journal of Thought**, University of Michigan, en prensa.

los problemas relativos a la hegemonía en las sociedades latinoamericanas, tan relevantes como el significado del populismo y el sentido de los nuevos movimientos sociales, sin un anclaje en el resultado de un trabajo de más de cincuenta años en pos de *traducir* a Gramsci a la realidad del continente.

Resulta indudable, sin embargo, que el libro de Beasley-Murray representa el punto de llegada de una serie de elaboraciones teóricas alrededor de la poshegemonía y de un conjunto de fructíferas utilidades de aquel concepto en el análisis de diversos fenómenos políticos y culturales del continente. Esta constatación revela que el paradigma poshegemónico goza de legitimidad en el campo de los estudios latinoamericanos y que ha contribuido a renovar de manera significativa los parámetros interpretativos del estudio de problemas fundamentales de la realidad latinoamericana.⁵³ En este sentido, una vez advertida la genealogía gramsciana en América Latina como el *blak hole* de las discusiones en torno a la poshegemonía, una operación de lectura centrada en la persistencia de la oposición entre el paradigma poshegemónico y los itinerarios de Gramsci en el continente sólo conduciría a clausurar el diálogo con una incipiente tradición intelectual que hace descansar sobre la realidad latinoamericana una gran parte de sus desarrollos teóricos. Por ello, en la senda abierta por las lecturas de Ricca y Bosteels pero con el objetivo de evitar una superposición entre los debates teóricos de los estudios latinoamericanos y la historia intelectual latinoamericana, intentamos conectar ambos registros mediante la problematización de algunos núcleos argumentales de Beasley-Murray a partir de las recientemente editadas **Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo** de José Aricó.⁵⁴

Si un replanteo de los problemas relativos a la hegemonía en el seno de los estudios latinoamericanos debe confrontar legítimamente con la obra de Laclau, y una reconstrucción de los mismos problemas en los marcos de la historia intelectual latinoamericana debe remitir necesariamente a los itinerarios teóricos y políticos de Gramsci en América Latina, nos preguntamos qué nos devuelve la obra de los gramscianos latinoamericanos cuándo le formulamos las mismas preguntas que la poshegemonía le formula al paradigma laclauiano. Este mecanismo de interrogación nos ha conducido a la problematización de dos de los parámetros analíticos a través de los cuales Beasley-Murray interpreta el vínculo entre marxismo, hegemonía y populismo. En primer lugar, la postulación del populismo como elemento atractivo y seductor para una práctica política desorientada por el declive del marxismo. De acuerdo con esta explicación, la crisis experimentada por el marxismo en la década de 1970 habría derivado en posicionamientos teóricos que conciben a la hegemonía como única forma posible de la política y contribuyen a ocultar otros modos de ordenamiento de la lucha política. Al sustituir la política por la hegemonía y evitar el problema del

Estado, la teoría de la hegemonía no sería otra cosa que una antipolítica. En segundo lugar, la caracterización de la teoría de la sociedad civil como factor dinamizador de un contexto signado por la crisis del socialismo real, el surgimiento del neoliberalismo tecnocrático y el escepticismo frente a la política. Según esta interpretación, el arraigo del discurso de la sociedad civil en América Latina en la década de 1980 habría implicado la valorización de la esfera de mediación entre el Estado y el mercado, lo privado y lo público, lo universal y lo particular. Al contribuir a mantener la ficción del pacto social, la teoría de la sociedad civil no sería otra cosa que una herramienta de gubernamentalidad.

El reciente repaso realizado por Anne Freeland del *giro gramsciano* en América Latina proporciona un vector que facilita la conexión entre la discusión teórica acerca de la poshegemonía y los itinerarios teóricos y políticos de Gramsci en el continente.⁵⁵ Como bien demuestra Freeland, muchas de las operaciones de renovación teórica implicadas en la lectura de Gramsci desarrollada en América Latina hacia fines de la década de 1970 y comienzos de la de 1980 coincidieron con algunas de las transformaciones de la teoría social contemporánea. Al respecto, la autora advierte la compatibilidad existente entre la traducción de Gramsci hacia la tesis de la democracia como valor universal, tal como se formula en los trabajos de Carlos Nelson Coutinho, con la jerarquización de la sociedad civil y la promoción de los movimientos sociales, tal como se desarrolla en la obra de Jean Cohen y Andrew Arato. Señalamiento sumamente significativo, en tanto son precisamente los trabajos de Cohen y Arato a los que remite Beasley-Murray a fines de constatar la consolidación de la tesis de la sociedad civil como factor dinamizador de un contexto signado por la crisis política. Es por ello que puede afirmarse que, en cierto sentido, algunos de los parámetros de historización que sustentan el paradigma poshegemónico son claramente trasladables a la historia intelectual latinoamericana. Efectivamente, la mayoría de los ejercicios de lectura de Gramsci llevados a cabo por intelectuales latinoamericanos durante la década de 1980 estuvieron mediados por la centralidad del discurso de la sociedad civil. En un contexto en el que se conjugaban los ejercicios de revisión del marxismo-leninismo y los procesos de transición a sistemas políticos democráticos, la tradición gramsciana se ligó estrechamente a operaciones de valorización de la esfera de mediación entre el Estado y el mercado, lo privado y lo público, lo universal y lo particular. De este modo, al igual que para la teoría social contemporánea, en la historia intelectual latinoamericana las formulaciones en torno a la sociedad civil contribuyeron a mantener la ficción del pacto social constituyéndose, por lo tanto, en herramientas de gubernamentalidad.

Sin embargo, una lectura de las **Nueve lecciones de economía y política en el marxismo** nos ha permitido delimitar un posicionamiento teórico y político distinto de aquel con el cual confronta la propuesta poshegemónica. Si bien Aricó atravesó hacia fi-

⁵³ Especialmente en lo relativo a la refutación de los postulados de la *opción decolonial*.

⁵⁴ Material que reúne las clases dictadas por Aricó en el Colegio de México en 1977.

⁵⁵ Anne Freeland, "The Gramscian Turn: Readings from Brazil, Argentina and Bolivia", **A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura de América Latina**, North Carolina State University, Vol. 11, N° 2, invierno de 2014, pp. 278-301.



nes de la década de 1970 la misma coyuntura que el resto de los gramscianos latinoamericanos, las conclusiones por él extraídas de la crisis teórica del marxismo y de la derrota de las experiencias de izquierda en América Latina, resultaron claramente disonantes con las tendencias predominantes en el registro discursivo de la época. En su caso, tal como hemos advertido, el trabajo crítico sobre la tradición marxista-leninista está condicionado a la configuración de una izquierda capaz de desarrollar una política efectivamente emancipatoria. Dicha tarea, en la cual Aricó se permite un rescate de Lenin frente a la desviación soviética y un regreso a Bernstein de cara al doctrinarismo marxista, está ligada de manera indisoluble a la formulación de una política radical que no renuncia a un horizonte revolucionario. Si bien Aricó participará de aquella inflexión en la tradición marxista caracterizada por el énfasis en la necesaria autonomía de la política, este movimiento no implicará necesariamente la relocalización de la dinámica política transformadora en los movimientos sociales ni el desplazamiento hacia la problemática de la gobernabilidad. Del mismo modo, la reflexión teórica alrededor del problema de la hegemonía se enmarca en un esfuerzo por contribuir al desarrollo en el seno de las izquierdas de una práctica política capaz de interrumpir el carácter reproductivo del sistema capitalista. Este trabajo, que en un sentido retrospectivo intentaba disociar las aproximaciones gramscianas a la cultura popular de las de la tradición leninista, se vinculaba con el establecimiento de las condiciones para el desarrollo de una política revolucionaria en la que la creación de una nueva conciencia fuera entendida en términos de reformulación de elementos preexistentes. Desarrollada en el mismo contexto señalado críticamente por el paradigma poshegemónico, la intervención de Aricó constituye un ejemplo de redimensionamiento de la política y de concepción de la hegemonía que no se corresponde con la sustitución de la política o con el ocultamiento de otros modos de ordenamiento de la lucha política.

Asimismo, la indagación sobre itinerarios como el de Aricó permite establecer una genealogía teoría y política de América Latina que permite echar luz sobre algunos aspectos generados por del concepto de poshegemonía. Retomando la lectura de Ricca, es evidente la afinidad que existe entre una lectura de la historia latinoamericana en clave de la poshegemonía y una mirada marcadamente negativa de la actual coyuntura política del continente. Si, como afirma el propio Aricó, la historia intelectual es algo más que una simple operación arqueológica destinada a engrosar la historia de las ideas, la reconstrucción de los itinerarios gramscianos en América Latina puede contribuir a desatar algunos de los nudos que aprisionan los debates teóricos de los estudios latinoamericanos. En el caso de Aricó, Gramsci es el nombre de una posición político-intelectual que entiende la intervención política en términos de *construcción*, es decir, que no reniega de los cambios políticos progresivos a condición de mantener siempre un horizonte emancipatorio. Es por ello, que hacia fines de la década de 1970 y comienzos de la de 1980, el declive del comunismo y la transición a regímenes democráticos estarán acompañados por una concepción gramsciana de la hegemonía que empuja la lucha política hacia

las contradicciones internas de las instituciones capitalistas. En este sentido, un ejemplo como el de Aricó nos deja ver que, de cara a la actual coyuntura política latinoamericana, quizás no sea necesario elegir entre el *ultraizquierdismo* o *ganar elecciones*.

Finalmente, no deja de ser sintomático el hecho de que, hasta la publicación del presente *dossier*, el impacto de la discusión sobre la poshegemonía en círculos académicos y militantes latinoamericanos haya sido casi nulo. Frente a la tendencia a ver en dicho desfasaje la pervivencia de ciertos elementos arielistas en las izquierdas latinoamericanas, los cuales llevarían a sus intelectuales a desconfiar de las producciones de los estudios latinoamericanos desarrollados en Estados Unidos, nos hemos preguntado si un incipiente paradigma interpretativo que hace descansar gran parte de sus argumentos en el análisis de la realidad latinoamericana no se enriquecería estableciendo vínculos con la historia del pensamiento crítico del continente. Moreiras ha respondido a estos argumentos resaltando la no correspondencia entre los tiempos del pensamiento y los tiempos de la política, así como remitiendo la historia del marxismo latinoamericano a un problema de *archivo*.⁵⁶ Es decir, dando a entender que no merece ninguna reflexión el hecho de que existan afinidades entre las formulaciones poshegemónicas y las apuestas políticas que tienden a erosionar la legitimidad de los gobiernos progresistas latinoamericanos. No deja de llamar la atención, al respecto, la indiferenciación entre regímenes estatales populistas y neoliberales que subyace en sus argumentos, al igual que en los de Williams y Beasley-Murray. De igual modo, el desinterés de los intelectuales de izquierda latinoamericanos por la discusión en torno a la hegemonía se explicaría por la pervivencia de la teoría de la hegemonía como *nec-plus-ultra* de la práctica política. Por otro lado, esta respuesta sugiere que la indagación en los itinerarios político-intelectuales del marxismo latinoamericano no tiene un sentido más que filológico. Disociación que torna irrelevante la advertencia de *black holes* en la historización que sustenta la propuesta poshegemónica. Siguiendo este supuesto, un planteo acerca de aspectos fundamentales del orden social latinoamericano no encontraría en los trabajos de marxistas latinoamericanos más que textos históricos. Quizás sean estas insistencias, precisamente, las que alimenten reacciones especulares a la poshegemonía como la que se cifra en la intervención de Beverley.

⁵⁶ Alberto Moreiras, comunicación personal, noviembre de 2014.

Entre Negri y Laclau

Los límites de la multitud

Rodrigo Nunes*

En una intervención reciente, Antonio Negri desliza un interrogante que expresaría el diferendo teórico esencial que lo separa del pensamiento de Ernesto Laclau: “¿Es posible y deseable que subjetividades sociales heterogéneas se organicen espontáneamente, o deben estar organizadas previamente?”¹ Quienes tengan familiaridad con ambos autores reconocerán con facilidad en la primera alternativa la postura de Negri, y en la segunda la de Laclau. Por su parte, en una reseña de **Imperio** Laclau también presentaba el diferendo en términos de una disyuntiva: “o bien se afirma la posibilidad de una universalidad que no es políticamente construida y mediada, o bien se afirma que toda universalidad es precaria y depende de una construcción histórica a partir de elementos heterogéneos”.² Y continuaba:

¿Cuáles son las condiciones para la eliminación de cualquier forma de representación? Obviamente, la eliminación de cualquier tipo de asimetría entre sujetos políticos actualmente existentes y la comunidad en general. Si la *volonté générale* es la voluntad de un sujeto cuyos límites se confunden con los de la comunidad, no hay necesidad de ninguna relación de representación.³

En definitiva, ambos autores plantean la divergencia en términos de una disyuntiva fundante entre inmanencia (Negri) y transcendencia (Laclau).

Dicho resumidamente, lo que me gustaría argumentar aquí es que, si estas disyuntivas logran identificar correctamente la distancia que separa estas dos posturas teóricas (y las consecuencias prácticas que de allí se siguen), no agotan el campo de posi-

ciones posibles. En otras palabras, seguir a Negri no es la única manera de no seguir a Laclau, y ser laclauiano no es el único modo de no ser negriano. Más importante aún, me interesa defender la idea de que es posible estar a favor de la contingencia, la precariedad y la inevitabilidad de la construcción política desde una posición de inmanencia. La llave que abre esta posibilidad es una investigación de los *límites* de la concepción negriana de multitud en un doble sentido: las limitaciones del concepto en general, pero específicamente las limitaciones que se revelan en el momento en que se intenta demarcar las fronteras que separan la multitud de su Otro: la *potestas*, el poder constituido, la transcendencia, el Imperio.

Se trata así de explorar la posibilidad de un *tertium non datur* que se insinúa en la cita que abre este texto alrededor del deslice o hesitación de Negri entre “posible” y “deseable”, esto es, entre registros en los que es posible distinguir un nivel descriptivo y otro prescriptivo, uno analítico y otro político. Es cierto que es teórica y políticamente legítimo indagar sobre la posibilidad y la deseabilidad de la ausencia de mediación; pero es igualmente necesario reconocer que las dos preguntas no necesariamente coinciden. Evidentemente, una de las formas que el deseo puede adquirir es la naturalización de lo que se quiere prescribir. Lo podemos ver, por ejemplo, en la manera en la que conservadurismo y liberalismo buscan apoyarse en una concepción de la naturaleza humana como dato cognoscible e inalterable que tornaría cualquier prescripción que le fuera contraria simultáneamente peligrosa (por arbitraria) e inocua (por finalmente ineficaz). Por otro lado, una prescripción opuesta a lo actualmente existente también puede manifestarse como naturalización u ontologización de lo que se desea; de allí la idea, común al anarquismo y a un cierto tipo de marxismo humanista, de una naturaleza humana virtuosa siempre-ya presente, inevitablemente dispuesta a expresarse toda vez que los obstáculos a esa expresión (alienación, competición, capitalismo, Estado) sean eliminados.

* Departamento de Filosofía, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), Brasil.

¹ Antonio Negri, “Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau”, **EuroNomade**, 2015. Disponible en www.euronomade.info/?p=4956.

² Ernesto Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, **Diacritics**, Vol. 31, N° 4, 2001, p. 5.

³ *Ibid*, p. 6.

Por ello, hay buenas razones para por lo menos sospechar situaciones de “contrabando normativo” cuando lo deseable se presenta no sólo como posible sino también, bajo ciertas condiciones, como necesario. En estos casos, el registro prescriptivo contamina el descriptivo, el objetivo político inficiona al discurso analítico, y se proyectan los efectos prácticos que el análisis desearía producir en las cosas mismas como algo ya dado y de alguna manera inevitable. Resulta de allí una doble restricción del papel de la contingencia en la política: desde una posición que se supone absoluta es decir, no contingente en su limitación subjetiva, sino capaz de descortinar *sub specie aeternitatis* los límites de lo posible y lo necesario se determina qué debe, o por lo menos qué absolutamente no puede, pasar.

De lo que se trata finalmente es de las fronteras de lo posible. Además de su crítica de la demofobia de la teoría política tradicional, Negri y Laclau sin dudas están de acuerdo en que la representación es siempre fallada. La cuestión es si una representación que no puede realizarse ni de hecho ni de derecho, porque siempre hay algo que le escapa, puede y de hecho debe necesariamente sin embargo realizarse como hecho es decir, producirse como efecto temporario de estabilización. Tal es la posición de Laclau. O si lo múltiple, que no se deja representar ni de hecho ni de derecho y sin embargo acaba siempre representado como hecho, puede un día dejar de serlo y manifestarse directamente como múltiple. Tal es la posición de Negri.

Entre lo posible y lo deseable

La oposición entre inmanencia y mediación/representación (que por un juego metonímico pasan a encarnar la idea misma de transcendencia) es establecida de inicio en la “definición ontológica de la multitud” ofrecida por Negri. La multitud “es el concepto de una inmanencia...un monstruo revolucionario de singularidades no representables.”⁴ A distancia del pueblo, no es unitaria; a diferencia de la masa o de la plebe, se presenta ya organizada: “es un actor social activo, multiplicidad que actúa... actor activo de auto-organización”⁵.

Que sea organizada quiere decir, inicialmente, que ya está determinada; o sea, que no es un contenido sin forma que carecería de la actividad sintética de un sujeto para asumir sus determinaciones.⁶ Desde un punto de vista ontológico, la multitud está determinada como “producción biopolítica” que es “ontológica en el sentido en que crea constantemente un nuevo ser social, una nueva naturaleza humana”, de modo que hay una relación

“de definición mutua” entre “producción de la multitud y producción del común”.⁷ Desde un punto de vista sociológico, “el poder constituyente de la multitud aparece en las redes cooperativas y comunicativas del trabajo social”.⁸ Es en este sentido que se puede decir que se trata de un “actor activo de auto-organización”: la creciente tendencia a que el trabajo devenga común — es decir, que tenga cada vez más como condición y resultado el común: “conocimiento, información, relaciones afectivas, cooperación y comunicación”—⁹ tiende a realizar la auto-organización *productiva* de la multitud.

Esto hace que, por una parte, la multitud sea también un concepto de clase, desde que se comprenda la explotación como “explotación de la cooperación de singularidades”, o sea, el común.¹⁰ Por otra parte, además, la tendencia a la auto-organización productiva es también lo que crea las condiciones para que la multitud sea *políticamente* autodeterminada: capaz de expresarse políticamente sin necesitar de la intervención de un sujeto externo, soberano.

La producción común de la multitud implica una forma de poder constituyente en la medida en que las mismas redes de producción cooperativa designan una lógica institucional de la sociedad [...]. La estructura institucional futura de esta nueva sociedad está empotrada en las relaciones afectivas, cooperativas y comunicativas de la producción social. Las redes de producción social, en otras palabras, ofrecen una lógica institucional capaz de sostener una nueva sociedad. El trabajo social de la multitud conduce así directamente a la proposición de la multitud como poder constituyente.¹¹

Es importante observar que, cuando se afirma que la multitud es “ontológica en el sentido en que crea constantemente un nuevo ser social”, “ontología” no se refiere a un discurso (*logos*) sobre el ser, sino directamente al ser. Esto quiere decir que no existen por un lado el ser o la manera cómo las cosas son, y por otro diferentes *logoi* que propongan visiones alternativas sobre el ser y cómo las cosas son. Que “ontología” sea directamente sinónimo de “constitución de ser social” —justamente, el sentido que “ser” recibe en el *logos* de Hardt y Negri— indica que, en vez de abrirse a un debate con discursos alternativos sobre cómo las cosas son, el *logos* aquí presume un acceso inmediato al ser. Por medio de esta elisión, la ontología de Hardt y Negri no se presenta como un discurso analítico entre otros, evaluable según su consistencia interna y capacidad de iluminar más o menos los hechos que organiza en un sistema, sino que supone directamente que el ser *es tal como lo describe*.

4 Antonio Negri, “Pour une Définition Ontologique de la Multitude”, *Multitudes*, N° 9, 2002. Disponible en <http://www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de/>.

5 *Ibid.*

6 Sobre el supuesto “kantismo” de Laclau, véase Negri, “Egemonia: Gramsci, Togliatti, Laclau”, *op. cit.*

7 Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin Press, 2004, p. 348.

8 *Ibid.*, p. 349.

9 *Ibid.*

10 Antonio Negri, “Pour une Définition Ontologique de la Multitude”, *op. cit.*

11 Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 348.

Esta confianza dogmática (en el sentido preciso que Kant le da a esta palabra) se asienta y legitima al mismo tiempo en la idea de que, en la transición a la era de la producción biopolítica que se produjo como reacción del capital a las luchas de la clase obrera en los años '60 y '70, tuvo lugar un "pasaje (ontológicamente) epocal".¹² Precisamente, entonces, no se trata de que el *logos* de Hardt y Negri sea un discurso entre otros sobre el ser, sino por el contrario el discurso *verdadero* sobre una nueva situación ontológica, el único capaz de dar cuenta del ser hoy. De allí que se produzca una confusión entre lo posible y lo deseable. Una vez que la *aprehensión* del ser no está en cuestión la nueva situación es tal como Negri y Hardt la describen, los eventuales diferendos no aparecen como cognitivos, sino como políticos. No reconocer que la representación tiende a desaparecer es al mismo tiempo señal de una incapacidad de aprehender la nueva situación ontológica y, quizás, merecedor de la sospecha de no desearlo.

Si para Hardt y Negri la nueva situación ontológica es inmediatamente accesible al *logos*, es porque ella no hace más que revelar, en el presente, la verdad del proceso que la hizo posible. Esto es lo que, en páginas en las que es difícil no escuchar el eco de la dialéctica del "en sí" y el "para sí" que la tradición marxista tomó de Hegel, Hardt y Negri designan como un pasaje de la multitud en sentido ontológico o *sub specie aeternitatis* a la multitud en su realización histórica y política. Desde el punto de vista presente, es posible ver que la primera ha siempre estado ahí: fuerza de la cooperación entre singularidades, potencia de constitución del ser (en) común.¹³ Es justamente la *acumulación* de esta potencia a través (o por detrás) de la historia la que conduce al ser social presente, desde el cual es posible retrospectivamente reconocerla. Es también de esta acumulación, sumada al (auto-) reconocimiento que ella posibilita, que surge la posibilidad de la plena realización de la multitud: no apenas potencia ontológica, no apenas auto-organización productiva, sino sujeto histórico y político, auto-comprendido y auto-organizado en cuanto tal.

Si es verdad que en el pasado el poder constituyente solo podía presentarse como irrupción temporalmente localizable a ser inscripta y recubierta por un nuevo poder constituido, y la multitud solo podía concebirse "como caos y como guerra", la "potencia de la multitud puede hoy eliminar la relación de soberanía"¹⁴ — que, como la relación de explotación, tiende a devenir cada vez más como meramente parasitaria. Hoy existen condiciones para

que lo deseable —la eliminación del poder constituido, de la representación, de la soberanía— sea finalmente posible.

No obstante, si las bases materiales están dadas, la realidad que ellas vuelven posible aún debe ser creada. Las condiciones para la auto-organización política absoluta ya existen en la creciente auto-organización productiva, pero aun así sigue en pie la hetero-organización política y productiva. La institución de la "democracia absoluta" de la multitud "requiere un proyecto político que la haga ser [*to bring it into being*] sobre la base de estas condiciones emergentes."¹⁵ Es entre estos dos momentos la existencia de las bases materiales y la irrupción de un proyecto que actualice sus virtualidades que se sitúa el *logos* de Hardt y Negri. El proyecto es así, sin duda, parte de la realidad que el discurso busca crear. El discurso, sin embargo, elide la frontera entre las dimensiones política y analítica, prescriptiva y descriptiva: su intervención en la coyuntura no indica una preferencia subjetiva, sino una tendencia objetiva.

No proponemos el concepto como una directiva política —"Formen la multitud!"— sino como una manera de darle un nombre a algo que ya está en andamio y de aprehender la tendencia política y social existente. Nombrar una tendencia de ese orden es una tarea elemental de la teoría política y una herramienta poderosa para desarrollar la forma política emergente.¹⁶

En todo caso, lo que el pasaje arriba implícitamente sí indica es que existe un defasaje de la autoconciencia de la multitud consigo misma: entre el momento de la potencia y el de su actualización, están los que ya comprenden la tendencia en que caminan las cosas y los que todavía no. Es justamente por esto que hace falta un proyecto para que puedan actualizarse la auto-organización y la auto-comprensión auto-organizativa —que "solo podemos esperar realizar hoy porque ya existe[n] como potencial real".¹⁷ En este caso, si ese proyecto no puede esperarse de los individuos Hardt y Negri ("esto se tiene que decidir concretamente en discusiones políticas colectivas"),¹⁸ debe no obstante esperarse de una o más *partes* de la multitud que sepan movilizar a las restantes en la dirección hacia la que la lleva ya la tendencia histórica. Si el tiempo de la creación del común es el *Chronos* lineal y acumulativo, esa transición se debe pensar en términos de *Kairós*, de decisión: "el momento de ruptura" en que "la extraordinaria acumulación de quejas y propuestas de reforma" se deja transformar por "un acontecimiento fuerte, una demanda insurreccional radical".¹⁹ ¿Pero quién ha de encarnar el sujeto de esta *virtù*, si no puede ser todavía la multitud como un todo? O mejor dicho, ya que la cuestión no tiene que ver con su identidad, ¿cuál es su relación con la multitud como un todo?

¹² Antonio Negri, "Pour une Définition Ontologique de la Multitude", *op. cit.*

¹³ Podemos identificar un movimiento equivalente en Laclau: desde **Hegemonía y Estrategia Socialista**, el declive de una política basada en la clase obrera funciona como revelación óptica de una verdad ontológica más profunda que la identidad nunca está dada, sino construida discursivamente, y que la política no sigue ninguna lógica objetiva, sino que depende de la articulación hegemónica. Sin embargo, lo que se descubre allí no es un contenido determinado, como en Negri, sino una lógica o forma que puede ser ocupada por cualquier contenido. Sobre la elisión de la diferencia entre la realidad del capitalismo globalizado y la teoría de la hegemonía, así como sobre el "déficit normativo" de esta última, véase Simon Critchley, "Is There a Normative Deficit in the Theory of Hegemony?", en Simon Critchley y Oliver Marchart (eds.), **Laclau: A Critical Reader**, Londres, Routledge, 2004.

¹⁴ *Ibid.* (énfasis mío).

¹⁵ Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 222. "A esta democracia que todos creamos y mantenemos colaborativamente por medio de nuestra producción biopolítica llamamos 'absoluta'". *Ibid.*, p. 351.

¹⁶ *Ibid.*, p. 220.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 221-2.

¹⁸ *Ibid.*, p. 357.

¹⁹ *Ibid.*, p. 357.

El doble sentido de la multitud

Hablar de la desaparición del estado, de la soberanía y de la representación (y por lo tanto de la transcendencia), ¿no es atribuirles demasiada realidad, aunque como condición a ser superada? El múltiple nunca estuvo realmente subsumido bajo un Uno; el Todo nunca estuvo efectivamente representado; lo que se presentaba como trascendente nunca lo fue de hecho. La transcendencia siempre fue, para decirlo con Laclau, “fallada”:²⁰ positividad de una irrupción constituyente que al mismo tiempo la bloqueaba y la mistificaba, negando su propio origen inmanente, haciendo aparecer al efecto como causa. Hay, como dice Beasley-Murray, una “doble inscripción del estado”, “como inmanencia y casi-causa trascendente”.²¹ La diferencia entre Laclau y Negri es aquí mucho más pequeña de lo que el debate deja traslucir: la verdad del estado, de la soberanía y de la representación no es que sean realmente trascendentes, sino que son *apariencias* de transcendencia que ocultan la realidad de su constitución inmanente, intramundana —y por tanto también contingente, precaria, parcial y inestable. El diferendo entre los dos está en la cuestión de si este tipo de ilusión es necesaria y por lo tanto ineliminable o si, aunque haya sido inevitable en el pasado, llegará un día a desaparecer por completo.

Decir que la totalización o subsunción bajo un Uno (la representación) no es una transcendencia verdadera, sino una ilusión inferior a la inmanencia, significa decir que no existen totalidades colectivas: no hay todos que se totalizan por entero. La totalidad es siempre distributiva, y toda totalidad que pueda existir resulta de una operación o un hecho que no es ni *de hecho* ni *de derecho*: una *apariencia* de totalidad colectiva que oculta una totalidad no-totalizable. Esto se puede decir desde Lacan: el Uno no es (no hay totalidad colectiva), pero hay unos (hay operaciones que constituyen totalidades). Pero se puede igualmente decir desde Deleuze y Guattari. Partir de la idea de un plan de inmanencia como “multiplicidad pura...irreductible a la unidad” es saber que todo lo que pueda hacerse pasar como totalidad no es más que una operación de totalización *interna* a esta multiplicidad —y que, de esta manera, siempre y necesariamente la totaliza de modo inestable, precario, parcial. Toda totalidad aparente es una totalidad al lado, aparte, *à côté*: “si encontramos una totalidad al lado [*à côté*] de las partes, es un todo de estas partes, pero que no las totaliza; una totalidad *de* estas partes, pero que no las unifica, y se suma a ellas como una nueva parte compuesta aparte [*à côté*].”²² La representación —sea en un sentido cognitivo, sea en un sentido político— tiene siempre la forma de una sinécdoque (la parte por el todo), nunca de una verdadera subsunción.²³

²⁰ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2005, p. 244.

²¹ Jon Beasley-Murray, *Posthegemony. Political Theory and Latin America*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2010, p. xvi.

²² Gilles Deleuze y Félix Guattari, *L'Anti-Oedipe*, París, Minuit, 2001, pp. 50-1.

²³ “Parte” aquí no necesita ser comprendida únicamente como *el nombre*

Lo que no impide que los *efectos de totalización* que se producen (la identificación con el líder, la sujeción voluntaria etc.) tengan su eficacia, por lo cual una *apariencia* de unidad (de totalidad colectiva) puede presentarse fenomenalmente como el Uno que nunca efectivamente es.

Pero esto quiere decir que *tampoco la multitud* puede ser tratada como totalidad colectiva. Ella no puede ser una unidad con fronteras fijas, o solo puede aparecer como tal bajo el efecto perspectivo de una operación que la totaliza, que constituye la apariencia de una totalidad colectiva. Como advierte Étienne Balibar, “*gobernantes y gobernados, soberano y ciudadanos, todos pertenecen a la multitud.*”²⁴ Ni la representación ni el soberano existen como algo efectivamente exterior o distinto de la multitud. Como diría Gabriel Tarde:

Sin duda hay siempre un asociado que representa y personifica el grupo entero o entonces un pequeño número de asociados [...] Pero este jefe o estos jefes son siempre también miembros del grupo, nacidos de su padre y su madre y no de sus representados o asociados colectivamente.²⁵

El problema de la concepción negriana de multitud está justamente allí. Aunque la multitud sea definida como una totalidad distributiva o un todo que no se totaliza —“una multiplicidad, un plano de singularidades, un conjunto abierto de relaciones, que no es homogéneo ni idéntico consigo mismo y tiene una relación indistinta, inclusiva con su fuera”²⁶—, el concepto es al mismo tiempo puesto a operar como totalidad colectiva. Más precisamente, como *sujeto* transhistórico del cual se podría efectivamente (no metonímicamente, no por sinécdoque) predicar tendencias, intereses y una voluntad cuya universalidad ya está dada, por lo menos, *en sí* —faltando apenas el “proyecto político” para que se reconozca, o sea, se constituya también *para sí*.

Esta oscilación se manifiesta en una serie de problemas. Lo más evidente es la dificultad de pensar una totalidad distributiva “potencialmente omni-inclusiva”²⁷ que al mismo tiempo existiría en antagonismo irreconciliable con su Otro, el poder constituido. Jon Beasley-Murray presiente la tensión cuando sugiere que “no puede haber distinción categorial entre multitud e Imperio”, o sea, que la frontera entre constituyente y constituido no es *real*,

de una parte, como suele ser el caso en Laclau. La sinécdoque se deja comprender también como realidad extra-discursiva, como por ejemplo cuando una protesta (que, por más masiva que sea, nunca corresponderá a la totalidad de la comunidad que potencialmente interpela) “representa” un todo para otros. Sobre este tema, véase Rodrigo Nunes, “Pack of Leaders: Thinking Organisation and Spontaneity with Deleuze and Guattari”, en Andrew Conio (ed.), *Occupy. A People Yet to Come*, Londres, Open Humanities Press, 2015.

²⁴ Étienne Balibar, *Spinoza and Politics*, Londres, Verso, 2008, p. 70 (énfasis en el original).

²⁵ Gabriel Tarde, *Monadologie et Sociologie*, Le Plessis-Robinson, Institut Synthélabo, 1999, p. 68.

²⁶ Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2000, p. 103.

²⁷ Michael Hardt y Antonio Negri, *Multitude*, *op. cit.*, p. 226.

sino que resulta de una operación de totalización que produce dos unidades donde hay apenas un movimiento:

si el poder constituido es solamente una (de)formación particular del constituyente, la cuestión es más bien distinguir entre estas formaciones, encontrar un protocolo que permita distinguir entre malo y bueno, en vez de afirmar la multitud a cada momento.²⁸

Sin embargo, él mismo se deja llevar nuevamente por la tentación del Sujeto, y algunas páginas después reintroduce las fronteras que había cuestionado: “La multitud, en resumen, es activa, mientras el estado es reactivo.”²⁹

Con esta operación de totalización, la “carta de la multitud”³⁰ se juega no dos veces, como observa Vittorio Morfino, sino tres. La potencia de la multitud es el origen del poder constituido, pero es como si este poder, una vez constituido, fuera una realidad separada cuyos efectos de totalización dejan de determinar a la multitud. En cuanto totalidad colectiva, la multitud puede ser tratada como “un sujeto [siempre ya] comunista que no sería atravesado, incitado y restringido por innumbrables instrumentos de control biopolítico”.³¹ Esta realidad fantasmática que es el poder constituido paradójicamente adquiere entonces el status de Otro realmente existente, un afuera más allá de las fronteras de la multitud. Hay la auto-organización de la inmanencia de un lado y su hetero-organización parasitaria del otro; es como si la hetero-organización parasitaria no fuera justamente, como vimos arriba, una operación por la cual *una parte* de la totalidad distributiva crea efectos de totalización que producen una apariencia de totalización o subsunción. La consecuencia de la sustancialización de la inmanencia (su transformación en Uno o totalidad colectiva) es que la transcendencia, que había sido definida como ilusión, deja de ser considerada como el proceso u operación interna al propio proceso auto-organizativo de la inmanencia que crea esta ilusión, y pasa a ser tratada como algo que transciende efectivamente la inmanencia: su afuera, su Otro.

Por medio de este artificio conceptual, que transforma un movimiento o tendencia (la transcendencia como ilusión interna a la inmanencia) en dos dominios ontológicos distintos (el constituyente y el constituido), la inocencia de la multitud se mantiene siempre a salvo. La muerte de los procesos constituyentes nunca es interna, un límite al que llega la propia *potentia*, sino que viene siempre desde fuera, como bloqueo impuesto por la *potestas*. De allí la dificultad que tienen Hardt y Negri, como observa Beasley-Murray de modo certero, para pensar el concepto

que debería dar cuenta del proceso por el cual la inmanencia

crea efectos de transcendencia: la “corrupción”.³²

Asegurando la inocencia ontológica de la multitud, la operación que transforma dos tendencias internas suyas en campos separados —el uno activo y virtuoso, el otro parasitario y aciago— también garantiza su victoria final: lo deseable se volverá posible, la transcendencia desaparecerá. Es finalmente esta creencia la que separa a Negri y a Laclau, y es sintomático que este último comprenda la inmanencia, a partir de Scotus Erígena, como teodicea: “el mal no existe realmente, porque las cosas a las que llamamos malas son estadios necesarios por los que debe pasar Dios para llegar a su divina perfección”.³³

Pero que desaparezcan la mediación, la representación y la soberanía no implica, advierten Hardt y Negri, la inexistencia de instituciones. Por el contrario, la insurrección “necesita instituciones”,³⁴ pero de otro tipo: “basadas en el conflicto”, “consoliden nuevos hábitos, prácticas y capacidades”, “abiertas en el sentido que se dejan transformar constantemente por las singularidades que las componen”.³⁵ Pero sería un tanto ingenuo creer que el único impedimento al éxito de la revolución hasta aquí haya sido la ausencia de una noción no contractualista de institución. ¿No se definían los partidos y estados socialistas como instituciones abiertas y potencialmente omnicomprendivas de este tipo? ¿Qué puede efectivamente garantizar que las nuevas instituciones lograrán escapar a la condena según la cual “[e]n el momento en que la potencia se institucionaliza, deja de ser potencia, declara nunca haberlo sido?”³⁶

Dos operaciones parecen intervenir allí. La primera es el juego metonímico que crea la equivalencia entre transcendencia, poder constituido, soberanía, representación (en el sentido político) y estado. Es como si, una vez que el poder constituido acaba identificado con sus formas característicamente *modernas*, la desaparición de estas puede aparecer como desaparición de los riesgos de la institucionalización, de las pasiones y afectos tristes, del *habitus* (la corrupción, la transformación del constituyente en constituido, del trabajo vivo en trabajo muerto, etc.). El fin de la forma histórica del Otro —en última instancia, el estado— se confunde con el fin de la transcendencia. La “republica constituyente”, “fuera del estado”, es donde “el proceso constituyente nunca se cierra [...] la revolución no llega a un final”,³⁷ desterritorialización que no se ve amenazada por cualquier reterritorialización.

En algunos momentos, Negri parece sugerir que la corrupción no llegaría a desaparecer por completo: “¿Una historia de libertad, la que nos espera? [...] [U]na historia de liberación, esta sí

28 Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 258.

29 *Ibid.*, p. 170.

30 Vittorio Morfino, “The *Multitudo* According to Negri: On the Disarticulation of Ontology and History”, *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society*, Vol. 26, n° 2, p. 237.

31 Alberto Toscano, “Always Already Only Now: Negri and the Biopolitical”, en Timothy Murphy y Karim Mustafa (eds.), *The Philosophy of Antonio Negri. Volume Two: Revolution in Theory*, London, Pluto, 2007, p. 113.

32 Véase Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, pp. 263-4.

33 Ernesto Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *op. cit.*, p. 4.

34 Michael Hardt y Antonio Negri, **Commonwealth**, Cambridge, MA, Harvard University Press, 2009, p. 355.

35 *Ibid.*, p. 357.

36 Antonio Negri, **O Poder Constituinte**, Rio de Janeiro, DP&A, 2002, p. 37.

37 Antonio Negri, “Constituent Republic”, en Michael Hardt y Paolo Virno (eds.), **Radical Thought in Italy. A Potential Politics**, Minneapolis, University of Minnesota Press 1996, p. 222.



nos espera: desutopía en acto, incontrolable, tanto constructiva cuanto dolorosa”.³⁸ Pero entonces, ¿cuál sería, en este caso, la diferencia entre este proceso y la historia del antagonismo irreconciliable entre constituyente y constituido? Interviene allí la segunda operación, correlato de la transformación de la multitud en totalidad colectiva, que es la proyección de la transcendencia como afuera, como Otro. Si este Otro, identificado al estado, deja de existir, las crisis y los conflictos ocasionados por la institucionalización dejan de aparecer como antagonismo *entre* constituyente y constituido y pasan a ser vistos como *internos* al constituyente.

Es verdad que, en el pasado, el proyecto “de fundar lo ‘político’ en base a una legitimidad surgida del poder constituyente de lo ‘social’”, siempre ha fracasado.³⁹ El pasaje del constituyente al constituido, que “retiene al primero en redes jerárquicas que articulan producción y representación”⁴⁰ y proyecta al segundo como causa en vez de efecto, ha sido siempre necesario, o por lo menos inevitable. Sin embargo, la “acumulación ontológica subyacente a cada uno de estas experiencias y de estos fracasos”, que imprime al concepto y la praxis del poder constituyente “una especie de movimiento tendencial irreversible”,⁴¹ ha llegado en el momento presente a su grado máximo. “Hoy están emergiendo condiciones que tornan a la multitud capaz de decisión democrática y a la soberanía innecesaria.”⁴² El poder constituyente siempre fue —en sí, *sub specie aeternitatis*— “procedimiento absoluto —omnipotente y expansivo, ilimitado e inconcluso”.⁴³ Pero si antes “procedimiento absoluto” no era más que el nombre de la “mala infinitud” de un antagonismo sin reconciliación que se manifestaba como sucesión de irrupciones de la *potentia* y bloqueos de la *potestas*, este mismo movimiento, cuando la multitud deviene sujeto político universal, pasa a ser únicamente propiedad de ella. La teleología resuelve, así, la tensión entre multitud como totalidad colectiva y totalidad distributiva: cuando el poder constituido (o el estado) desaparece, la multitud, que hasta entonces funcionaba como totalidad colectiva o Sujeto opuesto a un Otro, deviene plan de inmanencia, horizonte de todos los acontecimientos. Lo que antes era oposición entre hetero- y auto-organización deviene auto-organización absoluta, auto-actividad de un Sujeto cuyos límites se confunden con los del ser.

Auto-organización y hetero-organización

¿Cómo comprenden Hardt y Negri la auto-organización? Los dos autores proponen cuatro modelos de “cómo la multitud puede

³⁸ Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 461.

³⁹ *Ibid.*, p. 421.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴¹ *Ibid.*, p. 422.

⁴² Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 354.

⁴³ Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, 25.

llegar a una decisión.”⁴⁴ el cerebro, la innovación económica, el lenguaje y el desarrollo del software. Pero hay una confusión evidente cuando dicen que, “[d]esde la perspectiva de los neurobiologistas, el uno nunca decide”.⁴⁵ Es verdad que “[n]o hay un uno que toma una decisión”⁴⁶ si se lo entiende en el sentido de un uno fuera del cerebro (no hay una *mente* separada que controlaría las redes neuronales) o de un centro de control permanente. Pero la actividad cerebral nunca es la actividad igual y simultánea de *todas las neuronas* a la vez, sino el proceso por el cual diferentes núcleos formados por diferentes redes neuronales se suceden en coordinar la acción de las demás.

El mismo error parece repetirse cuando **Multitud** opone el *Chronos* “lineal y acumulativo” de la actividad interna de la multitud al *Kairós* de la decisión política que rompe con toda mediación externa. Pues cuando hablamos del cerebro, la economía, el lenguaje o el software como modelos, nos referimos precisamente a la “decisión” o innovación —es decir, al *Kairós*. Aquello que se ve “desde fuera” como un solo *Chronos* o duración auto-organizada es, visto “desde dentro” y “de cerca”, en sus mediaciones infinitesimales, una multiplicidad de *Kairoi* y *Chronoi* de diferentes amplitudes y duraciones. Se trata, para decirlo con Gabriel Tarde, del tiempo de la invención y la imitación: los flujos imitativos como condición para que la invención aparezca en los puntos en que cruces inauditos entre diferentes flujos tienen lugar, y la invención como aquello que da origen a nuevos flujos imitativos.

¿Qué nos dice Tarde acerca de cómo funciona la invención? Justamente, que “la formación de toda cosa por *propagación a partir de un punto* no está en duda”.⁴⁷ O sea: la auto-organización de la multitud no es más que la acción de algunas singularidades sobre otras. No sólo de todas sobre todas —lo que Tarde llama la “posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por cada uno”.⁴⁸ El hecho de que la imitación sea imitación de una *invención* implica que siempre, desde “centros y focos infinitamente múltiples, de puntos de vista y grados diversos”,⁴⁹ hay monadas que innovan y monadas que imitan, monadas que siguen y monadas que son seguidas. La auto-organización nunca es, por lo tanto, una perfecta reciprocidad o la llana igualdad de una horizontalidad absoluta, sino el movimiento constante por el cual algunas partes actúan sobre otras y, directa o indirectamente, sobre el todo. Lo que se dice auto-organización inmanente no es más que el efecto de la superposición y entrecruzamiento de hetero-organizaciones, acción de partes sobre partes y (más o menos directamente) sobre el todo.

En la inmanencia, propiamente hablando, *todo* es auto-organizado, en el sentido de que no hay nada externo a la inmanencia que la podría organizar desde fuera ni un centro que organice

⁴⁴ Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 338.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 221-2.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Gabriel Tarde, **Monadologie et Sociologie**, *op. cit.*, p. 98 (énfasis mío).

⁴⁸ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

todo.⁵⁰ Pero el prefijo “auto-” refiere allí al mismo ser o la inmanencia —lo único que se puede concebir como *causa sui*—, no a los entes o *res singulares*, que siempre actúan los unos sobre los otros en grados variables de reciprocidad. Vista “por dentro”, desde el punto de vista de las singularidades, lo que aparece *sub specie aeternitatis* como auto-organización es siempre “acción sobre acciones”,⁵¹ hetero-organización.

De esto se sigue que la oposición entre auto- y hetero-organización no puede coincidir con la oposición entre inmanencia y trascendencia.⁵² Hay siempre algunos que actúan directa o indirectamente sobre el todo; hay siempre sinécdoque, partes que para otras partes logran representar el todo, o por lo menos a más que a sí mismas. La soberanía no es una realidad separada que podría ser destruida de una vez por todas, sino el caso extremo de desaceleración y estabilización del movimiento continuo de emergencia y desvanecimiento de núcleos de organización: cuando la ilusión del uno se solidifica y crea efectos de totalización que inhiben la circulación de la capacidad de innovación.⁵³ Como sugieren Deleuze y Guattari a partir de una lectura de Pierre Clastres, el estado existe desde siempre (y siempre existirá) por lo menos como tendencia virtual: la cuestión es si existen fuerzas y mecanismos que puedan impedir “que los puntos

centrales potenciales cristalicen, tomen consistencia”.⁵⁴

La hetero-organización no es necesariamente del orden de la trascendencia o de la soberanía, aunque pueda siempre serlo, esto es, devenirlo. Pero el resultado de la hipóstasis de la soberanía como trascendencia externa a la multitud es justamente un rechazo irreflexivo o una sospecha automática contra la hetero-organización —y, por lo tanto, contra la organización en general. Como observa Morfino, comprender la multitud como sujeto, presencia, plenitud —y no como “red compleja de relaciones [...] de que el poder, la ideología y la violencia no constituyen otro [...] sino son la forma misma de la necesidad de su entramarse”— imposibilita pensar la política como “intervención en una coyuntura compleja”.⁵⁵ La teoría nos sitúa en un punto suspendido entre la tendencia objetiva y la intervención subjetiva que la debe realizar; sucede que, cuando la hetero-organización es confundida con la trascendencia, se niegan las condiciones para pensar esta intervención como hubiera sido necesario: como acción de una parte sobre el todo.⁵⁶ Al mismo tiempo, concediendo demasiada realidad a la trascendencia, la promesa de liberación final de la multitud asume un carácter paradójico, semejante al de la anécdota de la tetera prestada que tanto le gusta a Slavoj Žižek: ella nunca existió, pero ahora dejará de existir.

Es sintomático que, sin conseguir situar el lugar de este sujeto evocado y equivocado al mismo tiempo —no la multitud en cuanto Sujeto (totalidad colectiva), sino un sujeto cualquiera interno a la multitud (totalidad distributiva)—, la conclusión de **Multitud** acabe por apelar nuevamente a la certidumbre de la teleología: “Con el tiempo, un acontecimiento nos lanzará como una flecha en este futuro viviente. Este será el verdadero acto político de amor”.⁵⁷ Se impone allí el viejo problema del encuentro entre teleología e intervención política: si el *telos* es inevitable, ¿de qué sirve convocar a la acción? Si preparar la acción es imprescindible para que el *telos* se realice, ¿qué veracidad tiene la teleología? Dicho de otro modo: si el discurso es analíticamente verdadero, la política es contingente, quizás no más que la mera aceleración de lo ineludible; si la política es necesaria, el discurso no es analítico, sino político —sirve para crear lo que se juzga deseable.

Constituir una totalidad colectiva como un Sujeto de la historia es siempre ya operar una totalización, subsumir lo múltiple a la unidad. Como operación, intervención interna a una multiplici-

50 Y esto vale, evidentemente, no solo para la multitud, sino también para la naturaleza, el capitalismo, el estado etc.; la auto-organización del ser o del plan de inmanencia es simplemente el hecho de que nada de lo que ocurre en el plan de inmanencia es dirigido por una fuerza o un designio exterior al plan de inmanencia. Considerado *sub specie aeternitatis*, “auto-organización” es un término axiologicamente neutro —como, de hecho, todo otro término considerado de esta manera, puesto que “bueno” y “malo” solo existen en la escala de los modos finitos. Es decir, no tiene nada de necesariamente virtuoso.

51 Michel Foucault, “The Subject and Power”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, **Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics**, Brighton, The Harvester Press, 1982, p. 220.

52 La descripción que Negri hace de Laclau como kantiano es reveladora en este sentido, ya que el rótulo parece sugerir que el sujeto de la síntesis es *externo* a la multiplicidad que es hegemonicamente articulada; lo que Negri no considera es precisamente que el proceso de hetero-organización no viene de fuera, sino que es interno a esta multiplicidad. Véase, en este sentido, el siguiente pasaje: “La hegemonía creada por la división entre representantes y representados [...] es también un obstáculo a la producción del común. Tales jerarquías no solamente solapan la producción biopolítica, cualquier instancia de hegemonía o control ejercido desde fuera de la multitud sobre el proceso productivo lo corrompe y restringe”. Michael Hardt y Antonio Negri, **Commonwealth**, *op. cit.*, p. 305 (énfasis mío).

53 Véase el comentario de François Zourabichvili: “En Negri, la institución no juega ningún papel, está en exterioridad total en relación al ‘poder constituyente’ [...] [T]odo que este poder informe y ‘omniversátil’ constituye, él lo debe negar inmediatamente para continuar siendo lo que es [...] En Deleuze, la institución [...] también desnatura el deseo como momento creativo, pero no por eso es menos positiva en cuanto ella lo actualiza y constituye una creación [...] Uno de los *leitmotive* de Mil Mesetas es que lo ‘molar’ (las ‘segmentariedades’ duras, el corte y escansión institucional de nuestras vidas) no es menos necesario a la vida que lo ‘molecular’ donde, no obstante, se inventa y se crea la vida: es necesario un mínimo de reproducción, mismo si sufrimos con el hecho que de ella ocupe todo el espacio”. François Zourabichvili, “Les deux pensées de Deleuze et de Negri: une richesse et une chance”, **Multitudes**, N° 9, 2002, disponible en <http://www.multitudes.net/Les-deux-pensees-de-Deleuze-et-de/>.

54 Gilles Deleuze y Félix Guattari, **Mille Plateaux**, Paris, Minuit, 2004, p. 540.

55 Vittorio Morfino, “The Multitude According to Negri”, *op. cit.*, pp. 236-7.

56 Ver la observación de Laclau: “Quizás la incoherencia última de [Imperio] es que el libro proponga fragmentos de un programa político perfectamente aceptable, mientras sus condiciones de implementación se encuentran negadas por las categorías teóricas y estratégicas centrales en que el análisis está basado. Las multitudes nunca son espontáneamente multitudinarias; solo pueden serlo por medio de la acción política”. Ernesto Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *op. cit.*, p. 10.

57 Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 358 (énfasis mío).

dad abierta o “totalidad sin clausura”,⁵⁸ su sentido es en última instancia político, prescriptivo, aunque el gesto pueda presentarse como analítico y descriptivo. No obstante, porque ya es una totalización, la intervención no deja de crear sus propios efectos de trascendencia, el primero de los cuales es precisamente la transubstanciación en una supuesta transparencia analítica y descriptiva de su papel político y prescriptivo. Si la multitud es pensada como totalidad distributiva, no existen puntos de vista privilegiados desde su interior: todo es evaluación, tendencia y contratendencia, incertidumbre, riesgo, y el discurso es ya, de alguna manera, voluntad de organización. Por otro lado, hacer de la multitud una totalidad colectiva, un Sujeto transhistórico, atribuye una perspectiva *sub specie aeternitatis* a la aprehensión de su proceso objetivo de desarrollo. La dimensión política y subjetiva del discurso se apaga así en nombre de una objetividad absoluta que no es otra sino la transparencia del Sujeto consigo mismo, preanuncio y condición de su transformación en sujeto político. Negar este discurso no sería entonces negar una teoría, sino la propia realidad. De allí la aparente falta de reflexividad de la ontología negriana: la elisión de la diferencia entre ser y logos que hace que el discurso teórico se presente como manifestación de una verdad que totaliza el ser desde fuera, en vez de una aprehensión parcial interna a una totalidad distributiva.

Es posible, sin embargo, hacer una lectura inmanente del gesto teórico negriano —posibilidad que, curiosamente, parece escapársele a Laclau. Si, como señala este último, la posición de Negri, abordada desde un punto de vista analítico, es netamente incompatible con la suya, abordada desde un punto de vista político ella sería perfectamente descriptible en los términos de su teoría. Dice Laclau que Hardt y Negri “ni se plantean” la cuestión de la articulación “porque para ellos la unidad de la multitud resulta de la agregación espontánea de una pluralidad de acciones que no necesitan ser articuladas las unas con las otras”.⁵⁹ ¿Pero su discurso no podría precisamente concebirse como un intento por promover la tan mentada articulación? La homogenización producida por categorías como “multitud”, “trabajo inmaterial” y “común”, criticadas justamente por su poca atención a la estratificación laboral y a la división internacional del trabajo,⁶⁰ podría entonces ser leída como un esfuerzo por producir significantes vacíos capaces de crear una cadena de equivalencias entre experiencias y demandas bastante distintas. Un intento que toma, por cierto, la forma peculiar de la denegación de su naturaleza

política, de su realidad como intervención; pero no es la naturaleza de la representación como sinécdoque que declara ya dado el sujeto mismo que se propone articular (un *populus*, aún cuando el nombre de este *populus* sea “multitud”)?

Esta sería, en efecto, una lectura habilitada por los mismos Hardt y Negri en un pasaje revelador:

Quizás necesitemos reinventar la noción de una teleología materialista que Spinoza proclamó en los albores de la modernidad cuando afirmó que el profeta produce su propio pueblo. Quizás junto con Spinoza deberíamos reconocer el deseo profético como irresistible [...] Hoy un manifiesto, un discurso político, deberían aspirar a ocupar una función profética spinozista, la función de un deseo inmanente que organiza la multitud.⁶¹

Que quede claro, no hay ningún desabono en señalarlo: solo desde la posición que estamos criticando en Hardt y Negri el deseo de hetero-organización es automáticamente sospechoso. (Lo que, es evidente, tampoco quiere decir que sea inocente). Justamente, cuando intervienen en debates sobre procesos políticos en curso, Hardt y Negri logran pensar la posibilidad de una hetero-organización inmanente. Esto se percibe, por ejemplo, en su apoyo calificado a los gobiernos latinoamericanos de la última década, a Podemos y Syriza más recientemente, su referencia a los Disobedientes italianos como “líderes en los movimientos de la multitud” que “expandieron el movimiento de protestas y le dieron coherencia política”,⁶² o en momentos que pueden leerse como autocríticas indirectas:

Debo confesar que he tenido un problema en los últimos años. Se me piden que evalúe las luchas del 2011, no puedo dejar de concentrar mis críticas sobre la cuestión de la horizontalidad —o de la horizontalidad exclusiva, por lo menos. Tengo que criticarla porque creo que no hay proyecto o proceso político capaz de transformar la espontaneidad horizontal en una realidad institucional. Creo, eso sí, que este pasaje debe ser gobernado de alguna manera. Desde abajo, es cierto, sobre la base de programas compartidos, pero siempre conciente de la necesidad de tener, en este pasaje, una fuerza política organizada capaz de constituir a sí misma y manejar esta transformación.⁶³

Sin embargo, si, como reconocen ellos, el concepto de “multitud” puede ser acusado de “anarquismo” y “vanguardismo”⁶⁴ a la vez, es porque esas acusaciones mutuamente contradictorias son ambas verdaderas en la medida en que registran no meramente los dos polos de una oscilación interna al discurso (la multitud como totalidad distributiva y Sujeto), sino también su ambigüedad entre dos registros (analítico y político) y la varia-

⁵⁸ Antonio Negri, **O Poder Constituyente**, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁹ Ernesto Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *op. cit.*, p. 6.

⁶⁰ Ver Silvia Federici y George Caffentzis, “Notes on the Edu-Factory and Cognitive Capitalism”, **The Commoner**, 12, 2007, 68, <http://www.commoner.org.uk/12federicicaffentz.pdf>: “Para que esta ‘recomposición’ política sea posible, sin embargo, necesitamos ver la continuidad de nuestra lucha por el prisma de la diferencia entre nuestros lugares en la división internacional del trabajo y articular nuestras demandas y luchas según estas diferencias y la necesidad de superarlas. Suponer que una recomposición de la fuerza de trabajo ya está ocurriendo porque el trabajo se homogeneiza —por un proceso que algunos han definido como el ‘devenir común del trabajo’— no sirve. No podemos usar lo ‘cognitivo’ en un sentido tan amplio que casi todo tipo de trabajo deviene ‘cognitivo’ sin hacer ecuaciones sociales arbitrarias y ofuscar nuestra comprensión de lo que es nuevo en el ‘trabajo cognitivo’ en la fase actual del capitalismo”.

⁶¹ Michael Hardt y Antonio Negri, **Empire**, *op. cit.*, pp. 65-66.

⁶² Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 267.

⁶³ Antonio Negri, Lorenzo Cini y Jerome Roos, “Toni Negri: From the Refusal of Labor to the Seizure of Power”, **ROAR Magazine**, 18/1/2015, disponible en <http://roarmag.org/2015/01/negri-interview-multitude-metropolis/>.

⁶⁴ Michael Hardt y Antonio Negri, **Multitude**, *op. cit.*, p. 222.

ción de juicios políticos que permite. Según se lea un proceso específico, puede identificarse en él una hetero-organización que aceleraría la constitución de la multitud como sujeto político, o una corrupción que la estratifica (que se opone a su "auto-organización"); la línea de fuga de hoy puede volverse reterritorialización o agujero negro mañana. Pero lo que esto significa es justamente que la oposición entre constituyente y constituido no es externa, sino immanente; ningún proceso ofrece garantía. Con lo que hay entonces que lidiar es con la ambivalencia propia de los procesos constituyentes, siempre necesariamente expuestos a la estratificación y la reterritorialización. "No todo dolor se puede atribuir al estado",⁶⁵ y lo que "comienza como immanencia y liberación, innovación y creatividad", puede siempre acabar como "transcendencia y normalización".⁶⁶

Después del fin

Los proyectos de Laclau y de Negri son dos tentativas distintas de elaborar la crisis del marxismo y de la idea de revolución, y se distinguen finalmente por los resultados que extraen de esa elaboración. Para el primero, la desaparición del horizonte ontológico de una revolución universal o de la sociedad totalmente reconciliada conduce a que el cambio solo pueda ser pensado como sucesión discontinua de transformaciones ópticas, reformas de más o menos amplitud que siempre necesitarán ser superadas por otros sujetos en el futuro. Pero esto también se traduce, en primer lugar, en una cierta tendencia a exagerar la heterogeneidad de lo real y a sobredimensionar la dimensión discursiva. De que el discurso sea "el terreno primario de la constitución de la objetividad en cuanto tal"⁶⁷ para nosotros no se deriva que lo real no tenga consistencia y eficacia más allá de su representabilidad conceptual. Lo real existe y actúa antes de ser nombrado, y en este sentido Beasley-Murray tiene razón al llamar la atención acerca de los mecanismos institucionales, afectivos y habituales de producción y reproducción del consentimiento que escapan al análisis laclauiano. Del mismo modo, del hecho de que ningún discurso maestro pueda pretender agotar la totalidad no se sigue que lo real no se deje aprehender por lo menos indirectamente (paralácticamente, para decirlo como Koijin Karatani y Zizek), ni que la mayor o menor adecuación de una aprensión no pueda ser por lo menos indirectamente verificada. Una cosa es decir que es imposible deducir el momento subjetivo de la política a partir de lógicas objetivas; otra, ignorar o despreciar la existencia de dinámicas objetivas. Una crítica de la economía política no determinista, por ejemplo, no se dejaría reducir tan fácilmente a un "esencialismo" economicista.

En segundo lugar, la aceptación de la imposibilidad de la revolución corre el riesgo de traer consigo la resignación a un reformis-

mo débil que no se plantea más que la inclusión de otros sujetos sociales. Del hecho de que procesos de constitución subjetiva pasen por la identificación con líderes no impide preguntarse por los mecanismos que puedan actuar como contratendencia a la pasivización de los agentes; del hecho de que una reconciliación completa de la sociedad no sea posible no se sigue necesariamente la imposibilidad de imaginar un más allá del estado tal como lo conocemos actualmente; etc.

Es verdad que, si Laclau "naturaliza" el estado, la soberanía y la representación, tal como afirma Beasley-Murray, esto es primeramente porque tiende a pensar al populismo únicamente desde su aspecto constituyente, como apertura de un ciclo de expansión de derechos y de participación. Él reconoce, está claro, que "cualquier 'pueblo' emergente [...] presentará dos caras: una de ruptura con el orden existente; otra introduciendo una 'ordenación' donde hay un desplazamiento de base".⁶⁸ Sin embargo, el fenómeno del populismo para Laclau se define sobre todo por su momento expansivo, que más que la inclusión de algunas demandas aisladas dentro de un marco que permanece igual, es pensado como una transformación de marcos situada en algún punto entre la mera administración y la revolución:

La razón populista —que es la razón política *tout court*— rompe con dos formas de racionalidad que anuncian el fin de la política: un acontecimiento revolucionario total, que trae la plena reconciliación de la sociedad consigo misma [...] o una mera práctica gradualista, que reduce la política a la administración.⁶⁹

Nunca he hablado de gradualismo —un término que, en mi abordaje teórico, sólo podría querer decir una lógica diferencial que no es impedida por cualquiera equivalencia o un mundo de demandas puntuales que no entran en ninguna articulación popular.⁷⁰

Lo que en todo caso es determinante —y este es el segundo motivo de la "naturalización"— es claramente el rechazo de la idea de revolución. La recusación del esencialismo y la teleología identificados con la tradición marxista conducen al abandono de cualquier esperanza milenarista de abolición de la soberanía, del estado, quizás incluso del capitalismo. No hay horizonte futuro distinto de "la sucesión discontinua de formaciones hegemónicas que no pueden ser ordenadas por un guión que ordena su historicidad contingente".⁷¹ Con eso, no puede haber más que el movimiento entre proceso constituyente y poder constituido, a ser retomado *ad eternum* por otros sujetos, en otras circunstancias, bajo otras identidades, a partir de otros antagonismos —desde una negatividad que se dice "no dialéctica"⁷² porque no conduce a ninguna resolución. De allí que, de los dos tipos de revolución pensados por Marx —la universal, en que emerge un

⁶⁵ Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 257.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 229.

⁶⁷ Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 225.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 234.

⁷¹ *Ibid.*, p. 226.

⁷² Ernesto Laclau, "Can Immanence Explain Social Struggles?", p. 5. Ver también Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, *op. cit.*, pp. 148-9.



sujeto cuya liberación coincide con la de toda la humanidad; y la política, marcada por la asimetría “entre la universalidad de la tarea y el particularismo del agente”—⁷³ Laclau se quede apenas con la última.

Por su parte, Negri reacciona con un enfático rechazo a abandonar la idea de que lo deseable pueda ser posible, rescatando al sujeto universal de su crisis histórica por medio de su ontologización; el Sujeto, al fin y al cabo, es identificado con la propia inmanencia spinoziana. La operación por la que Negri identifica multitud e inmanencia empieza por la búsqueda de “un sujeto adecuado” a la noción de “procedimiento absoluto”,⁷⁴ que conduce a la idea de que “la multiplicidad pueda ser representada como singularidad colectiva” y que “la multitud pueda venir a ser una fuerza unitaria y ordenadora”.⁷⁵ Enseguida, en la idea de que la temporalidad se debe decir de la acción de los entes y no de la relación del ser consigo mismo, “entes” es tomado en sentido restringido, como sinónimo de “humanos”: “la temporalidad puede ser radicada en la capacidad productiva del hombre, en la ontología de su devenir...que no revela el ser, sino produce los entes”.⁷⁶ De allí que, finalmente, siguiendo al Marx de los *Grundrisse*, coincida con

el trabajo vivo [...] como fundamento y motor de toda producción, de todo desarrollo, de toda innovación [...] Trabajo vivo contra trabajo muerto, poder constituyente contra poder constituido.⁷⁷

Se cierra el círculo: la multitud, es decir el trabajo vivo, es decir la humanidad, se confunde con toda la temporalidad, toda la potencia, toda la producción, toda la inmanencia, todo el ser, y la historia es el proceso de su desarrollo. De *res singulares* o modo finito, la multitud es elevada a la condición de substancia, “dios vivo democrático” por realizarse, y su poder de constitución ontológica es “la divinidad del mundo”.⁷⁸ Ella deja de ser una parte finita de la potencia infinita para ser tratada como la potencia infinita misma: Sujeto de un “procedimiento absoluto” que es al mismo tiempo movimiento infinito de desterritorialización que atraviesa todos los estratos y reterritorializaciones de la historia, y tendencia creciente a prescindir de toda estratificación, a devenir revolución (o desterritorialización) permanente.

En último análisis, como reconoce Beasley-Murray, “la proclamación posthegemónica de la liberación multitudinaria [...] depen-

de enteramente de la creencia, de la fe”.⁷⁹ El valor de la promesa de que lo deseable finalmente se ha vuelto posible no está en su veracidad analítica, sino en la eficacia política que pueda tener: la fuerza de su “deseo profético” sobre la organización de la multitud. No obstante, si le quitamos a Negri el momento final de la teleología, en que el “procedimiento absoluto” deja de ser antagonismo sin reconciliación para superar toda necesidad de mediación por el poder constituido, la distancia que lo separa de Laclau se acorta bastante. Sin este pasaje, la voluntad general nunca llega a ser “la voluntad de un sujeto cuyos límites se confunden con los de la comunidad”; el sujeto *sub specie aeternitatis* no llega a realizarse como sujeto político, y no salimos jamás del movimiento por el cual diferentes sujetos ónticos vienen cada tanto a ocupar la posición de una totalidad ontológica que nunca llega a coincidir consigo misma: la parte por el todo, el todo siempre como “totalidad aparte”.⁸⁰ La multitud, aunque puede comprenderse como campo transindividual de afectos y hábitos, no llega jamás a constituirse como Sujeto colectivo (a no ser metonímicamente, en el discurso profético-político),⁸¹ y permanece para siempre en la condición de totalidad distributiva. El resultado es que la política no tiene uno solo, sino una multiplicidad de sujetos, distribuidos sincrónica y diacrónicamente, y los procesos constituyentes en que estos se implican están siempre sujetos a la fuerza centrípeta de la institucionalización, la reterritorialización, la estratificación. Como cada uno de estos sujetos es una *res singulares*, el límite a que llegan no les es impuesto por una *potestas* externa, sino que se puede comprender como límite de su propia *potentia*.

Es sintomático que Beasley-Murray, que permanece “agnóstico”⁸² en relación a la posibilidad de plena realización del Sujeto, empiece condenando a Laclau por no lograr distinguir entre populismos de izquierda y de derecha,⁸³ y termine tomando distancia

⁷⁹ Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 282.

⁸⁰ “Puesto que la sociedad como plenitud no tiene ningún sentido propio fuera de los contenidos ónticos que la encarnan, aquellos contenidos son, para los sujetos ligados a ellos, todo lo que hay. Ellos no son un sustituto empíricamente obtenible [*empirically achievable second best*] en contraste con la inalcanzable plenitud última por la que esperamos en vano [...] Este momento de fusión entre objeto parcial y totalidad representa, en un punto en el tiempo, el horizonte histórico último, que no puede ser dividido en una de sus dimensiones, universal y particular”. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, *op. cit.*, p. 226.

⁸¹ Así, por ejemplo, la noción de “individuo social” recuperada de los *Grundrisse* por autores como Negri y Paolo Virno: atribuir toda la historia de la innovación tecnológica y social a la humanidad considerada como un único sujeto es construir una totalidad que sirve para proyectar un futuro en el que la innovación tecnológica y social no pueda ser privadamente apropiada.

⁸² Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 283.

⁸³ *Ibid.*, p. 41. Este no es un problema para Laclau, ya que el populismo para él no es un contenido, sino una lógica que se identifica, al fin y al cabo, con el momento hegemónico (por contraste al administrativo) de la política en general: “no hay ninguna garantía *a priori* de que el ‘pueblo’ como actor histórico se constituirá alrededor de una identidad progresiva (desde el punto de vista de la izquierda)”. Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, *op. cit.*, p. 246. Esta neutralidad se deriva directamente de la crítica al esencialismo: para Laclau, no hay ni puede haber, como en Negri, un *contenido* que sirva de lastre a la política. Es como si Hardt y Negri fuesen demasiado lejos en la dirección opuesta: un contenido demasiado determinado (incluso si, como insisten, se encuentra abierto) no admite ambivalencia.

⁷³ Laclau, “Can Immanence Explain Social Struggles?”, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁴ Antonio Negri, *O Poder Constituinte*, *op. cit.*, p. 42. Ver: las críticas de Hardt y Negri a Foucault y Deleuze, ambas las cuales tienen que ver con la ausencia de un sujeto (humano) a que se pueda atribuir la producción biopolítica. Michael Hardt y Antonio Negri, *Empire*, *op. cit.*, pp. 28-29.

⁷⁵ Antonio Negri, *O Poder Constituinte*, *op. cit.*, p. 45.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 49. Según Negri, en “Maquiavelo, Spinoza y Marx [...] [e]l concepto de creación es reconducido radicalmente al ser humano” afirmación que, por lo menos en relación a Spinoza (pero también de alguna manera en cuanto a los otros), es altamente cuestionable. *Ibid.*, p. 426.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 424. Itálico en el original.

de Negri y Hardt por considerarlos incapaces de reconocer la ambivalencia de la multitud, cuando en un “relato más complejo habría que señalar que hay multitudes buenas y malas”.⁸⁴ Asumir una posición inmanente significa necesariamente asumir la ambivalencia, en dos sentidos por lo menos.

Primero, si la transcendencia no posee realidad ontológica separada, no puede haber distinción categorial entre inmanencia y transcendencia. Hay tendencias arborescentes en los procesos rizomáticos, y líneas rizomáticas incluso en las arborescencias más rígidas; lo que “comienza como inmanencia y liberación, innovación y creatividad”, puede siempre acabar como “transcendencia y normalización”.⁸⁵ No hay nada que garantice que los procesos constituyentes no puedan pasar a funcionar de manera trascendente, erigiéndose a sí mismos como modelos, cerrándose en lo que han logrado constituir, necesitando a su vez ser superados por nuevos procesos.

Segundo, porque la pretensión de establecer fronteras absolutas entre multitud e imperio, constituyente y constituido, trae ella misma un deseo de transcendencia: de mirar la coyuntura desde fuera, desde el punto de vista de Dios. Mirarla desde dentro, inmanentemente, implica evaluarla de manera parcial, experimentarla dinámicamente en su movimiento relativamente imprevisible, sin las garantías ofrecidas por la teleología. Entre lo inmanente y lo “trascendente” —que no es más que un efecto producido desde la propia inmanencia— existe una zona de indecidibilidad cuyo deslinde no se hace objetivamente, *sub specie aeternitatis*, sino políticamente, desde la perspectiva situada y contingente de un sujeto cualquiera. Decir “multitud” o “imperio”, “constituyente” o “constituido” de algo, aunque muchas veces la distinción pueda parecer perfectamente auto-evidente, es un gesto político antes que analítico; es una toma de posición frente al devenir de un proceso. Esto no quiere decir que no se pueda, como le gustaría a Beasley-Murray, “encontrar un protocolo a través del cual distinguir entre malo y bueno”. No obstante, la aplicación de este tipo de protocolo a un caso concreto depende necesariamente de una lectura situada, limitada e interesada de la correlación de fuerzas y tendencias actuantes en una coyuntura dada. Lo que se dice necesidad absoluta del punto de vista de la Substancia, *sub specie aeternitatis*, desde “dentro” o sea, desde la posición de los modos finitos.

Entre Negri y Laclau, la opción podría presentarse finalmente como dos riesgos inversamente simétricos de limitación de la imaginación y de la voluntad política. El primero sería, en nombre de un reformismo ontológico (la ausencia de la promesa de una sociedad totalmente reconciliada, la idea de que no hay nada más allá del movimiento de reformas sucesivas), la resignación a un reformismo óptico que desde el inicio asume los límites de lo posible sin plantearse la posibilidad de testearlos. De otro lado, un revolucionarismo ontológico que contrasta la promesa de liberación absoluta a la necesidad siempre más mo-

desta de hacer elecciones ópticas, lo que arriesga bloquear la acción necesaria en el presente en nombre de un porvenir que permanece siempre indeterminado. Dos tipos de relación con lo posible: en la primera, una vez que el límite futuro de lo posible se supone ya dado, la acción se limita dentro de ciertos marcos sin cuestionarlos; en la segunda, es porque no hay límites futuros que toda opción presente parece limitada, peligro de traicionar la promesa ontológica ilimitada en el mismo gesto que busca darle una forma óptica.

¿Las alternativas se agotan en estas dos opciones? ¿O es posible combinar un reformismo ontológico con un revolucionarismo óptico, en el que la posibilidad de una inversión subjetiva revolucionaria aquí y ahora no se deje contaminar por la ausencia de garantías ontológicas de que un día se llegará a escapar del ciclo de emergencia de nuevas demandas y sujetos, de la estratificación de lo que se haya logrado constituir, de la necesidad de retomar la lucha desde un nuevo punto? Lo que espero haber indicado es que, en todo caso, es posible pensar esta posición desde una perspectiva inmanente, sin aceptar la disyuntiva impuesta por Laclau y Negri: o uno u otro, o la inmanencia o la transcendencia. Para esto, es necesario recuperar las opciones descartadas por Negri en su camino: que, aunque la temporalidad se diga de los entes y no del ser, “entes” no se limite a la actividad humana, sino que se refiera a la gran totalidad distributiva de la Naturaleza (Spinoza); que la totalidad no se pueda decir de modo colectivo a no ser por metonimia (Tarde, Deleuze); que la historia no posea un Sujeto (Foucault, Althusser). Inmanencia sin teleología y Sujeto, en la que la política habría de pensarse no desde el punto de vista infinito de la Sustancia, sino desde la perspectiva finita de los modos, justamente en la medida en que son ellos y su acción los que constituyen la temporalidad. En este caso, la organización debería incluir necesariamente el momento de la articulación, que no puede considerarse como siempre (por lo menos en potencia) ya dada, sino como por construir, precaria, inestable. Pero esto se haría de manera inmanente y concreta, en sus dimensiones afectivas, institucionales y habituales: más allá de la metaforización reduccionista de la práctica política a la práctica retórica que es una tendencia siempre presente en Laclau; mas allá también de la equivalencia establecida por Hardt y Negri entre hetero-organización y “formas organizativas tradicionales basadas en la unidad, liderazgo centralizado y jerarquía”.⁸⁶ Finalmente, la cuestión de la institucionalización debería ser planteada más allá de los marcos de la forma-estado, pero sin una fe incondicional en la virtud de los sujetos políticos o en la posibilidad de que el problema dejará un día de existir por completo. Más bien habría que pensarlo como siempre presente y activo por lo menos virtualmente, determinado en el tiempo por la correlación entre fuerzas centrífugas y centrípetas en un grupo social dado, y por ende objeto permanente de un esfuerzo de actualización y contra-efectuación a la vez.

⁸⁴ Jon Beasley-Murray, *op. cit.*, p. 247; ver también pp. 229-30.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 229.

⁸⁶ Michael Hardt y Antonio Negri, *Commonwealth*, *op. cit.*, p. 166.



La biblioteca de Samuel Glusberg en el CeDInCI

María Virginia Castro*

MAS vale un buen libro ajeno que tres propios singulares
Enrique Espinoza, **Gajes del oficio**

Si, adhiriendo al credo borgista, todo acto posible de escritura mal llamada “propia” está contenido *in nuce* en la totalidad de los libros leídos, la indagación de la marginalia, marcas y subrayados presentes en los volúmenes que integran la biblioteca personal de un intelectual determinado sería parte ineludible del análisis de sus “pre-textos en sentido estricto”: carnets, cuadernos de notas, esbozos e índices, manuscritos y/ o dactiloescritos. Pero no solamente. Porque el análisis conjunto y contrastado de los colofones de los títulos que integran dicha biblioteca permitiría a su vez avanzar sobre la reconstrucción de los sistemas editorial y de importación de traducciones durante los años de su constitución, mientras el espacio de las dedicatorias permitiría inferir una red de sociabilidad, de dones y prebendas. Por último, una mirada transversal hacia otras bibliotecas personales contemporáneas habilitaría a hipotetizar sobre qué rasgos exhibe su propietario —en tanto lector— de típico o de excéntrico.

El estudio sistemático de las marcas y marginalia contenidas en los volúmenes que constituyen las bibliotecas personales como subdisciplina de la crítica genética es de desarrollo relativamente reciente, llegándose a considerar parte esencial en el estudio del proceso creativo de la escritura literaria. Asimismo, en el ámbito de la historia de las ideas, está probado que el intento de reconstruir cuál fue exactamente la biblioteca que rodeó un acontecimiento histórico determinado resulta por demás iluminador (ejemplo temprano es el trabajo **Los Best sellers prohibidos en Francia antes de la Revolución** de Robert Darnton, cuya primera edición en inglés data de 1995). En los últimos quince

años, importantes estudios sobre bibliotecas personales avalan lo fructífero de este tipo de abordaje.²

En nuestro país existen, por un lado, bibliotecas de escritores en guarda en fundaciones privadas, como las conformadas por los volúmenes otrora pertenecientes a Jorge Luis Borges, Tomás Eloy Martínez, Ernesto Sábato y Manuel Mugica Láinez. El acceso depende las más de las veces de la buena voluntad de los familiares y albaceas, siendo objeto de asedio permanente por parte de universidades extranjeras y coleccionistas privados, cuando no de tropelías y maniobras inescrupulosas. Cuando los herederos finalmente sucumben a los cantos de sirena del mercado, proceden las más de las veces a ofertar los volúmenes bajo la modalidad de la subasta pública, para optimizar ganancias. Como resultado de este desguace, se pierde sistemáticamente la unidad, que es nada menos que la razón de ser del estudio de las bibliotecas de autor.³

Por otro lado, de las escasas bibliotecas personales institucionalizadas sobresalen sin duda las de Rodolfo Puiggrós (en la Universidad

* CeDInCI / UNSAM

¹ Agradezco a Horacio Tarcus, con quien hemos debatido muchas de las cuestiones planteadas en este artículo, que además ha leído con atención y extrema generosidad. También a la buena predisposición de Eugenia Sik y Tomás Verbrugge, referencistas de Sala del CeDInCI, y a mi colega Romina Ramos, por facilitarme el acceso irrestricto a la biblioteca personal de Samuel Glusberg. Las imágenes que ilustran este trabajo fueron gentilmente tomadas por Gisela Losicer, y se reproducen con autorización del CeDInCI.

² Mencionamos al respecto los estudios más importantes sobre bibliotecas personales: “**Marginalia**”. **Readers writing in books** (New Haven/ Londres, Yale University Press, 2001), de Heather J. Jackson; el volumen colectivo dirigido por Paolo D’Iorio y Daniel Ferrer, **Bibliothèques d’écrivains** (París, CNRS Éditions, 2001), que recoge numerosas contribuciones sobre distintas bibliotecas de escritores, entre ellas, las de Stendhal, Gustave Flaubert, James Joyce, Virginia Woolf, Paul Valéry y Robert Pinget; **Nietzsches persönliche Bibliothek** (Berlín / Nueva York, W. de Gruyter, 2003), de Giuliano Campioni, Paolo D’Iorio, Maria Cristina Fornari et al. y **Samuel Beckett’s Library** (Cambridge, Cambridge University Press, 2013), de Marc Nixon y Dirk Van Hulle.

³ Mientras escribo estas líneas, se subastan los volúmenes pertenecientes a Oscar Monesterolo, secretario personal y amigo de Manuel Mugica Láinez, con una base de 20.000 pesos. Este hecho es el triste corolario de un largo proceso de expolio de la biblioteca personal de “Manucho”, cuyos detalles se ventilan en el sitio WEB gestionado por la Fundación Manuel Mujica Láinez <http://www.fundacionmujicalainez.org/biblioteca.html>

Nacional de Lanús), Jorge Abelardo Ramos (en la Biblioteca Nacional), José María Aricó (en la Universidad Nacional de Córdoba), Norberto Rodríguez Bustamante y Juan José Real (en la Facultad de Sociales de la Universidad de Buenos Aires: la biblioteca central de dicha casa de estudios fue bautizada precisamente con el nombre del primero de estos intelectuales, cuyos libros constituyen parte sustancial del acervo bibliográfico allí disponible a la consulta).

Desde el catálogo en línea de la Biblioteca Nacional de Maestros es posible acceder por título, autor o tema a los volúmenes conservados de otras cinco importantes bibliotecas personales: las de los escritores Leopoldo Lugones —que fue además el mítico Director del establecimiento sito en el Palacio Pizzurno—, Alejandra Pizarnik y María Hortensia Lacau, las del historiador Ricardo Levene y de la pedagoga Cecilia Braslavsky. En el sitio web de la Biblioteca Nacional de Maestros estas cinco bibliotecas personales aparecen claramente diferenciadas del fondo bibliohemerográfico general y su descripción enriquecida por notas que remiten a la presencia de la rúbrica de su poseedor, dedicatorias y/o marginalia y subrayados en los volúmenes que las integran. El principal elogio que podría hacerse a este trabajo de catalogación es la apuesta por hacer explícita la ineludible relación existente entre producción propia y libros leídos. Para el caso de Leopoldo Lugones, se procedió a la digitalización página por página de 41 títulos -libros, ponencias, artículos- de su autoría (entre primeras ediciones y reediciones), que conforman la “Colección Leopoldo Lugones” (http://www.bnm.me.gov.ar/cgi-bin/wxis.exe/opac/?IsisScript=opac/bibdig.xis&dbn=LU-GONES&ver_form=2), poniendo esta “colección” en vínculo con la totalidad de la biblioteca personal conservada.

La explicitación de la relación de mutua implicancia entre biblioteca y obra (o entre lectura y escritura) adopta otra forma en el caso de Ricardo Levene, de quien la Biblioteca Nacional de Maestros recibiera en donación -amén de sus libros- numerosos documentos personales. En este caso, ambos acervos se ponen en vínculo: el archivo personal (algunos de cuyos documentos están en línea reproducidos en formato digital, bajo http://www.bnm.me.gov.ar/cgi-bin/wxis.exe/opac/?IsisScript=opac/bibdig.xis&dbn=LEVENE&ver_form=2) y la nómina de los aproximadamente 12.000 títulos (entre libros y revistas) que fueran parte de su biblioteca (bajo http://www.bnm.me.gov.ar/cgi-bin/wxis.exe/opac/?IsisScript=opac/opac.xis&dbn=HISTO&ver_form=1&sala).

Contra el tratamiento indiscutiblemente modélico en lo que respecta al tratamiento y puesta en acceso del acervo donado por el hijo de Levene a la Biblioteca Nacional de Maestros, el desguace del archivo y biblioteca personal de Alejandra Pizarnik muestra el desinterés del Estado argentino en intervenir con una política fuerte de preservación patrimonial (y, toda vez que fuere necesario, de inversión) para que los archivos y bibliotecas personales no terminen siendo capturados por instituciones extranjeras, cuando no en manos de coleccionistas privados.

Fruto de una donación de su amiga y albacea Ana Becció, la Biblioteca Nacional de Maestros ostenta dentro de su acervo 2266 monografías (entre libros y revistas) pertenecientes a la biblioteca per-

sonal de Pizarnik. Diez cajas (que constituyen su archivo personal) conteniendo cuadernos de notas, algunas piezas de correspondencia, escritos, material de arte, diarios personales y ejemplares de sus obras (cinco de ellos, dedicados), se encuentran en el “Rare Books and Special Collections Department” de la Universidad de Princeton (la descripción en línea, bajo <http://findingaids.princeton.edu/collections/C0395>). El quizá excesivo celo puesto en la preservación de su patrimonio por parte de dicha institución norteamericana explica que no tengamos ninguna reproducción digital disponible en línea de los documentos del Fondo Pizarnik: la visita *in situ* resulta, en definitiva, la única posibilidad de entrar en contacto con el material.

Por otra parte, la Biblioteca Nacional atesora en su “Unidad de Archivos y Colecciones Particulares” hojas sueltas con anotaciones varias, “traspapeles”, cinco cartas (dos borradores de misivas propias, tres recibidas), recortes periodísticos, una tarjeta postal y un dibujo hallados entre las páginas de los volúmenes de parte de la biblioteca personal de la autora de **La extracción de la piedra de locura**, que fuera comprada por la BN en agosto de 2007 (la descripción completa de estos documentos, bajo: http://catalogo.bn.gov.ar/F?func=myshelf_full&doc_number=001298360¤t_library=BNA01¤t_base=BNA01&format=999).

No obstante, luego de tipear “colección Alejandra Pizarnik” por indicación del referencista de Sala, el catálogo general de la BN sólo recupera un total de siete registros de esta biblioteca personal (el grueso de cuyos títulos, repetimos, fueron donados a la Biblioteca de Maestros). Como consecuencia de todo lo expuesto, un investigador hipotético que tuviera interés en estudiar los libros y papeles de Alejandra Pizarnik se vería obligado no sólo a oscilar entre la Biblioteca de Maestros y la Biblioteca Nacional, sino también a gestionarse una estadía en la Universidad de Princeton.

Contra esto, es por demás ponderable (aunque no representativa, dada la mezquindad de la muestra) la exhaustiva obra de catalogación y relevamiento de subrayados y marginalia sobre los 496 volúmenes de su propiedad que Jorge Luis Borges donó el 8 de octubre de 1973 a la Biblioteca Nacional al abandonar sus funciones como director, realizado por los bibliotecarios Laura Rosato y Germán Álvarez, disponible como libro (**Borges, libros y lecturas, 2010**), con adenda de algunas reproducciones facsimilares. Lamentablemente, continúa en estado de promesa la apertura a los investigadores y el público en general de su Biblioteca Personal (aproximadamente 3500 títulos) en guarda en la Fundación Borges.

En el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas (CeDInCI) se encuentran los volúmenes, revistas y folletos otrora integrantes de, entre otras, las bibliotecas personales de Jorge Tula (1180 títulos), Mario Valotta (841 títulos), Guillermo Almeyra (aproximadamente 5000 títulos, en proceso de catalogación), Cayetano Córdova Iturburu (aproximadamente 900 títulos, también en proceso), David Viñas (119 títulos), Alberto Belloni (1393 títulos en proceso de catalogación), Joaquín Coca (en proceso de catalogación) y Haydée Birgin (en proceso de catalogación). Sobresalen indudablemente tanto por la riqueza como cantidad de volúmenes las bibliotecas personales conservadas de Héctor Raurich



(4457 títulos), Samuel Glusberg (1622 títulos) y José Szabón (6357 títulos, todavía en proceso).

Recuperables desde el link de Biblioteca/ Hemeroteca mediante la palabra “biblioteca” sumada al nombre propio de la figura en cuestión), cada una de ellas ha sido organizada utilizando el sistema integrado de gestión de bibliotecas KOHA mediante diversos descriptores temáticos (“tópicos”), y/ o “series”. En la misma columna de la izquierda en que aparecen dichos listados, se da la nómina completa de los autores de los títulos que las integran y los lugares de edición de los volúmenes. El despliegue de esta topografía permite visualizar rápidamente tanto los intereses como el alcance del poliglottismo del propietario de cada biblioteca.

La “búsqueda avanzada” en KOHA habilita además ingresos por palabra clave, tema, título, autor, editorial, lugar de edición, ISBN o código de barras. Asimismo, es posible hacer un recorte de la biblioteca personal elegida según fechas extremas de edición y/ o tipo de publicación (folleto, revista, libro).

En cada entrada bibliográfica consta si el ejemplar es o no una primera edición, contiene ilustraciones, se encuentra firmado o dedicado. Por último, también se relevan otro tipo de intervenciones, como la presencia entre sus hojas de recortes periodísticos conteniendo reseñas sobre el libro y/ o entrevistas a su autor, la utilización de epístolas, postales, billetes de tren, fotografías, entradas de teatro y un largo etcétera como marcadores de página. Todos estos materiales, luego de ser prolijamente consignados, pasan a la Sección “Archivos / Colecciones Particulares”.

La posibilidad de delimitar la búsqueda según un rango de “fechas de edición” resulta especialmente interesante. La fecha de aparición de un título en el mercado de libros, como es obvio, no siempre coincide ni es próxima a la de la adquisición, pero colaboraría tanto en la indagación sobre las “campañas” de constitución de su biblioteca por parte de un intelectual determinado (que podríamos homologar a las “campañas de escritura” tal como las entiende la crítica genética) como a responder la pregunta sobre la representatividad o excentricidad de dicha biblioteca. En otras palabras: si las lecturas teórico-filosóficas de -por ejemplo- Samuel Glusberg durante —por ejemplo— los años veinte, divergían o coincidían respecto a lo que los “intelectuales europeos” estaban leyendo por aquellos años.

Dos peligros acechan al investigador que toma como objeto las “bibliotecas de autor”. El primero: la tendencia al empirismo. En otras palabras: los volúmenes no deberían ser esgrimidos como “prueba material” de un señalamiento intertextual —según lo entiende el tradicional “estudio de las fuentes” —, ni de la presencia de una “influencia” especialmente recóndita. Sino como parte de un paradigma indiciario —en el sentido de Carlo Ginzburg— que colaboraría a dilucidar la “enciclopedia” —otra vez Borges— de la figura en cuestión. En otras palabras: los 1622 títulos que constituyen la biblioteca personal conservada de

Samuel Glusberg no son, claro está, “todos los libros” que Glusberg compró y/ o leyó a lo largo de sus 89 años, sino apenas los volúmenes que tuvo consigo hasta el final de sus días en la casa de Ingeniero Maschwitz, y, lo más importante, los que viajaron y volvieron con él embalados en cajas luego de su extenso autoexilio en Chile (1935-1973).

Al respecto, interesa el concepto de “biblioteca virtual” opuesto al de “biblioteca real” que despliega Daniel Ferrer en “Un imperceptible trait de gomme de Tragacanthé” (2001). Allí, Ferrer nos alerta de no ir a buscar —de manera crasamente empírica— a una Biblioteca Personal el conjunto de las lecturas realizadas a los largo de una vida por una figura determinada, sino de hacer extensiva esta indagación a otros espacios, a los fines de aproximarse a un sistema de lecturas que, en definitiva, es siempre una “biblioteca virtual”.

Por ejemplo, a leer “actos de lectura” en los epistolarios, donde invariablemente los intelectuales hacen ostentación de los títulos que están consumiendo frente a sus amigos o colegas. O en sus semblanzas autobiográficas, donde por lo general el relato del acceso al mundo de los libros ocupa un lugar central. O en sus entrevistas públicas. O en sus diarios íntimos y memorias.

En el caso de Samuel Glusberg, su repertorio de lecturas no sólo consta profusamente en las cartas expedidas o recibidas por él, sino que es objeto del comentario de terceros. Así, una carta del 7 de septiembre de 1935 dirigida por Horacio Quiroga a Ezequiel Martínez Estrada revela que Glusberg leyó un libro hoy olvidado pero que fue por entonces una suerte de *best-seller* **La historia de Saint Michele** de Axel Munthe (título que no se encuentra entre los 1622 títulos que fueran de su propiedad hoy disponibles en el CeDInCI a la consulta).⁴ Asimismo, nos enteramos por la semblanza de su autoría **Trayectoria de Horacio Quiroga** (1980) que éste le regaló el libro **Anaconda** (en la segunda edición de “B.A.B.E.L.”) reencuadrado en piel de... ¡anaconda! cuando Glusberg lo visitó en enero de 1926 en su hogar misionero. Si bien la biblioteca personal contiene un ejemplar de **Anaconda** (publicado en 1942 en la “Biblioteca de escritores de la democracia americana”, con un estudio preliminar de Lázaro Liacho), éste no sería el ejemplar que interesa para reconstruir el tenor de los intercambios —pruebas de imprenta por pieles de serpiente— que signaron la peculiar amistad entre editor y editado.⁵

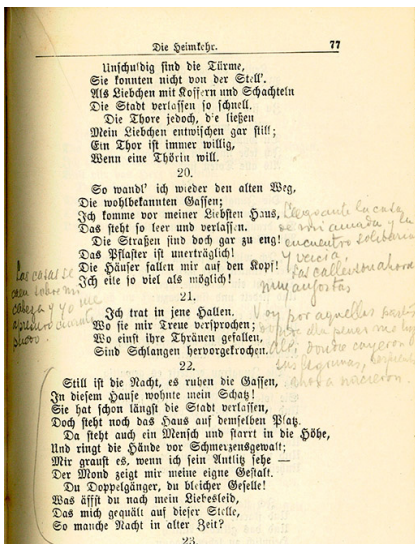
4 No debe confundirnos el hecho de que **La historia de Saint Michele** aparezca en el catálogo general del CeDInCI, puesto que lo hace formando parte de la biblioteca personal de José Szabón. Por otra parte, sabemos también por una carta de Quiroga a Glusberg, datada, anotada y transcripta por Horacio Tarcus para la antología **Cartas de una hermandad** (2009), que, una vez leído, **La historia de Saint Michele** fue enviado por encomienda a Misiones, como regalo. Para un estudio erudito de las redes de sociabilidad promovidas por Glusberg y reflejadas en sus epistolarios, ver Tarcus, Horacio, **Mariátegui en la Argentina o las políticas culturales de Samuel Glusberg**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001.

5 En pie editorial extendido de este ejemplar de **Anaconda**, editado post mortem en la “Biblioteca de escritores de la democracia americana”, encierra otros importantes datos: la Comisión Asesora de dicho sello no sólo aparece presidida por Eugenio Martínez Thedy (embajador de

No obstante, el valor de “muestra” de los 1622 títulos de esta biblioteca personal se mantiene: alcanzan y sobran para inferir los variados intereses de Glusberg, que leía en traducción francesa y española a determinados autores judío-alemanes (Franz Kafka, Heinrich Heine), pero también en alemán. Aquejado de una discreta bibliofilia, entre los ejemplares de su propiedad, hallamos, por ejemplo, el precioso tomito de **Das Buch der Lieder**, de Heinrich Heine, editado en Berlín por la Schreiter'sche Verlagsbuchhandlung (c. 1890).



Ejemplar de **Das Buch der Lieder** (Berlín, Schreiter'sche Verlagsbuchhandlung, [c. 1890]), de Heinrich Heine en la biblioteca personal de Samuel Glusberg.



Traducción al castellano de Samuel Glusberg de versos pertenecientes a la vigésima estrofa de “Die Heimkehr” [“El regreso al hogar”], en **Das Buch der Lieder**.

Teniendo al parecer una marcada predilección por los epistolarios, Glusberg fue también asiduo lector de una interesante selección de títulos sobre marxismo clásico, filosofía y ética y —más allá de lo discutible del término— aquellos que se enmarcan dentro de la categoría de “libro judío”, tal como la define Alejandro Dujovne en **Una historia del libro judío** (2014).

Con todas las precauciones que requiere la manipulación de conceptos como la “representatividad” y la “tipicidad” (segundo peligro metodológico), la nómina de los 1622 títulos permitiría avanzar no sólo sobre la reconstrucción de la “enciclopedia” de este productor cultural específico, sino también ser tomada como representativa de qué leían entre 1920 y 1960 —que son las décadas de mayor actividad de Glusberg— los intelectuales judíos nacidos al filo del cambio de siglo en Europa Oriental (por lo tanto: políglotas), pero afincados en Argentina, con inquietudes principalmente políticas y literarias.

Por lo mismo, el ordenamiento dado a la totalidad de la biblioteca personal de Samuel Glusberg en el sistema integrado de gestión de bibliotecas KOHA destaca catorce (14) descriptores temáticos (“biografías”, “comunismo peruano”, “crítica literaria”, “ensayo”, “Historia”, “indigenismo”, “judaísmo”, “literatura”, “narrativa”, “peronismo”, “poesía”, “romanticismo”, “socialismo” y “ética”) y consta de ocho (8) “series”, que resaltan determinadas líneas o firmas editoriales dentro de las cuales fueron publicados los títulos que la integran: “Biblioteca clásica universal”, “Biblioteca Amauta”, “Classiques Larousse”, “Ensayos”, “Grandes novelistas”, “Judaïsme”, “Libro Amigo” y “Pensamiento Argentino” (dentro de la editorial Lautaro).

Como se observa bajo <http://catalogo.cedinci.org/cgi-bin/koha/opac-search.pl?q=an%3D204056>, se ha elegido mantener la lengua francesa para nombrar las series “clásicos Larousse” y “judaísmo”, a los fines de alertar al usuario/ investigador que es éste el idioma en que fueron originalmente escritos o bien traducidos los títulos que las integran. Así, “judaïsme” consta de cuatro títulos, tres de ellos aparecidos en la editorial F. Rieder et Cie, de París: **Écrits juifs de Henri Heine** (1926) traducido del alemán por Louis Laloy, que también escribe una introducción y notas; **La voix de Jérusalem** (1926) de Israel Zangwill, traducido del inglés por André Jouve, que firma una semblanza del autor y **Valeurs permanentes du judaïsme** (1925), de Israel Abrahms, traducido del inglés por Constantin Weyer. El cuarto título aparece en la también parisina Les Éditions Rieder: **Le fumier de Job: fragments inédits** (1928), de Bernard Lazare, con un retrato del autor de Charles Péguy.

Para ejemplificar con el clásico firmado por Baruch Spinoza, filósofo particularmente querido por Glusberg: al hacer una lectura transversal de los colofones de las cuatro versiones de la **Ética** atesoradas en su Biblioteca, sería posible realizar algunas primeras inferencias sobre el estado de los sistemas editorial y de importación de

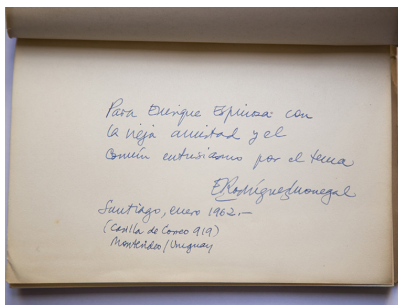
Uruguay) y Adolfo Costa du Rels (embajador de Bolivia), sino integrada por un grupo de notables, entre los que se cuentan los escritores Eduardo Mallea y Enrique Banchs. Además, leemos que fueron las “Grandes Librerías Anaconda Ltda.” las encargadas de realizar la reimpresión de este título en 1942, bajo

la dirección general de... Santiago Glusberg, hermano menor de Samuel. Por último, para no causar mayores confusiones: el ejemplar de **Anaconda** (Buenos Aires/ Madrid, Babel, 1924) que aparece en el catálogo general del CeDInCI lo hace en calidad de ex integrante de la Biblioteca de la Sociedad Luz, algunos de cuyos volúmenes forman parte en la actualidad del acervo que resguarda nuestra institución.



traducciones en Buenos Aires entre 1920 y 1940. En efecto: la opción “búsqueda avanzada” nos permite descubrir que Glusberg fue el afortunado propietario de *Éthique*, traducido por Raoul Lantzenberg (Éditions Flammarion, 1908) y de *Éthique: première partie et fragments*, en la “nueva traducción al francés” de Armand Cuvillier (Larousse, 1936), pero además de dos importantes traducciones al español de esta obra de Spinoza: por Manuel Machado (París, Garnier Hermanos, 1920) y Juan Carlos Bardé (Madrid, Perlado, 1940), con prólogo y notas de V. E. Lollini.

Por otra parte, otro interesantísimo espacio para-textual es el espacio de las dedicatorias, que no sólo —como se señaló al comienzo— permite reconstruir una férrea red de amistades, sino también de intercambios intelectuales, cuando no de sordas disputas alrededor de un mismo objeto de estudio. Así, en el ejemplar de *Las raíces de Horacio Quiroga: ensayos* dedicado por su autor Emir Rodríguez Monegal a Glusberg, leemos lo siguiente: “Para Enrique Espinoza con la vieja amistad y el común entusiasmo por el tema E. Rodríguez Monegal. Santiago, enero 1962-. (Casilla de Correo 919) Montevideo/ Uruguay”. La lectura entrelíneas de esta dedicatoria, por sí sola, alerta que tanto Rodríguez Monegal como Glusberg ambicionaron para sí el lugar de albacea de la obra del autor salteño, pero que fue el primero el que ya para comienzos de los años '60 se veía como vencedor en esta contienda.



Ejemplar de *Las raíces* de Horacio Quiroga dedicado por el autor en la biblioteca personal de Samuel Glusberg.

Por lo mismo, no es casual que entre los 1622 títulos conservados, se cuenten los siguientes tres estudios firmados por el crítico uruguayo: *Las raíces de Horacio Quiroga: ensayos* (Montevideo, Asir, 1961); *Narradores de esta América: ensayos*, que incluye el trabajo “Horacio Quiroga: vida y narración” (Montevideo, Alfa, 1961), y *Genio y figura de Horacio Quiroga* (Buenos Aires, EUDEBA, 1967). También, el *Diario de viaje a París* (Montevideo, Número, 1950), de autoría de Horacio Quiroga, pero exhumado, prologado y anotado por Rodríguez Monegal. La presencia de estos cuatro títulos, cuidadosamente marcados (cuando no enriquecidos con breves enmiendas) por Glusberg, da pábulo a la presunción de que éste siguió muy de cerca las diligencias de Rodríguez Monegal en tanto exegeta y administrador de la obra quiroguiana.

Ahora bien: ¿qué otras cuestiones permitiría reponer el contacto directo —si se quiere “empírico”, pero nunca fetichista— con los 1622 libros que pertenecieran a Samuel Glusberg?

Para dar respuesta parcial a una pregunta de carácter tan ambicioso, quisiera proponer un primer recorte: los 68 títulos editados por Samuel Glusberg en “B.A.B.E.L.” presentes en su Biblioteca, que armarían una posible sub-colección conformada por títulos de narrativa, poesía y ensayo. En otras palabras: dicha “sub-serie” quedaría así constituida por la “selección de 68 títulos de entre los editados por Samuel Glusberg en ‘B.A.B.E.L.’, tanto en su época porteña más pujante —1921/28— como en su relanzamiento chileno —en el año 1940— y durante sus últimos estertores en sede argentina durante fines de los años setenta y el primer año de la década del ochenta, y que éste eligió conservar hasta el fin de sus días en los anaqueles de su biblioteca personal”.

En orden alfabético (según título): *Alabanzas* (1933), de Hernán Gómez; *América inicial: arco, parábolas y otras curvas* (1931), *Libro del gay vivir* (1923), *Los hijos de Llastay* (1926), *Los trabajos y los días: Geórgicas* (1928) y *Nocturnos* (1932), de Luis Leopoldo Franco; *Aprender a escribir* (1956) e *Historia de la biografía* (1959), de Alone; *Motivos del cielo* (1924), *Argentina: poesías* (1927), *Humoresca* (1929) y *Radiografía de la pampa* (1933), de Ezequiel Martínez Estrada; *Baile y filosofía* (1928), de Roberto Gache; *Conciencia histórica* (1952), *De un lado y otro* (1952), *Heine: El ángel y el león* (1972) y una 2ª ed. corregida y disminuida titulada ahora *El ángel y el león* (sin fecha), *El espíritu criollo: Sarmiento, Hernández, Lugones* (1951), *Imágenes de Lugones* (1981), *La levita gris: Cuentos judíos en ambiente porteño* (1924), *Manuel Rojas, narrador: 1896-1973* (1976), *Memorialia* (1978), *Ruth y Noemí* (1934), *Spinoza, águila y paloma* (1978), *Trayectoria de Horacio Quiroga* (1980), *Tres clásicos ingleses de la Pampa: F.B. Head, William Henry Hudson, R. B. Cunninghame Graham* (1951) y *Trinchera* (1932), de Enrique Espinoza (seud. de Samuel Glusberg); ed. facsimilar de *Coplas por la muerte del Maestre de Santiago don Rodrigo Manrique, su padre* (1947), de Jorge Manrique; 2ª ed. de *El salvaje* (1927?), *El desierto* (1924), *Los desterrados: tipos de ambiente* (1926) y *Pasado amor* (1929), de Horacio Quiroga; *De Stendhal a Gournont* (1923), de Ricardo Sáenz Hayes; *Deshecha rosa* (1954), de Manuel Rojas; *Desobediencia civil: 1849-1949* (1949), de Henry David Thoreau; *El dueño del incendio y otros cuentos* (1929), de Guillermo Guerrero Estrella; *El grillo* (1923), de Conrado Nalé Roxlo; *El jardín secreto* (1923), de Evar Méndez; *El licenciado vidriera: novela ejemplar* (1947), de Miguel de Cervantes Saavedra; *El pequeño arquitecto* (1956), de María Carolina Geel; *El romancero alucinado: 1920-1922* (1923), de Enrique González Martínez; *Enrique Heine: el poeta de nuestra intimidad* (1927?) y *La jofaina maravillosa: agenda cervatina* (1922), de Alberto Gerchunoff; *Estudios helénicos* (1923), *Filosoficula* (1924), *Estudios helénicos IV. Héctor el domador* (1924), ed. revisada de *Historia de Sarmiento* (1931), 2ª ed. de *Estudios helénicos I. La funesta Helena* (1924), *La Grande Argentina* (1930), *Las horas doradas* (1922), *Los crepúsculos del jardín* (1926), *Nuevos estudios helénicos* (1928), nueva ed. corregida de *Odas seculares* (1923), *Poemas solariegos* (1928), *Romancero* (1924) y *Estudios helénicos II. Un paladín de la Ilíada* (1923), de Leopoldo Lugones; *Eutrapelia* (1956?), de José Santos González Vera; *¡Israel, Israel!* (1970), de Fernando González-Urizar; *La civilización manual: y otros*

ensayos (1925), de Baldomero Sanín Cano; **Las hermanas tutelares** (1923), de Rafael Alberto Arrieta; **Las noches florentinas** (1923), de Heinrich Heine; **Las tardes** (1927), de Francisco López Merino; **Manual de la historia de la literatura española: desde sus orígenes hasta nuestros días** (1926), de James Fitzmaurice-Kelly; **Nuestra América** (1919), de Waldo Frank; **Pensamientos** (1927), de Marco Aurelio con prólogo de Roberto Gache; **Proverbios morales** (1947), de Sem Tob de Carrión; **Seis ensayos en busca de nuestra expresión** (1927), de Pedro Henríquez Ureña, y **Tres novelas del Plata** (1928), de Arturo Jiménez Pastor.

Se observa que de estos 68 títulos publicados entre 1919 y 1980 bajo el sello "B.A.B.E.L." y presentes en su biblioteca personal, sólo 9 fueron reencuadernados en tela y cuero, cosidos, ostentando sobre el lomo, amén del título, un tejuelo donde se lee en letras doradas "E.E." ("Enrique Espinoza"), las iniciales de su editor y propietario. Son los ejemplares correspondientes a los títulos, también en letras de oro: **Humoresca**, de Ezequiel Martínez Estrada; **El desierto, Los deserrados**: tipos de ambiente y Pasado amor, de Horacio Quiroga; **Filosofícula, Odas seculares, Los crepúsculos del jardín y Romancero**, de Leopoldo Lugones, y **Las tardes**, de Francisco López Merino.⁶



Libros de L. Lugones editados en "B.A.B.E.L." y reencuadernados por su editor y propietario en tela y cuero, con el tejuelo "E. E."



Dos libros de Horacio Quiroga editados en "B.A.B.E.L.", uno de ellos en su formato económico original, el segundo enviado a reencuadernación.

Parece altamente recomendable analizar de manera no ingenua este gesto de pasar a reencuadernación sólo determinados títulos aparecidos en su origen en la económica "B.A.B.E.L."

Los volúmenes de "B.A.B.E.L." en su primera época —si bien se trataba de una edición realizada con esmero— eran a la rústica y papel basto, con un formato 16, 5 x 12,5 cm, o bien 19 x 12,5 cm. Esto es, un tipo de libro que se vendía a precio popular, de escasa sobrevida en el tiempo, tal como las ediciones *Pocket* de nuestros días, pensadas para durar un máximo de entre veinticinco años y treinta años. Que Glusberg reencuadernara —reedite— determinados títulos de "B.A.B.E.L." (pero no todos) permitiría inferir un segundo proceso de selección por parte de este editor, que primero eligió a determinados autores para ser parte de su catálogo editorial, y luego vuelve a elegirlos para reencuadernarlos en cuero y tela, a los fines de asegurarles su pasaje —físico, definitivo— a la posteridad.

Este hábito de reencuadernar en tela y cuero determinados volúmenes originalmente editados en rústica y de armar una selección de títulos distinguiéndola con sus iniciales en oro rebasa el material editado por Glusberg, haciéndose extensivo a otros títulos presentes en su Biblioteca, cuyos autores le eran particularmente caros.

A saber: **Sur la littérature et l'art. Choisis, traduits et présentés par Jean Freville** (París, Sociales Internationales, 1936), de Karl Marx/ Friedrich Engels; **Cartas de la prisión** (trad. por Sergio Trejo: Buenos Aires, Imán, 1942), de Ernst Toller; **Ma vie: édition abrégée** en un volume (París, Les Éditions Rieder, 1934), **La revolución permanente** (trad. por Andrés Nin: Madrid, Cenit, 1931), **Su moral y la nuestra** (trad. por V.Z., con revisión del autor: México D.F., Clave, 1939), **Literatura y Revolución** (trad. por Luis Roig De Lluís: Madrid, Aguilar, 1923), **La situación real de Rusia: La plataforma de la oposición** (trad. por F. Susanna, prólogo de Andrés Nin: Barcelona, Apolo, 1932), **De Octubre rojo a mi destierro: ensayos** (trad. por Germán Gómez de la Mata: Madrid, Zeus, 1931), **Terrorismo y comunismo** (trad. por Gabriel León Trilla: Madrid, Biblioteca Nueva [c. 1921]), **Los gángsters de Stalin** (México D. F., América, 1940), **La revolución desfigurada** (trad. por J. G. Górkín: Madrid, Cenit, 1929), **El gran organizador de derrotas: la Internacional comunista desde la muerte de Lenin** (Madrid, Hoy, 1930), **Mis peripecias en España** (trad. por Andrés Nin, ilustraciones de K. Rotova: Madrid, España, 1929), **Vie de Lenine: Jeunesse** (trad. por Maurice-Parijanine: París, Les Éditions Rieder, 1936), **los dos tomos de Historia de la revolución rusa** (trad. por Andrés Nin: Madrid, Cenit, 1931/ 32), **Los crímenes de Stalin** (Santiago de Chile, Zig-Zag, 1938) y **La révolution trahie** (trad. por Victor Serge: París, Bernard Grasset, 1936), de León Trotsky; **Cartas de la prisión** (trad. por Francisco Suárez: Madrid, Cenit, 1931), de Rosa Luxemburgo; **Los ideales y la realidad de la literatura rusa** (trad. por Salomón Resnick: Buenos Aires, Gleizer, 1926), de Piotr Kropotkin; **En la selva americana: 1925-1936** (trad. por María Romero: Santiago de Chile, Ercilla, 1939), **Aurora rusa** (trad. Julio Huici: Madrid, Espasa-Calpe, 1933), **Redescubrimiento de América** (trad. por Héctor de Zaballa: Madrid, Revista de Occidente, 1929), **Primer mensaje a la América Hispana** (Madrid, Revista de Occidente, 1930) y **América hispana: un retrato y una perspectiva** (trad. por León Felipe: Madrid, Espasa-Calpe, 1932), de Waldo Frank;

⁶ El ejemplar de **Las hermanas tutelares** (Buenos Aires, Babel, 1923), de Rafael Alberto Arrieta también fue reencuadernado, aunque en vez del tejuelo con las iniciales "E. E." se optó por rubricar el lomo con el nombre de la editorial: "B.A.B.E.L.". Asimismo, fue reencuadernada en tela **La guerra gaucha** (Buenos Aires, M. Gleizer, 1926), de Leopoldo Lugones, aunque la ausencia de tejuelo sería indicio en este caso de una muy diferente —en época e intencionalidad— "campana de reencuadernación".

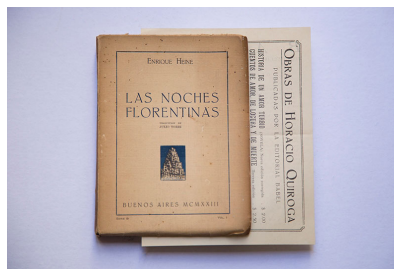


Alma chilena (Santiago de Chile, [s. n.], 1912), de Carlos Pezoa Véliz; **Crítica y arte** (Bogotá, Librería Nueva, 1932) y **Ensayos** (Bogotá, Ministerio de Educación de Colombia, 1942), de Baldomero Sanin Cano; **De la Poesía a la Revolución** (Santiago de Chile, Ercilla, 1938), **Travesía: novelas breves** (Santiago de Chile, Nascimento, 1934), **Hombres del Sur** (Santiago de Chile, Zig-Zag, 1963), **El delincuente** (Santiago de Chile, Sociedad Chilena de Ediciones, [1929?]) y **Tonada del transeúnte: Poemas; [y, lanchas en la bahía]** (Santiago de Chile, Nascimento, 1927), de Manuel Rojas; **Babel y el castellano** (Buenos Aires, Cabaut & Cía, 1928), de Arturo Capdevila; **Días de ocio en la Patagonia** (trad. de J. Hubert, con prólogo de Fernando Pozzo: Buenos Aires, Joaquín Gil, 1940), de H. W. Hudson; **Benoit de Spinoza** (París, Félix Alcan, 1924), de Paul-Louis Couchoud; **Spinoza** (trad. de Oscar Cohan: Buenos Aires, Losada, 1940), de Carl Gebhardt; **Ética** (trad. por Juan Carlos Bardé, con prólogo y notas de V. E. Lollini: Madrid, Perlado 1940), de Baruch Spinoza; **Las sacrificadas: cuento escénico en 4 actos** (Buenos Aires, Cooperativa editorial "Buenos Aires", 1920) y **Más allá** (con prólogo de Alberto Zum Felde: Buenos Aires, Sociedad Amigos del Libro Rioplatense, 1935), de Horacio Quiroga; **Chile: su tierra y su gente** (trad. por Guillermo H. Labarca: Santiago de Chile, Prensa de la Universidad de Chile, 1938), de George M. McBride; los tres tomos de **La Historia de la República Argentina: desde el gobierno del General Viamonte hasta nuestros días** (Buenos Aires, La Facultad, 1926), de Enrique Veda y González; **Historia de la República Romana** (trad. por Margarita Nelken: Madrid, Revista de Occidente, 1926), de Arthur Rosenberg; **Walter Rathenau** (trad. por Gabriel Marcel: París, Bernard Grasset, 1933), de Harry Kessler; los dos tomos de **Los hijos del guetto** (trad. por Vicente Vera: Madrid, Espasa-Calpe, 1921), de Israel Zangwill; **Lo que pasa en Francia: 1831-1832** (trad. de Fernando Vela: Madrid, Revista de Occidente, 1935) y **Henri Heine par ses contemporains** (París, Payot, 1929), de H. H. Houden (edit.); **Henri Heine** (París, Gallimard, 1934), de Antonina Vallentin; **El joven José** (trad. por José María Souviron: Santiago de Chile, Ercilla, 1941), **José en Egipto** (trad. por Hernán del Solar: Santiago de Chile, Ercilla, 1941) y **Las historias de Jacob** (trad. por José María Souviron: Santiago de Chile, Ercilla, 1941), de Thomas Mann; **Les dieux antiques** ([S. I., s. n.], 19--?), de Stéphane Mallarmé; **Adiós a las armas** (trad. por Héctor Pedro Blomberg: Buenos Aires, Club del Libro, 1940), de Ernest Hemingway; **El Proceso** (Buenos Aires, Losada, 1939), de Franz Kafka; **La serpiente emplumada** (Buenos Aires, Losada, 1940), de David Herbert Lawrence; **El libro de las tierras vírgenes** (trad. por Ramón D. Perés, con ilustraciones de José Triadó: Barcelona, G. Gili, 1921), de Rudyard Kipling; **Bubu de Montparnasse** (París, Éditeur Michel Albin, 1905), de Charles-Louis Philippe; **Walt Whitman: Constructor para América** (trad. por Rodolfo Usigli: México D.F., Séneca, 1942), de Babette Deutsch; **Clair de lune** (París, Louis Conard, 1909), **Contes du jour et de la nuit** (París, Louis Conard, 1922), **Oeuvres Completes de Guy de Maupassant: Boule de suif**; correspondance (París, Louis Conard, 1926), **La maison Tellier** (París, Louis Conard, 1908), **Monsieur Parent** (París, Louis Conard, 1910), **Mademoiselle Fifi** (París, Louis Conard, 1908), **Toine** (París, Louis Conard, 1922), **Un vie** (París, Louis Conard, 1908), **Yvette** (París, Louis Conard, 1910), **Contes de la Bécasse**

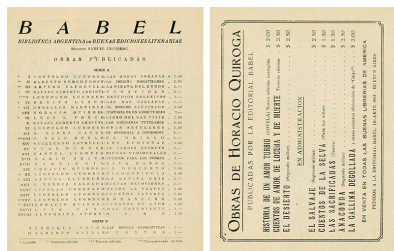
(París, Louis Conard, 1908) y **La main gauche** (París, Louis Conard, 1910), de Guy de Maupassant; **Misas herejes. La canción del barrio** (prólogo de Álvaro Melián Lafinur: Buenos Aires, "La Cultura argentina", 1917), de Evaristo Carriego; **Puritania. Fantasías y crónicas norteamericanas** (Santiago de Chile, Nascimento, 1934), de Ernesto Montenegro y **Fábula de Polifemo y Galatea** (Madrid, Índice, 1923), de Luis de Góngora y Argote.

En resumen: mediante esta intervención en la materialidad misma de los volúmenes que constituyen su biblioteca personal conservada, Glusberg armaría una colección bajo la sigla en oro "E. E.", constituida por un total de 80 títulos, de los cuales sólo 9 fueron efectivamente publicados por él en "B.A.B.E.L.". Es altamente significativo que elija "pasar a reencuadernación" prácticamente todos los volúmenes de su propiedad originalmente editados en rústica firmados por León Trotsky, Waldo Frank, Manuel Rojas, Guy de Maupassant, Leopoldo Lugones y Horacio Quiroga, tal como se refleja en la nómina desplegada arriba.

Me gustaría ahora proponer un segundo recorte sobre esta colección de 80 títulos, tomando sólo aquellos que son de autoría de Horacio Quiroga a los fines de analizar de manera contrastada el código de notación y sistema de subrayado presentes en los volúmenes, todo lo cual nos permitiría arriesgar algunas hipótesis sobre el *modus legendi* del editor de "B.A.B.E.L.", que solía usar raya simple al margen de página, párrafos tildados, cruces, escasísimas frases subrayadas y palabras englobadas, y gustaba de corregir maníaticamente toda errata que le saliera al paso. La elección de Horacio Quiroga no es caprichosa, sino que parte de la constatación de que el encuentro entre el joven Glusberg y el autor de **Los arrecifes de coral** fue un momento crucial en la vida de ambos.



Ejemplar de **Las noches florentinas** (Buenos Aires, Babel, 1923) en la biblioteca personal de Samuel Glusberg, con su "traspapel".



Verso y reverso del volante hallado entre las hojas de **Las noches florentinas** donde constan —a la fecha— los títulos editados y en preparación de Horacio Quiroga en "B.A.B.E.L.", con sus precios de venta.

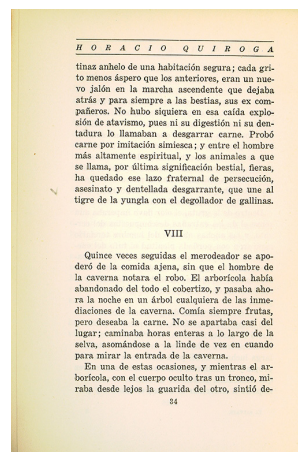
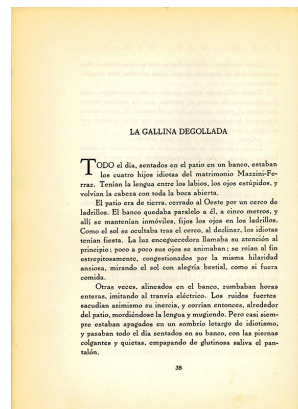
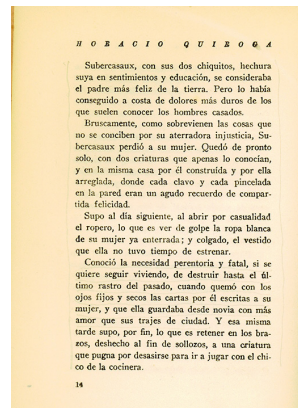
Para el editor, porque Quiroga no sólo había sido —tal como afirma en la página 51 de la primera edición de **Gajes del oficio**— una lectura decisiva en momentos en que daba sus primeros pasos como escritor, sino también porque el hecho de ganarse al autor salteño para el catálogo editorial de “B.A.B.E.L.” le permitiría rápidamente quedar posicionado como uno de los más exitosos entre sus pares. Para Quiroga, porque Glusberg no sólo se transformaría en uno de sus amigos y gestores más incondicionales, sino también en un interlocutor de lujo para dirimir cuestiones tan trascendentes como la consolidación de un universo narrativo propio y un lugar específico en el sistema literario.

Tal como sostiene Rodríguez Monegal en “Sobre el estilo” (1953), ensayo incluido en **Las raíces de Horacio Quiroga**, no tiene mayor asidero el lapidario juicio sobre la prosa quiroguiana emitido por Guillermo de Torre en el marco de su “Prólogo” a los **Cuentos escogidos** (Madrid, Aguilar, 1950).⁷ Contra él, y en una formulación punto por punto coincidente con el ideal literario que el propio Quiroga despliega en su “Decálogo del perfecto cuentista” (1925), Rodríguez Monegal reivindica la “sobriedad, elipsis y eficacia” de esta prosa. No obstante, si se comparan —tal como han decidido hacerlo de manera sistemática los editores Jorge Raúl Lafforgue y Napoleón Baccino Ponce de León para armar en 1993 una heterodoxa edición genética (habida cuenta la total ausencia de manuscritos) de “todos los cuentos” de Quiroga— las primeras ediciones en prensa periódica y aquellas primeras, segundas y/o terceras, aparecidas como libro en su mayor parte en “B.A.B.E.L.”, es indudable que del vínculo profesional con Glusberg, con su intercambio incesante de ideas, lecturas y (*last but not least*) pruebas de imprenta, el “estilo” de Quiroga saldría beneficiado, en tanto en las sucesivas formulaciones de un mismo cuento vemos agudizarse precisamente estos rasgos de “sobriedad, elipsis y eficacia”.

La indagación de las marcas y subrayados presentes en el total de los cinco títulos de autoría de Quiroga reencuadrados en cuero y tela por Glusberg —**El desierto**, **Los desterrados**, **Pasado amor**, **Las sacrificadas** y **Más allá**— arroja las siguientes equivalencias: (1) palabras englobadas: para expresar desconfianza frente a un término o giro estilístico; (2) uso de la cruz: para marcar errores o desaprobación frente a la elección de un giro o término poco feliz; (3) raya simple al margen (o, de manera más convencional, subrayados): para resaltar un pasaje particularmente logrado en términos de belleza estilística; y (4) frases o párrafos tildados: para dejar establecido que una corrección —¿en pruebas de galera, hoy perdidas?— fue efectivamente incorporada a la versión final.

Todo lo señalado nos regala una última hipótesis de trabajo: si un escritor siempre está escribiendo (incluso mientras lee a otro), un editor siempre edita, incluso cuando (parece que sólo) está leyendo. En otras palabras: si se acepta que un escritor no lee ni como un lector raso ni como un lector académico, el “lector-editor” pediría ser entendido como un lector más que especializado, un lector más

7 “Escribía, por momentos, una prosa que a fuerza de concisión resultaba confusa; a fuerza de desaliño, torpe y viciada. En rigor no sentía la material idiomática, no tenía el menor escrúpulo de pureza verbal.” (de Torre, 1950: 19)





que interesado, un lector más que erudito (Un editor lee igual de bien —o aún mejor— la obra que está editando que el propio escritor que la pergeñó).⁸

Hay dos aforismos en la primera edición de **Gajes del oficio** que dicen lo mismo pero a la manera de un haiku, y tanto más bellamente: “SIEMPRE me han preocupado más las obras de aquellos creadores que admiro que las mías propias” y “MAS vale un buen libro ajeno que tres propios singulares”.⁹ Estos dos juicios sobre el lugar que el editor de “B.A.B.E.L.” pensó para sí, explicarían no sólo por qué éste siguió marcando los libros del autor salteño *ad infinitum*, con la esperanza de lanzar (ya en 1943) una cuarta edición corregida de **Cuentos de amor, de locura y de muerte**, tal como se desprende de las marcas y enmiendas en el ejemplar conservado en su biblioteca personal de Horacio Quiroga: sus mejores cuentos (compilado, prologado y anotado por John A. Crow: México D. F., Editorial Cultura, 1943), sino también los fundamentos de una de las amistades más fructíferas de nuestra literatura: la que unió a Horacio Quiroga con Samuel Glusberg.

Resumen

De las escasas “bibliotecas de autor” conservadas en nuestro país, la biblioteca personal de Samuel Glusberg en guarda en el Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina presenta una interesante particularidad, porque su propietario, además de escritor y un lector extraordinario, fue, fundamentalmente, un editor. De los 1622 títulos que constituyen esta biblioteca, sobresalen aquellos firmados por Horacio Quiroga, quien mantuvo con Glusberg no sólo una intensa amistad, sino también una de las más fructíferas relaciones intelectuales de nuestro campo cultural. Glusberg marca y subraya los libros de su propiedad, pero también interviene en la materialidad misma de los volúmenes, reencuadrando ochenta títulos que habían sido originalmente publicados en rústica: nueve de ellos, en la mítica editorial “B.A.B.E.L.”, de la cual fuera su editor.

Palabras Clave

Glusberg; Quiroga; Biblioteca personal

Abstract

Within the few existing “personal libraries” in our country, Samuel Glusberg’s private library stored in the Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas in the Argentina shows an interesting feature, as his owner, besides being a writer and an extraordinary reader, was essentially a publisher. From the 1622 titles composing this library, stand out the ones written by Horacio Quiroga, who maintained with Glusberg not only an intense friendship but also one of the most productive relationships of our cultural field. Glusberg marks and underlines his books. But he also modifies their material nature by rebinding 80 volumes, which had originally appeared in paperback -nine of these by the mythical “B.A.B.E.L.”, the publishing house of his own.

Keywords

Quiroga; Glusberg; Personal library

8 A esto pareciera estar refiriéndose Leopoldo Lugones cuando dedica el ejemplar de *Romancero* a su editor con las siguientes palabras: “A Samuel Glusberg, editor del libro y sabedor único de la clave que lo hace, bueno o malo, la estrella azul de mi existencia (Dedicatoria reservada), L. Lugones”.

9 Glusberg, *op. cit.*, pp. 17 y 97; mayúsculas en el original.



Rescate de dos textos olvidados del narrador rioplatense

Las afinidades anarco-bolcheviques de Horacio Quiroga

Estos dos breves textos de Horacio Quiroga, que recuperamos para los lectores de **Políticas de la Memoria** con el deseo de que se integren a un futuro volumen de sus obras dispersas y olvidadas, resultarían poco menos que incomprensibles para el lector contemporáneo sin unas breves líneas que les sirvan de presentación, incluso aquel que haya frecuentado al autor de **Anaconda**, **Pasado Amor** o **Cuentos de amor de locura y de muerte**.

“El despertar” (1920) y “La propaganda post-guerra” (1921) son dos textos que Quiroga escribió para **Insurrexit**, una revista que durante esos años editaba el grupo universitario del mismo hombre.¹ Para 1920 Quiroga era ya el narrador consagrado de **Los perseguidos** y de los **Cuentos de la selva**, y ese mismo año iba a lanzar el volumen de cuentos **El Salvaje**. Los jóvenes revolucionarios de **Insurrexit**, nacidos en los albores del nuevo siglo, eran entonces unos perfectos desconocidos: se llamaban Hipólito Etchebéhère, Micaela Feldman, Alberto Astudillo, Carlos Machiavello, Armando Gervaso, José Paniale, Carlos Lambertí, Francisco Bulnes, Julio A. Barrera. La mayor parte de ellos iba a destacarse en los años siguientes en sus carreras profesionales, aunque algunos lo hicieron en el campo de las letras, como el poeta y crítico Eduardo González Lanuza, el lingüista Ángel Rosenblat, el poeta y dramaturgo Conrado Nalé Roxlo, y en cierto modo Francisco Piñero, el poeta ultraísta y maximalista amigo de Borges que murió en plena juventud.² Unos pocos llevarán el espíritu revolucionario hasta el final. Hipólito Etchebéhère morirá en Sigüenza, cerca de Madrid, combatiendo en las filas del POUM en los albores de la Guerra Civil Española, mientras que su compañera Micaela Feldman, ahora devenida Mika Etchebéhère, combatirá hasta el derrumbe de la República, habiendo alcanzado el grado de capitana.³

“Recuerdo perfectamente la impresión que sufrí al tener una tarde por delante las frentes despejadas y la mirada de fuego de cuatro muchachos que anunciaban la aparición de un nuevo órgano universitario —sumamente curioso esta vez: **Insurrexit**” —escribe Quiroga en el primero de estos textos. **Insurrexit** era el vocero del ala izquierdista, anarco-bolchevique, de la Reforma Universitaria. En un contexto mundial de grandes huelgas obreras del que la Argentina no fue la excepción, estos jóvenes anarquistas que habían repudiado la guerra y que se empeñaban en leer en clave libertaria el proceso abierto en Rusia con la Revolución de 1917, no eran más que el brazo estudiantil de un *momento* anarco-bolchevique mucho más vasto, que involucró amplias capas del movimiento obrero organizado⁴ y a sectores emergentes de la intelectualidad argentina, interpelando a figuras como Jorge Luis Borges, Carlos Astrada, Saúl Taborda, Luis Juan Guerrero, Elías Castelnuovo, Herminia Brumana, Ernesto Palacio, Ramón Doll, José Gabriel, Juan Emiliano Carulla, Julio R. Barcos y Emilio Troise, entre muchísimos otros.⁵ *Momento* breve, si se quiere (alcanza su cenit entre 1919 y 1923), lo que explica en parte la escasa atención que le prestó hasta hoy la historiografía social y cultural, pero intenso y productivo si se considera la profunda reconfiguración que significó en el campo de las izquierdas, del movimiento obrero, del reformismo universitario y de la intelectualidad.

1 Horacio Tarcus, “Insurrexit, revista universitaria”, en *Lote*, n° 8, Venado Tuerto, diciembre 1997, pp. 26-29.

2 Horacio Tarcus, “Memorias. El amigo rojo de Borges”, en *Clarín*, Suplemento Zona, domingo 25/3/2001, p. 3.

3 Horacio Tarcus, “Historia de una pasión revolucionaria. Mika Feldmann e Hipólito Etchebéhère, de la Reforma Universitaria a la Guerra Civil Española”, en *El Rodaballo* n° 11/12, Buenos Aires, primavera/verano 2000, pp. 39-51.

4 Andreas Doeswijk, *Los anarco-bolcheviques rioplatenses. 1917-1930*, Buenos Aires, CeDInCI, 2014.

5 Ver Horacio Tarcus y Ana Longoni: “Cuasimodo: temprano cruce entre vanguardia artística y vanguardia política”, en *Ramona. Revista de artes visuales* n° 16, Buenos Aires, septiembre 2001, pp. 34-35; Ricardo Ibarlucía, “Luis Juan Guerrero, el filósofo ignorado”, estudio preliminar a *Estética operatoria en sus tres dimensiones*, Buenos Aires, Biblioteca Nacional / Las Cuarenta, 2009, pp. 9-93; y el estudio de Natalia Bustelo y Lucas Domínguez Rubio sobre Carlos Astrada que se publica en este mismo número de *Políticas de la Memoria*.

Quien quiera leer a Quiroga desde la perspectiva derechista, imperialista y racista de Kipling se desconcertará con los textos que damos a conocer aquí, pues el autor de **Los desterrados**, formado en el espíritu antiburgués del modernismo rubendariano y lugoniano, fue particularmente sensible a este *momento* anarco-bolchevique. Es así que en marzo de 1920 publicaba “Lo que no puede decirse” en la revista porteña **El Hogar**, crónica en la que protestaba ante la imposibilidad de se que hablara siquiera en la prensa argentina de la experiencia en curso del país de los soviets. Es posible que haya sido esta nota la que impulsó a los jóvenes de **Insurrexit** a visitarlo. Aunque no es descartable la hipótesis inversa: que haya sido la visita de los jóvenes la que motivó esta así como las sucesivas críticas de Quiroga en las páginas de **El Hogar**: en el número de mayo publicaba “Ante la hora presente”, un alegato contra la mecanización y deshumanización del trabajo moderno, y en el de agosto reseñaba “Asesino”, un cuento del pacifista húngaro Andreas Latzko que aprovechaba para hacer oír su alegato antibelicista.⁶

Estos textos de **El Hogar**, junto con los de **Insurrexit**, dan cuenta de las afinidades electivas de Horacio Quiroga con el *momento* anarco-bolchevique. Todos estos motivos de denuncia moral de la modernidad capitalista están presentes en ellos, destacándose sobre todo en los de **Insurrexit** la crítica del indiferentismo individualista de los jóvenes universitarios frente a la degradación humana que había significado la guerra y ante la “miseria social” que padecía el mundo del trabajo en los años de posguerra. El Grupo **Insurrexit**, con su revista, apareció ante los ojos de Quiroga como una esperanza de redención de esa juventud hundida en su vanidad narcisista, y a ellos confió los dos textos que transcribimos a continuación.

H.T.

⁶ Horacio Quiroga, “Lo que no puede decirse” en **El Hogar**, n° 544, 12/3/1920; “Ante la hora presente”, en **El Hogar** n° 554, 21/5/1920; “Asesino”, en **El Hogar** n° 565, 6/8/1920.



El Despertar

Recuerdo perfectamente la impresión que sufrí al tener una tarde por delante las frentes despejadas y la mirada de fuego de cuatro muchachos que anunciaban la aparición de un nuevo órgano universitario —sumamente curioso esta vez: *Insurrexit*.

Fluía de aquellos cuatro muchachos, y no gota a gota sino a chorros, tal cantidad de indignado amor, tal generoso entusiasmo, que el que los oía se puso a pensar en el extraño dios que se apiadaba al cabo del honor de los jóvenes argentinos, cuando le permitía a aquel por fin inundar de roja y pura sangre el muerto corazón de los estudiantes universitarios.

Porque, en efecto, nada más triste nos ha sido en los últimos diez años —diez siglos— que ver la indiferencia, la sequedad y la estrechez mental de nuestra lírica flor de sangre; de nuestra juventud universitaria cuya única preocupación consistió, a raíz del desastre moral que nos legó la guerra —con las bellas e inteligentes cabezas caídas hacia el corazón— en pulir, bruñir y esmaltarse las uñas.

Hemos visto a estos jóvenes mientras los hombres maduros y pesados de familia clamaban de indignación ante la miseria social expuesta a llaga viva en estos momentos, como los hemos visto alzar impasibles los brazos ante el espejo para aplastar, calmar, suavizar el peinado de moda que deja la frente al descubierto.

¿Qué deja al descubierto esa tensa cabellera? ¿Qué pasa dentro de esas frentes estatuarias que no permite al cerebro una congestión liberadora en un momento en que la especie humana —uno mismo— está jugando su honor?

Nada pasa. No hay sino un sueño, una ilusión, una esperanza y una franca actitud definida: la cajita de celuloide con su surtido de pulidores y esmaltadores de uñas.

Hemos visto después el over-all. Pero el traje azul es una librea de vergüenza para todo aquel que no lo lleva sobre el cuerpo sudado de trabajo. El oficinista y el estudiante de over-all están robando una dignidad que no merecen. La honesta pobreza del muchacho puede muy bien ser sobrellevada con un trabajo de brin o de lo que fuere, pero de un aspecto urbano y habitual. El corte obrero no es en la inmensa mayoría de los casos sino una farsa denigrante, una disimulación de una pobreza que avergüenza y que no se podría ocultar con un traje común; y en el mejor de los casos una tontería de muchacho que cree alcanzar así, vestido de over-all-delantal, un aristocrático aspecto de chauffeur o de aviador. Todo pasa; pero lo que ahora despierta es más serio. Los cuatro muchachos de *Insurrexit* nos han mostrado que la sangre juvenil es una cosa demasiado rica para que pueda ser gastada toda ella en el rítmico vaivén del brazo de un intelectual bruñéndose las uñas.

Horacio Quiroga

[Transcripto de *Insurrexit*. *Revista universitaria* n° 2, 9 de octubre de 1920, p. 2]

La propaganda post-guerra

Para *Insurrexit*
Por Horacio Quiroga

Cuando en la última guerra las mujeres, hallando un magnífico adorno el tener héroes en su familia, enviaron a la muerte a sus hijos y esposos, se levantó la voz de Latzko contra esa monstruosa coquetería.

Los hombres, ya se sabe, estaban borrachos de proclamas, mentiras y alcohol. Pero el matar es en suma una vieja y legítima coquetería del animal. Para el corazón de las mujeres no había lugar en esta terrible matanza, fuera del de hacerse arrancar desesperadas los brazos tras el tren que se llevaba, degollados ya de antemano, a sus propios maridos.

Pero como esta actitud no es gallarda, las mujeres inventaron la de tener héroes de su apellido. Y haciendo flamear banderitas desde los balcones o empujando hasta el mismo tren a sus hijos, no hubo una sola madre que gritara: "No sé si serás un héroe después de muerto; ¡pero te vas a matar, hijo mío de mis entrañas!"

No hubo una sola; tal por lo menos debemos de creerlo, desde que los periódicos europeos, retumbantes de madres y novias asesinas, no registraron un solo caso de amor. Tal fenómeno nos pareció insuperable, y lo es. Pero después de tres años los combatientes aliados hallan un corolario de propaganda post-guerrera.

En los últimos días hemos visto pasar una cinta de cine destinada a hacer lucir el generoso espíritu de los triunfadores. Mostrábase en dicha cinta la felicísima vida de los huérfanos de la guerra. Por decenas, cientos y miles iban desfilando las criaturas alegres, cuyos padres habían sido asesinados y cuyas madres habían muerto después. Pasaban unos tras otros, muy bien vestiditos, contentísimos de posar ante la máquina. Grandes oficiales, sonrientes también, guiaban a la piara de huérfanos por entre las baterías de los acorazados, dejándolos solazarse a su gusto.

Y todo esto con leyendas de propaganda que decían: "Los huérfanos orgullosos de visitar los buques que les dieron libertad". Y finalmente una vista con este título: "Un huérfano monta sobre el cañón que mató a tantos enemigos". La infeliz criatura contenta golpeaba con las piernas el cañón, mientras los conductores de la recua sonreían orgullosos ante el objetivo, pensando: "Y bien, vean cómo los aliviarnos, vean cómo les hacemos olvidar de su desgracia".

Pues bien: yo tengo dos hijos. Y los veo saltando de gusto ante el cañón que me mató hace un año...

¿Lo hacen solos? ¿Serían capaces mis hijos de hacer tal cosa? No; les dan caramelos para que lo hagan.

Pasa los límites de la misma matanza este horrible engendro de hipocresía que pretende aliviar la orfandad paseando a los inocentes mártires por entre cañones cada una de cuyas granadas los dejó huérfanos; engañando con confites y ropitas de lujo a sus víctimas de una segunda generación; como engañaron a sus padres asesinados con una bandera de humanidad, como nos engañaron a nosotros con la libertad de los pueblos chicos.

[Transcripto de *Insurrexit*. Revista universitaria n° 9,
1° de Mayo de 1921, p. 3]



Guillermo Facio Hebequer, litografía de la Serie **Bandera Roja**, 1935

Dossier

Itinerarios de Mariátegui en América Latina

La aparición en el año 2002 de **Mariátegui en la Argentina o Las políticas culturales de Samuel Glusberg**, de Horacio Tarcus, recuperó un momento de la historia intelectual latinoamericana poco transitado hasta entonces por la crítica y la historiografía: el momento del americanismo de izquierdas de la década de 1920, estrechamente vinculado, a su vez, a un marxismo creativo, anterior a su dogmatización comunista. El privilegiado mirador de la recepción argentina de Mariátegui le permitió vislumbrar toda una trama de relaciones que vinculaba de modo a menudo inesperado figuras de la cultura de todo el continente cuyas posiciones en el campo intelectual variaban según cada una articulada de modo singular modernismo y vanguardismo, monroísmo y antiimperialismo, socialismo y nacionalismo, aprismo y comunismo, entre otras variables político-culturales de su tiempo.

A lo largo de los casi quince años transcurridos desde aquel libro, muchos autores han vuelto sobre la intensa presencia de Mariátegui en la escena latinoamericana en la tercera década del siglo XX. En ese mismo año 2002 aparecieron en el volumen colectivo **Mariátegui**, de La Habana, los estudios de Ana Cairo y de Ricardo Hernández Otero, que de modo coincidente documentaron la intensa y productiva recepción del peruano en la escena cubana de la década de 1920.

Asimismo, diversos estudios aparecidos en los últimos años a propósito de la circulación de marxismo en países como Chile, Uruguay, Ecuador y México, o referidos a figuras de la cultura latinoamericana como Mariano Picón-Salas, Alberto Zum Felde, Jaime Morenza, Benjamín Carrión o Alberlado Villegas, por citar sólo algunos nombres, han puesto de manifiesto la significación política y cultural de la recepción mariáteguiana en América Latina.

Con el objeto de poner en diálogo continental investigaciones que se desarrollaron en los últimos años en escenarios nacionales, propusimos el presente *dossier*, que no sólo actualiza los estudios antes mencionados, sino que ofrece un primer mapa de conjunto del itinerario de Mariátegui y el mariáteguismo en América Latina.

Abre el *dossier* "Mariátegui en Montevideo", el texto con que Jorge Myers respondió nuestro convite, rastreando la intensa presencia del intelectual peruano en la Generación uruguaya del Centenario durante "los años locos" (1917-1933). A continuación, Patricio Gutiérrez



Donoso, profesor de la Universidad de Valparaíso, ofrece un “Itinerario del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Chile”, que parte de las revistas del reformismo universitario de los veinte y llega hasta el gobierno de la Unidad Popular. El estudio se enriquece con la transcripción de dos cartas inéditas de Mariátegui a Joaquín Edwards Bello.

El investigador cubano Ricardo Luis Hernández Otero, durante muchos años investigador del Instituto de Literatura y Lingüística de La Habana, nos hizo llegar “Mariátegui en Cuba en la Década crítica: corresponsales, colaboradores y estudiosos (segunda aproximación)”, aceptando nuestra propuesta de poner al día aquel estudio publicado inicialmente en 2002, que nos presenta ahora enriquecido con nuevos desarrollos y documentos de época, como tres cartas enviadas por Mariátegui a La Habana que se publican por primera vez en el presente *dossier*.

Finalmente, en “Correspondencias mariateguianas entre Buenos Aires, Santiago, Lima y La Habana”, también Horacio Tarcus vuelve con nueva documentación sobre su **Mariátegui en la Argentina**. Siguiendo los entretelones de la historia de una revista que nunca vio la luz, Tarcus ofrece un marco histórico y cultural del americanismo de izquierdas de la década de 1920 que sirve, además, como introducción a la correspondencia inédita cruzada entre Samuel Glusberg, el venezolano Picón-Salas, el peruano Luis Alberto Sánchez y los cubanos de la **revista de avance** Jorge Mañach, Félix Lizaso y Juan Marinello, un apasionante corpus epistolar que **Políticas de la Memoria** ofrece hoy a sus lectores.



Mariátegui en Montevideo

La presencia del intelectual peruano en la “generación del Centenario” durante “los años locos” 1917-1933

Jorge Myers*

Historia olvidada: la historia intelectual uruguaya 1917-1933

El humo de las bibliotecas incendiadas a lo largo del siglo XX llega hasta nuestro siglo XXI y sigue dificultando nuestra visión de la historia intelectual de muchos países y de muchas formaciones ideológicas de entonces. En la historia intelectual de Uruguay, la “generación de 1917” (también llamada “generación del Centenario”, o “generación de 1915” o “de 1920”) ha sido víctima de una triple ocusión: interrumpido su ciclo vital por la dictadura de Terra (1933-1938), primero; fue repudiada luego y sepultada en el olvido por la generación siguiente (aquella de 1939 —o 1945—, cuyo símbolo de identidad más tangible supo ser el periódico **Marcha**); para sufrir finalmente una definitiva obliteración de la memoria colectiva como consecuencia de la acción sistemática de la dictadura militar (1973-1985), que buscó borrar toda huella de cultura “progresista” del legado nacional.¹

* Universidad Nacional de Quilmes /CONICET. El término “los años locos” para designar este período lo tomo de Carlos Martínez Moreno y Fernando Aínsa, en sus respectivas contribuciones a la **Enciclopedia Uruguaya, Montevideo**, Arca-Editores Unidos, 1967-69.

¹ En la década del sesenta, el trabajo de interpretación de la historia cultural uruguaya llevó a algunos críticos y ensayistas a explorar, como parte de obras más generales, ese período de la misma. Carlos Real de Azúa identificó positivamente, en diversos escritos de su autoría, a ciertos ensayistas del período —Gustavo Gallinal, Eduardo de Salterain y Herrera, y otros—; Fernando Aínsa bajo la supervisión de Carlos Martínez Moreno redactó un fascículo de la obra **Capítulo oriental** dedicado a “La narración y el teatro en los años veinte”; Ángel Rama se refirió elogiosamente a varios miembros de esa generación —o al menos reconoció su existencia— en diversas obras suyas. La **Enciclopedia Uruguaya** —obra concebida y dirigida por él— dedicó un fascículo, redactado por Carlos Maggi, a la historia social —en clave amena, anecdótica— a “los años locos” correspondientes a la etapa 1918-1939, dos más al fútbol y al tango de esos años, un cuarto al proceso político de la era batllista —redactado por su hermano Germán— y una quinta entrega al “arte nuevo”, redactado por Fernando García Esteban. Carlos Martínez Moreno estuvo directamente a cargo del fascículo (n° 47) dedicado a “Las vanguardias literarias”, cuyo argumento general, contrariando el título, era que las “vanguardias” uruguayas no habían sido vanguardistas. Quizás el hallazgo más importante producido por las excavaciones arqueológicas realizadas en los años sesenta en el sitio de “los años locos” haya sido el redescubrimiento de ese “raro” tan importante hoy a nivel continental, Felisberto Hernández. Esa obra preliminar de exploración y revisión se

Como consecuencia de esa triple negación, los años 1920 —y también, en gran medida, los años 1930, con la parcial excepción de la dictadura de Terra y los conflictos que generó—, han sido presentados en la historia literaria e intelectual uruguaya como un paréntesis gris y poco interesante entre los fervores modernistas (y hedonistas) de la generación de Delmira Agustini, Julio Herrera y Reissig, y José Enrique Rodó, y la pasión militante —antiimperialista, latinoamericanista, nacionalista, y socialista— de la generación de Juan Carlos Onetti, Ángel Rama y sus hermanos, Carlos Real de Azúa, Mario Benedetti, y Carlos Quijano (cooptado por ella y en quién ella se inspirara). Es más: si la amortiguación del conflicto ha sido reconocido desde el célebre ensayo de Carlos Real de Azúa como un rasgo definitorio de la vida social, cultural y política uruguaya que habría nacido como consecuencia eventual de las reformas batllistas de comienzos del siglo XX, los quince años transcurridos entre 1917 y 1933 han parecido marcar —para una parte importante de la historiografía de las últimas décadas— el apogeo de esa proscripción de toda tensión creativa, de todo enfrentamiento principista, en aras de un consenso apaciguado. Se ha vuelto canónica la opinión de que en Uruguay no hubo —o si la hubo, que fue muy pobre— un momento vanguardista anterior a la Segunda Guerra Mundial, y que tampoco hubo grandes clivajes ideológicos ni posiciones críticas contundentes frente a los poderes hegemónicos en los años 1920. Se ha solido ver en la década y media entre 1917 y 1933, en cambio, sólo una suerte de consenso ideológico tácito y aplanador de fricciones—conglomerado de “amiguismo”, prebendarismo estatal y espíritu pequeño burgués—, que se habría visto apenas parcialmente quebrado por la aparición local del “frentepopularismo” de inspiración comunista luego de 1935/36. El resultado de esa percepción ha sido el de negarle a la vida intelectual de esos años interés, y aún relevancia, para una mejor comprensión del proceso histórico uruguayo. Una parte importante de los escritores que contribuyeron con sus libros al barullo intelectual del período se han vuelto, en conse-

vería a su vez abruptamente interrumpida por el ascenso al poder de la dictadura militar con su política misoneísta. Cabe señalar que en los últimos años se han publicado algunos, escasos, estudios sobre figuras intelectuales del período, siendo quizás el más importante aquel que dedicaran Gerardo Caetano y José Rilla a Carlos Quijano y su accionar previo a 1933.

cuencia, poco más que nombres mencionados en enciclopedias y diccionarios de autores: José Pedro Bellán, Montiel Ballesteros, Manuel de Castro, Horacio Maldonado, Ildefonso Pereda Valdés, Alberto Zum Felde. Otros han padecido un destino más radical: de Giselda Welker (née Zani), de Jaime L. Morenza, y de otros, ha sido extirpado hasta el recuerdo, casi, de que alguna vez vivieron, pensaron, escribieron.

Cuando se examina de cerca la producción intelectual de ese período, se descubre en cambio un panorama que dista mucho de esa imagen de tan poco excitante sosiego provinciano que ha adquirido estatuto canónico. Montevideo en la década de 1920 fue sede de un intenso debate intelectual en el cual se confrontaron distintas familias ideológicas: “blancos” y “colorados”, “batllistas” y “anti-batllistas”, católicos de derecha y católicos “liberales”, católicos y liberales, liberales y conservadores, demócratas y fascistas, distintas familias de izquierda, entre sí y con los demás. El propio espacio de la izquierda se vio movilizadopor la brega intensa entre sus distintas corrientes, entre las cuales se destacaban los anarquistas —cuya presencia en el movimiento sindical, en la prensa y en los espacios de discusión pública era todavía ineludible en la tercera década del siglo XX— y los marxistas —divididos institucionalmente en socialistas (partido fundado en 1910/1912), los comunistas (surgidos de la decisión mayoritaria tomada de apoyar a la revolución de Octubre de 1917 en el congreso socialista de 1920)—, por un lado; y las izquierdas de los partidos tradicionales por el otro, como los blancos antiimperialistas y progresistas (que en 1928, bajo el liderazgo del joven Carlos Quijano formaron la Agrupación Nacionalista Demócrata Social), o los batllistas de izquierda. Esas corrientes de izquierda no se mantuvieron encerradas dentro de un estrecho límite micro-partidario o sindical: animaron una importante falange de periódicos, cooptaron a intelectuales jóvenes y a veces no tan jóvenes (y hasta muy consagrados), incurrieron en la vida universitaria a través de la Reforma local, y participaron activamente —en el caso no solo de las “izquierdas” de los partidos tradicionales sino también de las formaciones socialista y comunista— en el proceso electoral dentro de la democracia consolidada por las reformas batllistas. En relación a este último hecho, cabe resaltar que en un país dominado por el bipartidismo de blancos y colorados, el porcentaje del voto de izquierda en Montevideo a fines de la década del veinte constituyó toda una hazaña de proyección político-social de esas dos fuerzas: si en la elección de 1928, la ANDeS de Quijano había superado a las expresiones de la izquierda marxista con un 5,2% del voto montevidiano frente a un 2,6 para el socialismo y un 2,9 para el comunismo² en conjunto, socialistas y comunistas avanzaron como opción electoral luego del *crac* del 29, hasta

obtener en elecciones legislativas de 1932 y de 1933 —vísperas del golpe— entre un 10 y un 15 % del sufragio montevidiano.³

El panorama intelectual montevidiano se caracterizó —en el período aquí abordado—no sólo por su intensa movilización política ni tampoco solo por el creciente peso ostentado por la reflexión y debate en torno a “la cuestión social”, sino también por su afán de modernidad, su cosmopolitismo y/o internacionalismo, su búsqueda de renovación y de proyección al mundo. Los letrados de Montevideo se sentían habitantes de una ciudad de escala mundial —una “world-city” *avant la lettre*—, y sentían también que la situación diferencial uruguaya frente al resto del mundo iberoamericano en materia de instituciones políticas y sociales hacía de ellos protagonistas de un experimento que podía—y debía— tener proyección internacional. En los ámbitos de izquierda esta situación se sintió con particular fuerza. A diferencia de Perú—y aún de la Argentina, donde tanto radicales como conservadores expresaron una orientación tradicional en materia de legislación social o laboral y de política internacional—, la situación política general en cuyo interior debieron desenvolver sus actividades los escritores uruguayos de ese período fue el de un régimen democrático con evidentes rasgos progresistas (en el contexto de los años 1920) que interactuaba con una sociedad en vías rápidas de modernización estructural. Algunos reclamos tradicionales de las fuerzas progresistas latinoamericanas podían, por ende, parecer haber sido ya respondidas por el régimen batllista entre 1903 y 1929: separación rigurosa entre iglesia y estado; secularización del calendario, de las escuelas, del matrimonio; ley de divorcio vincular que admitía la potestad de la mujer para iniciar el procedimiento por sí sola; una amplia gama de leyes laborales —mayor facilidad para la formación de sindicatos, derecho legalmente reconocido de huelga, jornada laboral máxima de 8 horas diarias y 48 horas semanales, prohibición del trabajo infantil, seguro estatal de desempleo para los desocupados, ley de indemnización por accidentes laborales, leyes de regulación de condiciones de seguridad en talleres, fábricas, etc.—; estatización de los servicios considerados básicos —transporte ferroviario, electricidad, etc.—; promoción de la educación de adultos; expansión general de la cobertura educativa en todos los niveles; y una política internacional que alineaba al país con posiciones socialistas o socialdemócratas —Uruguay estuvo entre los pocos países que lideraron la campaña para que se admitiera a México a la Liga de las Naciones, y fue el segundo país latinoamericano en reconocer el nuevo estado soviético en Rusia.⁴ Desde posiciones de izquierda el debate se planteaba, en aquellos años, no tanto en torno a la necesidad de dar inicio a una política radicalmente nueva, sino en relación a las falencias y omisiones del camino ya emprendido: esto, en el

² Gerardo Caetano y José Rilla, **El joven Quijano (1900-1933). Izquierda nacional y conciencia crítica**, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1986, p. 71.

³ Fuente: Tabla “Participación electoral en el país y en Montevideo”, Germán W. Rama, **La democracia política: Fascículo 44; Enciclopedia de la Civilización Uruguaya**, Tomo V, Montevideo, Editores Reunidos y Editorial Arca, 1969, p. 79.

⁴ Uruguay fue —en 1926— el segundo país de América Latina (después de México) en reconocer la legitimidad del gobierno del partido comunista en Rusia y establecer, por ende, relaciones diplomáticas con la Unión Soviética. El gobierno dictatorial de Gabriel Terra las interrumpió en 1935, en aras de preservar la “tranquilidad social”.



caso de los socialistas y hasta cierto punto, sin reconocer explícitamente que ésta era su postura, en el de algunas corrientes dentro del anarquismo. Sólo el partido comunista —identificado como lo estuvo hasta 1935 con una política de lucha frontal de clase contra clase y de rechazo a cualquier posible alianza con partidos de otro signo—veía entonces en el batllismo—y en todo el arco partidario de la democracia uruguaya—una forma vernácula de fascismo pequeñoburgués: y aún en este caso sus periodistas debían elegir caminos a veces sorprendentes para lograr imprimirle cierta verosimilitud a su condena total a la experiencia de reformas democráticas y sociales en curso. No debe sorprender entonces que si la Argentina de Yrigoyen se le pudo presentar a José Carlos Mariátegui —vanguardista y marxista sin ser, según Oscar Terán, “ni jacobino ni bolchevique”⁵— como alternativa inmensamente preferible al Perú de Leguía, en el marco de aquella durísima encrucijada que debió enfrentar a fines de los años 1920, tanto más lo podía hacer el Uruguay de los herederos de José Batlle y Ordoñez.

El Amauta peruano en Uruguay 1925-1930: lecturas e intersecciones

Reconocido hoy como uno de los pensadores marxistas más originales de América Latina, si no el más original, José Carlos Mariátegui había logrado ya, en el curso de la década de 1920, ser reconocido por los miembros más destacados de las distintas constelaciones ideológicas de intelectuales latinoamericanos como uno de los ensayistas y pensadores más importantes del continente. Las razones —extrínsecas al contenido de su obra— que contribuyen a explicar esa temprana consagración fueron varias, aunque dos tuvieron un peso muy especial: la circulación internacional del periódico literario-cultural fundado y dirigido por él, **Amauta**, y la pronta proyección transnacional del movimiento indigenista marxista y revolucionario creado por Víctor Raúl Haya de la Torre, el A.P.R.A, primero, y del Partido Socialista Peruano del propio Mariátegui, después.⁶ La revista **Amauta** circuló por gran parte de América Latina, a través de canjes, suscripciones y envíos de la misma a intelectuales consagrados, y

⁵ Oscar Terán, “**Amauta**: vanguardia y revolución”, **Prismas. Revista de Historia Intelectual** vol. 12, n° 2 (versión online), 2008.

⁶ Dejo de lado una tercera vía de proyección internacional, que sin duda estuvo al alcance de José Carlos Mariátegui: aquel del movimiento estudiantil asociado al movimiento continental de la Reforma Universitaria, porque si bien su papel en las primeras manifestaciones en Perú a favor de los ideales y las instituciones de la Reforma fue destacado y aún clave, su forzado alejamiento de Lima, aunque le permitió tomar contacto directo con la cultura política italiana de la pos-Primera Guerra, tan rica en matices y conceptualmente densa, lo marginó del movimiento reformista en el preciso instante cuando ese comenzaba a pasar de ser sobre todo una ruptura generacional con ribetes ideológicos a ser una ruptura ideológica con ribetes generacionales. Retomaría el contacto directo con las fuerzas surgidas de aquel movimiento en un momento cuando ya eran otras que el movimiento estudiantil latinoamericano las principales plataformas transnacionales que podían servir de herramienta para poner en circulación un discurso que aspiraba a una renovación general de la cultura y la política no sólo en Perú sino en el continente.

publicó en sus páginas trabajos de muchos de esos intelectuales, de modo que entre 1926 y 1930 sirvió como dispositivo consagratorio del proyecto intelectual asociado al nombre de Mariátegui. Por otro lado, aunque su relación con el líder de ese movimiento pasó siempre por momentos de mucha tensión hasta llegar a la ruptura áspera y final luego de su decisión de fundar un partido alternativo al A.P.R.A. en 1928, los intelectuales apristas, (muchos de los cuales participaron en las páginas de **Amauta**) tendieron a citar la obra y el pensamiento de J.C. Mariátegui en sus propias obras y periódicos de un modo que subrayaba su importancia (sobre todo antes de la ruptura final, y luego después de la muerte de JCM). En este mismo registro de actividad pública, si **Amauta** y el APRA fueron dos plataformas evidentes para la proyección internacional de su figura como líder político y moral, también lo fue su actividad política interna en el marco de la dictadura de Leguía, actividad que se vio potenciada (luego de su persecución por el régimen) por la creación en 1928 del Partido Socialista Peruano bajo su propio liderazgo, y de la Confederación General de Trabajadores del Perú en 1929. La historia de esa primera formación política, breve y tempestuosa, consolidó de modo más contundente aun su celebridad política como uno de los opositores más importantes al régimen dictatorial peruano, y contribuyó a proyectar su nombre, a través de notas de prensa referidas a ese rol, hacia públicos más amplios en el exterior —y hacia los círculos intelectuales y políticos de la capital uruguaya. Más aún, como fue en Montevideo donde tuvo lugar una de las dos reuniones clave —el Congreso Sindical Latinoamericano de Montevideo de mayo de 1929 (la otra, la Conferencia Comunista Latinoamericana de junio de ese mismo año, se realizó en la vecina Buenos Aires)— que definieron la suerte del Partido Socialista Peruano, obligado a convertirse en Partido Comunista como condición sine qua non para conservar su afiliación a la Internacional Comunista, el nombre de Mariátegui debió adquirir, a través de los representantes peruanos que participaron en las sesiones de esas dos reuniones, para aquellos pocos en el margen izquierdo de la intelectualidad uruguaya que todavía no lo conocieran, una celebridad (o notoriedad, al entender de sus opositores) muy destacada. La modalidad consagratoria de su figura como escritor y pensador de proyección latinoamericana —cuya función él no consideraba que fuera algo separado (ni que pudiera separarse) de su actividad política y moral (posición que emanaba tanto de la zona nietzschista y vitalista de su formación cuanto de aquella marxista)—se dio en cambio a través de su intensa participación con artículos de su propia autoría en otras revistas intelectuales de América Latina, por un lado, y de la publicación, por otro lado, de sus únicos dos libros que en vida llegaron a ser editados, **La escena contemporánea** (1925) y **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana** (1928) —este último mediante la intervención personal del editor e intelectual argentino, Samuel Glusberg.⁷

La presencia de Mariátegui como pensador político y como intelectual latinoamericano se cimentó en Uruguay a través de todas estas vías en la segunda mitad de la década de 1920 y sobre

⁷ Horacio Tarcus, **Mariátegui en la Argentina o Las políticas culturales de Samuel Glusberg**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2002.

todo en los últimos tres años de la década (y de su propia vida). Es posible que también hayan existido contactos más personales —a través de la correspondencia o en persona durante su estancia en Europa (1919-1923)— entre JCM y ciertos intelectuales destacados del ambiente uruguayo —suposición verosímil pero que ha resultado imposible comprobar aún—: integran la lista de posibles candidatos Carlos Quijano, Enrique Amorim, Montiel Ballesteros, y Pedro Figari, entre otros, por el simple hecho de que sus itinerarios y residencias europeas los acercaron en algunos momentos a lugares de paso o de residencia de JCM (o a los de algunos de sus ocasionales colaboradores cercanos y compañeros de militancia, contándose entre estos a más de uno de la creciente falange de apristas desplazados a Europa).⁸ Hacia el final del período, el impacto de su obra y de su personalidad pública había llegado a ser de tal magnitud que un grupo nutrido de intelectuales supo participar de la iniciativa originada en Buenos Aires para traerlo a Mariátegui al Río de la Plata. En 1930, cuando llegó la noticia de su muerte a Montevideo, hacía algún tiempo que estaba ya en plena actividad una campaña para recaudar fondos que sirvieran para acercarlo también a esa ciudad luego de su proyectada instalación en Buenos Aires.

Montevideo era entonces una ciudad que se transformaba vertiginosamente a través de las importantes obras edilicias y arquitectónicas proyectadas para conmemorar el Centenario de la independencia uruguaya, y a través también de la ingente prosperidad que su provisoriamente exitosa inserción en el orden inter-imperial como proveedor de materias primas a los países industriales le había deparado. No sólo se respiraba en ella un aire pungente de modernidad, sino que se podía sentir en ella —al menos esa era la sensación registrada por muchos de sus ciudadanos, intelectuales o no, durante la etapa de “los años locos” de entreguerras— una proximidad muy cercana a las ciudades centrales—cultural, económica y políticamente hegemónicas— dentro del nuevo y precario orden mundial surgido luego de la catástrofe de la Primera Guerra Mundial: diarios, periódicos y grupos intelectuales locales seguían de cerca —buscaban estar “à la page” con— todo lo que pasaba en el mundo; y los lectores y protagonistas de los mismos vivían la convicción de que aquello que se hacía en Montevideo podía tener, legítimamente, a pesar de la pequeña dimensión geográfica de la República Oriental, repercusión tangible en el resto del mundo. Esa convicción, presente en todos los sectores ideológicos de la “inteliguentsia” uruguaya, se sentía con particular fuerza en dos grandes zonas de la misma: aquella ocupada por los intelectuales que se identificaban con la izquierda revolucionaria y aquella ocupada por

quienes se sentían atraídos por las promesas de modernización y de ruptura de las vanguardias artísticas y literarias europeas. De más está referir que un número no desdeñable de intelectuales uruguayos se sintieron simultáneamente atraídos —en ese quinquenio final de los años 1920— por ambas promesas de renovación: la revolucionaria y la vanguardista. Fue en efecto en los intelectuales de estas dos zonas que impactó en primer término el discurso mariateguiano. Al menos dos revistas importantes situadas en el margen izquierdo y artísticamente renovador del campo intelectual uruguayo dieron muestras explícitas de la importancia que revestía para ellas el pensamiento del dirigente intelectual peruano: **La Cruz del Sur** (1924-1931) y **La Pluma** (1927-1931). Al menos otras dos de carácter más efímero (y de circulación quizás más restringida) también lo hicieron: **Vanguardia Revista de Avance** (1928, 2 números) y **Cartel** (1930-31, 5 números).

La primera de ellas fue **La Pluma** —publicación intelectual animada por el crítico y entonces sociólogo Alberto Zum Felde, que además de dedicar mucho espacio a comentar la producción de las corrientes de vanguardia literaria y artística europeas y americanas, expresó durante toda su existencia una clara simpatía por las posiciones de izquierda tanto de los comunistas cuanto de los socialistas. Desde su primer número, de agosto de 1927, contó con Mariátegui como colaborador directo de la revista; también casi desde su inicio dedicó cada tanto algún espacio a comentar la revista **Amauta** y a elogiar la obra intelectual del peruano. En ese número inicial dio a conocer a sus lectores uruguayos el ensayo de JCM, “Nativismo e indigenismo en la literatura americana”, al que acompañó con la siguiente nota explicativa:

El siguiente artículo, fue escrito por José Carlos Mariátegui poco antes de salir del Perú, desterrado por el Gobierno del Sr. Leguía, que ha considerado subversiva la noble propaganda que el escritor venía sosteniendo en su revista **Amauta** acerca de la redención social del Indio. Con la inserción del vigoroso artículo, **La Pluma**, a tiempo que refleja una faz interesantísima de la vida americana, adhiere a la protesta promovida por el acto de aquel gobierno.⁹

El texto revestía, por otra parte, un particular interés para el público uruguayo al que iba destinado en primer término la revista, ya que la porción central de su argumentación consistía en el esfuerzo hecho por Mariátegui—en tres breves páginas— para explicar las razones por las cuales, a diferencia del caso uruguayo (y argentino), la corriente nacionalista y revolucionaria dentro de la literatura peruana debió ser necesariamente indigenista y no criollista o nativista, como en el caso de los países del Plata. Más aún, también en nítido contraste con la situación de la literatura peruana, el nativismo uruguayo no portaba ninguna carga política: era un fenómeno esencialmente literario. Declaraba JCM: “El nativismo en Uruguay (...) (n)o tiene, como el indigenismo en el Perú, una subconsciente inspiración política y económica. Zum Felde, uno de sus suscitadores como crítico,

⁸ Carlos Quijano estuvo en París entre 1924 y 1928 y participó en 1925, en México, en el Primer Congreso Anti-Imperialista Mundial auspiciado por el gobierno de ese país, donde conoció a José Ingenieros y (si no se hubiera cruzado antes con él) a Haya de la Torre —con quién entró inmediatamente en disputa. Enrique Amorim, rico estanciero y escritor de izquierda, iba y venía a Europa durante la estadía de Mariátegui allí. Pedro Figari se había instalado en París a partir de 1924/25 y residió allí 9 años, pero antes de esa fecha hizo algunos viajes a la Ciudad Luz. Adolfo Montiel Ballesteros es quizás el candidato más verosímil ya que vivió en Florencia —donde fue cónsul de Uruguay—desde 1919 hasta mediados de los años 1920 y quizás hasta 1930 (si no mantuvo su residencia permanente en Italia, siguió viajando entre Uruguay y ese país a lo largo de los años 1920).

⁹ **La Pluma** n°1, agosto de 1927, Montevideo, p. 41.

declara que ha llegado ya la hora de su liquidación” —opinión con la cual concordaba Mariátegui.¹⁰ En la conclusión a su texto explicaba de un modo más preciso que el indio en la literatura peruana no era “el tipo o el motivo pintoresco”:

El ‘indigenismo’ no es aquí un fenómeno esencialmente literario, como el nativismo en el Plata. Sus raíces se alimentan de otro humus histórico. Los indigenistas que explotan temas indígenas por puro exotismo —colaboran, conscientemente o no, en una obra política y económica de reivindicación—, no de restauración ni de resurrección. El indio no representa únicamente un tipo, un tema, un motivo, un personaje. Representa un pueblo, una raza, una tradición, un espíritu. No es posible considerarlo y valorarlos desde puntos de vista exclusivamente literarios, como un color o un aspecto característico nacional, colocándolo en el mismo plano que otros elementos etnográficos del Perú.¹¹

Concluía enfáticamente con el siguiente enunciado:

La presencia de tres millones de hombres de raza autóctona en el panorama mental de un pueblo de cinco millones, no debe sorprender a nadie en una época en que este pueblo siente la necesidad de encontrar el equilibrio que hasta ahora le ha faltado en su historia.¹²

En 1928, un sector del público letrado uruguayo que pudo haber leído este escrito de Mariátegui, estaba ya hacía tiempo muy interesado en la relación entre el indigenismo revolucionario que emanaba de los círculos intelectuales de Perú y el nacionalismo, por un lado, y el antiimperialismo, por el otro: más aún, el argumento de Mariátegui hacía sistema con el que entonces estaba desarrollando el propio Zum Felde contra las vertientes literarias más alejadas de un compromiso político de izquierda, en Uruguay. En julio de 1928, en su séptimo número, la revista volvió a publicar un texto de Mariátegui, esta vez referido a otra faz de su pensamiento, aquella de fino observador y crítico preciso de las nuevas literaturas europeas. La ocasión era el fallecimiento del poeta alemán Rainer María Rilke; el texto de Mariátegui —publicado como segunda parte de un díptico cuya primera fue redactada por Gabriela Mistral— se titulaba “La personalidad de Rainer María Rilke”. Allí los lectores de **La Pluma** pudieron descubrir —a través del comentario de JCM— que Rilke—“el gran poeta, el *guter (SIC) Europäer*”¹³— pertenecía a una categoría atemporal, aquella del lirismo puro, y que ello lo mancomunaba con poetas como el ruso Serguei Esénin, y que hacía de él, quizás, el último romántico. La acusación —peyorativa— de Charles Maurras era retomada en clave ideológica opuesta por Mariátegui: si de la grandeza de su poesía no se podía dudar, su pensamiento sobre la poesía, al exaltar el individualismo de un modo radical —tan radical que excluía de esa concepción

de la poesía incluso a un espíritu tan a primera vista afín como Rimbaud— desembocaba ineluctablemente en el romanticismo superado ya por la historia. A la concepción de Rilke, Mariátegui oponía la siguiente definición:

El poeta sumo no es sólo el que, quintaesenciados sus recuerdos, convierte lo individual en universal. Es también, y ante todo, el que recoge en un minuto, por un golpe milagroso de intuición, la experiencia o la emoción del mundo. En los períodos tempestuosos es la antena en la que se condensa toda la electricidad de una atmósfera henchida.¹⁴

En una nota necrológica que expresaba su admiración a través del propio disenter profundo entre la visión de su autor y la del poeta difunto, la nota elegíaca debía provenir de la propia obra de este último. Retornando al concepto que antes había cuestionado —que Rilke era el poeta “del silencio y de la muerte”— aceptaba que “ningún poeta acaso logra como él [...] una idealización tan absoluta de la muerte”: idealización que le habría permitido expresar en un lenguaje cincelado que buscaba la perfección la intuición de que la muerte se le presenta a cada uno en forma diferente. Cerraba Mariátegui su nota con los versos en alemán: *Dem Schiff als Kust und dem Land als Schiff*.¹⁵ A la barca se presentaba la muerte como una ribera, a la ribera como una barca. El artículo sirvió para refrendar ante el público uruguayo la doble condición ostentada por Mariátegui, de crítico de gusto refinado e impecablemente moderno y de pensador marxista que podía, desde aquella matriz ideológica, precisar la ambivalencia intrínseca de una obra estéticamente universal pero superada —desde esa óptica concreta— por la historia.

Además de los dos artículos de su autoría que la revista publicó, aparecieron en tres otras ocasiones en **La Pluma** referencias directas a Mariátegui y su obra. La persecución padecida por Mariátegui en 1927 —su condena a prisión primero, su arresto domiciliario después— fue una de esas ocasiones (en tanto fue éste un hecho que provocó una onda continental de simpatía hacia su persona, incluso entre los intelectuales de familias ideológicas distanciadas de la propia). En marzo de 1928, el número 5 de la revista incluyó una semblanza elogiosa de la revista **Amauta** y de su autor con motivo del fin de la persecución a Mariátegui por Leguía y la reanudación, por consiguiente, de la publicación intelectual peruana. La nota —titulada, simplemente, **Amauta** (cuyo autor probablemente haya sido, por razones estilísticas y de tono, Alberto Zum Felde)— decía lo siguiente al respecto:

Ha provocado unánime regocijo en los círculos intelectuales de toda América la reaparición de **Amauta**, la revista que dirige en Lima el afamado escritor Carlos Mariátegui, órgano de la nueva generación peruana, que lucha tanto por la renovación literaria, como por ideales sociológicos de un profundo valor humano y americanista. **Amauta** es, en efecto, por encima de todo,

¹⁰ *Ibid.*, p. 42.

¹¹ *Ibid.*, p. 43.

¹² *Ibid.*, p. 42.

¹³ **La Pluma** año II, n° 7, p. 93.

¹⁴ **La Pluma** año II, n° 7, p. 94.

¹⁵ *Ibid.*, p. 96.

una representación del Perú que quiere renovarse, sacudiendo el yugo de la tradición colonial y reivindicando el derecho de la raza indígena al suelo en que viven y a la cultura nacional.¹⁶

La Pluma no estuvo, en efecto, sola en el regocijo que le provocaba **Amauta** y su resurrección. Referencias a esa revista de tono más exuberante aparecieron por la misma época en **La Cruz del Sur** en la efímera revista **Vanguardia. Revista de Avance** (dirigida por Juan Carlos Welker y Juvenal Ortiz Saralegui). El primer número de esta última —de septiembre de 1928— incluía en el primer lugar en una lista de “revistas amigas íntimas” (publicada en su página de apertura) a “*amauta* de José Carlos Mariátegui, Perú” (le seguían en orden de afecto íntimo “*guerrilla* de Blanca Luz Brum, Buenos Aires”, “*reflector* de Arturo Tronkoso, Chile”, “*la cruz del sur* de las Placas, Moreña, Hnos. Guillot, y Méndez Magariños, Montevideo” y otras 14 más); y en una nota breve en la página 9 del mismo ejemplar exclamaba la redacción:

Para que nos oigan los embajadores de Leguía, aún cenando en algún centro militar: Saludamos a José Carlos Mariátegui, representante del Perú nuevo, el más vigoroso pensador de la América actual: saludamos a “Amauta”, que con valor aparece en las mismas barbas del dictador y su poeta Santos Chocano, el asesino de Elwind (SIC) Elmore. (En negritas en la edición original).

La Cruz del Sur, por su lado, incluyó también en enero/febrero de 1928 una nota cuyo título era “Otra vez **Amauta**”, en la sección dedicada a comentar el movimiento cultural de los meses anteriores a la aparición de ese número, que no ocultaba la euforia incitada por la reaparición de **Amauta**:

¡Otra vez *Amauta*! Alboroto juvenil al clarinearle; especie de despertar a tiempo, todavía. Soplos del Pacífico filtrado en pedregales monstruosos del Andes impenetrable. ¡Otra vez *Amauta*! Y corre, desatada, cachorro rojo, la sangre de nuestra esperanza en América. Ha podido Mariátegui sustraerse a la persecución de Leguía. Ha podido salir nuevamente a la calle y ha podido entrar a su imprenta. ¡Qué impaciencia tendrían las ágiles rotativas! ¡Qué impaciencia, incontenible, tuvimos nosotros mientras tanto! Ya está entre nosotros *Amauta*. Esto quiere decir que todo ha sido solucionado. Que el gobierno padeció error. ¡Y claro está que lo padeció! ¡Y gordo! Un gobierno, y sobre todo un gobierno de la moralidad del peruano no debe interponerse, biombo absurdo, grotesco, entre la magnífica labor de un hombre peruanísimo—tal vez el más grande peruano del Perú yanquizado— y su público. [...] Estos alimentadores del yanqui se interpusieron, grosera pantalla, entre Mariátegui y nosotros...¹⁷

Las últimas referencias a Mariátegui que se encuentran en **La Pluma** fueron motivadas, ambas, por la creciente catástrofe personal que se cernía sobre el pensador peruano: aludieron primero al proyecto de ayuda para que pudiera escaparse de Perú, trasladándose a alguna ciudad que le ofreciera mejores condi-

ciones para tratar las graves dolencias físicas que iban minando su salud, y que le proferiera también algún sosiego luego de las turbulentas persecuciones que lo venían acosando con creciente ahínco desde 1927; y segundo, a su muerte súbita cuando ese traslado ya estaba en marcha, en 1930. En una nota titulada “Pro Mariátegui”, publicada en septiembre de 1928 —un número que también incluía un artículo del historiador peruano Jorge Basadre sobre *Romain Rolland*—, los editores de **La Pluma** se solidarizaron con la campaña entonces en curso para financiar el traslado de Mariátegui desde Perú a Buenos Aires:

Se trabaja en la iniciativa de celebrar algunos actos intelectuales, como demostración de simpatía y con objeto también de arbitrar recursos, a fin de que pueda venir al Plata el prestigioso escritor peruano Sr. Carlos Mariátegui, que por sus notorias luchas en pro de una reforma social de su patria, se halla hostilizado por el gobierno conservador y dictatorial que en ella impera. Hostilizado, enfermo y sin recursos, el director de *Amauta*, necesitaría para salir del Perú, el apoyo de sus amigos del Plata y de los elementos que aquí sienten solidaridad por la causa de la libertad de América y del Hombre. Lograr el objeto que se proponen sus amigos de Buenos Aires y de Montevideo, sería una hermosa demostración de solidaridad espiritual americana. *La Pluma* se adhiere cordialmente a esos propósitos.¹⁸

Casi dos años más tarde, la revista se volvía a referir al autor de los **Siete ensayos** para dar, esta vez, la noticia de su fallecimiento, y para homenajearlo con tres textos necrológicos. Los dos últimos textos fueron, respectivamente, una reimpresión de la necrológica publicada en **Renovación**, órgano de la Unión Latino-Americana; y un poema firmado por Pablo Iturri Jurado (Ramón Katari) de La Paz, Bolivia, titulado “Elegía en Rojo y Negro a J. Carlos Mariátegui”. Es probable que el primero, suscripto por la redacción, haya sido escrito por Alberto Zum Felde. Comienza observando que:

Con José Carlos Mariátegui desaparece uno de los más fuertes y eficientes valores intelectuales y humanos de la América Latina y uno de los más altos representantes de la nueva generación, en cuanto ésta significa la conciencia y la voluntad de una profunda renovación de ideales y de normas.

Seguía un breve repaso a su obra en el cual se destacaba que con ella “el problema del indio” había pasado de ser un “motivo literario”, “a ser algo vivo, concreto y fundamental en la idealidad y en la política del Perú.” Declaraba además algo que una mirada somera a la prensa intelectual uruguaya de los últimos tres años de la década de 1920 confirma inmediatamente al constatar que aún los líderes del APRA habían quedado un poco a la sombra del consolidado prestigio de Mariátegui: para sus lectores uruguayos, Perú “es el Perú de Mariátegui”. Y concluía con una semblanza en la que se perfilaban con nitidez los núcleos de sentido en el pensamiento de Mariátegui que lo habían llevado

¹⁶ **La Pluma** año II, n° 5, marzo de 1928, p. 163.

¹⁷ **La Cruz del Sur** n° 19/20, enero/febrero 1928, p. 36.

¹⁸ **La Pluma**, año II, volumen 8, septiembre de 1928, Montevideo, p. 157.

al Zum Felde de fines de los años 1920 a interesarse en su obra:

Mariátegui fue quien, el primero, puso el dedo en el resorte central del problema social de su país —y de otros países— el régimen económico de la vida, que es como la morfología orgánica de las sociedades. Y, por extensión, rebasando las fronteras de sus altas montañas andinas, el pensamiento y la actitud de Mariátegui, han constituido un ejemplo orientador para la joven generación americana, en el sentido de dejar de lado los viejos verbalismos pseudo-idealistas, y enfrentar la realidad humana en sus recios términos positivos.¹⁹

Zum Felde admiraba en Mariátegui la científicidad de su proyecto intelectual —aunque no bebiera de las mismas fuentes científico-doctrinarias que el peruano—; valoraba el esfuerzo por elaborar un análisis científico de la sociedad peruana (en un momento cuando él estaba empeñado en hacer lo mismo para el caso uruguayo —aunque en su caso el marco no fuera el marxista empleado por Mariátegui—) y celebraba la precisión de una prosa que dejaba atrás la retórica un poco nebulosa heredada del idealismo arielista y espiritualista de las primeras décadas del siglo XX (herencia con la cual él también estaba en vías de romper, luego de haber sido un “rodoniano” apasionado en su juventud). Un cuarto de siglo más tarde Zum Felde volvería a referirse directamente a la obra de Mariátegui, con argumentos que permiten intuir que a pesar de la mayor acritud de su impugnación al marxismo como teoría científica de la sociedad y su corolaria condena del mismo en la obra del peruano, seguía valorando la matriz no-idealista de la misma, es decir, la aplicación de un dispositivo de interpretación científico al análisis de todas las facetas de la sociedad y de la cultura peruanas. Como si se hiciera cargo, a tantos años de distancia, del silencio que en las primeras lecturas uruguayas de los **Siete ensayos** había pesado sobre el séptimo ensayo dedicado a la literatura, reconocía ahora —en 1954— que no solo era el más largo dentro del libro sino que “presenta (...) la singularidad de ser (...) dentro de la crítica literaria hispano-americana, la más brillante interpretación de esa índole y la aplicación de tal criterio hecha con mayor talento”²⁰ “Esa índole” y “tal criterio” eran referencias, claro, a la perspectiva marxista que había informado toda ese libro —siendo el “doctrinarismo marxista” una “hipertrofia deformante del elemento válido de verdad que contiene, por efecto del exclusivismo de su función” según AZF— por lo cual elaboraba a continuación:

Mas, reiteramos, no es —ante la crítica imparcial— su marxismo lo que le valoriza, sino —y a pesar de él— el haber puesto sobre el tapete crítico el proceso caracterológico de su literatura nacional, estudiado en relación con su proceso histórico y demás factores concretos, posición hasta entonces no existente, ya que en éste, tanto o más que en los otros aspectos de su

existencia —el político, por ejemplo— todo estaba envuelto hasta entonces en la nebulosa conceptual del discurso retórico, el cual parece tener por misión y resultado, no exponer las cosas en su realidad viva sino cubrirlas con el disfraz del verbalismo convencional.²¹

Por ello mismo era valorado por Zum Felde, en una época cuando arreciaban los vientos helados de la Guerra Fría, como un “libro crucial” dentro de la literatura hispano-americana.

Cartel y La Cruz del Sur también recogieron la noticia de la muerte de Mariátegui y se pronunciaron, en el marco de esa luctuosa coyuntura, sobre la importancia del intelectual y de su obra. En su quinta entrega, del 15 de abril de 1930, en una nota sin firma escuetamente titulada (¡y equivocándose en cuanto al nombre de pila!) **Juan Carlos Mariátegui**, decía, en prosa que aspiraba a poética:

La puñalada de la noticia desde el barracón de los avisos telegráficos de un diario. La puñalada traperera hasta lo hondo, de puñal clavado. Se ha ido Mariátegui y, con él, se ha ido el ánimo de un hombre libre. Quisiéramos hablar de toda su obra. Como en las composiciones nuevas, son tantos los temas que más vale asistir mudamente a la contemplación del conjunto. Mariátegui hizo la luz. Y picaneó la marcha de ese Perú que no va todo lo bien que deseamos. Mariátegui, sin quererlo él, sin darse cuenta, tuvo discípulos en toda América latina. Discípulos que —¡y esta será la revancha de sus penurias!— serán mariáteguistas pese a quien pese. Porque las semillas que volcó Mariátegui eran de selección y fermento asegurado. *Cartel* cumple con el deber de divulgar la espantosa nueva por el sector de su derrotero ideológico.

Fueron —probablemente— pocos los lectores de Mariátegui en Montevideo en los años 1920, pero los que hubo buscaron en efecto hacer de sus compañeros de generación, como destaca ese obituario, “mariáteguistas pese a quien pese”. **La Cruz del Sur**, por su parte, en una nota que también ostentaba errores (esta vez en la ortografía de su apellido), **José Carlos Mariátegui**, demostró compartir el imaginario místico-escatológico de los autores de **Cartel** (aunque sin llegar hasta el punto de la divinización en ciernes que dejaba traslucir la frase “hizo la luz”). Luego de indicar que “días pasados nos llegó la mala noticia del fallecimiento de José Carlos Mariátegui, el esforzado luchador, campeón del renacimiento racial peruano” y hacer referencia a su larga enfermedad, observaba que a pesar de sus dolencias: “Estaba hecho de la madera de los apóstoles y encontraba incegables fuentes de energía y optimismo en la veta de sus propios sufrimientos”. Resumía luego el autor —que no fue probablemente Morenza porque otro texto en la misma página anuncia su partida hacia Europa con su familia tiempo antes— los principales hitos en la recepción uruguayana de la obra mariáteguiana: “Hace unos años fundó **Amauta**, esa gran revista ideológico-literaria que señala por sí sola una época en su país. Uno de sus libros, **Siete ensayos de interpretación sobre la realidad peruana**

¹⁹ **La Pluma**, año III (error de imprenta por “IV”), volumen 15, Montevideo, julio de 1930, p. 6.

²⁰ Alberto Zum Felde, **Índice crítico de la literatura hispanoamericana. Los ensayistas**, México, Guaranía, 1954, p. 557.

²¹ *Ibid.*, p. 557.

es una verdadera obra maestra en el género.”; para concluir que “Mariátegui muere muy joven, en plena culminación de su talento, y en momentos que sus amigos de Buenos Aires iban a intentar traerlo a las orillas del Plata [...]”.²²

Fue en **La Cruz del Sur** donde se había publicado la única reseña contemporánea en medios intelectuales uruguayos dedicada a los **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**: artículo emanado de la pluma de Jaime L. Morenza. Además del obituario y de esta reseña, todas las demás referencias directas a Mariátegui habían ido apareciendo en relación al destino de su revista **Amauta**, como aquella —tan eufórica—alusión de 1928a la reaparición de la misma, antes señalada. El texto de Morenza sobre los **Siete ensayos** apareció en mayo de 1929. Por su extensión y la contundencia de sus argumentos ha demostrado ser, con el paso de los años, una referencia ineludible para los historiadores del marxismo en América Latina, ya que constituye una de las más tempranas lecturas complejas de ese libro realizadas fuera del Perú.²³ Ilustrado con un grabado del rostro de Mariátegui en estilo *faux-cubiste*, esa lectura partía de un reconocimiento explícito de su importancia como intelectual —“Entre los escritores de la nueva generación peruana que, con preferencia tratan temas de carácter social, Mariátegui es uno de los de más alta significación”— para luego expresar con precisión el tipo de intelectual que era: “No es un producto universitario, y, sin embargo, pocos le aventajan en preparación intelectual; ninguno, a nuestro juicio, en bien definida orientación. [...] Sus ideas son claras, inequívocas, sin el más leve atisbo de confusión”. Morenza afinaba aún más su retrato al explicar que “Mariátegui es un escritor socialista”, observación que luego volvía más nítida al proseguir señalando que “Mariátegui es un escritor marxista”. Y ello, observaba Morenza, implicaba que “el socialismo de Mariátegui no es un socialismo de gabinete, sino un socialismo dinámico, activo, esencialmente revolucionario”, llevando a que su obra fuera “el reflejo de su concepción doctrinaria”. A partir de esa caracterización precisa de la identidad ideológica del escritor, del tipo de intelectual que era, Morenza condensaba su juicio general acerca del libro: “En él ensaya —a nuestro modo de ver —una revisión crítica de toda la historia del Perú”. Revisión histórica lo suficientemente exitosa, convincente, como para que constituyera un trabajo modélico para los estudios similares dedicados a cualquier parte del continente americano. Explicaba Morenza: “La doctrina que informa su obra es aplicable a toda la historia de América, sin excluir la del Norte; el criterio con que está enfocada la labor crítica, salvo ciertos aspectos peculiares a su país, también”. Para el reseñista uruguayo, Mariátegui había logrado hacer un uso superlativamente bien logrado de “ese maravilloso instrumento de estudio e interpretación” que era “el concepto materialista que Marx y Engels elevaron, con la experiencia, a la categoría del método científico” y ello explicaba la importancia seminal de su libro para todos los

americanos. En los tres primeros ensayos que integraban el septeto, el peruano había “aplicado el método marxista muy exacta y rigurosamente” al estudio de la realidad social y de la historia económica del Perú para forjar una interpretación radicalmente nueva de sus problemas y sus derroteros. Comparaciones como las que Mariátegui hacía entre la organización de la propiedad agraria en Rusia y en el Perú, analizando ambas a través del prisma marxista, le parecían a Morenza perfectamente logradas. Por ello pudo concluir la porción sustancial de su reseña con una comparación elogiosa entre el libro de Mariátegui y otro, similar, “de Georges (SIC) Plékhanov sobre la historia social de Rusia” y el siguiente juicio: “el libro, considerado desde el punto de vista marxista, es sencillamente admirable”.²⁴

Merecen ser destacados otras dos observaciones de la reseña de Morenza. La primera, previsible, consistió en la crítica a la heterodoxia del marxismo de Mariátegui. Mientras que Morenza consideraba que en las porciones más logradas de los **Siete ensayos** se había “aplicado el método marxista muy exacta y rigurosamente”, en cierto momento el rigor analítico desaparecía, al verse “suplantado por otra teoría, que, en nuestro concepto, carece de valor revolucionario. Nos referimos a la teoría de los mitos”.²⁵ Cuando, en clave “soreliana”, Mariátegui había pronunciado la frase “es el mito, la idea de la revolución socialista”, en ese momento él habría abdicado de todo rigor marxista, de toda corrección revolucionaria, ya que “su aplicación puede dar lugar a graves extravíos doctrinarios”.²⁶ Aclaraba Morenza lo siguiente:

Acceptar la aplicación de este concepto significaría admitir que la historia no es, tal como lo proclamó Marx, la historia de la lucha de clases y que, por consiguiente, no está determinada por la evolución de la producción económica. En una palabra, significa descartar la idea más dinámica de la concepción marxista.²⁷

Esta duda acerca de una posible deriva heterodoxa del pensamiento revolucionario de Mariátegui quizás explique la admisión, por cierto sorprendente, hecha por Morenza al final del texto donde admite que su reseña —de tono tan consagratorio— es en realidad una reseña de los primeros tres ensayos del libro, no del libro en su conjunto (cuyo contenido temático enumera sucintamente). La segunda observación, menos inmediatamente previsible que la primera, consistió en el sistema de relaciones de parentesco que Morenza postuló para el escrito de Mariátegui. Morenza lo leyó en clave historiográfica: los **Siete ensayos** —más allá de su intención revolucionaria y de su empleo exitoso del materialismo científico como herramienta de análisis que le reconocía— se inscribían dentro de una tradición historiográfica de duración más larga que la marxista, aquella que reconocía en lo social el motor de todos los demás cambios en una sociedad y que habría aparecido condensada inicialmente en los nombres de Guizot, Thierry y Mignet. Es decir, sin decirlo explícitamente

²² **La Cruz del Sur** n° 28, Marzo-Abril 1930, Montevideo, p. 73.

²³ Como demuestra su inclusión en el libro sobre Mariátegui en América Latina organizado por José Aricó. Ver: José Aricó, **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, México, Cuadernos de Pasado y Presente, 1978.

²⁴ **La Cruz del Sur**, n° 23, Mayo de 1929, Montevideo, p. 13.

²⁵ **La Cruz del Sur**, n° 23, Mayo de 1929, Montevideo, pp.12-13.

²⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁷ *Ibid.*, p. 13.

te, incorporaba la interpretación de la realidad peruana hecha por Mariátegui a la tradición más conspicua de la historiografía latinoamericana —aquella que derivaba de los tempranos esfuerzos de Sarmiento, Bilbao, Mora o Alamán, por interpretar a la luz de las transformaciones sociales los cambios políticos e institucionales y sus posibilidades futuras en América Latina— pero hacía de ella un hito supremo de renovación, a través del empleo modélico del utillaje conceptual marxista. Un último punto: a Morenza le interesó sobremanera la desconstrucción meticulosa que Mariátegui había hecho de las superpuestas capas de formas productivas en el Perú para indicar la convivencia de residuos feudales con núcleos de producción capitalista, hecha posible por el accionar del imperialismo capitalista de las grandes potencias. Reconociendo que las condiciones agrarias en el Perú eran muy distintas de las que entonces imperaban en Uruguay, Morenza sin embargo creyó poder extraer de la lectura de Mariátegui un paralelismo, impregnado de significado, entre ambas situaciones agrarias: en ambos países perduraba, más allá de las diferencias específicas que las distintas historias de cada uno había generado, el latifundio. “Igual que en el Perú, el latifundismo es, entre nosotros, un obstáculo casi insalvable para el desarrollo regular de la economía nacional.” El “rutinarismo rural” —tan presente en Uruguay como en el Perú— impedía el desarrollo de la técnica productiva y ello a su vez se convertía en dispositivo básico para la penetración imperialista en la economía nacional uruguaya. *Interpretando* la situación uruguaya con las mismas herramientas halladas en los siete intentos de *interpretación* de la situación peruana, Morenza pudo proponer enfáticamente que los grandes frigoríficos no eran una industria nacional sino “simples ramificaciones de consorcios industrial-financieros sólidamente asentados fuera del país”. Ergo su finalidad no era “la de propulsar nuestro desarrollo económico” sino “la de aprovechar de nuestro atraso”.²⁸ ¿Quién era este temprano lector de Mariátegui? ¿Quién fue Jaime L. Morenza? Como ha ocurrido con tantos miembros de la generación de 1917 que supo brillar en los años del Centenario, no se sabe a ciencia cierta. Participó activamente entre 1925 al menos y 1930 en el mundo intelectual y editorial uruguayo: fue administrador de **La Cruz del Sur** desde 1926 en adelante; esa misma revista publicó un grabado con el retrato de Morenza; **Cartel**, como parte de sus notas humorísticas acerca de la posibilidad de la inexistencia de “Francisco Espínola”, el escritor, publicó una foto colectiva de intelectuales uruguayos que participaban en la búsqueda afanosa del escritor devenido entealequia, entre los cuales estaba Morenza. El historiador de la filosofía y gran erudito de la historia intelectual uruguaya, le admitía en carta de 1981 al filósofo —

también uruguayo— Manuel Claps, desde su exilio venezolano, lo siguiente: “Absolutamente nada sé del J. L. Morenza, comentarista de Mariátegui en 1928”.²⁹ El conocido bibliógrafo y profe-

sor de literatura Pablo Rocca admite también, en nota contenida en su tesis doctoral del 2006, donde dedica abundante espacio a la visita hecha por Morenza a Brasil —objeto de notas específicamente dedicadas a ella en **La Cruz del Sur**—que luego de su regreso a Montevideo en 1927 “le hemos perdido toda pista”.³⁰

Poco más que esto ha sido posible averiguar con motivo de este trabajo, siendo **La Cruz del Sur** la principal fuente para seguir su derrotero. Desde el número dos de esa revista aparecía Morenza como un colaborador regular y en ese primer número el contenido del artículo que le dedicara a “El triunfo de las izquierdas en Francia” —referencia a la victoria ese año del Cartel des Gauches— lo identifica como un intelectual alineado con ese margen de la arena cultural uruguaya. Reseñista frecuente, no se confinó a temas de política: en el número 12 firmaba una nota sobre un libro de filosofía, anti-vitalista, de Alberto Palcos, en el número 14 reseñaba in extenso el nuevo libro del poeta nativista, Pedro Leandro Ipuche, y en el número 22 aparecieron, juntas, varias reseñas a libros de distinta temática. En el número 18 (1927) de la revista se publicó un “Elogio a Morenza” —sobre sus dotes de escritor y pensador, que podría desarrollar plenamente si no fuera tan tímido y cauteloso en su elección de temas para el trabajo intelectual— con el retrato xilográfico antes mencionado; ya en el número 14 (1926) había aparecido una nota titulada “demostración a Morenza”, que hace referencia a su excelente administración de la revista y a la reunión de homenaje que sus compañeros le han ofrendado. Tanto la “demostración” como el “elogio” sugieren en cuán alta estima lo tenían sus compañeros de redacción —que incluía algunos de los mayores talentos de esa generación, desde los hermanos Guillot Muñoz hasta el poeta y defensor de la negritud Ildefonso Pereda Valdés. Dos entregas consecutivas de la revista —nº doble 19/20 y nº 21— publicaron una entrevista a Morenza acerca de su estadía en Brasil, realizada por un autor anónimo que firma “X...” y que podría —no hay pruebas, sin embargo, de que esto sea así— indicar que esos dos textos fueron en realidad escritos por el propio Morenza.

Es en ellos, en el conjunto de tres textos que le dedicara al antiimperialismo latinoamericano, y en su reseña a los **Siete ensayos**, donde Morenza mejor explicitó su posición político-ideológica, cuyo eje fue el antiimperialismo. Si bien es cierto, como indica Pablo Roca, que el primer texto sobre Morenza en Brasil hirió suspicacias en aquél país por la preliminar descripción que allí apareciera de la situación intelectual contemporánea en Río de Janeiro —revistas brasileñas como **Festa** publicaron, según Roca, refutaciones que se pretendían contundentes—, el segundo, más expansivo que el primero y con mayores referencias a intelectuales concretos (aunque cabe reconocer que el mapa siguió siendo, con todo, muy incompleto), proponía a los lectores

²⁸ *Ibid.*, pp. 11-12.

²⁹ Nicolás Gropp, “Correspondencia de Arturo Ardao y Manuel Arturo Claps (1958-1991)”, **Cuyo: Anuario de Filosofía Argentina y Americana**, nº 20, Mendoza, año 2003, p. 96.

³⁰ Pablo Rocca, **Ángel Rama, Emir Rodríguez Monegal y el Brasil: Dos caras de un proyecto latinoamericano**, Tese Doutoral (Orientador Prof. Dr. Jorge Schwartz), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, Universidade de São Paulo, 2006, p. 74.

de **La Cruz del Sur** la importancia de conocer la nueva producción intelectual brasileña. Ante la observación de su quizás putativo entrevistador acerca de la acusación lanzada por Waldemar Bandeira en la **Gazeta de Noticias** a los uruguayos por su desinterés en la producción intelectual del Brasil, respondió Morenza:

La acusación es justa. [...] Y si tenemos en cuenta —añade— la seriedad e importancia del movimiento intelectual del Brasil resulta, también, deprimente. Acusa en nosotros falta de curiosidad, cierto grado de inercia mental que no es, ciertamente, muy halagüeño. Todavía —continúa diciendo— estamos a tiempo de subsanar esa deficiencia. Los jóvenes intelectuales del Uruguay deben interesarse por las manifestaciones del espíritu del gran país norteño. El Brasil no es solamente la tierra productora de café, azúcar, bananas y maderas finas: es, también, un vasto campo de ideas, un interesante laboratorio intelectual. Su juventud estudiosa realiza, actualmente, un esfuerzo grande para dar a la cultura de su país una fisonomía propia, para libertarlo, dentro de lo posible y legítimo, de todo tutelaje extraño.³¹

Esa liberación de todo tutelaje extranjero era, precisamente, aquello que animaba el antiimperialismo de Morenza. Quizás haya sido en consecuencia de la irritación que le provocaron ciertos elementos anacrónicos que creyó detectar en el nacionalismo latinoamericanista del mexicano Orzábal Quintana, su entrevistado en el número 16 de la revista, y fundamentalmente ante la presencia de concepciones que juzgaba demasiado imprecisas desde una óptica latinoamericanista y antiimperialista como la que ostentaba **La Cruz del Sur**, que publicó en el número siguiente un largo artículo de análisis y de denuncia de “El imperialismo yanqui”. El foco de su argumento consistió en la demostración de que Estados Unidos era un país imperialista como cualquier otro, que los móviles “humanitarios” citados en su descargo por algunos apologistas del mismo —ingenuos optimistas panglossianos o cínicos prebendarios del capital financiero e industrial norteamericano— no eran tales: toda la historia norteamericana ilustraba el carácter fundacionalmente imperialista del país anglosajón, y demostraba que su motor era el capitalismo financiero e industrial que nunca cejaría en su inagotable voracidad de mercados, tierras y mano de obra barata. Terminaba su extenso comentario histórico y político con la propuesta de un gran partido latinoamericano para hacer frente al expansionismo estadounidense:

la constitución de un partido latino-americano, con propósitos de acción bien definida a este respecto puede ser de gran eficacia. La Confederación Latino-Americana y la resistencia al capitalismo serán sus fines inmediatos. Ese partido ha de ser obra, más que nada, de la juventud, y ha de tener un ideario completamente “avanzado”, tanto en materia político-social, como en materia económico-financiera.³²

³¹ **La Cruz del Sur** n° 21, Montevideo, diciembre 1928, p. 22.

³² **La Cruz del Sur** n° 17, mayo-junio 1927, Montevideo, p. 10.

Reconocía que la creación de ese gran partido sería una tarea ardua y accidentada pero no por ello la consideraba menos necesaria. Aunque ignoraba olímpicamente los muchos antecedentes de su propuesta (desde la Unión Latino-Americana hasta el APRA, entre otros), hacía radicar la novedad de la propia en cierto realismo político-ideológico imbuido de un espíritu de avanzada:

La época de las proclamas líricas ha pasado. Con protestas platónicas, más o menos retóricas, no se pone coto al peligro. El momento actual es de acción. Si se quiere impedir que la América Latina sea, dentro de pocos años, una dependencia del capitalismo yanqui, no debe perderse ni un minuto más de tiempo. Hay que ir resueltamente a la constitución de ese partido o de otro instrumento de lucha eficaz. Cruzarse de brazos, ante el apremio de las circunstancias, es suicida e inmoral.³³

Justificaba el “avancismo” del movimiento que propugnaba con el siguiente argumento, tercermundista *avant la lettre*:³⁴

El contenido ideal del movimiento nacionalista moderno, es profundamente revolucionario y emancipador. No está estrechado a la estrecha y vieja fórmula de la lucha de razas o de pueblos. Rebasa ese molde anacrónico, para convertirse en una vigorosa, noble y admirable manifestación de lucha social. El mundo se encuentra actualmente sacudido por esa lucha. La China y la India, la Siria y el Egipto, pugnando por emanciparse del yugo imperialista, son ejemplos vivos de lo que afirmamos. Es el espíritu de los nuevos tiempos esforzándose por crear un nuevo tipo de civilización. La América Latina no puede ni debe sustraerse al ritmo histórico de los acontecimientos. Por eso, cuanto antes, debe prepararse a la acción. Si lo hace a tiempo evitará verse sometida a la servidumbre. De lo contrario sufrirá, inevitablemente, el vasallaje del coloso del norte.³⁵

Concluía su texto en clave de esperanza:

La victoria no corresponde siempre a los más fuertes y a los más agresivos. La historia nos enseña que, muchas veces, quizás las más, corresponden a los más previsores. Los pueblos de la América Latina, en block, deben ser esto último. Así cumplirán uno de sus más altos deberes históricos: el de salvaguardar su independencia y su bienestar.³⁶

El diagnóstico del imperialismo yanqui contenido en ese artículo destilaba información precisa y actualizada, la solución propuesta, aunque sin duda lejos de ser original, destila una evidente resonancia epocal, y patentiza cuán presente estaba en la mente

³³ *Ibid.*, p. 11.

³⁴ Ver para un panorama general del proto-tercermundismo referido a la Argentina, Martín Bergel, **El Oriente Desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina**, Bernal, Buenos Aires Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, 2015.

³⁵ *Ibid.*, p. 11.

³⁶ *Ibid.*, p. 11.

de los intelectuales uruguayos de la época el internacionalismo mundializado de las luchas de liberación nacional que habían cristalizado en vísperas de la Gran Guerra o en su inmediata estela. Confirma el carácter antiimperialista de ese momento, al menos, del pensamiento del hoy fantasmático Jaime L. Morenza. Un último dato curioso en relación a Morenza, ese esfumado de la historia uruguaya. En ese mismo número de la revista, se anunciaba en la página 29 que ya estaba en prensa, en la Editorial La Cruz del Sur, un libro de Jaime L. Morenza, de título intrigante: **Inquietudes del momento (Estudios sobre el imperialismo).**

Itinerario del pensamiento de José Carlos Mariátegui en Chile. 1926-1973

Patricio Gutiérrez Donoso*

A partir de una serie de documentos recabados en la Biblioteca Nacional de Chile, nos propusimos elaborar un estudio sobre la recepción chilena del pensamiento de José Carlos Mariátegui. Fue nuestro propósito relevar cada uno de los testimonios publicados localmente sobre su obra así como la reproducción de aquellos textos nacidos de su pluma. Esta labor muestra cómo fue enriqueciéndose entre 1926 y 1973 el acervo local de la figura de Mariátegui, hasta el momento en que el golpe de Estado bloqueó la posibilidad de continuar recibiendo y trabajando sobre la interpretación de uno de los pensadores más ricos de América latina. La recepción de Mariátegui en Chile a partir de esa fecha deberá asumir un eclipse cuyo estudio excede el marco de esta presentación.

En primer lugar, puede señalarse que la obra y el pensamiento de José Carlos Mariátegui fueron recepcionados intensamente en Chile durante la segunda mitad de la década de 1920 a través diversos periódicos y revistas culturales. Así, encontramos que ya en el mes de abril de 1926 el diario **EL Mercurio** de Santiago publicaba una reseña de **La Escena Contemporánea**, el primer libro escrito por Mariátegui aparecido el año anterior en Lima.¹ Esta recensión relativamente breve escrita por Raúl Silva Castro² parece constituir, en el estado actual de nuestro conocimiento, la primera referencia local a su actividad:

El señor Mariátegui ha hecho una obra que tiene mucha importancia y que es un testimonio de la época. Ha dedicado al estudio del fascismo, de la Sociedad de las Naciones, de la experiencia rusa, de los nuevos rumbos del arte y de los pensamientos europeos, unas trecientas páginas bien jugosas, bien escritas, bien documentadas y hasta bien pensadas [...] Obra que revela a un agudo crítico de las ideas actuales, **La Escena Contemporánea** señala al señor Mariátegui como un talento

que promete ilustrar de manera brillante la huella de González Prada, que para el grupo de peruanos a que han aludido enseña y guía que marca rumbo.³

Un segundo hito en esta dirección lo encontraremos en junio de 1927 en el **Boletín Educativo Nuevos Rumbos**, órgano de la Asociación General de Profesores de Chile, donde es redactado un pequeño texto a propósito de la revista **Amauta** y de “su director José Carlos Mariátegui”.⁴ En el mes de octubre el mismo **Boletín** reproduce “El freudismo en la literatura contemporánea”. En este ensayo Mariátegui buscaba situar históricamente la obra del creador del psicoanálisis: Freud no ha sido sino el agente, el instrumento de una revelación que tenía que encontrar quien la expresara racional y científicamente, pero de la que existía ya en nuestra civilización el presentimiento. Esto no disminuía, naturalmente, el mérito del descubrimiento de Freud, sino que, por el contrario, lo engrandecía. La función del genio parecía ser, justamente, la de formular el pensamiento, la de traducir la intuición de una época.⁵

No se trató de una contribución aislada. La labor cultural de Mariátegui llama la atención durante ese mismo año de Eduardo Barrios,⁶ Director General de Bibliotecas Públicas y de la Biblioteca Nacional, el cual le solicita a Mariátegui el envío de material que

* Centro del Pensamiento Iberoamericano Universidad de Valparaíso (CEPIB).

¹ Cfr. José Carlos, Mariátegui, **La Escena Contemporánea**, Minerva, Lima, 1925.

² Raúl Silva Castro (1903-1970) desarrolló una destacada labor como ensayista, bibliógrafo, periodista, traductor y crítico literario en diversos medios de prensa en Chile y el extranjero. Destacan en su extensa bibliografía sus trabajos sobre Rubén Darío, Gabriela Mistral, Vicente Huidobro, Pedro Prado, Pablo Neruda y Alberto Blest Gana.

³ Raúl Silva Castro, “Libros Nuevos”, **EL Mercurio**, Santiago, domingo 11 de abril de 1926, p. 2. Informa Silva Castro en el mismo artículo que en la capital peruana se ha fundado la Editorial Minerva y su primer volumen es **La Escena Contemporánea**. El señor Mariátegui —afirma allí— pertenece a una generación joven no sólo por edad de sus componentes, sino por sus ideas y principios artísticos, sociales y de todo orden. Esa generación ha batallado recientemente en su patria por el mantenimiento de las libertades públicas que el Presidente Leguía suele atropellar.

⁴ **Nuevos Rumbos. Órgano de la Asociación General de Profesores de Chile**, año 1, n° 1, Santiago, 5 de junio 1927, p. 17.

⁵ José Carlos Mariátegui, “El freudismo en la literatura contemporánea”, en **Nuevos Rumbos** n° 7, año I, p.132, Santiago, octubre 1927.

⁶ Eduardo Barrios (1894-1963) fue un escritor chileno que alcanzó mayor reconocimiento como novelista con obras como **El niño que enloqueció de amor** (1915), **Un Perdido** (1918), **El Hermano Asno** (1922), **Tamarugal** (1944), **Gran señor y rajadiablos** (1948) y **Los hombres del hombre** (1950). Cfr. Pedro Alfonso Calderón, Carlos Santander Lastra, **Antología del cuento chileno**, Santiago, Universitaria, 2009, pp. 51-62.



represente el pensamiento del Perú y por supuesto el de **Amauta**, que —nos dice Barrio— “leo de punta a cabo.”⁷ El interés por esta dimensión cultural de la labor de Mariátegui cobra una mayor dimensión en la pluma de Gabriela Mistral, que publica una extensa carta en la revista **Amauta** reivindicando la función de la Escuela Pública en Chile. La escuela nueva es una creación espiritual que sólo pueden hacer hombres y mujeres nuevos —nos dice con fuerza y poesía—, “verdaderamente asistidos de una voluntad rotunda de hacer otra cosa. Cuando la gracia nos ha cogido y nos ha quemado ideología, costumbre y manera vieja, entonces se puede ser maestro de la escuela nueva.”⁸

A través de estos intercambios se pone de manifiesto hasta qué punto la figura de Mariátegui ha comenzado a trascender el escenario peruano para ir adquiriendo una dimensión continental, trascendencia en buena parte lograda gracias a la notable difusión de la revista político-cultural **Amauta** que él mismo había concebido, organizado y echado a caminar con un grupo de amigos desde septiembre de 1926 y que continuará publicándose hasta su muerte, en 1930.⁹ A propósito de **Amauta** es posible leer en el diario **El Mercurio** de febrero de 1929:

Entre las más importantes y difundidas revistas especiales están en primer lugar **Amauta**, que responde al criterio literario y social de un grupo considerable de gente nueva bajo la dirección de Mariátegui. Es un mensual nutrido y valeroso, que tiene anexo un quincenario popular titulado **Labor**.¹⁰

7 Eduardo Barrios, carta a José Carlos Mariátegui, Santiago, 7 de abril de 1927, en Antonio Melis (ed.), **Correspondencia (1915-1930)**, Amauta, Lima, 1984, tomo 1, pp. 263-264.

8 Gabriela Mistral, “La Escuela Nueva en nuestra América. Carta de Gabriela Mistral a Julio R. Barcos”, en José Carlos, Mariátegui, en **Amauta**, año II, n°10, Lima, diciembre de 1927, p. 6.

9 La presencia y recepción de la revista **Amauta** en el medio local fue anunciada permanentemente en diferentes medios locales, así por ejemplo puede leerse en la revista **Letras**: “Hemos recibido el número 28 de **Amauta** correspondiente a enero del presente año (1930), de esta interesante revista mensual de doctrina, literatura, arte y polémica, editada en Lima bajo la dirección de José Carlos Mariátegui. Es conocida ya entre nosotros la importante labor desarrollada por **Amauta**. No ignoramos que se trata de una de las publicaciones más sólidas y de mayores avances por las rutas del espíritu que se imprimen actualmente en nuestro idioma. Su director, personalidad literaria firmemente definida, es un incansable animador de cuanto posee una decidida superioridad sobre lo miseramente cotidiano”. En “Obras y autores”, **Letras. Revista de arte y literatura**, año II, n° 19, Santiago, abril de 1930, p. 22. También en “Notas, revistas recibidas”, **Letras. Revista de arte y literatura**, año III, n° 25, Santiago, octubre de 1930, p. 15.

10 **El Mercurio** da cuenta también de la labor periodística desarrollada en el Perú por el Amauta: “El diario **El Tiempo** apareció por primera vez el 14 de julio de 1916. La fundaron un grupo de redactores disidentes de **La Prensa** a cuya cabeza se hallaba, como capitalista y director Pedro Ruiz Bravo. Le secundaban tres periodistas de gran valía: José Carlos Mariátegui, Cesar Falcón, Humberto de Águila [...] **El Tiempo** inauguró un género de periodismo moderno. Sus ‘Voces’, sección irónica de comentarios políticos, redactado por Mariátegui, compitió con ‘Ecos de La Prensa’. Al mismo tiempo propugno activamente la evolución literaria que Valdelomar guiaba desde **La Prensa** y que tuvo un compañero y vocero en el nuevo diario. Posteriormente inició una ruda campaña leguista. Durante el gobierno de Pardo llevó a cabo una tenaz propaganda diaria, incesante, dura, hasta el punto que el gobierno de Pardo clausuró el periódico”. “La Prensa”, en **El Mercurio**, Santiago, martes 19 de febrero

La alusión a **Labor**, quincenario de información e ideas, no es gratuita. En el n° 7 de **Labor**, de febrero de 1929, encontramos un texto redactado por Humberto Mendoza,¹¹ conocido en las luchas políticas e ideológicas de la izquierda chilena como Levín. Mendoza, según el recuerdo de Julio César Jobet en la revista **Occidente**, era probablemente uno de los teóricos más audaces de la llamada Izquierda Comunista, grupo que, escindido del Partido Comunista, ingresa al Partido Socialista de Chile hacia 1934.¹²

Recordemos que al recorrer las páginas de **Amauta** nos encontramos, entre otros, con la pluma de Gabriela Mistral, de Pablo Neruda, de Vicente Huidobro. No deja de llamar la atención el espíritu internacionalista que impregna la revista en su tratamiento del problema relativo los territorios de Tacna y Arica. Se puede leer en una nota publicada por **Amauta** lo siguiente:

[...] la izquierda [...], el proletariado de vanguardia del Perú, han tendido la mano en más de una oportunidad, a la juventud y el proletariado de vanguardia de Chile, que antes había dado prueba explícita de su repudio de la chilenización y detención de Tacna y Arica. Gómez Rojas, Vicuña Fuente, son nombres que recordarán siempre esta protesta, dictada por un noble espíritu de justicia a la vez que de fraternidad y reconciliación.¹³

El trabajo desarrollado por Mariátegui en el Perú no permanece indiferente en el ámbito local, y su labor y figura comienzan lentamente a ser reconocidos, de los que da cuenta, nuevamente, **El Mercurio** de Santiago:

José Carlos Mariátegui hoy más que entonces representa un signo Americano que en Chile es bastante conocido. Mariátegui en sus dos libros, especialmente el que acababa de editar bajo el título de **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**, ha llevado a cabo una labor gigantesca iniciando un sentido socialista para enfocar los aspectos del Perú. Y ha reunido en torno suyo a una falange de jóvenes con los que edita la revista **Amauta**.¹⁴

En efecto, la aparición de sus dos libros, **La Escena Contemporánea** (1925) y los **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana** (1928) contribuyó a hacer conocer su talento de intelectual y de dirigente político. Su obra, al decir de Michael Löwy, representa “el primer intento de análisis marxista de una formación social latinoamericana concreta,”¹⁵ que traspasara las

1929, p. 26.

11 Humberto Mendoza, “El ‘Circo’ de Charlot”, en **Labor**, año 1, n°7, Lima, Minerva, 21 de febrero de 1927, p. 3.

12 Julio César Jobet, “Evocación de Humberto Mendoza”, en **Occidente**, año XXV, n° 207, Santiago, junio 1969, pp. 49-50 [De aquí en más, todas las referencias a Santiago corresponden a Santiago de Chile, Ed.].

13 Amauta, “El arreglo Peruano-Chileno”, en **Amauta**, año III, n°23, Lima, mayo de 1929, p.16.

14 “La Literatura Peruana”, en **El Mercurio**, Santiago, martes 19 de febrero de 1929, p. 27.

15 Michael Löwy, **El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días**, Santiago, Lom, 2007, p. 18.

fronteras peruanas dando a conocer su figura. También en este año de 1928, en septiembre, junto a sus amigos, dan forma al Partido Socialista de Perú, vinculado desde una perspectiva latinoamericana de la lucha social y que generaba sus primeros vínculos con la Internacional Comunista, contribuyendo conjuntamente a organizar la Confederación General de Trabajadores del Perú¹⁶ y a crear un órgano de prensa obrera denominado **Labor**,¹⁷ de orientación sindical. Es esta dinámica intensa, vertiginosa, a la que se entregaba con todas sus energías, la que contribuye a mostrar su figura en Chile, así como en otros lugares de la América latina. Será ella también, la que agotará su salud y desgastará su organismo, llevándolo a la muerte.

Es así que es en el complejo y asfixiante ambiente de los últimos años del oncenio de Augusto Leguía (1919-1930) donde Mariátegui se ve empujado a pensar en abandonar el Perú, proyectando exiliarse en Buenos Aires, donde lo espera su amigo epistolar Samuel Glusberg.¹⁸ El camino hacia la Argentina suponía el paso por Santiago de Chile, que había sido facilitado por Luis Alberto Sánchez, quien en conversación con Armando Quesada Acharán, en ese momento rector de la Universidad de Chile, había obtenido que Mariátegui diese durante su estadía algunas conferencias en la Casa de Bello.¹⁹ Mariátegui pone de manifiesto su intención de dejar Perú en carta a su amigo epistolar chileno Joaquín Edwards Bello el 26 de marzo de 1930:

Sánchez le hablará, probablemente, de mi viaje. He aceptado la invitación de mis amigos de la **Vida Literaria** de Buenos Aires para realizar en mayo próximo mi antiguo proyecto de visitar la Argentina. Yo pasaré algunos días en Santiago, tanto para tener una rápida impresión de Chile como para abrazar a mis amigos

de ese país, usted el primero. Hágame saber si recibió el libro de Eguren y los números de **Amauta** que con ese volumen le enviamos a **La Nación**.²⁰

En abril de 1930, su organismo resentido y debilitado (había debido sufrir ya la amputación de su pierna derecha) no logra seguir soportando y fallece sin haber iniciado el viaje.²¹ A propósito de su deceso, Raúl Silva Castro, el mismo que hiciera la reseña de 1926 en **El Mercurio**, escribiendo ahora en **Atenea**, la revista que publicaba la Universidad de Concepción, redacta en mayo de 1930 un bello homenaje:

Mariátegui ha muerto —dice el cable—, Mariátegui ha muerto repetimos, en voz baja y con lágrimas en los ojos los que fuimos sus amigos, aunque sin verlo nunca; los que entendemos el significado de su misión, aunque jamás nos fue dado sondear en su espíritu... En este pobre continente disperso, desigual, lleno de rencores recíprocos y de incomprensiones, la unificación será más difícil. Mariátegui era uno de los pocos aglutinadores.²²

Homenaje que replica también **El Mercurio** de Valparaíso. “Puede decirse que pocos hombres de América —añade Silva Castro— conocían tan precisa y profundamente como Mariátegui la doctrina marxista. Sus tentáculos de sus juicios, en todas sus publicaciones se verá luego reflejada la penetrante ideología de Carlos Marx”.²³

El Mercurio de Santiago también se suma al homenaje, ahora bajo la pluma de Rafael Maluenda,²⁴ quien destaca que “su as-

¹⁶ Para los estatutos de la C.G.T.P., véase, José Carlos Mariátegui, **Ideología y Política**, Lima, Amauta, 1987, decima octava, pp. 154 y ss.

¹⁷ **Labor. Quincenario de información e ideas** se publicó regularmente desde el 10 de noviembre de 1928 hasta febrero de 1929 (del n° 1 al 7). Reapareció con el n° 8 el 1° de Mayo de 1929; el 1° de agosto apareció en forma de Boletín, y se reanudó su edición a partir del n° 9, el 18 de agosto de ese mismo año. El n° 10, del 7 de setiembre de 1929, fue el último en publicarse y distribuirse, estando preparado el n°11.

¹⁸ “En mayo pensaba estar en Buenos Aires, al mes siguiente del fallecimiento de Mariátegui y también de paso por Chile apretaría las manos de los amigos. Dos mensajes suyos me alcanzaron con poca distancia. Uno traído por una poetisa peruana a quien Mariátegui me presentaba como uno de los valores más leales de su generación. En la carta una alusión a su viaje por Chile. Otro venía con Luis Alberto Sánchez, su amigo de siempre, aunque contradictor a veces,” en Raúl Silva Castro, “José Carlos Mariátegui”, en **Atenea**, año VII, n° 63, Universidad de Concepción, Concepción, mayo de 1930, p. 249.

¹⁹ “El rector de la Universidad de Chile, Armando Quesada Acharán —escribe Luis Alberto Sánchez— me ofreció un almuerzo... (durante el cual) le conté algo sobre Mariátegui y le solicité su venia para que, como invitado suyo, le visaran el pasaporte. No se limitó a eso. Me dijo que formalmente lo invitaba a dictar varias conferencias en el Salón de Honor, pagado por la Universidad y me prometió —y cumplió— darme una nota oficial para que Mariátegui conociera formalmente el hecho... La nota la llevé conmigo, pero llegué al día siguiente del sepelio de José Carlos. La puse en manos de Ana Chiappe de Mariátegui, quien me abrazó sollozando”. Luis Alberto, Sánchez, **Visto y vivido en Chile**, Tajamar, Santiago, 2004, pp. 43-44.

²⁰ José Carlos Mariátegui, carta a Joaquín Edwards Bello. Señala Mariátegui: “Querido y estimado compañero. El viaje de Blanca del Prado me ofreció la oportunidad de escribirle y repetirle el envío de mis **7 ensayos de interpretación de la realidad Peruana** que, por Concha Romero, supe que no había Ud. recibido. No he tenido aún su respuesta; pero sé por Blanca de Prado que sigue Ud. siendo para la vanguardia peruana el fraterno amigo de siempre”. En: Carta de José Carlos Mariátegui a Joaquín Edwards Bello, Lima, 26 de marzo de 1930, Biblioteca Nacional, Archivo del Escritor.

²¹ “Ya estaba en prensa este número de Índice, cuando el cable nos trajo la fatal noticia: José Carlos Mariátegui ha muerto en Lima. En sus ensayos queda enclavada la realidad político social e intelectual del continente su alimento, como el de un creador, animó y dio vida a la cultura peruana. Bajo su dirección, la revista **Amauta**, fue la más libre, la más elevada tribuna de las jóvenes generaciones, un nuevo método crítico nació con él. La claridad de sus pensamientos, de su vida inmaculada la recia cohesión y la pureza de sus propósitos establecían ciertas semejanzas entre su personalidad luminosa. Un diamante pulido, claro, limpio, un diamante que sobre el mapa de América grababa, en nervioso monograma, una palabra nítida: ‘honor’. En hora cercana nuestros ojos se aunarán a las dolorosas circunstancias de su vida, a las profundas enseñanzas de sus libros y al buscar las huellas de su heroísmo y de su inteligencia, nuestras miradas han de comprender sus glorias y la pesadumbre que nos abate hoy. Al saber su desaparecimiento”. Editorial, en **Índice**, año I, n° 1, p.7, Santiago, abril de 1930.

²² Raúl Silva, Castro “José Carlos Mariátegui”, en **Atenea**, Universidad de Concepción, Concepción, n° 63, año VII, pp. 246-249, mayo de 1930.

²³ Raúl Silva Castro, “Mariátegui Ha Muerto”, **El Mercurio de Valparaíso**, Valparaíso, p.5, domingo 20 de abril de 1930.

²⁴ Rafael Maluenda, (1885-1963), cuentista novelista, autor teatral y periodista, redactor de **El Diario Ilustrado**, fundador del diario **El Día de Chillán**, en 1914, y que ejerció la dirección de diario **El Mercurio de**



cetismo, su pureza moral, su rectitud de alma, sus virtudes de hombre le concitaron respeto entre propios y extraños. Respeto profundo a la inmensa idealidad de su obra".²⁵ La noticia del deceso de Mariátegui encuentra eco incluso en periódico católico conservador como **El Diario Ilustrado**, en cuya edición del 18 de abril escribe Vegas:

Mariátegui era socialista, partidario de las doctrinas de Karl Marx, que este diario ha combatido rudamente. Por mis convicciones diametralmente opuestas a las suyas yo no puedo honrar bajo ese aspecto al escritor peruano que acaba de morir, pero hay, felizmente, en su vida y en su obra, otras doctrinas, otros ideales, otras riquezas espirituales, que me interesan y deben interesar a todas las juventudes americanas.²⁶

Desde Valparaíso a través de la revista **Gong**, también adhiere al homenaje continental sobre el deceso de Mariátegui.²⁷ Es así que la temprana muerte del *Amauta* no deja indiferente a la sensibilidad intelectual de América Latina en general y de la chilena en particular, generando manifestaciones por la noticia de su muerte en el amplio espectro ideológico cultural.²⁸

Para avanzar en el proceso de recepción local (que tendrá una significación importante en la década de 1930), conviene recordar aquí, que la ruptura entre Mariátegui y Haya, y la propia muerte del primero, se instalan de esta manera en un momento complejo. La crisis de 1929 había precipitado en el mes de agosto de 1930 —a escasos cuatro meses de la muerte de Ma-

riátegui— la caída de la dictadura de Augusto Leguía, mientras el gobierno militar de Luis Sánchez Cerro, que lo derroca,²⁹ se alía con la oligarquía y reprime fuertemente a la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), algunos de cuyos dirigentes se exilian en Chile. La actividad del grupo es importante y como consecuencia de la ruptura entre ambos (que se había generado en 1928), la orientación de la APRA en Chile va a mediar la recepción local del pensamiento de Mariátegui. Encontramos así en la revista **Índice** de Santiago³⁰ un conjunto de artículos que reproducen y prolongan la polémica entre Mariátegui y Haya en el ámbito local, después de la desaparición del primero. Polémica iniciada por la militante aprista Magda Portal:

Mariátegui especuló en todos los terrenos del pensamiento y de la literatura, no dio una obra de estructura maciza, su juventud no le daba opción a ello y en su actividad final, la política económica, que formó parte de su producción mental, se nota esta dispersión de su talento. Falto de un plano firme para mirar desde allí nuestra realidad, sus lecciones no aportan ningún concepto claro para aplicarlo a América.³¹

La réplica llega desde el Perú a la revista **Índice** a través de Marcos Chamudez, quien señala que Magda Portal, militante en las filas de la APRA (partido del cual Haya de la Torre es padre espiritual), está impuesta mejor que ninguna otra persona de la honda división entre estos hombres, pero reafirmado las diferencias de horizonte político de Haya y Mariátegui, recalando la dificultad del APRA como partido de frente unido para luchar contra la máquina imperialista. El APRA, recuerda Chamudez, no se detiene en cobijar "solamente al proletario sino que recibe también al gamonal, al industrial criollo, al profesional burgués. Se trata, pues de un frente único, y — en este sentido— Mariátegui no quiso hacer demagogias ni que nadie las hiciera a su sombra".³²

La polémica que se prolonga en la revista **Índice** entre la herencia y labor política de las dos grandes figuras del Perú, disputa que se entrelaza en los enmarañados años treinta, complejizando en un grado mayor la recepción de la obra y el pensamiento de Mariátegui en el ámbito local. Sin embargo, dichos años no son impedimento para que el pensamiento de Mariátegui circule

Santiago desde 1946 hasta su fallecimiento. En 1954 obtuvo el Premio Nacional de Periodismo. Cfr. Alfonso Calderón, Pedro Lastra, Carlos Santander, **Antología**, op. cit., pp. 68-76.

- 25 Rafael, Maluenda, "José Carlos Mariátegui", **El Mercurio**, Santiago, p. 3, jueves 17 de abril de 1930. Igualmente Maluenda envía un trabajo sobre el deceso de Mariátegui al **Repertorio Americano**: R. Maluenda, "José Carlos Mariátegui, El escritor. Maestro de energías morales. Una gran fuerza psíquica. La revista *Amauta*", en **Repertorio Americano**, Tomo XX, n° 20, San José, sábado 24 de mayo de 1930, p. 1. También desde las páginas del **Mercurio** y bajo la pluma de Domingo Melfi, se escribió lo siguiente: "La muerte de J. Carlos Mariátegui ha interrumpido en el Perú, al menos por algún tiempo la gesta del indigenismo. Mariátegui era uno de los intérpretes más hábiles de este vasto problema indio en la tierra de Manco Capac, pero al revés de Valcarcel que en su libro **Tempestad en los Andes** considera la reivindicación como un vasto panorama filosófico y cultural, él hondo ensayista prematuramente desaparecido, sólo concedía posibilidad práctica a la liberación del indio en el instante en que el problema asumiera la fuerza de una realidad económica. Es decir cuando dejara de ser abstracción para convertirse en realidad social", en Domingo, Melfi, "El indigenismo en la literatura peruana", en **El Mercurio**, Santiago, domingo 27 de abril de 1930, p. 13.
- 26 M. Vega, "José Carlos Mariátegui", en **El Diario Ilustrado**, Santiago, viernes 18 de abril de 1930, p. 5.
- 27 Manuel Zerpa, "Duelo Continental", **Gong**, año II, n° 5, Valparaíso, mayo de 1930, p. 3. En el mes de marzo de 1930 Miguel Ángel Urquieta en la misma revista había reseñado los **7 Ensayos**. Cfr. Miguel, Urquieta, "José Carlos Mariátegui", **Gong**, año II, n° 4, Valparaíso, marzo de 1930, p. 2.
- 28 En el número treinta de la revista **Amauta**, entonces dirigida por Ricardo Martínez de la Torre, se pueden leer los telegramas de condolencias por la temprana muerte de José Carlos Mariátegui. El saludo de nuestro país llegan por intermedio de Joaquín Edwards Bello, "Santiago de Chile.- Señora Mariátegui. -"Amauta".- Lima. - Profundo dolor impóngame pérdida irreparable letras americanas.- Edwards Bello". Cfr. "Panorama Móvil. Testimonios", **Amauta**, Lima, año IV, n° 30, 1930, p. 88.

29 Cfr. Jorge, Basadre, **Historia de la República del Perú**, Lima, Universitaria, 1983. En especial ver Octavo Período, "El comienzo de la irrupción de las masas organizadas en la política 1930-1933".

30 Cfr. Domingo Melfi, "Índice a Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 2, Santiago, mayo de 1930, p. 9. La polémica puede seguirse en la misma revista: Cfr. Eugenio Orrego Vicuña, "Índice a Mariátegui", en **Índice**, año I n° 2, mayo de 1930, p. 9; Raúl Silva Castro, "Índice a Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 5, mayo de 1930, p. 9; Magda Portal, "Trayectoria de José Carlos Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 2, año I, mayo de 1930, pp. 8-9; Magda Portal, "Haya de la Torre y J.C. Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 6, septiembre de 1930, pp. 12; Marcos Chamudes, "Carta del Perú Mariátegui y Haya de la Torre", en **Índice**, año I, n° 5, agosto de 1930, p. 3; Marcos Chamudes, "Más en torno de Mariátegui y Haya de la Torre", en **Índice**, año I, n° 9, p.6, diciembre de 1930; Julián Petrovick, "Carta del Perú", en **Índice**, año I, n° 9, diciembre de 1930, pp.7-8.

31 Magda Portal, "trayectoria de José Carlos Mariátegui", en **Índice**, op. cit. p. 9.

32 Marcos Chamudes, "Carta del Perú. Mariátegui y Haya de la Torre", en **Índice**, op. cit. p.3.

por los diferentes pliegues de nuestra historicidad, siendo recepcionados en diferentes espacios político-culturales, dando a conocer, su figura y su obra.

Cuando aún no se apagaban los ecos de la noticia de su deceso, dos meses después la revista **Mástil**, del Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Chile, rinde homenaje a Mariátegui en un número especial.³³ Dicho homenaje se entrelaza con la discusión que en torno a la Reforma Universitaria estaba en cuestión en el período, a propósito de ello la juventud de la época reivindicará una Universidad y Educación al servicio de un hombre nuevo. Es relevante agregar que el artículo incorpora el pensamiento de Mariátegui, en la producción y en la contingencia local.³⁴ En relación a esta razón Américo Rhusso escribe:

El régimen económico y político determinado por el predominio de las aristocracias coloniales que en algunos países hispano-americanos subsiste todavía aunque en irreparable y progresiva desilusión, ha colocado por mucho tiempo a las universidades de la América Latina bajo la tutela de estas oligarquías y de su clientela. Esta exégesis fundamental de Mariátegui del sistema educacional universitario y que sin ninguna modificación alcanza a todo el régimen educativo de estos países, sirve de punto de partida al ilustre camarada peruano para concluir que el origen del movimiento renovador universitario es netamente clasista y por tanto económico.³⁵

Es Eugenio Orrego Vicuña³⁶ quien en el mismo número de homenaje de **Mástil** reseña el libro escrito dos años antes por Mariátegui, los **Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana**. Estamos —nos dice Orrego Vicuña— ante el más sustantivo libro que de la vecina literatura conozco. Mariátegui aplica los principios del “Materialismo histórico para intentar una revolución completa del Perú. Si no puede afirmarse que lo ha logrado por completo, cabe sí decir que nadie ha realizado una labor de interpretación más sólida, más sincera, más científica”.³⁷

En una publicación especial de la revista **Mástil**, reseñada como Ediciones Mástil,³⁸ donde Eugenio Orrego Vicuña publica el folleto “Mariátegui”,³⁹ texto de una conferencia que fue dictada en la Universidad de Chile y de Concepción en mayo de 1930, y a nuestro entender primer estudio referente a la vida y labor de pensador de Moquehua. Mariátegui —señala Orrego Vicuña—

era integralmente doctrinario en sus ideas, pero ello no le impedía oír e indagar para convencer”; la misión de Mariátegui conformada con esta aptitud, “fue peruana en su aspecto apostólico, pero su trascendencia intelectual, la importancia de su mensaje, le dieron relieve de americanismo. Mariátegui no fue sólo un hombre del Perú. Ha sido, esencialmente, un ciudadano de nuestra América”.⁴⁰

Es en esta misma publicación de Mástil donde Orrego Vicuña analiza **Defensa del marxismo**, conjunto de artículos que aparecen por primera vez en la revista **Amauta**, y es de donde los leyó con toda seguridad, mostrando la circulación y presencia de la obra y de la revista en el ambiente cultural local (anticipemos que **Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria** vería la luz por primera vez en formato libro en Chile cuatro años después). Para fijar la posición de Mariátegui dentro del socialismo y orientarnos acerca de la proyección de su enseñanza y del rol que le tocó actuar en su país, apunta Orrego Vicuña:

Conviene que examinemos su **Defensa del Marxismo**, ensayo en el cual emprende la tarea de refutar la obra de Henri de Man, **Más allá del Marxismo**. Mariátegui es definido, mantiene la integridad de su espíritu socialista, enraizado fuertemente en Marx, cuya doctrina procura expurgar de la acusación de precariedad [...] Su doctrinarismo excluye, pues, sin dejar de ser dogmático en lo esencial, toda intransigencia y, en tal sentido, lo apartado de la *ortodoxia* escrita de Moscú.⁴¹

Sin duda la presencia de Mariátegui se hace más extensa y circula en amplios sectores intelectuales buscando situar, *traducir*, su pensamiento en la problemática nacional. Dentro de esta dinámica, el diario **Crónica** anuncia la fundación de un Centro Cultural de Propaganda Socialista que llevará por nombre “José Carlos Mariátegui”. Dicho Centro “tendrá por principal objeto el estudio y divulgación de la doctrina socialista, contenida en la obra de Carlos Marx y cuyo nombre es José Carlos Mariátegui”⁴² —agrega con respecto al Centro el artículo del periódico **La Crónica**— que llevará el nombre de uno de los valores revolucionarios de la América, “el sociólogo peruano que, a través de la teoría marxista, enfocó con agudeza el problema peruano y por extensión todos los problemas americanos, y que al socialismo le tocará resolver”.⁴³

33 Américo Rhusso, “Mariátegui y la Reforma Universitaria”, en **Mástil**, año I, n° 2, Santiago, junio de 1930, pp. 6-8.

34 Editorial, “A propósito de la reforma Universitaria”, en **Mástil**, año III, n° 6, enero de 1932, p. 2.

35 Américo, Rhusso, “Mariátegui y la Reforma”, *op. cit.*, p. 6.

36 Para un acercamiento a la obra de Eugenio Orrego Vicuña, cfr. Fidel Araneda Bravo, “Orrego Vicuña y su obra”, **Anales de la Universidad de Chile** n° 83-84, Santiago, 4ª serie, 1951, pp. 167-184.

37 Eugenio Orrego Vicuña, “Fragmento de un estudio: Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana, por José Carlos Mariátegui”, en **Mástil**, año I, n° 2, junio de 1930, pp. 36-42.

38 “Noticias, Notas, Libros y revistas”, en **Mástil**, año III, n° 4, junio de 1931, p. 60.

39 Eugenio Orrego Vicuña, en **Mariátegui**, Santiago, Ediciones Mástil, 1930.

40 *Ibid.* p. 8.

41 Orrego, Vicuña Eugenio, **Mariátegui**, *op. cit.*, p. 28.

42 El Centro declara que, “ahora que el mundo va caminando rápidamente a normas nuevas de sociedad, cobra un interés inusitado conocer la doctrina del hombre que sacó los postulados socialistas y comunistas del campo puramente utópico, para convertirlos en un sistema rigurosamente científico y con fundamentos en la realidad social de nuestro tiempo. Por eso dar a conocer en sus líneas generales esa doctrina, a más de contribuir a aumentar la cultura general, servirá para que todas las personas que no la conocen o la conocen mal, o superficialmente, se familiaricen con ella y estén en condiciones de comprender lo que el socialismo pretende en esta hora trágica para el mundo”. “Fundación de un Centro de Propaganda Socialista”, en **Crónica**, n° 72, Santiago, martes 2 de febrero de 1932, p. 2.

43 *Ibid.* p. 2.



El Centro abrió las puertas al público, el día miércoles 3 de febrero de 1932, en la calle Ahumada 144 de la ciudad de Santiago, ofreciendo cursos que comprendían “materias previas al estudio del marxismo, como la economía política clásica y otros netamente de divulgación cultural y de utilidad práctica”.⁴⁴ El primer curso fue inaugurado por don Ramón Alzamora,⁴⁵ que dictó una charla sobre la Personalidad de Mariátegui,⁴⁶ continuando el sábado 6 de febrero de 1932 por don Jorge Rubén Morales, abogado, “quien diera comienzo a su curso de sociología marxista, en el cual estudiará los orígenes sociales de la civilización, de acuerdo con la interpretación materialista de la historia”.⁴⁷ El Centro estaba abocado a desarrollar una intensa labor cultural, pedagógica y política.⁴⁸ La información recogida muestra que estaba ligado al Partido Socialista Marxista, agrupación que con posterioridad, formará filas en la conformación del Partido Socialista de Chile.⁴⁹

Una nueva recepción local se realiza a través del periódico **Izquierda. Semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la Liga Comunista Internacional bolchevique-leninista)**.⁵⁰ Es en este semanario que encontramos el artículo de Mariátegui, “Punto de vista Anti Imperialista”,⁵¹ presentado en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires en junio de 1929.⁵² Señala la presentación:

Publicamos hoy algunos fragmentos del interesante trabajo

⁴⁴ *Ibid.* p. 2.

⁴⁵ Ramón Alzamora Ríos (1895-1974), diputado por la Segunda Circunscripción Departamental Tocopilla, El Loa, Antofagasta y Taltal en el período 1926-30. Integó la Comisión Permanente de Legislación y Justicia.

⁴⁶ “Fundación de un Centro”, *op. cit.*, p. 2.

⁴⁷ *Ibid.* p. 2.

⁴⁸ “Centro de Propaganda Socialista J.C Mariátegui. Conferencia de hoy”, en **Crónica** n° 168, Santiago, domingo 8 de mayo de 1932, p. 3. “En este Centro se llevará a efecto hoy una charla por un miembro del Partido Socialista Marxista. En el local del Partido, Ahumada 144, tercer piso, a las 19 horas. Versará sobre ‘El cuidado ante la democracia burguesa y ante la democracia socialista’. Será un estudio crítico general sobre la sociedad capitalista y las posibilidades de establecer en el país el gobierno genuino de las clases productoras”.

⁴⁹ Julio César Jobet, **El Partido Socialista de Chile**, Santiago, Prensa Latinoamérica, 1971, tomo I, p. 100.

⁵⁰ Allí aparece, por ejemplo, firmado por Maximiliano Fernández, el siguiente título: “1810 — 18 de septiembre — 1934. Chile se proclama ‘Nación’ ‘Independiente’ y ‘Liberal’”, en **Izquierda. Semanario de la Izquierda Comunista** (sección chilena de la Liga Comunista Internacional Bolchevique-Leninista) n° 15, Santiago, miércoles 19 de septiembre de 1934, p. 1.

⁵¹ José Carlos Mariátegui, “Punto de Vista Anti Imperialista”, en **Izquierda, semanario de la Izquierda Comunista** (Sección chilena de la Liga Comunista Internacional Bolchevique-Leninista) año I, n° 15, Santiago, miércoles 19 de septiembre de 1934, p. 2.

⁵² José Carlos, Mariátegui, **Ideología y Política**, Lima, Amauta, 1975, espec. pp. 87-95. Este trabajo que fue reproducido del **El movimiento Revolucionario Latinoamericano**, editado por La Correspondencia Sudamericana. Había sido leído por Julio Portocarrero en circunstancias en que se debatían la lucha antimperialista y los problemas de táctica de los partidos comunistas. Para una mirada crítica de dicho período cfr. Alberto Flores Galindo, **La agonía de Mariátegui**, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.

presentado por Mariátegui a la Conferencia Latinoamericana de Montevideo de 1929. El fallecimiento prematuro del escritor revolucionario peruano —agrega la presentación— impidió que uno de los más abnegados luchadores marxistas del continente continuara en su labor de esclarecimiento de los problemas de la revolución socialista en América Latina. Rendimos, en esta ocasión, homenaje al representante genuino de la fe revolucionaria del proletariado americano.⁵³

Un nuevo elemento para avanzar localmente en la recepción de Mariátegui surge a partir de 1934. Se trata del conjunto de artículos escritos originalmente entre noviembre de 1927 y junio de 1929 en las revistas limeñas **Mundial** y **Variaciones**,⁵⁴ y que será publicado bajo el título de **Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria**, que Mariátegui había dejado organizado para su edición póstuma. La edición chilena es antecedida por un prólogo de Waldo Frank.⁵⁵ Esta obra inaugura una reflexión original y, a nuestro conocimiento, es la primera en América Latina que se plantee la reelaboración del marxismo, mostrando con ello una profunda comprensión de la obra de Marx.

Un año después de la publicación de **Defensa del Marxismo** encontramos un texto de Luis Nieto a propósito del quinto aniversario del deceso de Mariátegui.⁵⁶ “Es incansable en la acción, tenaz en la pelea, vibrante y de demoledor en la polémica” —nos recuerda Nieto— describiendo que el literato de ayer es el revolucionario de hoy. Señala también que Mariátegui es un convencido de la “revolución agraria y antiimperialista, un trabajador infatigable y disciplinado. Para él, la vida misma, a más de una tragedia, es una disciplina y un estudio”.⁵⁷ Del mismo autor, se reproduce otro homenaje en la revista **Principios**,⁵⁸ órgano ligado al Partido comunista de Chile:

Mariátegui escritor y Mariátegui revolucionario no se contradicen, se complementan. La capacidad ideológica del uno, con el tino creador del otro informa toda su obra. Es de los primeros que en Perú plantea los problemas de América sojuzgada por el imperialismo desde un punto definitivamente marxista. [...] La revolución hay que prepararla, hay que elaborarla tenaz e infatigablemente. No basta la tribuna y el periódico. Hay que llegar a las masas y despertarlas, hay que agitar conciencias. El hecho histórico no se improvisa, se crea.⁵⁹

Otro proceso a considerar en la recepción de Mariátegui en el

⁵³ **Izquierda. Semanario de la Izquierda Comunista**, año I, n° 15, Santiago, miércoles 19 de septiembre de 1934, p. 2.

⁵⁴ Cfr. Guillermo, Rouillon, **Bio-bibliografía de José Carlos Mariátegui**, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.

⁵⁵ Waldo Frank, “Una palabra sobre Mariátegui”, en José Carlos Mariátegui, **Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria**, Santiago, ENE, 1934, pp. 5-6.

⁵⁶ Luis Nieto, “José Carlos Mariátegui. Con motivo del quinto aniversario de su ingreso al silencio”, en **Hoy**, n° 182, Santiago, 15 de mayo 1935, pp. 41-42.

⁵⁷ *Ibid.* p. 42.

⁵⁸ Luis Nieto, “Recordando a José Carlos Mariátegui”, en **Principios**, año 1, n° 2, Santiago, mayo de 1935, pp. 46-47.

⁵⁹ *Ibid.* p. 47.

ámbito chileno es el Frente Popular (1936-1941). Coalición de centro-izquierda, sus principales integrantes eran los partidos Radical, el Comunista y el Socialista. Comienza a gestarse durante las políticas anti-obreras de la segunda administración alessandrista (1932-1938), que favorecieron una mayor cooperación entre el Partido Comunista y el Socialista al interior del Frente Popular. Ya habían existido algunas iniciativas unitarias entre ambas organizaciones, pero resultaron tímidas y poco convincentes, y no bastaron para superar las dificultades fundamentales que las separaban. Los intentos del Partido Radical para consolidarse como grupo de izquierda tampoco fueron tan sinceros como para producir la unión de manera instantánea. El vuelco en este proceso de convergencia de los intereses políticos de la izquierda se produjo alrededor de 1935, cuando el Comintern abandonó su línea del Tercer Período y comenzó a impulsar la creación de amplias alianzas con los partidos burgueses, para salvar la democracia de la amenaza fascista.⁶⁰

Para Michael Löwy la primera manifestación de ese nuevo período, caracterizado por la hegemonía del "fenómeno Stalin" en el marxismo latinoamericano, es el Frente Popular.⁶¹ El cambio en el ámbito mundial rumbo al Frente Popular, esto es, rumbo a una alianza antifascista de partidos comunistas, socialistas y democrático-burgueses, fue sancionada oficialmente por el VII Congreso del Comintern en 1935. Después de eso, cada partido comunista latinoamericano intentó aplicar la nueva orientación, buscando aliados para un frente popular local. En la mayoría de los países del continente, en la ausencia de partidos socialdemócratas, las alianzas fueron hechas directamente con las fuerzas burguesas consideradas liberales o nacionalistas, o, simplemente, no-fascistas.⁶²

Es en este nuevo contexto que la figura de Mariátegui es revalorada. Recordemos que Miroshovski, el eminente especialista y consejero soviético del Buró Latinoamericano del Comintern, denunció el populismo y el romanticismo de Mariátegui, a lo que se sumó la posterior acusación de populista.⁶³ Sin embargo, en este nuevo escenario de lucha contra el fascismo se comienza a revalorizar la figura de Mariátegui, conforme las nuevas directrices de la Internacional.⁶⁴ Se hace necesario recordar que Mariátegui había escrito sobre el fascismo tempranamente, en

términos que podía ser oportuno rescatar ahora:

Hoy el *Fascismo* es una milicia civil anti-revolucionaria. Ya no representa solamente el sentimiento de la victoria. Ya no es exclusivamente una prolongación del ardor bélico de la guerra. Ahora significa una ofensiva de las clases proletarias. Las clases burguesas aprovechan del fenómeno *fascista* para salir al encuentro de la revolución. Cansadas de la nerviosa espera de la ofensiva revolucionaria, abandonan su actitud defensiva. Anticipan la reacción al hecho revolucionario. Las fuerzas conservadoras están seguras de frustrar definitivamente la revolución, atacándola antes de que se ponga en marcha a la conquista del poder político.⁶⁵

Es en esta nueva orientación de la política de izquierda y de los frentes de clases contra el fascismo, que se rescata la labor y figura de Mariátegui, es así que el diario **El Frente Popular** publica en 1936⁶⁶ un artículo de Mariátegui en dos partes titulado "Nacionalismo y vanguardia".⁶⁷ Citando a Mariátegui, señala que "en oposición a este espíritu, la vanguardia propugna la obra reconstructiva peruana sobre la base del indio. La nueva generación reivindica nuestro verdadero pasado, nuestra verdadera historia".⁶⁸ Mariátegui sirve en la nueva coyuntura política, para dar cuenta del error de no comprender el nacionalismo y el socialismo en los países coloniales. Es en esos pueblos, donde "el socialismo adquiere, por la fuerza de las circunstancias sin negar absolutamente ninguno de sus principios, una actitud revolucionaria".⁶⁹

Para el séptimo aniversario de la muerte de Mariátegui, se realiza en la Sala México de Santiago un homenaje promovido por el Partido Socialista, y que se hizo extensivo a los desterrados de América. Comienza el homenaje el poeta Julio Barrenechea⁷⁰ con

60 Julio Faúndez, **Izquierda y democracia en Chile. 1932-1973**, Santiago, Bat, Chile, 1992, p. 49.

61 Michael Löwy, **El Marxismo en América Latina**, op. cit., p. 29.

62 *Ibid.* p. 29.

63 M. Miroshovski, "El 'Populismo' en el Perú, papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano, en José Aricó (ed.), **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, México, Cuadernos de Pasado y Presente n° 60, 1980, pp. 55-70.

64 Eudocio Ravines, en uno de sus viajes de mediados de la década de 1920 a Rusia, recuerda una conversación con Zinoviev sobre Mariátegui: "Dale mis saludos a Mariátegui; dile que le agradezco muy vivamente aquello que escribió sobre mí y sobre otros camaradas en su **Escena Contemporánea**. Te haré llegar algunos ejemplares de las publicaciones en ruso donde aquellos artículos fueron reproducidos. Mariátegui es una vigorosa mentalidad; es un verdadero creador: no parece latinoamericano; no plagia, no copia, no repite lo que dicen los europeos". En E. Ravines, **La Gran Estafa**, Santiago, Ed. del Pacífico, 1954, p. 182.

65 José Carlos, Mariátegui, "Escenas de guerra civil", en **El Tiempo**, Lima, 17 de junio de 1921, reproducido en J.C. Mariátegui, **Cartas de Italia**, Lima Amauta, 1991, pp. 137-140. También en J.C. Mariátegui, "Algo sobre Fascismo. ¿Qué es, qué quiere, qué se propone hacer?", en **El Tiempo**, Lima, 29 de junio de 1921, reproducido en: J.C. Mariátegui, **Cartas de Italia**, op. cit., pp. 145-148.

66 El diario **Frente Popular**, órgano político que aglutina a la izquierda para luchar contra el fascismo, se publica entre 1936-1940.

67 José Carlos Mariátegui, "Nacionalismo y Vanguardismo" (primera parte), en **Frente Popular**, año I, n°18, Santiago, miércoles 23 de septiembre de 1936, p. 5.

68 *Ibid.* p. 5.

69 José Carlos, Mariátegui, "Nacionalismo y Vanguardismo" (segunda parte), **Frente Popular**, año I, n° 19, Santiago, jueves 24 de septiembre de 1936, p. 5.

70 Julio Barrenechea (1910-1974). Escritor, político y diplomático. Se alejó del Partido Socialista debido a la tendencia marxista soviética imperante, que a su juicio se oponía a la democracia. Entre 1956 y 1958 perteneció al Partido Nacional, donde asumió como su organizador y presidente. Luego, se incorporó al Partido Agrario Laborista. Diputado en dos períodos consecutivos entre 1937 y 1945. Fue embajador de Chile en Colombia en 1945-52 y en India en 1971. En 1960 recibió el Premio Nacional de Literatura.



un discurso que “recordó a los caídos en las luchas por la liberación del continente y en especial a la figura continental de José Carlos Mariátegui”.⁷¹ A propósito señala que con su muerte

Hemos podido comprobar, como nunca, la actualidad de su figura política, de su estructura moral y de sus condiciones de dirigente popular. Imposibilitado físicamente de movilizarse, fue, sin embargo, un organizador político de primera fila. Desde su juventud, una de sus preocupaciones fue conocer Europa y asimilar la vasta riqueza de su cultura universal. Por este camino encontró el Marxismo y él fue uno de sus primeros y más activos divulgadores, tanto en el Perú, su patria, como en todo nuestro continente. Al mismo tiempo, supo tener siempre presente las condiciones particulares de su país y del continente americano.⁷²

Lo que se va vislumbrando en Mariátegui para las diferentes tendencias de la izquierda chilena nucleadas en el Frente Popular, es la figura de un aglutinador, un convocante, un luchador. Es así que en diciembre de 1937 un número especial dedicado a la Revolución Rusa de **SECH**, la revista de la Sociedad de Escritores de Chile, se reproduce un escrito de Mariátegui titulado “Genealogía del Socialismo”,⁷³ ensayo que corresponde al punto cuatro de la primera parte de **Defensa del Marxismo**.⁷⁴ Allí critica Mariátegui al poeta Paul Valery por exponer una línea genealógica que comienza en Kant, pasa por Hegel, el cual engendró a Marx. Dicha filiación, según Mariátegui, “no importa ninguna servidumbre del marxismo a Hegel ni a su filosofía”. Marx, en primer lugar, “no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico, sino de un método de interpretación histórica, destinado a servir de instrumento a la actuación de su idea política revolucionaria”.⁷⁵

También podemos dar cuenta que en el octavo aniversario de su muerte Armando Bazán recuerda a Mariátegui, señalando que toda su obra está animada de una “fe indeclinable en los altos destinos humanos, como buen marxista creía que era el proletariado a quien correspondía empujar a la humanidad hacia ese mejoramiento en esta hora de la historia”.⁷⁶ El mismo Bazán publica en enero de 1939, en el diario **La Opinión** un artículo

titulado “De José Carlos Mariátegui a César Vallejo”.⁷⁷ Los dos hombres, apunta Bazán,

Han sido las expresiones más potentes y originales del Perú contemporáneo. La obra de este en poesía, como la de aquel en el periodismo del más alto estilo, han tenido y tendrán cada vez mayor repercusión en Hispano-América [...] Los dos nacieron en la última década del siglo pasado; los dos murieron en la cuarta década del actual, pronunciando casi las mismas palabras y poseídos casi del mismo fervor en el mejoramiento del destino humano. ¡Extrañas coincidencias! pues eran dos temperamentos diferentes. En Mariátegui dominaba el elemento racional. Era un espíritu dinámico y perseverante. Por el contrario, en Vallejo primaba el elemento emotivo.⁷⁸

Es en esta dinámica que va cobrando una mayor relevancia la figura de Mariátegui, si bien su recepción local ayuda a difundir y conocer su figura como héroe del socialismo, dicho proceso va bloqueando lentamente su pensamiento político-teórico para pensar nuestro continente, puesto que se recalca más el rasgo heroico que una reflexión de su obra.

Para abril de 1939 en el Salón de Honor de la Universidad de Chile se realiza con motivo del noveno aniversario de la muerte de Mariátegui un gran homenaje, promovido por la Alianza de Intelectuales de Chile.⁷⁹ La gran figura de América, señala la convocatoria, será recordada en sus distintas facetas: como maestro de las juventudes americanas, como combatiente y revolucionario. Los oradores que ocuparán la tribuna serán el prestigioso escritor cubano Juan Marinello, que se referirá al escritor y su obra; Eudocio Rabines, Secretario General del Partido Comunista Peruano, esbozará al político y al combatiente; el jefe del comunismo chileno, diputado Carlos Contreras Labarca, rendirá el homenaje de su partido; el poeta Raúl González Tuñón llevará el mensaje de los intelectuales argentinos; Rubén Azócar expresará el pensamiento de la Alianza de Intelectuales de Chile, y el poeta peruano Luis Nieto hablará en nombre de la nueva generación intelectual del Perú.⁸⁰

Este último, que también habló en nombre de los Intelectuales para la Defensa de la Cultura, señalaba que era aquel un tiempo preciso de reivindicaciones de la obra de nuestros hombres ilustres, héroes, sabios, escritores, poetas, políticos, pensadores que en América, desde Bolívar a Mariátegui, dirigieron su certero juicio al análisis y a la solución de los problemas capitales en nuestras patrias americanas.⁸¹

⁷¹ “Homenaje se tributó anoche a Mariátegui y se hizo extensivo a desterrados de América”, **Frente Popular**, año I, n°189, Santiago, sábado 17 de abril de 1937, p. 2. En representación de los desterrados peruanos habló el escritor Luis Alberto Sánchez, quien se refirió principalmente a la persecución de que son objeto los apristas en el Perú por parte del gobierno tiránico de Benavides.

⁷² “José Carlos Mariátegui. En el 7° aniversario de su muerte”, en **Frente Popular** n°190, Santiago, lunes 19 de abril de 1937, p. 5.

⁷³ José Carlos Mariátegui, “Genealogía del Socialismo”, en **SECH**, año II, n° 6, Santiago, 1937, pp. 52-55.

⁷⁴ “Genealogía del Socialismo” aparece como el cuarto ensayo de **Defensa del marxismo** publicado por Mariátegui en **Amauta** (apartado que Mariátegui no titula, como aparece posteriormente). José Carlos Mariátegui, “Defensa del Marxismo”, en **Amauta** n° 17, Lima, septiembre de 1928, pp. 13-14; continúa en **Amauta** n° 18, octubre de 1928, pp. 10-13. También reproducido en J.C. Mariátegui, “Genealogía del socialismo”, en **Babel**, n° 10, Santiago, abril 1940, pp. 86-89.

⁷⁵ J.C. Mariátegui, “Genealogía del Socialismo”, en **SECH**, *op. cit.*, p. 52.

⁷⁶ Armando Bazán, “Hace ocho años murió un gran americano: José Carlos Mariátegui”, en **Frente Popular**, año II n° 493, Santiago, lunes 24 de abril de 1938, p. 3.

⁷⁷ Armando Bazán, “De J. Carlos Mariátegui a César Vallejo”, en **La Opinión**, año IV, n° 256, domingo 15 de enero de 1939, p. 2.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 2.

⁷⁹ Frente Popular, “Gran homenaje a Mariátegui”, en **Frente Popular**, año III, n° 794, Santiago, 17 de abril de 1939, p. 1.

⁸⁰ Frente Popular, “Mariátegui. Será recordado hoy”, en **Frente Popular**, año III, n° 796, Santiago, martes 18 de abril de 1939, p. 1.

⁸¹ Rubén Azócar, “En Mariátegui hay una nobleza de poderío y categoría humana nunca traicionada”, en **Frente Popular**, año III, n° 796, Santiago,

Paralelamente encontramos en la revista **Aurora**, ligada al Partido Comunista, un artículo de Gerardo Seguel, “El Inca Garcilaso y José Carlos Mariátegui”. “El Inca Garcilaso —escribe Seguel— fue el fundador de la literatura peruana, el patriarca del pensamiento peruano... José Carlos Mariátegui es ya el producto del siglo XX, hijo de un período bien maduro de nuestro tiempo, es el heredero intelectual del Inca Garcilaso”.⁸² Por su parte, escribe Mariátegui en los **7 ensayos** que Garcilaso nació del primer abrazo, del primer amplexo fecundo de las dos razas, la conquistadora y la indígena. Es, históricamente, el primer “peruano”, si entendemos la “peruanidad” como formación social, determinada por la conquista y la colonización española.⁸³

Una **Biografía de José Carlos Mariátegui** —la primera de una importante dimensión y entre cuyas líneas se ocultan elementos heterodoxos— es publicada gracias a la pluma de Armando Bazán, discípulo y amigo de Mariátegui. Editada por Zig-Zag en Santiago de Chile en 1939, el trabajo de Bazán permite captar en la época, su dimensión humana y política:

Todo movimiento literario o artístico —nos dice Bazán— tiene su nexos visible o escondido con un movimiento de índole social o político... el marxismo, solía decir a veces Mariátegui, es el camino nuevo por el que muchos hombres encauzan ciertos anhelos eternos, que son privativos de la humanidad: anhelo de libertad, anhelo de fuerza de sacrificio por los demás y por uno mismo, anhelo de inmortalizarse en la historia, también acaso. A veces creo que se trata de una nueva forma de vivir el sentimiento religioso. Pero también es algo mucho más concreto: es un método de conocimiento que nos lleva a una nueva concepción del mundo.⁸⁴

Bajo otros aspectos, esta argumentación es retomada por el mismo Bazán en el artículo “Luz y huella de Mariátegui” publicado en la revista **Aurora**. Se hace imprescindible recordar que mientras otros estudiosos del marxismo se esmeraban en llevar la doctrina y la *praxis* — señala allí Bazán— por las pendientes de la casuística y el dogma inflexible y frío, “Mariátegui tomaba de él esencialmente, su coherencia flexible, su maravilloso sentido del movimiento, llegando a consustanciarse a su nuevo humanismo universalista, a su espíritu de sacrificio que le viene del cristianismo en línea directa”.⁸⁵

Justamente la aparición de la biografía de Bazán coincide con el

miércoles 19 de abril de 1939, p. 6.

82 Gerardo Seguel, “El Inca Garcilaso y José Carlos Mariátegui”, en **Aurora de Chile**, n° 11, Santiago, junio de 1939.

83 José Carlos Mariátegui, **7 ensayos...**, *op. cit.* p. 171.

84 Armando Bazán, **Biografía de José Carlos Mariátegui**, Santiago, Zig-Zag, 1939, p. 114. Un capítulo inédito de la biografía de Mariátegui fue anticipado en el diario **Frente Popular**: “Los Albores de José Carlos Mariátegui”, en **Frente Popular**, año III, n° 796, Santiago, martes 18 de abril de 1939, p. 3. Una reelaboración de la **Biografía de José Carlos Mariátegui**, fue publicado posteriormente por Lima como: Armando Bazán: **Mariátegui y su tiempo**, Lima, Amauta, 1978, quinta edición.

85 Armando Bazán, “Luz y huella de José Carlos Mariátegui”, en **Aurora de Chile** n° 14, Santiago, octubre de 1939, p. 7, cursivas nuestras. En el mes

comienzo en Chile de la segunda época de **Babel. Revista de arte y crítica**, la que, de acuerdo con una opinión tan autorizada como la de Armando Uribe, representó “la mejor revista cultural que haya habido en Chile”.⁸⁶ Editada entre 1939-1951 y dirigida por Enrique Espinoza (Samuel Glusberg), una fina pluma entre las letras que se cultivan en Chile, **Babel** había tenido su primera época en Buenos Aires entre 1921-1928, donde adquiere notoriedad continental.⁸⁷ En la segunda época incorpora tres artículos salidos de la pluma Mariátegui: “El hombre y el mito”,⁸⁸ “Genealogía del socialismo”⁸⁹ y “El Renacimiento Judío”,⁹⁰ y de Samuel Glusberg / Enrique Espinoza: “Mariátegui, amauta o guía de una generación”,⁹¹ de Francisco Ichazo, “Meditaciones del Impedido”,⁹² y de Félix Lizaso, “Hombre de Letra Viva”.⁹³ Samuel Glusberg escribe allí sobre Mariátegui y contribuye a difundir su pensamiento y su presencia en Chile,⁹⁴ y puede recordarse en esta indagación que, entre las cartas que Mariátegui dirige a Glusberg, podemos leer aquella citada frase que sintetiza el itinerario intelectual y existencial que lo lleva a impregnarse de la tradición historicista: “residí más de dos años en Italia, donde desposé una mujer y algunas ideas”.⁹⁵ Desde las páginas de **Babel**, Samuel Glusberg le rinde homenaje al extinto editor de **Amauta** diciendo que “la literatura no era para José Carlos Mariátegui una categoría independiente de la historia y de la política, sino una representación perdurable de éstas, que, al fin y al cabo, determinan la *praxis* y el sentido social de la vida humana”.⁹⁶

Por ello, cuando se compara la vida heroica de un Mariátegui, acosado por la policía de Lima —como el propio Marx por la de Bruselas— mientras pergeñaba en su sillón de inválido los recios capítulos de su **Defensa del Marxismo**, con la vida regada y segura de los amanuenses que hoy reniegan de algo que

de diciembre el diario **Frente Popular** lo requiere para una entrevista a propósito de su libro. V. “Habla Armando Bazán: La obra de Mariátegui se refleja en la nueva situación del Perú”, en **Frente Popular**, año IV, n° 793, Santiago, martes 18 de noviembre de 1939, p. 4.

86 Armando Uribe, presentación a Manuel Rojas, en Carmen Soria (ed.), **José Santos González Vera. Letras anarquistas. Artículos periodísticos y otros escritos inéditos**, Santiago, Planeta, 2005, p. 5.

87 Horacio Tarcus, **Mariátegui en la Argentina o Las políticas culturales de Samuel Glusberg**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2002.

88 J.C. Mariátegui, “El hombre y el mito”, en **Babel**, vol. I, n° 8, Santiago, diciembre 1939, pp. 255-256.

89 J.C. Mariátegui, “Genealogía del socialismo”, en **Babel**, *op.cit.*, pp. 86-89.

90 J.C. Mariátegui, “El Renacimiento Judío”, en **Babel**, Vol. VI, n° 26, Santiago, 1945, pp. 86-89.

91 Enrique Espinoza, “Mariátegui, amauta o guía de una generación”, en **Babel**, año XI, n° 54, pp. 120-25, Santiago, segundo trimestre de Universidad de Chile al cumplirse el vigésimo aniversario de la muerte de José Carlos Mariátegui.

92 Francisco Ichazo, “Meditaciones del Impedido”, en **Babel**, n° 8, Vol. I, Santiago, diciembre 1939, pp. 253-255.

93 Félix Lizaso, “Hombre De Letra Viva”, en **Babel**, Vol. II, n° 10, Santiago, abril 1940, pp. 30-32.

94 Cfr. Enrique Espinoza, “José Carlos Mariátegui, guía o amauta de una generación”, *op. cit.*, pp. 120-124.

95 J.C. Mariátegui, Carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), en **Correspondencia (1915-1930)**, *op. cit.*, t. II, p. 331.

96 Enrique Espinoza, “José Carlos Mariátegui, guía o amauta de una generación”, *op. cit.*, p. 122.



nunca entró en sus cabezas, uno no puede menos que inclinarse ante la sombra de Mariátegui y preferirlo también como pensador y como crítico.⁹⁷

También desde la revista **Babel**, el peruano expatriado Ciro Alegría resalta su fina sensibilidad, catador seguro, maestro de técnica, dueño de los secretos de la expresión, aprehendió con mirada certera todas las huidizas formas estéticas. Habría fulgido muy alto tan solamente como escritor. Pero su espíritu era una brasa ardiente y no pudo, ni quiso, mantenerse ajeno al conflicto fundamental del hombre.⁹⁸ Para el autor de **El mundo es ancho y ajeno**, Mariátegui era un intelectual que fundía pensamiento y acción, era “un espíritu profundo que tomaba para la revolución todas las grandes manifestaciones del Hombre”.⁹⁹ Mariátegui es presentado de esta manera en Chile como el ejemplo del compromiso de un hombre que en las peores condiciones de vida supo sacar lo mejor del pensamiento del ser humano para un mejor entendimiento de la realidad sin apego a dogmatismos.

La realidad le atrae a Mariátegui —escribe el cubano Félix Lizaso— como a todos los genuinos creadores, con la realidad se enfrenta, para recrearla, pero no se trata de un realismo convencional, como aquel que hizo escuela, donde lo más era creación de laboratorio, “aquí la realidad es el trasunto humano palpitante y limpio de toda anécdota fantástica. Su puesto está entre los definidores de la realidad, de una específica realidad, por cuya transformación trabajó”.¹⁰⁰ Esta visión crítica de la realidad que rodea el mundo social y político de Mariátegui se acrisola el pensamiento de intelectuales con un compromiso de vida. Un año después de la aparición de la revista **Babel** y justamente para el décimo aniversario, aparece en el periódico **Que Hubo en la Semana** de Santiago, dirigido entonces por Enrique Delano,¹⁰¹ un homenaje a Mariátegui donde señala el mérito fundamental de ser “un ideólogo, no solamente porque fue el primer importador del marxismo al Perú, sino que fue un marxista, es decir, un creador”. No fue el citador de Marx, para hacer de esas citas un escabel político, sino que fue el hombre que “penetró hondamente en lo que él llamó la realidad Peruana creó en la doctrina política, en la actitud sentimental, en la expresión pictórica, literaria y poética. Él fue el creador del orgullo de ser indio”.¹⁰²

Paralelamente, Armando Solano recordaba en **Atenea. Revista mensual de Ciencias, Letras y Arte**¹⁰³ que Mariátegui había sido

97 Enrique Espinoza, “Patología de la regeneración”, en **Babel**, año XI, Vol. XII, n° 50, Santiago, segundo trimestre, 1949, p. 126.

98 Ciro Alegría, “Impresiones de José Carlos Mariátegui”, en **Babel**, año XX, Vol. II, n° 13, Santiago, septiembre/octubre, 1940, p. 48.

99 *Ibid.*, p. 46.

100 Félix Lizaso, “Hombre de letra viva”, *op. cit.*, p. 28.

101 Luis Enrique Délano (1907-1985) fue un escritor fecundo que exploró distintos géneros literarios como novela, poesía, cuento, ensayo y crónicas periodísticas. Activo militante del Partido Comunista, desarrolló una intensa labor periodística en revistas y diarios, como **El Mercurio** y **Zig-Zag**, la revistas **Ecran** (1937-1939), **Qué hubo** (1939-1940) y **Vistazo** (1952).

102 E. R., “José Carlos Mariátegui. El hombre, el Escritor, el ideólogo”, en **Que Hubo en la Semana**, año II, n° 45, Santiago, 27 de abril de 1940, p. 10.

103 Armando Solano “El X aniversario de Mariátegui”, en **Atenea**, año XVII,

un pensador de honda concentración, un escritor armonioso, un polemista “que no perdió ni en las horas más rudas del combate, el dominio del gesto y de la línea. Su ejemplo está destinado a perdurar en nuestro continente, que no responderá a su destino, sino siguiendo la huella de los precursores de su inteligencia”.¹⁰⁴

Para 1942 la revista **Millatún** señala la importancia de la figura intelectual de Mariátegui, tanto para el Perú como para América latina, destacando la relevancia de la revista **Amauta**, donde puede verse su “gallardía espiritual y la donosura de su personalidad literaria. En **Amauta** están sus ideas expresadas con estilo elegante y fuerte agudeza crítica.”¹⁰⁵

Desde estos diferentes acercamientos y trabajos de divulgación que venimos constatando y que contribuyen seriamente a difundir en Chile el pensamiento de Mariátegui, se percibe en el proceso de recepción, salvo contadas excepciones, que la que se levanta es una figura heroica, un héroe del socialismo, lo que no permite asimilar la profundidad y originalidad de su pensamiento por el movimiento social y popular. Unos posibles elementos que permitirían generar una hipótesis a dicho proceso es el carácter fuertemente obrerista, sumado al peso de un marxismo cientificista y positivista en la circulación cultural de la izquierda chilena. Sin embargo, no será sino hasta comienzo de los años 1950 que encontremos una de las exploraciones en nuestra opinión más ricas que se han realizado localmente sobre su trabajo. Nos referimos a la obra de Félix Schwartzmann, **El sentimiento de lo humano en América. Antropología de la convivencia**.¹⁰⁶

Félix Schwartzmann, nacido en 1913 en una familia de origen rumano, había cursado su formación secundaria en el Liceo de Aplicación y estudia luego Filosofía en la Universidad de Chile, construyendo a partir de entonces una obra de envergadura mayor. Evoquemos ahora la imagen de José Carlos Mariátegui —nos dice Schwartzmann— mostrando una aguda y extraordinaria comprensión del pensamiento de Mariátegui, cuya voluntad revolucionaria se caracterizó por un querer interiorizar la acción y por la *religiosidad* propia de su manera de concebirla.

Digamos, deteniéndonos en lo positivo, cómo no es un azar que uno de los hombres que más hondamente percibió el designio cultural revolucionario que alienta en el americano —y ello en gran medida como marxista—, haya librado tan fervorosa lucha contra la exterioridad del hacer.¹⁰⁷

n° 179, Concepción, Universidad de Concepción, mayo 1940, pp.176-184

104 *Ibid.*, p 184.

105 Millatún, “José Carlos Mariátegui: Amauta”, en **Millatún**, año I, n° 11, Santiago, julio de 1943, p. 42.

106 Félix Schwartzmann Turkenich (1913-2014) obtuvo el título de profesor extraordinario de sociología en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Chile con una tesis sobre antropología filosófica, titulada “El sentimiento de lo humano en América: ensayo de antropología filosófica”. Obra que ganó el premio municipal de ensayo en 1951. Tras publicar entre 1951 y 1953 **El sentimiento de lo humano en América** en dos volúmenes, escribió numerosos ensayos de corte estético-filosófico y de filosofía de la ciencia.

107 Félix, Schwartzmann, **El sentimiento de lo humano en América: ensayo**

Una penetración tan aguda de las implicancias que tenía para Mariátegui el tema de la religión lo coloca entre los más agudos comentaristas. En el análisis de Schwartzmann encontramos una reflexión que coloca el pensamiento de Mariátegui frente a frente al hecho revolucionario. Agrega Schwartzmann que la *praxis* no es un hecho exterior sino que está involucrada en todas las esferas, es decir, es un acto inmanente al proceso revolucionario. Piensa Schwartzmann, al igual que Waldo Frank, que en Mariátegui apunta el nuevo americano, al mismo tiempo que la revolución deja de ser en él algo abstracto y distante; entiende, además, que este nuevo impulso se manifiesta en la religiosidad que Mariátegui intuye a través del todo, como orgánico despliegue de la naturaleza esencial del hombre, aun cuando para el escritor peruano la verdad de nuestra época es la revolución.¹⁰⁸

Los signos y presagios de su advenimiento entre nosotros, y en él mismo, se revelan fundamentalmente en la simpatía contemplativa de una mirada que va desde el hombre de los Andes, hundido en sí mismo, pasando por el simbolismo del ayllu y la imagen del paisaje, hasta la revolución que presente, animada de cierto panteísmo, como matriz propio de su rebeldía. Para él la perspectiva milenaria se prolonga hasta el presente a través de la lucha, mientras su religiosidad, como honda sensibilidad para percibir la raíz del conflicto humano, ve en el pesimismo indígena una actitud básica de piedad y ternura, verdadero misticismo cristiano-eslavo, igualmente distante del nihilismo escéptico que de la morbosa voluntad de autoaniquilamiento.¹⁰⁹

En 1955 aparece en Santiago de Chile, en la colección Nuestra América de la Editorial Universitaria, dirigida por Clodomiro Almeyda, el futuro canciller de Salvador Allende, una edición de los **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**¹¹⁰ presentada por Guillermo Rouillion. Fue en su etapa de preparación socialista, registra Rouillion en la introducción, que José Carlos Mariátegui publicó los **7 ensayos**, obra que significó, sin duda alguna, el primer estudio serio de historia de los problemas nacionales desde el punto de vista marxista.¹¹¹ No hay que dejar de destacar que se trata de la primera edición chilena de los **7 ensayos**, pero también la primera que se publica fuera del Perú, convirtiéndose así en la cuarta edición publicada.

Paralelamente, César Godoy Urrutia, durante aquellos años parlamentario y preclaro polemista comunista, publica en **Aurora** un artículo denominado "Un cuarto de siglo de la muerte de Mariátegui".¹¹² Señala que pocos trabajadores intelectuales, como

Mariátegui, han sabido cumplir mejor los grandes deberes que corresponden a un pensador al servicio del pueblo, y que en forma tan brillante "definiera Aníbal Ponce, malogrado marxista argentino: deberes para consigo mismo, deberes para con la sociedad, deberes para con la revolución. La vida, la obra y la ideología de Mariátegui constituyen un conjunto admirable de heroísmo, de abnegación y de lealtad".¹¹³

Un año después de la primera publicación en Chile de los **7 ensayos**, en la revista **Aurora**, Nivaldo Martínez (momentáneamente director de la revista debido que Volodia Teitelboim se encontraba relegado en Pisagua, producto de la persecución sobre los militantes comunista realizada bajo el alero de la "ley Maldita")¹¹⁴ escribe un extenso comentario¹¹⁵ atravesado por las visiones científicas y teleológicas de ese marxismo más bien inocente frente a las tareas a realizar para subvertir las condiciones de explotación de los trabajadores. Se vislumbra en los señalamientos de Nivaldo Martínez la visión política e ideológica de la Internacional Comunista, traducida al horizonte ideológico de sus militantes locales:

La tarea inmediata del socialismo que planteaba Mariátegui, no correspondía a la realidad histórica. Desde el punto de vista del marxismo-leninismo, el movimiento revolucionario en los países coloniales y semi coloniales [...] El paso al socialismo tiene etapas; se llega a él como resultado de un proceso de transformación de la revolución democrático-burguesa. La clase obrera y el pueblo del Perú tenía planteada, y la tiene en estos momentos, otra tarea (que no es aún el socialismo): el derrocamiento de la dominación de clase de terratenientes y del yugo imperialista. La etapa que desconoce Mariátegui en Siete ensayos... es, en otras palabras, el movimiento de liberación nacional antiimperialista y antifeudal. Esta tarea sólo la podía y puede realizar el pueblo del Perú (y los pueblos de Latinoamérica como el nuestro) si cuenta, en el proceso de liberación, con la alianza obrero-campesina con hegemonía de la clase obrera y dirigida por un partido de vanguardia. Mariátegui en **Siete ensayos**... aún no comprende el papel histórico del proletariado; negaba su hegemonía revolucionaria y se orientaba por los 'instintos colectivistas' del campesinado peruano".¹¹⁶

En 1960 Lautaro Yarkas publica en **Atenea** un minucioso artículo titulado "José Carlos Mariátegui, novelista",¹¹⁷ comentando **La novela y la vida. Sigfried y el profesor Canella**, que aparece

de antropología filosófica, Santiago, Universidad, Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 1950-1953. 2 v. Ver en particular capítulo XV, "La idea de la acción en Mariátegui", p. 201 y ss.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 202.

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ José Carlos Mariátegui, **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Santiago, Editorial Universitaria, 1955.

¹¹¹ *Ibid.*, p. xxii.

¹¹² César, Godoy, Urrutia, "Un cuarto de siglo de la muerte de Mariátegui", en **Aurora** n° 3, Santiago, abril de 1955, pp. 51-59.

¹¹³ *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁴ La Ley de defensa permanente de la democracia, conocida como "Ley maldita", fue promulgada en 1948 bajo el gobierno de Gabriel González Videla. Tenía por objetivo prescribir y eliminar del padrón electoral a los militantes comunistas; fue derogada en 1958 en el gobierno de Carlos Ibáñez del Campo.

¹¹⁵ Nivaldo Martínez, "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui", en **Aurora** n°5-6, Santiago, enero de 1956, pp.65-73.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹¹⁷ Lautaro Yarkas, "José Carlos Mariátegui, Novelista", en **Atenea**, año XXXVII, n° 387, Concepción, Universidad de Concepción, enero de 1960, p. 74-80.



póstumamente en 1955.¹¹⁸ Para enfocar la realidad literaria de esta obra, fruto de una sensibilidad canalizada en el hombre y su drama íntimo, apunta Yarkas, tal vez deberíamos señalar cierta coexistencia de factores irresistibles en mayor o menor grado, en torno a la conciencia de José Carlos Mariátegui, solicitada en todo momento por los problemas del hombre y de su época.¹¹⁹ Destaca Yarkas en Mariátegui su “audacia única en este enfoque integral de lo nativo y lo americano, antes no logrado por ningún escritor, ensayista o historiador de nuestro continente”.¹²⁰

Durante el período de la Unidad Popular aparece un libro sobre Mariátegui de Yerko Moretic, académico de la Universidad Técnica del Estado, **José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo**, editado por la misma Universidad en 1970. Redactado durante los años 1965-1966 y concebido inicialmente como una tesis doctoral para la Universidad Carolina de Praga, Moretic afirma la existencia de aportes de gran riqueza al pensamiento marxista entre los años 1918 y 1935 y aunque posteriormente se comprobarán las fatigas con que hasta alrededor de 1956, ese pensamiento siguió su marcha adelante.¹²¹

Habría que señalar que el proceso de recepción de mediados del siglo, tiene como telón de fondo la llamada Guerra fría, que irrumpió a escala internacional, teniendo como primera iniciativa una ofensiva imperialista generalizada en contra de la URSS, seguida por el endurecimiento de la mismas y del movimiento comunista internacional. Pasado 1948, muchos partidos comunistas en Latinoamérica fueron colocados en la ilegalidad. En repuesta —y siguiendo la nueva orientación de la URSS—, los partidos comunistas latinoamericanos renovaron sus credenciales antimperialistas y, hasta cierto punto, reanudaron la lucha de clases contra la burguesías. Durante el período de la Guerra Fría se dio lugar a un nuevo giro “izquierdista” del comunismo prosoviético en América Latina. No obstante, al contrario de 1929-35, ninguna acción revolucionaria de masas fue liderada por los partidos comunistas y, más importante aún, ese nuevo cambio no amenazó en nada el fundamento esencial de su estrategia para el continente: la interpretación estalinista del marxismo, la teoría de la revolución por etapas y del bloque de las cuatro clases para realización de la revolución nacional-democrática.¹²²

Esquemas teóricos y políticos que no encontraban afinidad con los lineamientos mariáteguianos, de los que venimos dando cuenta, donde la visión etapista del estalinismo no encajaba en el esquema teórico-político propuesto por Mariátegui para al-

canzar el socialismo. Es la particularidad del marxismo de Mariátegui que no encajaba en la visión del marxismo-leninismo que se pregonaba, dificultando su recepción local.

La muerte de Stalin (1953) y el XX Congreso del PCUS (1956) inauguró una nueva época del comunismo latinoamericano prosoviético. La disolución del Cominform (1956) no significó la abolición de los vínculos políticos e ideológicos entre los partidos comunistas ni el liderazgo soviético. La orientación de la URSS favorable a la coexistencia pacífica institucionalizada y su moderación del final de la Guerra fría fueron traducidas por los partidos comunistas latinoamericanos como una línea de apoyo a gobiernos capitalistas considerados progresistas y/o democráticos.

Fue la Revolución cubana la que subvirtió claramente la problemática tradicional de la corriente marxista hasta entonces hegemónica en América Latina. Por un lado, demostró que la lucha armada podía ser una manera eficaz de destruir un poder dictatorial y pro-imperialista y abrir camino hacia socialismo. Por otro lado, demostró la posibilidad objetiva de una revolución, combinando tareas democráticas y socialistas en un proceso revolucionario ininterrumpido. Estas lecciones, que se encontraban en nítida contradicción con la orientación de los partidos comunistas, estimularon el surgimiento de corrientes marxistas que seguían el ejemplo cubano,¹²³ en un proceso en que la juventud se suma al impulso. La sensibilidad de poder construir un mundo nuevo se expresaba en el ambiente revolucionario de los 60.

Por lo tanto la Revolución cubana abre un nuevo período para el marxismo latinoamericano después de 1960. El nuevo escenario genera una búsqueda teórica y política para comprender y pensar nuestra realidad. Comienza un período que recupera algunas ideas vigorosas del comunismo original de la década de 1920. Aunque no existió continuidad política e ideológica directa entre los dos períodos, los castristas redimieron a Mariátegui por un lado y por el otro rescataron a Juan Antonio Mella como fundador del Partido Comunista Cubano (1925).

El auge y caída de las guerrillas en la década del 60, se clausura con la instauración de dictaduras militares en todo el Cono sur, proceso que a través de la instauración de la Doctrina de Seguridad Interior del Estado, tendrá la misión de eliminar física e intelectualmente a los sujetos que por diferentes vías buscaban generar alternativas para la construcción del socialismo. Proceso que clausura la discusión del pensamiento crítico que venía acumulando el movimiento popular y de los trabajadores en sus procesos emancipadores.

Es dentro de este escenario global que el pensamiento de Mariátegui se abre camino por los intersticios de nuestra historicidad, mediatizados en cierta medida en el escenario local por una fuerte hegemonía obrerista de los partidos de izquierda que limitaba la comprensión sobre el campesinado y el indígena en las luchas por el socialismo que proponía el Amauta. Sin embargo,

¹¹⁸ Cfr. J.C. Mariátegui, **La novela y la vida. Sigfried y el profesor Canella**, Lima, Amauta, 1955.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 79.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 77.

¹²¹ Yerko Moretic, **José Carlos Mariátegui. Su vida e ideario, su concepción del realismo**, Santiago, Universidad Técnica del Estado, 1970, pp.11-12.

¹²² Michael Löwy, **El marxismo en América Latina**, *op. cit.*, p. 38.

¹²³ *Ibid.*, p., 47.

La investigación visualiza que las ideas mariateguianas tuvieron una mejor recepción en las filas del Partido Socialista, razón que nace de su visión latinoamericanista, pero también por su disputa con el Partido Comunista por la dirección del movimiento obrero, acusado simplonamente de ser direccionado por la Internacional.

Sin duda, los acontecimientos de la década de 1960 generan las condiciones políticas para el desarrollo de nuevas sensibilidades frente al pensamiento crítico. Es el pensamiento de Mariátegui, pero también el Gramsci¹²⁴ (que en la misma época, 1924-1930, esbozó la táctica de la lucha con los campesinos), que plantea pensar América Latina desde sus propias particularidades. Es el camino abierto por los **7 ensayos**. No hay en Mariátegui un manual a seguir, o alguna fórmula a aplicar, más bien abre un camino para pensar e investigar. Mariátegui propone un camino, a saber: pensar sobre nuestras propias realidades.

Pero el golpe de Estado de septiembre de 1973 modifica radicalmente los senderos por los cuales transitaba la sensibilidad del pueblo chileno. La cultura que se había venido instalando a través de generaciones y que había permitido la formación de una vasta red de tradiciones cívicas va a ser detenida *in barbarum*, alejando brutalmente todo ejercicio de trabajo intelectual, artístico o de pensamiento crítico. La figura de Mariátegui, poco asimilada durante las décadas anteriores, en el mejor de los casos intuida o, si se prefiere, limitada a la condición de un héroe del socialismo, desconociendo su reflexión intensa y la inmensa originalidad de su pensamiento, va a sepultarse bajo lodazales de basura diseminada por sus gestores. El mundo del consumismo y la elevación al pináculo de los valores patrios que organiza desde entonces la cultura oficial, bloqueaba su apropiación. El camino intelectual del pensamiento de Mariátegui en dictadura inicia otros derroteros a investigar.

Referencias bibliográficas

I. Cartas

- Barrios Eduardo, Carta a José Carlos Mariátegui, Santiago, 7 de abril de 1927, en **Correspondencia (1915-1930)**, Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, Lima, Amauta, 1984.
- Mariátegui, José Carlos, Carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), en *Ibid.*
- Mariátegui, José Carlos, Carta a Joaquín Edwards Bello, Lima 26 de marzo de 1930, en Archivo del Escritor, Joaquín Edwards Bello, Biblioteca Nacional, Santiago.
- Mariátegui, José Carlos, Carta a Pedro Ruiz Bravo, Lima, 9 de junio de 1923, en **Correspondencia (1915-1930)**, *op. cit.*
- Mariátegui, José Carlos, Carta a la célula aprista de México, Lima, 16 de abril de 1928, en *Ibid.*
- Mariátegui, José Carlos, Carta a la célula aprista de México, Lima, 16 de abril de 1928, en *Ibid.*
- Mariátegui José Carlos, Carta a Samuel Glusberg, Lima, 10 de enero de 1927 (1928), en *Ibid.*
- Carta de Concha Romero de James a José Carlos Mariátegui, Santiago, 16 de septiembre de 1928, en *Ibid.*
- Chamudes Marcos, "Carta del Perú Mariátegui y Haya de la Torre", en **Índice**, año I, n° 5, Santiago, agosto de 1930.
- Petrovick Julián, "Carta del Perú", en **Índice**, año I, n° 9, Santiago de Chile, diciembre de 1930.
- Chamudes Marcos, "Carta del Perú Mariátegui y Haya de la Torre", en **Índice**, año I, n° 9, Santiago, diciembre de 1930.

II. Diarios y periódicos

- Crónica.** Santiago 1932-1934.
- Diario Ilustrado.** Santiago, 1902-1970.
- El Mercurio.** Santiago, 1925-1973.
- El Mercurio.** Valparaíso, 1925- 1935.
- El Siglo.** Santiago, 1940-1973.
- Frente Popular. Chile para los chilenos,** Santiago, 1936-1940.
- Izquierda. Semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la liga comunista internacional Bolchevique-Leninista).** Santiago, 1933-1936.
- La Opinión. Diario Independiente.** Santiago, 1932-1951.
- Labor: quincenario de información e ideas.** Lima, 1928-1929.

III. Revistas

- Alerce. Revista de la Sociedad de Escritores de Chile,** Santiago, 1961-1964. Director: Gonzalo Rojas
- Amauta (1926-1930). Edición facsimilar,** Lima, Empresa Editora Amauta, 1976, 6 vols.
- Anuario Mariateguiano.** Lima, Empresa Editora Amauta, 1989-1998.
- Atenea. Revista mensual de Ciencias, Letras y Artes.** Concepción, Universidad de Concepción, 1924-1973.
- Aurora. Alianza de intelectuales para la defensa de la cultura.** Santiago, primera época n° 1 (julio 1954) - n° 7 (noviembre 1956). Segunda época: n° 1 (1964) a n° 17 (agosto 1968). Director: Volodia Teitelboim, excepto el n° 5-6, dirigido por Nivaldo Martínez.
- Babel. Revista de arte y crítica.** Santiago, 1939-1951. Director: Samuel Glusberg.

¹²⁴ Cfr. Jaime Massardo, **Gramsci en Chile. Apuntes para el estudio crítico de una experiencia de difusión cultural**, Santiago, Lom, 2012.



Cormorán. Revista mensual de arte, literatura y ciencias sociales.

Santiago, Universitaria, 1969-1970. Director: Enrique Lihn.

Gong. Tablero de arte. Valparaíso, 1929-1931. Director: Oreste Plath.

Honda. Director: María Flora Yáñez (Contreras Moroso director en los n° 4, 5, 6, 7). Santiago, 1966-1967.

Mandrágora. Poesía, filosofía, pintura, ciencia y documentos.

Santiago, 1938-1941. Comité directivo: Braulio Arenas, Teófilo Cid, Enrique Gómez-Correa.

Mástil. Revista del Centro de Estudiantes de Derecho de la Universidad de Chile. Santiago, 1929-1933.

Millantún. Santiago, 1942-1943. Directores: Efraín Szmulewicz y Jacobo Danke (este último, hasta el n° 3).

Nuevos Rumbos. Boletín educacional, órgano de la Asociación General de Profesores de Chile La Asociación. Santiago, 1927.

Repertorio Americano. San José de Costa Rica, 1919-1958. Director: Joaquín García Monge

SECH. Revista de la Sociedad de Escritores de Chile, Santiago, Ed. de la Universidad de Chile, 1936-1939. Director: n° 1-8: Sociedad de Escritores de Chile; n° 9: Manuel Rojas. **Studium.** Santiago, 1926-1927. Director: Julio Vicuña Cifuentes.

Total. Contribución a una nueva cultura, Revista de Poesía. Santiago, 1936. Director: Vicente Huidobro

V. Artículos

Adán Martín, "Joaquín Edwards Bello, *El Roto*", en **Amauta, Libros y revistas**, año III, n° 13, Lima, marzo de 1928.

Alegría, Ciro, "Impresiones de José Carlos Mariátegui", en **Babel. Revista de arte y crítica**, año XX, Vol. II n° 13, septiembre/octubre, Santiago, 1940.

Amauta, "El arreglo Peruano-Chileno", en **Amauta**, año III, n°23, Lima, mayo de 1929.

Azocar Rubén, "Calendario", poesía, en **Amauta**, año II, n° 6, Lima, febrero de 1927.

-----, "En Mariátegui hay una nobleza de poderío y categoría humana nunca traicionada", **Frente Popular**, año III, n° 796, Santiago, miércoles 19 de abril de 1939.

Bazán Armado, "De J. Carlos Mariátegui a César Vallejo", **La Opinión**, año IV, n° 256, domingo 15 de enero de 1939.

-----, "Habla Armando Bazán: La obra de Mariátegui se refleja en la nueva situación del Perú", **Frente Popular**, año IV, n° 793, Santiago, martes 18 de noviembre de 1939.

-----, "La Poesía de Pablo Neruda", en **Amauta**, año II, n° 9, Lima, mayo de 1927.

-----, "Los Albores de José Carlos Mariátegui", en **Frente Popular**, año III, n° 796, Santiago, martes 18 de abril de 1939.

-----, "Luz y huella de José Carlos Mariátegui", en **Aurora de Chile**, n° 14, Santiago, octubre de 1939.

Cacchione Amendola, Richard, "Luis Monguió (1908-2005): Bio-Bibliografía de un Distinguido Peruano e Hispanista", en <http://academia.peruanadelalengua.org/boletin/42/caccione-monguió>.

Jobet Julio César, "Evocación de Humberto Mendoza", en **Occidente**, año XXV, n° 207, junio de 1969.

Cox Carlos Manuel, "Lo que nos dijo Joaquín Edwards Bello", en **Amauta, Libros y revistas**, año II, n° 9, Lima, marzo de 1927.

Crónica, "Fundación de un *Centro de Propaganda Socialista*", Santiago, martes 2 de febrero de 1932.

-----, "Centro de propaganda Socialista J.C Mariátegui conferencia de hoy", año I, Santiago, domingo 8 de mayo de 1932.

Chamudes Marcos, "Más en torno de Mariátegui y Haya de la Torre", en **Índice**, año I, n° 9, Santiago, diciembre de 1930.

Delmar Serafín, "Vicente Huidobro, Vientos Contrarios", en **Amauta, Libros y revistas**, año II, n° 10, Lima, abril de 1927.

Díaz Casanueva, "Poema", en **Amauta**, año III, n°27, Lima, noviembre-diciembre de 1929.

E.R, "José Carlos Mariátegui. El hombre, el Escritor, el ideólogo", en **Qué hubo en la semana**, Año II, n° 45, Santiago, 27 de abril de 1940.

Edwards Bello, "Panorama Móvil. Testimonios", en **Amauta**, año IV, n°30, Lima, 1930.

El Mercurio, "La Literatura Peruana", en **El Mercurio** de Santiago, martes 19 de febrero de 1929.

El Mercurio, "La Prensa", en **El Mercurio** de Santiago, martes 19 de febrero de 1929.

Enrique Espinoza, "José Carlos Mariátegui, guía o amauta de una generación", en **Babel. Revista de arte y crítica**, año XI, n° 54, Santiago, segundo trimestre de 1950.

Espinoza, Enrique, "Mariátegui, *amauta* o guía de una generación", en **Babel. Revista de arte y crítica**, n° 54, Santiago, 1950.

-----, "Patología de la regeneración", en **Babel. Revista de arte y crítica**, año XI, Vol. XII, n° 50, segundo trimestre, Santiago, 1949.

Fernández Maximiliano, "1810 - 18 de septiembre de -1934. Chile se proclama 'Nación' 'Independiente' y 'Liberal'", en **Izquierda**, semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la Liga Comunista Internacional Bolchevique-Leninista), año I n° 15, Santiago, miércoles 19 de septiembre de 1934.

Fernández Osvaldo, "Tres lecturas de Gramsci en América latina", en VV. AA., **Gramsci, actualidad de su pensamiento y de su lucha**, Roma, Claudio Salemi tipógrafo editore, 1987.

Fernández, Osvaldo, "Mariátegui y la Crisis del Marxismo", en **Encuentro XXI**, Santiago, año 1, n°1, verano de 1995.

Francisco Ichazo, "Meditaciones del Impedido", en **Babel**, Vol. I, n° 8, Santiago, diciembre 1939.

Franco Carlos, "Mariátegui-Haya: surgimiento de la izquierda nacional", en **Socialismo y Participación**, septiembre, n° 8, Lima, 1979.

Frank Waldo, "Una palabra sobre Mariátegui", en J.C. Mariátegui, **Defensa del marxismo. Polémica revolucionaria**, Santiago, Cultura, 1934.

Frente Popular, "Gran homenaje a Mariátegui", en **Frente Popular**, año III, n° 794, Santiago, 17 de abril de 1939.

-----, "Homenaje se tributó anoche a Mariátegui y se hizo extensivo a desterrados de América", en **Frente Popular**, año I, n°189, Santiago, sábado 17, 1937.

-----, "Mariátegui Sera recordado Hoy", en **Frente Popular**, Año III, n° 796, Santiago, martes 18 de abril de 1939.

-----, "José Carlos Mariátegui. En el 7° aniversario de su muerte", en **Frente Popular**, año I, n° 190, Santiago, lunes 19 de abril de 1937.

Galván Luis, "El Plan de la Reforma educacional en Chile (I)", en **Amauta**, año III, n°18, Lima, octubre 1928.

-----, "El Plan de la Reforma educacional en Chile (II)", en **Amauta**, año III, n°19, Lima, noviembre-diciembre 1928.

Godoy Urrutia César, "Mariátegui y Aníbal Ponce", en **Aurora de Chile**, 2ª ép., año II, n° 6, Santiago, octubre de 1965.

Godoy Urrutia César, "Un cuarto de siglo de la muerte de Mariátegui", en

- Aurora de Chile** n° 3, Santiago, abril de 1955.
- Guillén Alberto, "Joaquín Edwards Bello, Tacna y Arica", en **Amauta, Libros y revistas**, año II, n° 7, Lima, enero de 1927.
- Huidobro Vicente, "Índice de la nueva poesía hispano-americana", en **Amauta, Libros y revistas**, año I, n° 6, Lima, diciembre de 1926.
- J.D.C., "Con Armando Donoso" en **Amauta, Libros y revistas**, año III, n° 14, Lima, febrero de 1928.
- J.V., "Clemente Andrade Marchant, Un Montón de Pájaros de Humo", en **Amauta, Libros y revistas**, Año III, n°27, Lima, noviembre-diciembre de 1929.
- Labarca Hubertson Amanda, "Indefensa", en **Amauta**, año III, n° 20, Lima, enero 1929.
- La Opinión, "Curso de economía social en el Centro J.C. Mariátegui", en **La Opinión**, año I, n°170, Santiago, jueves 8 de septiembre de 1932.
- Lizaso, Félix, "Hombre de Letra Viva", en **Babel**, Vol. II, n° 10, Santiago, abril 1940.
- Löwy, Michael, "Ni calco, ni copia: El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui", en **Boletín 7 Ensayos 80 años**, n° 2, Lima, marzo 2008.
- Maluenda, Rafael, "Día a Día", "José Carlos Mariátegui", en **El Mercurio**, Santiago, jueves 17 de abril de 1930.
- Mariátegui, José Carlos, "Aniversario y Balance", editorial de **Amauta** n° 17, Lima, septiembre de 1928.
- , "Antecedente y desarrollo de la acción clasista", Documento presentado al Congreso Constituyente de la Confederación Sindical Latino Americana, Montevideo, mayo de 1929.
- , "Defensa del Marxismo. A propósito del libro de Henri de Man", en **Amauta**, año III, n°18, Lima, octubre de 1928.
- , "Defensa del Marxismo. A propósito del libro de Henri de Man", en **Amauta**, año III, n°19, Lima, noviembre-diciembre de 1928.
- , "Defensa del Marxismo", en **Amauta**, año III, n°17, Lima, septiembre de 1928.
- , "Defensa del Marxismo", en **Amauta**, año III, n°17, Lima, enero de 1929.
- , "Defensa del Marxismo", en **Amauta**, año III, n°21, Lima, febrero-marzo de 1929.
- , "Defensa del Marxismo", en **Amauta**, año III, n°22, Lima, abril de 1929.
- , "Defensa del Marxismo", en **Amauta**, año III, n°23, Lima, mayo de 1929.
- , "Defensa del Marxismo", en **Amauta**, año III, n°24, Lima, junio de 1929.
- , "El hombre y el mito", en **Babel**, Vol. I, n° 8, Santiago, diciembre 1939.
- , "El Renacimiento Judío", en **Babel**, Vol. VI, n° 26, Santiago, 1945.
- , "El Rostro y el Alma del Tawantinsuyo", en **Mundial**, Lima, 11 de septiembre de 1925.
- , "Genealogía del Socialismo", en **SECH**, año II, n° 6, Santiago, 1937.
- , "Genealogía del socialismo", en **Babel**, Vol. II, n° 10, Santiago, abril 1940.
- , "Mensaje al Congreso Obrero", en **Amauta**, n°5, año II, enero de 1927.
- , "Mensaje al Congreso Obrero", en **Amauta**, año II, n°5, Lima, enero de 1927.
- , "Nacionalismo y Vanguardismo", en **Frente Popular**, año I, n°18, Santiago, miércoles 23 de septiembre de 1936.
- , "Nacionalismo y Vanguardismo", en **Frente Popular**, año I, n° 19, Santiago, jueves 24 de septiembre de 1936.
- , "Presentación de Amauta", en **Amauta**, n° 1, Lima, septiembre de 1926.
- , "Punto de Vista Anti Imperialista", en **Izquierda. Semanario de la Izquierda Comunista (sección chilena de la liga comunista internacional Bolchevique-Leninista)**, año I, n° 15, Santiago, miércoles 19 de septiembre de 1934.
- Joaquín Edwards Bello, El Chileno en Madrid, El Roto, en **Amauta**, año III, n° 19, Lima, noviembre-diciembre de 1928.
- , "Presentación de Amauta", en **Amauta**, año I, n° 1, Lima, setiembre de 1926.
- Martínez Nibaldo, "Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana de José Carlos Mariátegui", en **Aurora**, n°5-6, Santiago, enero de 1956.
- Massardo, Jaime, "La originalidad en el pensamiento de José Carlos Mariátegui", en **Anuario Mariateguiano**, Vol. 5, Lima, 1993, pp. 160-166.
- , "Mariátegui e Iglesias", en **Estudios Latinoamericanos** Solar, Santiago, 1996, pp. 43-53. Mástil, "Noticias, Notas, Libros y revistas", en **Mástil**, año III, n° 4, Santiago, junio de 1931.
- Mayer de Zulen Dora, "La formula Kellogg", en **Amauta**, año II, n° 5, Lima, enero de 1927.
- Melfi Domingo, "El indigenismo en la literatura peruana", en **El Mercurio**, Santiago, domingo 27 de abril de 1930.
- , "Índice a Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 2, Santiago, mayo de 1930.
- Melis Antonio, "J. C. Mariátegui, primo marxista d'America", en **Crítica marxista**, anno v, n° 2, Roma, marzo/aprile, 1967.
- Mendoza Humberto, "El "Circo" de Charlot", en **Labor**, año I, n°7, Lima, Minerva, 21 de febrero de 1927.
- Millatún, "José Carlos Mariátegui: Amauta", en **Millatún**, año I, n° 11, Santiago, julio de 1943.
- Mirosheski, V. M., "O narodnichetsvo'v. Perú", en **Istorik Marksist**, n°4, Moscú, 1941.
- Mistral, Gabriela, "La escuela nueva en nuestra América. Carta de Gabriela Mistral a Julio R. Barcos", en **Amauta**, año II, n°10, Lima, diciembre de 1927.
- Monvel, María, "Poema Muñeco", en **Amauta**, año III, n°12, Lima, febrero de 1928, p. 25.
- Moretic Yerko, "Concepciones estéticas de José Carlos Mariátegui", en **Aurora de Chile**, 2ª ép., año II, n° 11, Santiago, mayo de 1967.
- Navea, Daniel, "Los Aprendices de Brujo. Carta abierta a M. Jeunehomme", en **Amauta**, año III, n° 26, Lima, septiembre-octubre de 1929.
- Neira, Hugo, "El pensamiento de José Carlos Mariátegui: Los mariateguismos", en **Socialismo y Participación** n° 23, Lima, septiembre de 1983.
- Neruda, Pablo, "De tentativa del Hombre Infinito", en **Amauta**, año II, n° 9, Lima, mayo de 1927.
- , "Mozón de Mayo", en **Amauta**, año IV, n° 28, Lima, enero de 1930.
- , "Sonata y destrucción", en **Amauta**, año III, n° 20, Lima, enero 1929, p., 36.
- , "Tango del Viudo", en **Amauta**, año IV, n° 28, Lima, enero de 1930.
- Nieto, Luis, "José Carlos Mariátegui, Con motivo del quinto aniversario de su ingreso al silencio", en **Hoy** n° 182, Santiago, 15 de mayo de 1935.



- , "Recordando a José Carlos Mariátegui", en **Principios**, año 1, n° 2, Santiago, mayo de 1935.
- Orrego Vicuña, Eugenio, "Fragmento de un estudio: *Siete ensayos de interpretación de la realidad Peruana* por José Carlos Mariátegui", en **Mástil**, año I, n° 2, Santiago, junio de 1930.
- Orrego Vicuña, Eugenio, "Índice a Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 2, Santiago, mayo de 1930.
- Paris, Robert, "Mariátegui e Gobetti", en **Centro Studi Piero Gobetti. Quaderno** 12, Turín, 1967
- , "Mariátegui y Gramsci, prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo", en **Socialismo y participación**, n° 23, Lima, septiembre de 1983.
- Petrovick Julián, "Panorama Intelectual Chileno", en **Amauta**, año III, n°27, Lima, noviembre - diciembre de 1929.
- Portal, Magda, "Haya de la Torre y J.C Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 6, Santiago, septiembre de 1930.
- , "Trayectoria de José Carlos Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 2, Santiago, mayo de 1930.
- , "Trayectoria de José Carlos Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 9, Santiago, diciembre de 1930.
- Quijano, Aníbal, "Prólogo" a J.C. Mariátegui, **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.
- R. L., "Supervivencia del Político", en **Crónica**, año I, Santiago, sábado 30 de junio de 1932.
- Maluenda Rafael, "José Carlos Mariátegui, El escritor. Maestro de energías morales. Una gran fuerza psíquica. La revista *Amauta*", en **Repertorio Americano**, tomo XX, año XI, n° 20 (n°492), San José, Costa Rica, sábado 24 de mayo de 1930.
- Rhusso Américo, "Mariátegui y la Reforma Universitaria", en **Mástil**, año I, Santiago, junio de 1930.
- Ruz, Miguel; Humberto Díaz Casanueva, "Mensaje de la Asociación General de Profesores de Chile: A los maestros de América", en **Amauta**, año II, n° 6, Lima, febrero de 1927.
- Sandri, Renato, "Mariátegui, via nazionale e internazionalismo nel terzo mondo", en **Crítica marxista**, año X, n° 6, Roma, noviembre/diciembre 1972.
- Seguel, Gerardo, "El Inca Garcilaso y José Carlos Mariátegui", en **Aurora de Chile**, n° 11, Santiago, junio de 1939.
- , "La reacción en Chile contra los maestros", en **Amauta**, año III, n°23, Lima, mayo de 1929.
- Silva Castro, Raúl, "Mariátegui ha muerto", en **El Mercurio**, Valparaíso, domingo 20 de abril de 1930.
- , "Índice a Mariátegui", en **Índice**, año I, n° 5, Santiago, agosto de 1930.
- , "José Carlos Mariátegui", en **Atenea**, año VII, n° 63, Concepción, Universidad de Concepción, mayo de 1930.
- , "Libros Nuevos", en **El Mercurio**, Santiago, domingo 11 de abril 1926.
- Solano Armando, "El X aniversario de Mariátegui", en **Atenea**, año XVII, n° 179, Concepción, Universidad Concepción, mayo 1940.
- Stein, William W., "José Carlos Mariátegui y el 'complot comunista' de 1927", en **Anuario Mariateguiano**, n° 7, Lima, Amauta, 1995.
- Tauro, Alberto, "Labor, complemento de *Amauta*", Presentación de **Labor. Facsímile**, Lima, Amauta, 1995.
- , "Noticia de Amauta", Lima, Amauta, 1976 (estudio introductorio a la reedición facsimilar de la revista **Amauta**).
- Traves, Renato, "Piero Gobetti y la revolución liberal", en **Babel**, Vol. VIII, n° 33, Santiago, 1964.
- Ulianova, Olga, "Experiencia de la URSS: ¿socialismo real o modo asiático de producción?" en VV. AA., **El fin de la URSS. Crisis, transformación y perspectivas de los pueblos pos-soviéticos**, Santiago, Máximo Lira (editor), Ediciones B, 2005.
- Urquieta Miguel Ángel, "José Carlos Mariátegui", en **Gong**, año II, n° 4, Valparaíso, marzo de 1930.
- , "Los horrores de la guerra. El Mapuche", en **Amauta**, año I, n° 3, Lima, noviembre de 1926.
- VV. AA., **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, selección y prólogo de José Aricó, Cuadernos de Pasado y Presente n° 60, México, 1980, 2ª ed.
- Vargas Lozano, Gabriel, "El marxismo herético de José Carlos Mariátegui", en Liliana Weinberg, Ricardo Melgar, (editores), **Mariátegui, entre la memoria y el futuro de América Latina, Cuadernos de Cuadernos**, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2000.
- Vargas Lozano, Gabriel, "El marxismo herético de José Carlos Mariátegui", en **Intervenciones filosóficas**, Universidad Nacional Autónoma del Estado de México, 2007.
- Vegas, M., "José Carlos Mariátegui", en **El Diario Ilustrado**, Santiago viernes 18 de abril de 1930.
- Walker, Charles, "Lima de Mariátegui: los intelectuales y la capital durante el oncenio", en **Socialismo y Participación**, Lima, septiembre, n° 35, 1986.
- Yarkas, Lautaro, "José Carlos Mariátegui, Novelista", en **Atenea**, año XXXVII, n° 387, Concepción, Universidad de Concepción, enero de 1960.
- Zerpa, Manuel, "Duelo Continental", en **Gong**, año II, n° 5, Valparaíso, mayo de 1930.

VI. Libros

- Aricó José (ed.), **Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano**, México, Cuadernos de Pasado y Presente n° 60, 1980.
- Aricó, José, **Marx y América Latina**, Buenos Aires, Catálogos, 1988.
- Bartra, Roger, **El modo de producción asiático. Problemas de la historia de los países coloniales**, México, Era, 1981.
- Basadre, Jorge, **Historia de la República del Perú**, "Octavo Periodo, El comienzo de la irrupción de las masas organizadas en la política 1930-1933", Lima, Universitaria, 1983.
- Bazán, Armando, **Biografía de José Carlos Mariátegui**, Santiago, Zig-Zag, 1939.
- , **Mariátegui y su tiempo**, Lima, Amauta, 1978.
- Beigel, Fernanda, **El itinerario y la brújula. Vanguardismo estético-político de José Carlos Mariátegui**, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Cerroni, Umberto, **Teoría política y socialismo**, México, Era, 1984.
- Chesneau, Jean, **El modo de producción asiático**, México, Grijalbo, 1969.
- Dussel, Enrique, **La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse**, México, Siglo XXI, 2004.
- Fernández, Osvaldo, **Itinerario y trayectos heréticos de José Carlos Mariátegui**, Santiago, Quimantú, 2010.
- Flores Galindo, Alberto, **La agonía de Mariátegui**, Lima, Instituto de Apoyo Agrario, 1989.
- Gutiérrez, Patricio, **Heterodoxia, praxis y marxismo creador en la revista Babel**, Santiago, Lom, 2008.
- Grez Toso, Sergio, **Historia del comunismo en Chile**, Santiago, Lom, 2011.
- Hobsbawm, Eric J. – Karl Marx, **Formaciones económicas precapitalistas**,

- México, Cuadernos de Pasado y Presente n° 20, 1980.
- Jobet, Julio Cesar, **El Partido Socialista de Chile**, Santiago, Prensa Latinoamericana, 1971.
- Labica, Georges, **Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach**, Paris, Presses Universitaires de France, 1987.
- Löwy Michael, **El marxismo en América Latina. Antología, desde 1909 hasta nuestros días**, Santiago, Lom, 2007.
- Mariátegui, José Carlos, **La Escena Contemporánea**, Lima, Minerva, 1925.
- , **7 ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Lima, Amauta, 1995.
- , **El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy**, Lima, Amauta, 1950.
- , **La Novela y la Vida Siegfried y el Profesor Canella**, Lima, Amauta, 1987.
- , **Defensa del marxismo**, Santiago, Ediciones nacionales y extranjeras, 1934.
- , **Defensa del marxismo**, Lima, Amauta, 1967.
- , **El artista y su época**, Lima, Amauta, 1959.
- , **Signos y obras**, Lima, Amauta, 1985.
- , **Historia de la crisis mundial (conferencias 1923-1924)**, Lima, Amauta, 1959.
- , **Peruanicemos al Perú**, Lima, Amauta, 1988.
- , **Temas de Nuestra América**, Lima, Amauta, 1988.
- , **Ideología y Política**, Lima, Amauta, 1987.
- , **Temas de Educación**, Lima, Amauta, 2003.
- , **Cartas De Italia**, Lima, Amauta, 1987.
- , **Figuras y Aspectos de la Vida Mundial**, Lima, Amauta, 1987.
- Marx, Karl, **Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política (borrador). 1857-1858**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, 3 vols.
- Marx, Karl, **Escritos de juventud. Obras fundamentales**, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Marx, Karl, Friedrich Engels, **Sobre el colonialismo**, México, Cuadernos de Pasado y Presente n° 37, 1979.
- , "Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política", en Karl Marx, Friedrich Engels, **Obras escogidas**, Moscú, Progreso, s./f.
- , "Tesis sobre Feuerbach", en **Obras escogidas de Marx y Engels**, Moscú, Progreso, 1976.
- Mandel, Ernest, **La formación del pensamiento económico de Marx. De 1843 a la redacción de El Capital. Estudio genético**, México, Siglo XXI, 1968.
- Massardo, Jaime, **La formación del imaginario político de Luis Emilio Recabarren. Contribución al estudio crítico de la cultura política de las clases subalternas de la sociedad chilena**, Santiago, Lom, 2008.
- Massardo, Jaime, **El lugar del pensamiento de José Carlos Mariátegui en la exploraciones sociales de América Latina**, Universidad de Valparaíso, Documento de trabajo n° 1, Magister en Historia con mención en Historia de Chile y América, primer semestre 2011.
- Melis, Antonio, **Leyendo Mariátegui 1968-1998**, Lima, Amauta, 1999.
- Mondolfo, Rodolfo, **Espíritu revolucionario y conciencia histórica**, Buenos Aires, Escuela, 1968.
- Mondolfo, Rodolfo, **Feuerbach y Marx. La dialéctica y el concepto marxista de la historia**, Buenos Aires, Claridad, 1936.
- Moretic, Yerko, **José Carlos Mariátegui: su vida e ideario, su concepción del realismo**, Santiago, Universidad Técnica del Estado, 1970.
- Núñez, Estuardo, **La experiencia Europea de Mariátegui**, Amauta, Lima, 1978.
- Orrego, Vicuña Eugenio, **Mariátegui**, Santiago, Mastil, 1930.
- Paris Robert, **La formación ideológica de José Carlos Mariátegui**, México, Cuadernos de Pasado y Presente n° 92, 1981.
- Rouillon, Guillermo, "Prologo" a José Carlos Mariátegui, **7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Santiago, Universitaria, 1955.
- , **Bio-Biografía de José Carlos Mariátegui**, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1963.
- Sánchez, Luis Alberto, **Visto y vivido en Chile**, Santiago, Tajamar, 2004.
- Santucci, Antonio A., **Antonio Gramsci, 1891-1937. Guida al pensiero e agli scritti**, Roma, Riuniti, 1987.
- Schlesinger, Rudolf, **La Internacional Comunista y el problema colonial**, Buenos Aires, Cuadernos de Pasado y Presente n° 52, 1974.
- Schwartzmann, Félix, **El sentimiento de lo humano en América. Ensayo de antropología filosófica**, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Educación, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, 1950-1953, 2 v.
- Tauro, Alberto, **Amauta y su influencia**, Lima, Amauta, 1987.
- Tarcus, Horacio, **Mariátegui en la Argentina o Las políticas culturales de Samuel Glusberg**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2001.
- , **Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Terán, Oscar, **Discutir Mariátegui**, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1985.
- Uribe, Armando, Presentación a: Manuel Rojas / José Santos González Vera, **Letras anarquistas. Artículos periodísticos y otros escritos inéditos**, compilación de Carmen Soria, Santiago, Planeta, 2005.
- Weinberg, Liliana y Ricardo Melgar Bao, **Intervenciones filosóficas**, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.
- Wiese, María, **José Carlos Mariátegui, etapas de su vida**, Lima, Amauta, 1959.



ANEXO DOCUMENTAL

I.

Carta de Carlos Manuel Cox a Joaquín Edwards Bello

Lima, 6 de marzo de 1927.
Joaquín Edwards Bello.
Consulado de Chile, París.

Muy estimado compañero.

Por su libro "Nacionalismo Continental", memorable enseñanza para los "intelectuales de panteón" de que está plagado nuestro continente, y por la prensa hondamente que lo propaga, conocemos su pensamiento, tan generoso y tan nuevo, Amauta, que desea hacer una sincera campaña Americanista, además de la doméstica, lo considera entre el número de sus amigos y colaboradores. Le rogamos, en tal sentido, nos envíe sus muy interesantes ensayos, que serán acogidos con profundo agradecimiento.

Le adjuntamos algunos números de nuestra revista que le indicarán el espíritu de que está armada. Reciba un saludo muy atento de nuestro director José Carlos Mariátegui, de la redacción de Amauta y de su atento amigo y compañero.

C.M. Cox

Fuente: Archivo del Escritor Joaquín Edwards Bello, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile.

II.

Carta de José Carlos Mariátegui a Joaquín Edwards Bello

Sociedad Editora Amauta
Lima, 27 de diciembre de 1929.

Estimado amigo y compañero:

No he tenido más noticia de Ud. después del envío de la penúltima edición de EL ROTO que unas líneas de afectuoso recuerdo al margen de un recorte de "La Nación". Hace pocas semanas, remitiéndole "poesía" de Eguren y los últimos números de "Amauta" reclamaba sus noticias. Pero después he sabido por Concha Romero de James que los envíos de "La Nación" corren el riesgo de todas las redacciones y que no había llegado jamás a sus manos, por ejemplo, el ejemplar de "7 Ensayos de Interpretación de la realidad Peruana" que le dediqué.

Repito hoy el envío de mis "7 Ensayos" y le ruego que, al acusar recibo de estas líneas y el volumen, me haga saber si ha recibido también el libro de Eguren, donde a Ud. se le recuerda siempre con gran aprecio.

Tengo el proyecto de establecerme en Buenos Aires por algún tiempo. He recibido la invitación de "La Vida Literaria" en días en que

estaba en Lima Waldo Frank, quien me ha animado mucho a este viaje. En Buenos Aires puedo resolver el problema de movilidad: la ortopedia está ahí, según me dicen todos, muy perfeccionada. Y necesito, además, respirar finalmente la atmosfera de un país libre. En el Perú sostengo desde hace cinco años una lucha muy difícil. Hace algunas semanas he estado preso en mi casa con todos los míos. La policía ocupó mi casa y se apoderó de todos mis papeles, hasta de los recortes de los artículos publicados. A los tres días me dejaron en libertad...¹

Fuente: Archivo del Escritor Joaquín Edwards Bello, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile.

III.

Carta de José Carlos Mariátegui a Joaquín Edwards Bello

Lima, 26 de Marzo de 1930.

Querido y estimado, compañero.

El viaje de Blanca del Prado me ofreció la oportunidad de escribirle y repetirle el envío de mis "7 Ensayos de Interpretación de la realidad Peruana" que, por Concha Romero, supe que no había Ud. Recibido. No he tenido aún su respuesta; pero sé por Blanca de Prado que sigue Ud. Siendo para la vanguardia peruana el fraterno amigo de siempre. Viaja hoy a Santiago Luis Alberto Sánchez. Va invitado por la Universidad. Es catedrático de nuestra facultad de Letras; pero el mejor elogio que se puede hacer de él es que es lo menos universitario pueden interesarle con sencillo espíritu posible. Se acercará seguramente a Ud. y a los hombres de Chile que verdaderamente pueden interesarle con sencillo espíritu de camarada; y en su interpretación e historia de nuestra literatura prescinde generalmente del acatamiento a lo oficial y a lo académico. Sánchez le hablará, probablemente, de mi viaje. He aceptado la invitación de mis amigos de la "Vida Literaria" de Buenos Aires para realizar en mayo próximo mi antiguo proyecto de visitar la Argentina. Y pasaré algunos días en Santiago, tanto para tener una rápida impresión de Chile como para abrazar a mis amigos de ese país, Ud. el primero. Hágame saber si recibió el libro de Eguren y los números de "Amauta" que con ese volumen le enviamos a "La Nación". Tengo muy mala experiencia de los envíos a las redacciones de diarios. Para ponernos a cubierto de cualquier falla postal confíe Ud. su respuesta a Sánchez. Muy cordialmente lo abraza su amigo y compañero devotísimo.

José Carlos Mariátegui [firma]

Fuente: Archivo del Escritor Joaquín Edwards Bello, Biblioteca Nacional, Santiago de Chile.

¹ Evidentemente incompleta.

Mariátegui y Cuba en la Década crítica

Corresponsales, colaboradores y estudiosos

(segunda aproximación)

Ricardo Luis Hernández Otero*

Palabras liminares

“Década crítica” denominó Juan Marinello a la transcurrida entre 1920 y 1930 en Cuba.¹ No vamos a citar su breve definición al respecto ni aquellos acontecimientos de los que fuera activo participante y lúcido testigo y que le sirvieron como ejemplos para fundamentar sus criterios al respecto. Preferimos presentar, de manera acaso caótica para posibilitar la mejor comprensión de la singularidad y complejidad del lapso, una sumaria relación que muestre aspectos, momentos, hechos, personajes, de la situación económica, política, social, histórica, artística y literaria de aquellos convulsos años. Lo más interesante, a mi modo de apreciar las cosas, fue la emergencia de nuevos actores hasta entonces marginados parcial o totalmente del acontecer público (mujeres, obreros, estudiantes, intelectuales y artistas), que en no pocas ocasiones se agruparon para la consecución de sus fines y objetivos específicos o comunes. La nación se veía abocada

* Investigador del Instituto de Literatura y Lingüística de La Habana (1972-2012).

¹ La primera versión de este texto, expuesta en el “Taller Internacional 70° Aniversario de José Carlos Mariátegui”, convocado por la Cátedra de Estudios Antonio Gramsci del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello y celebrado en su sede de La Habana los días 19 y 20 de octubre del año 2000, apareció en el volumen **Mariátegui**, publicado por la institución auspiciante dos años después. Tuvo aquel primer acercamiento al tema una limitación esencial: la falta de contextualización epocal, habida cuenta de que el autor consideró que todos los presentes en la sesión donde se leyó tenían un adecuado conocimiento sobre ese fundamental lapso del devenir histórico, político, social y artístico-literario cubano, tan certeramente definido por Juan Marinello como la “década crítica”, para que fuese necesario detenerse en ello. Al retomar el trabajo para su nueva publicación en otro contexto, resulta imprescindible, siquiera sea someramente, esbozar las características más acusadas de aquella coordenada epocal en los ámbitos ideopolíticos e ideoestéticos. Esta nueva aproximación al tema (aún en su enfoque más informativo que analítico-valorativo), subsana erratas, errores y omisiones de la primera publicación, amplía contenidos, matiza valoraciones, pero todavía no debe considerarse definitiva, sino que queda nuevamente abierta a futuras indagaciones que completen y profundicen el trabajo.

a una grave crisis provocada en lo económico por la caída de los precios de su principal producto de exportación (el azúcar) a consecuencia del fin de la Primera Guerra Mundial y el cada vez mayor dominio de los monopolios yanquis en diversas esferas, y en lo político por la descarnada ingerencia norteamericana en los asuntos internos y el debilitado accionar de las clases gobernantes para enfrentarlo.

Durante la primera mitad de la década, bajo un gobierno débil y notoriamente corrupto, pero tolerante, casi todo era permitido. Los obreros se agrupaban en sindicatos que marchaban hacia la unidad finalmente alcanzada con la fundación de la Confederación Nacional Obrera de Cuba (CNOC) y del primer Partido Comunista de Cuba (ambos en 1925); el estudiantado iniciaba la lucha por la reforma universitaria (1922), creaba la Federación Estudiantil Universitaria y combativas revistas, celebraba el Primer Congreso Nacional de Estudiantes y fundaba la Universidad Popular José Martí, todo ello en 1923, bajo la sabia y enérgica conducción del joven Julio Antonio Mella (1903-29); las mujeres reorientaban asociaciones propias o creaban otras, efectuaban dos congresos nacionales (1923 y 1925), luchaban por su derecho a la igualdad con el hombre en todos los terrenos; los escritores y artistas de avanzada protestaban pública y colectivamente, por primera vez, de negocios fraudulentos por funcionarios del Estado (1923), se cohesionaban en torno al llamado Grupo Minorista (1924-1928), alentado por Emilio Roig de Leuchsenring (1889-964) y liderado por Rubén Martínez Villena (1899-934), a la vez que copaban redacciones de revistas y periódicos, dirigían nuevas páginas literarias que paulatinamente se abrían a firmas nuevas del país y del extranjero, señaladamente América Latina; los antiguos mambises, agrupados en el Movimiento de Veteranos y Patriotas y con el apoyo de las nuevas hornadas, conmocionaban al país con sus reclamos contra el robo, el fraude, el desgobierno y hasta llegaban a una insurrección armada finalmente abortada (1924); todos, motivados por cambiar el rostro y la situación del país y apoyándose mutuamente en sus propósitos y acciones.

A partir de 1925 todo fue cambiando de modo drástico. La implantación de un gobierno de mano fuerte (encabezado por Gerardo Machado), prometedor (y promotor) de ciertas mejoras a la vez que entregaba más al país a los monopolios yanquis, con sistemáticos ataques a la libertad de prensa y amenazas de una férrea represión (que incluiría el asesinato como una de sus más socorridas armas: el de Mella en enero de 1929 sería un ejemplo paradigmático, pero no el único) ante cualesquiera acciones en su contra, fue radicalizando posiciones en casi todos los órdenes y sectores de la vida nacional. Los intentos de prorrogarse en el poder llevaron a los estudiantes a la reorganización de sus movimientos reivindicadores (1927) y los convirtieron de hecho en la fuerza más combativa ante las nuevas situaciones que se iban planteando en lo político y en lo social. Los sindicatos se fortalecieron hasta alcanzar una sólida unidad que les permitió organizar triunfalmente una huelga general (1930). Intelectuales, escritores y artistas también se politizaron, pero poco a poco fueron dispersando sus esfuerzos a través de publicaciones de diverso cariz ideopolítico, aunque todas afiliadas a la nueva estética de vanguardia que lograba cada vez mayor auge. Se organizaban conciertos y exposiciones de música y arte nuevos que aireaban el ambiente. El Grupo Minorista se desintegraba poco a poco tras una intensa actividad.

En lo específicamente literario, el verso se renovaba y diversificaba en líneas como el purismo, la poesía proletaria, social, o afrocubana; la narrativa daba muestras igualmente de intentar, sin lograrlo del todo entonces, ponerse a tono con los nuevos tiempos, tendencias y temas; el ensayo ofrecía obras de notable interés que enfocaban los más acuciantes problemas del país; el teatro, aunque no faltaron esfuerzos para ponerlo al día de cuanto ocurría fuera, no lograba concreciones escénicas de avanzada.

Otras manifestaciones de la cultura también definían orientaciones diferentes en la década, a través de nuevas instituciones como la Sociedad del Folklore Cubano (1923), la Institución Hispano Cubana de Cultura (1926), el Lyceum and Lawn Tennis Club (1928). Publicaciones de antaño establecidas como **El Fígaro** (1885-933), **Revista Bimestre Cubana** (2ª época, 1910-59), **Bohemia** (1910), **Orto** (Manzanillo, 1912-57), **Cuba Contemporánea** (1913-27), se abrían en diversa medida a las emergentes inquietudes, estéticas y autores; pero la tónica de los nuevos tiempos la ofrecerían **Social** (1916-33; 1935-38), **Chic** (1917-27), **Carteles** (1919-60), **Revista de Avance** (1927-30)², el renovado **Suplemento literario** (1927-30) del **Diario de la Marina**, **América Libre** (1927), **atuei** (1927-28), **Antenas** (Camagüey, 1928-29), **Revista de Oriente** (Santiago de Cuba, 1928-32), **Revista de La Habana** (1930).³

En realidad su subtítulo, con el que ha quedado en la historia cultural. Su título inicial fue **1927** y cambiaba junto con el año (o sea, **1928**, **1929**, **1930**). De ahí que en citas incluidas en el trabajo puedan hallarse indistintamente ambas denominaciones e incluso la reducida de **Avance**.

Excepto el **Suplemento literario** del **Diario de la Marina**, todas estas publicaciones tienen sus respectivos artículos en los dos tomos del

³ **Diccionario de la literatura cubana (DLC)**, elaborado por un colectivo de

Nombres señeros del momento fueron —además de algunos que venían actuando desde antes de 1920 pero atemperaban su quehacer a la hora, como Ramiro Guerra (1880-970), Fernando Ortiz (1881-969), Agustín Acosta (1886-979), Regino E. Boti (1878-958), Carlos Loveira (1881-928), Miguel de Carrión (1875-929), José Antonio Ramos (1885-946), Luis Felipe Rodríguez (1884-947)-, Rubén Martínez Villena, Juan Marinello (1898-977), Jorge Mañach (1898-961), José Z. Tallet (1893-989), Emilio Roig de Leuchsenring (1889-964), José Antonio Fernández de Castro (1897-951), María Villar Buceta (1899-977), Mariano Brull (1891-956), Regino Pedroso (1896-983), Mariblanca Sabas Alomá (1901-83), Manuel Navarro Luna (1894-966), Ofelia Rodríguez Acosta (1902-75). Entre quienes emergen ya como vanguardistas plenos cabría aludir a Nicolás Guillén (1902-89), Alejo Carpentier (1904-80), Lino Novás Calvo (1903-83), Carlos Montenegro (1900-81), Félix Pita Rodríguez (1909-90), Pablo de la Torriente Brau (1901-36), Raúl Roa (1907-82), José Antonio Foncueva (1910-30), Enrique de la Osa (1909-96), Emilio Ballagas (1908-54), Eugenio Florit (1903-99), Gerardo del Valle (1898-973), Ramón Guirao (1908-49). En la música habría que mencionar a Amadeo Roldán (1900-39) y Alejandro García Caturla (1906-40). Y entre los artistas de la plástica —ya en la caricatura, la pintura o la ilustración, y a menudo moviéndose de una a otra expresión— a Rafael Blanco (1885-955), Conrado W. Massaguer (1889-965), Jaime Valls (1888-956), José Manuel Acosta (1895-973), Eduardo Abela (1891-965), Carlos Enríquez (1901-57), Marcelo Pogolotti (1902-88), Víctor Manuel (1897-964), Amelia Peláez (1897-968), Antonio Gattorno (1904-68), entre otros. Como maestros acatados unánimemente figuraban, en lo nacional, Enrique José Varona (1849-933) y Manuel Sanguily (1848-925), y en lo internacional Ingenieros, Rodó, Barbusse, Rolland. Vistas sumariamente las circunstancias en que se situaba nuestro objeto de estudio, podemos pasar al tema central de estos apuntes.

Inicios de un conocimiento y relación (192?-1926)

¿Cuándo y cómo se conoció en Cuba la existencia y el quehacer de José Carlos Mariátegui? No hay pruebas concluyentes al respecto, por lo menos hasta donde conocemos, pero es bastante posible que ello ocurriera algo antes de la fecha y ocasión hasta ahora ofrecidas por quienes se han ocupado del asunto, en especial Winston Orrillo,⁴ quien remite a la carta de Julio An-

investigadores del Departamento de Literatura del Instituto de Literatura y Lingüística de la entonces Academia de Ciencias de Cuba y publicado por la Editorial Letras Cubanas en 1980 y 1984, donde pueden hallarse asimismo otros sobre "Periodismo", "Páginas literarias" y "Suplementos literarios". El **DLC** puede consultarse en la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes de la Universidad de Alicante. Existe asimismo edición en soporte digital (2006) a cargo de CITMATEL. Algunas de las publicaciones mencionadas poseen índices analíticos.

Winston Orrillo, "Primeras huellas de Mariátegui en Cuba", en **Casa de las Américas**, La Habana, enero-febrero, 1977, pp. 178-181.

tonio Mella, a nombre de la Universidad Popular José Martí, al representante del Perú en La Habana, donde protesta por su detención y la de otros peruanos, y que se cita habitualmente por su aparición en la revista habanera **Juventud** en mayo de 1924.⁵ En apoyo a nuestro aserto debe pensarse, por ejemplo, en la prolongada estancia en La Habana, alrededor de 1921, de Alcides Spelucín, poeta vinculado al grupo renovador y bohemio de Trujillo, integrado también por Víctor Raúl Haya de la Torre, —a quien, por supuesto, habrá que aludir en más de una ocasión en estos apuntes— y César Vallejo. Las colaboraciones de Spelucín en revistas y páginas literarias de la prensa habanera de entonces fueron harto frecuentes. Se conoce, además, que asistía regularmente a las tertulias en que se gestaba el Grupo Minorista y que dejó honda huella en sus participantes, en particular en Rubén Martínez Villena, quien al hacerse cargo de la página literaria semanal de **El Heraldo** en octubre de 1924, publicó unos poemas suyos y se refirió a la vaga noticia de su muerte algún tiempo antes en unos motines en Lima.⁶ Otro poeta peruano visitante de La Habana en los comienzos de la década de 1920 fue José Torres Vidaurre, con varias colaboraciones en la revista **Social** entre 1921 y 1923 y a quien dedicara Martínez Villena su famoso poema “Mensaje lírico civil”, escrito después de la Protesta de los Trece (marzo 18, 1923), uno de los gérmenes del Grupo Minorista. En el poema, Torres Vidaurre funciona como interlocutor directo del texto. No debe descartarse en estas posibles vías de conocimiento indirecto de Mariátegui en Cuba, que Mariano Brull, máximo exponente en la literatura cubana de la llamada “poesía pura” con sus libros **Quelques poèmes** (1926) y **Poemas en menguante** (1928), muy vinculado al Grupo Minorista, regresó al país en los primeros meses de 1923, tras su desempeño como Secretario de la Legación de Cuba en Perú, según informaba **Social** en marzo de ese año (p. 6). Su presencia en Lima durante algún tiempo debió proporcionarle un conocimiento directo de las nuevas tendencias ideopolíticas y artístico-literarias que allí se fraguaban y de las cuales Mariátegui era ya figura descolante. Por cierto, en 1923, además de poemas de Torres Vidaurre, aparecerían otros textos de autores peruanos en **Social**: Ezequiel Balarezo Pinillos y Carlos Gabriel Saco.

Debe tenerse en cuenta, asimismo, la presencia de Haya de la Torre en La Habana, a finales de 1923, cuando fue recibido entusiastamente por los jóvenes empeñados en la Reforma universitaria, bajo el liderazgo de Mella, en los momentos en que acababa de concluir el trascendental Primer Congreso Nacional de Estudiantes y se inauguraba la Universidad Popular José Martí, hermana

⁵ Julio Antonio Mella, “Carta al Representante del Perú”, en su **Documentos y artículos**, La Habana, Instituto de Historia del Movimiento Comunista y la Revolución Socialista de Cuba-Editorial de Ciencias Sociales, 1975, pp. 98-99. Puede leerse el texto completo en el ANEXO I de este trabajo.

⁶ Rubén Martínez Villena, “Alcides Spelucín”, en su **Poesía y prosa**, La Habana, Letras Cubanas, 1978, t. 1, pp. 264-265. El texto apareció originalmente en **El Heraldo** (octubre 13, 1924). En enero de 1923, Martínez Villena había publicado en la revista habanera **Azul**, de la cual era jefe de redacción, su soneto “La bestia”, dedicado “Al ‘don oscuro’ de Alcides Spelucín”, que puede leerse en la página 176 de la precitada edición de su **Poesía y prosa**. Este poema lo dimos a conocer en “Cuatro sonetos desconocidos de Rubén Martínez Villena”, **Anuario L/L**, La Habana, 1972-1973, pp. 188-193. En realidad, Spelucín no moriría hasta 1976.

en intenciones de las Universidades Populares González Prada, existentes ya en Perú, y en las cuales formaba filas Mariátegui, como demostraba conocer Mella en su carta de protesta antes citada. Como es sabido, Haya sostenía en esos momentos estrechos vínculos con Mariátegui, con el cual editaba **Claridad**, publicación igualmente citada por Mella en la carta de referencia. No es de extrañar, entonces, que tanto Spelucín como Torres Vidaurre y Haya de la Torre comentasen favorablemente el quehacer periodístico e ideológico de Mariátegui entre sus interlocutores cubanos. Pero al respecto es necesario seguir indagando.

Como expresábamos antes, Orrillo mencionaba esa carta de protesta de Mella a partir de su publicación en **Juventud**, en mayo de 1924. La misma, sin embargo, había aparecido tiempo antes, el 1 de marzo, en **El Heraldo**, lo que debió posibilitar su más amplia difusión por tratarse de un medio periodístico de mayor alcance por su frecuencia diaria. Para Raúl Roa, esta protesta constituyó la “primera manifestación de solidaridad latinoamericana” de la Universidad Popular José Martí.⁷ En el propio 1924, el conocimiento de Mariátegui por los grupos cubanos renovadores en lo político, lo social y lo artístico-literario debió reforzarse tras el paso por La Habana del poeta vanguardista argentino Oliverio Gironde, quien estableció contactos con ellos y al respecto envió informaciones, valoraciones y direcciones de algunos a Mariátegui (llama la atención la ausencia en ese listado de una de las figuras fundamentales: Rubén Martínez Villena), así como le manifestaba que conocían **Claridad**, en una carta que fechaba en México (octubre 3, 1924)⁸ y que es importante en este recuento por llevar adjunta una colaboración para dicha revista de los críticos Félix Lizaso y José Antonio Fernández de Castro: versión resumida del estudio introductorio de **La poesía moderna en Cuba**, antología que entonces preparaban ambos en estrecha colaboración con miembros del ya para entonces públicamente conocido Grupo Minorista.⁹

Cincuenta años más tarde, escritores como Juan Marinello y Raúl Roa sitúan su conocimiento de la obra de Mariátegui en 1925, a partir de la llegada a Cuba de **La escena contemporánea**.¹⁰

Raúl Roa, **El fuego de la semilla en el surco** La Habana, Editorial Letras Cubanas, 1982, p. 117.

⁷ Oliverio Gironde, “Carta a Mariátegui”, en José Carlos Mariátegui: **Correspondencia (1915-1930)**. Introducción, compilación y notas de Antonio Melis, Lima, Amauta, 1984, t. 2, pp. 57-58.

⁸ La obra, fruto en realidad del quehacer colectivo del Grupo Minorista, algunos de cuyos miembros fueron incluidos en la última sección denominada “Los nuevos”, apareció bajo el título **La poesía moderna en Cuba (1882-1925)**. Antología crítica, ordenada y publicada por [...]

⁹ Hernando, Madrid, 1926 (Existe edición facsimilar publicada en México por el Frente de Afirmación Hispanista en el año 2006). El paso de Gironde por La Habana le abrió las páginas de **Social**: en noviembre de 1924 aparecería un comentario sobre él y su obra, así como tres textos seleccionados de **Veinte poemas para ser leídos en el tranvía** (1922). Otras colaboraciones suyas en la revista verían la luz en los números de enero y julio de 1925.

Winston Orrillo, “Raúl Roa habla sobre Mariátegui”, en **Bohemia**, La Habana, septiembre 10, 1976, pp. 4-6, y “Primeras huellas de Mariátegui en Cuba”, ed. cit., p. 181. En relación con Marinello, se basa en lo expuesto por éste a Vladimiro del Prado en entrevista publicada en **Momento**,

¹⁰ Lima, febrero 11, 1976, p. 20.

El segundo de ellos refería que todos habían leído el ejemplar recibido ese año por Emilio Roig de Leuchsenring y añadía que “uno de los que más atención puso en esta lectura fue Rubén Martínez Villena”.¹¹ Posteriormente, en su obra póstuma sobre él, comentaría que este libro proporcionó al autor de **La pupila insomne** “una imagen vivaz y coherente de la enmarañada situación mundial”.¹² Marinello, por su parte, señalaría que “la lectura de sus primeros libros fue, en los mejores espíritus, una revelación iluminadora. Algunos adivinaron en sus escritos una nueva estación del pensamiento americano, y acertaron del todo. Los tiempos han confirmado aquella impresión”.¹³ Sin embargo, no es hasta el año siguiente, o sea, 1926 cuando su nombre parece comenzar a hacerse familiar para los lectores avisados de la prensa nacional. **Social**, la publicación cubana que con más frecuencia y sistematicidad acogía sus textos, dio a conocer, evidentemente reproducido de **La escena contemporánea**, el ensayo “La revisión de la obra de Anatole France”, en abril de ese año. Dos meses antes, el mentor de la juventud cubana Enrique José Varona le acusaba recibo de este libro (Pregunta lógica: ¿tuvo repercusión crítica entonces en Cuba **La escena contemporánea**? No hay respuesta para ello todavía, en uno u otro sentido)¹⁴ y, dos después, Arturo de Carricarte, ferviente estudioso y divulgador de la obra de José Martí, se brindaba para apoyarlo en la venta en Cuba de los volúmenes que diera a la luz la empresa editora que pensaba establecer Mariátegui en Lima “sin aceptar remuneración alguna y ofreciéndole amplia propaganda en nuestra prensa”, a la vez que adquiriendo un ejemplar de cada título. Carricarte valoraba este proyecto de Mariátegui del siguiente modo:

Encuentro en una publicación bonaerense la noticia de que se propone usted establecer en esa cultísima capital una empresa editora que ha de caracterizarse más que por sus propósitos de lucro, por su anhelo de difundir la obra intelectual peruana y a tan noble fin creo que estamos obligados a prestar resuelto apoyo cuantos nos interesamos por el acercamiento de las naciones que integran ese inmenso grupo que Martí llamó “Nuestra América”.¹⁵

Una información importante, que revela que el conocimiento y divulgación de la obra de Mariátegui en Cuba no se circunscribía a los círculos ilustrados o publicísticos capitalinos, sino que se hacía extensivo a otras poblaciones donde también existían grupos, núcleos o publicaciones de orientación vanguardista bien definida, es la siguiente: unos meses después que **Social**, la siempre alerta **Orto** de Manzanillo incluía en sus páginas “El juego del amor y de la muerte” (septiembre 15, 1926), análisis de

Mariátegui sobre la obra homónima de Romain Rolland.

En un momento que no se ha podido precisar, pero que podría ubicarse en el último trimestre de 1926, arribarían a Cuba los primeros ejemplares de **Amauta**. Al respecto, Roa expresa en su ya mencionada obra sobre Martínez Villena:

Quando llega a Cuba el primer número de **Amauta** [...] le arrebatáramos a Luis F. Bustamante los ejemplares que había recibido. Rubén hojeaba, con febril regocijo, sus páginas aromosas aún a tinta fresca. La exhortación al combate que irradian constituía un acicate y un reto para los movimientos intelectuales y políticos de izquierda en nuestra América. Una revista así era la que urgía en todos los parajes del continente.¹⁶

Y continúa su valoración sobre la revista y Mariátegui para concluir:

La aparición de **Amauta** motiva fructíferas discusiones en el seno de la Universidad Popular y de la Liga Antimperialista. Martínez Villena impartió las instrucciones pertinentes para establecer un sistema de comunicación secreta con el movimiento revolucionario de vanguardia promovido y sustentado por el adalid peruano [...]. La acción, el pensamiento y la escritura de Mariátegui dejarían honda traza en los intelectuales y artistas cubanos revolucionarios y progresistas de la época. Comparte su heórico magisterio con Mella y Martínez Villena.¹⁷

En este año 1926 se data la primera carta conocida de Mariátegui hacia Cuba (octubre 24), dirigida a Emilio Roig de Leuchsenring, principal animador del Grupo Minorista y director literario de **Social**. Dícele Mariátegui en esta carta:

Quando Oliverio Gironde estuvo en La Habana me escribió que contaba con Ud. y sus amigos del grupo minoritario o renovador para la realización de su proyecto de intercambio y vinculación de los grupos de vanguardia de América. La fundación de la revista “Amauta”, que debe Ud. haber recibido, me ofrece la oportunidad de dirigirme a Ud. para que se cumpla ese intercambio entre los escritores vanguardistas de Cuba y el Perú. Yo le mandaré originales de los peruanos; Ud. me enviará textos de los cubanos, conforme al plan al cual me comunicó Gironde que Uds. habían dado su adhesión. “Amauta” se ha permitido ya considerarlo en el elenco de sus colaboradores. Y para iniciar el intercambio le envío unos apuntes míos sobre Eguren. Le ruego comunicar mi invitación a Jorge Mañach, Agustín Acosta y demás compañeros y aceptar el cordial testimonio de mi amistad y estimación.¹⁸

Es interesante destacar cómo siendo Roig de Leuchsenring uno de los escritores, animadores y fundadores del Grupo

¹¹ Winston Orrillo, “Raul Roa habla sobre Mariátegui”, ed. cit.

¹² Raúl Roa, **El fuego de la semilla en el surco**, ed. cit., p. 173.

¹³ Winston Orrillo, “Primeras huellas de Mariátegui en Cuba”, ed. cit., p. 181.

¹⁴ Enrique José Varona, “Carta a Mariátegui (12 de febrero de 1926)”, en José Carlos Mariátegui: ob. cit., t. 2, p. 135.

¹⁵ Arturo de Carricarte, “Carta a Mariátegui (15 de junio de 1926)”, en José Carlos Mariátegui, ob. cit., t. 2, p. 163.

¹⁶ Raúl Roa, ob. cit., p. 177.

¹⁷ *Id.*, p. 179. No se conoce otro testimonio o alguna constancia documental que ratifique el establecimiento de ese “sistema de comunicación secreta” mencionado por Roa.

¹⁸ José Carlos Mariátegui, ob. cit., t. 2, p. 183.

Minorista que más relación parece tener con Mariátegui y con su promoción en Cuba, sin embargo, en los dos tomos de la correspondencia de aquél no se dio a conocer ninguna carta, postal, tarjeta o algo de Roig al peruano (suponemos perdida esa parte de la correspondencia, pues de seguro Roig le escribió en alguna ocasión). Y aun antes de finalizar 1926, una escritora cubana, hoy poco recordada pero con cierto reconocimiento entonces, Graziella Garbalosa, le escribe desde México —donde alternaba con dos peruanos cercanos colaboradores de Mariátegui: Jacobo Hurwitz y Esteban Pavletich— una carta donde vanguardista suprimió las mayúsculas y unió su nombre con su apellido en una sola palabra que además elimina alguna sílaba —*Graziellarbalosa*, la forma como se presenta su firma en **Correspondencia (1915-1930)**— y en la cual le comenta la impresión dejada en ella por **Amauta** y le envía un poema, posiblemente “Grito”, aparecido en **Amauta** en diciembre del año siguiente.¹⁹ De esta forma, Graziella Garbalosa se convierte no solo en la única escritora cubana que, al parecer, mantiene contacto epistolar con Mariátegui (no sabemos si este le contestó), sino en el primer colaborador cubano de **Amauta**. Otros lo harán después, pero ella fue la primera.

Interrelaciones fecundantes y alguna divergencia (1927-1929)

El año 1927, tan cargado de significativos acontecimientos en todos los órdenes de la vida nacional cubana, fue también un lapso de afianzamiento y de ampliación de relaciones entre Mariátegui y sus colaboradores y simpatizantes en Cuba. La misma intensa y a ratos dramática sucesión de hechos propició la intensificación de los vínculos ya establecidos desde antes. La divulgación de textos suyos y los intercambios epistolares son más frecuentes. Todas las publicaciones cubanas de orientación vanguardista que —partiendo del *minorismo* y como síntomas del progresivo proceso de escisión en sus filas que dará al traste con su proyecto poco después— surgen en el primer semestre de este año, concederán espacio, en una u otra forma y medida, a Mariátegui. Así, en el número inicial de la de más definida vocación político-ideológica de izquierda, **América Libre. Revista revolucionaria americana** (abril), bajo la conducción de Rubén Martínez Villena y continuadora de **Venezuela Libre**, junto a textos de Diego Rivera, Julio Antonio Mella (sus aclaradoras y combatióvas “Glosas al pensamiento de José Martí”) y Raúl Roa, entre otros, se incluye su artículo “Motivos polémicos. Nacionalismo e internacionalismo” (pp. 12-13), fechado en “Lima, 1925”. Resulta de interés anotar la presencia en su elenco de apristas peruanos como Esteban Pavletich (quien funge como secretario de redacción hasta el tercer número, de junio) y Luis F. Bustamante, en

momentos en que ya se había producido el desencuentro entre Mella y Haya de la Torre en el Congreso contra la Opresión Colonial de Bruselas (en el primer número se publica el discurso inaugural pronunciado por Henri Barbusse) y poco antes de que Martínez Villena lograra que la Universidad Popular José Martí quedara adscrita a los principios de la Liga Antimperialista de las Américas y no a los del APRA, en una enconada discusión (que debió ocurrir en junio) frente a Luis F. Bustamante, en la cual habló, a pesar de hallarse ya enfermo, durante siete horas seguidas, según el testimonio de Raúl Roa, presente en la sesión.²⁰ Posiblemente por ello, en la cuarta y última entrega (julio) Sarah Pascual sustituye a Pavletich en la secretaría de redacción.²¹ A su vez, el sólido bastión derechista de lengua y controversial trayectoria, **Diario de la Marina**, en la dirección de cuyo **Suplemento** dominical de contenido artístico-literario se había ubicado al minorista José Antonio Fernández de Castro con el encargo —sobradamente cumplido— de renovarlo en todos los órdenes, incluido el tipográfico, para ponerlo a tono con las nuevas tendencias estéticas, publicó, en la sección “Pequeñas notas bibliográficas” del **Suplemento**, la reseña de Mariátegui sobre **Los haiducs** de Panait Istrati (abril 10, p. 42). **Social**, por su parte, dio a conocer en el primer semestre del año “La poesía de José María Eguren” (febrero).

En el mes de julio, Mariátegui, **Amauta** y sus más cercanos colaboradores peruanos acapararían con harta frecuencia titulares y columnas en la prensa habanera. El primer día del mes, **Heraldo de Cuba** —considerado entonces y hasta hoy órgano cuasi vocero oficial del Gobierno de Machado— insertaba en su octava página la siguiente información:

LOS “MINORISTAS” HAN PEDIDO A LEGUÍA QUE TENGA UN GESTO NOBLE/ DESEAN QUE LIBERTE A LOS INTELLECTUALES QUE TIENE EN SAN LORENZO/ TEXTO DE LA SOLICITUD/ POSEE LEGUÍA UN BUEN MEDIO PARA DEMOSTRAR QUE NO ES TAN TIRANO COMO SE LE PINTA

Con motivo de las recientes prisiones y persecuciones efectuadas en el Perú por el gobierno de fuerza de don Augusto Leguía, las diferentes agrupaciones de intelectuales, organizaciones

20 Lo narró brevemente en “Una semilla en un surco de fuego”, prólogo a **La pupila insomne** (García Úcar, La Habana, 1936) de Martínez Villena (Vid. Rubén Martínez Villena, **Poesía y prosa**, La Habana, Letras Cubanas, 1978, t. 1, pp. 64-65), pero con más detalles en su libro **El fuego de la semilla en el surco** (ed. cit., pp. 216-218). El APRA había alcanzado altas cotas de adhesión entre la intelectualidad cubana. Y aún después de estas definiciones continuaría teniéndolas, como evidencia la salida de la combativa revista **atuei** y los frecuentes textos de orientación aprista aparecidos en la prensa que polemizaban con otras ideas, tendencias u organizaciones antimperialistas entonces actuantes en Cuba y hasta en México. Muestra de que el asunto no había terminado con aquella escaramuza descrita por Roa pudiera ser el artículo de Manuel Cotoño Valdés “¿Liguismo o aprismo?” (**Aurora**, La Habana, diciembre 10, 1927, pp. 1087-1088, 1089).

21 Resaltamos además, en esta salida inicial de **América Libre**, el artículo de Jorge A. Vivó “Venezuela y Perú” (pp. 15-16) y el anuncio de **Amauta** junto al de otras publicaciones latinoamericanas como las argentinas **Sagitario** y **Martín Fierro**, las mexicanas **El Libertador** y **Horizonte**, y la costarricense **Repertorio Americano**.

19 Graziella Garbalosa, “Carta a Mariátegui (26 de diciembre de 1926)”, en José Carlos Mariátegui, ob. cit., t. 2, pp. 210-11.

culturales, obreras y estudiantiles, que se interesan en Cuba por el desenvolvimiento político y social de los países latino-americanos, han expresado cablegráficamente al mandatario peruano su solidaridad con los detenidos y su protesta por la prisión de que han sido objeto.

De las muchas protestas enviadas con este motivo merecen señalarse las del grupo "Minorista", en la cual figura como primer firmante don Enrique José Varona; la revista **1927**; el Sindicato de Trabajadores Intelectuales y Artistas de Cuba; el Directorio Estudiantil Universitario; revista **El Estudiante**; Universidad Popular José Martí, etc., etc.

Entre los intelectuales confinados en la prisión política de la isla de San Lorenzo (Callao) se cuentan valiosos elementos de sólido prestigio en su país y continentalmente, tales como José Carlos Mariátegui, considerado mentor ideológico de la juventud peruana, distinguido pensador y ensayista, director de la Revista **Amauta** y de la editorial "Minerva" y autor de un reciente libro unánimemente acogido por la opinión intelectual latino-americana, titulado **La Escena Contemporánea**. Magda Portal, joven poetisa autora de dos libros: **El Derecho de Martar**, cuentos, y **Una Esperanza y el Mar**, versos, la cual se halla encarcelada en una prisión militar. Serafín Delmar, cuya obra marca un nuevo camino al arte poético latino-americano, director de la revista **Hangar** y autor de **Radiogramas del Pacífico**, audaz libro de versos publicado no hace mucho. Blanca Luz Parra del Riego, esposa del malogrado poeta Juan Parra del Riego y de nacionalidad uruguaya, directora de la revista **Gue-rrilla** y autora de cuatro valiosos libros de versos. Figuran además en la larga lista de los apresados, los dibujantes Goiburo y Devescovi, el poeta César Alfredo Miró Quesada, los líderes obreros Zerpa y García, los estudiantes Cox, Castillo y Vázquez, dirigentes de la Federación Estudiantil peruana, profesores de la Universidad Popular González Prada, y varios otros intelectuales, artistas, obreros y estudiantes afiliados a la A. P. R. A. Frente Único de Trabajadores Manuales e Intelectuales de la América Latina, organismo que se ha caracterizado en el Perú por su labor tendiente a conseguir una absoluta renovación de valores políticos y sociales y en el cual el Dictador Leguía ha visto un formidable enemigo por el arraigo que tiene entre las masas populares de aquel país.

El cablegrama dirigido al Presidente del Perú por el grupo "Minorista" es el siguiente:

Presidente Leguía.- Palacio de Gobierno.- Lima
Intelectuales y artistas cubanos identificados ideológicamente joven intelectualidad peruana solicitanle ordene libertad José Carlos Mariátegui, Magda Portal, Blanca Luz Parra del Riego, Serafín del Mar y demás escritores, artistas, estudiantes presos.

Enrique José Varona, Emilio Roig de Leuchsenring, Alejo Carpentier, José Z. Tallet, Arturo Alfonso Roselló, Juan Antiga, Rubén Martínez Villena, José Antonio Fernández de Castro, Otto Bluhme, Enrique Serpa, Antonio Gattorno, José Hurtado

de Mendoza, Félix Lizaso, Francisco Ichaso, Armando Maribona, Martí Casanovas, Sarah Pascual, Juan José Sicre, Luis López Méndez, Juan Marinello, Federico Ibarzábal, Orosmán Viamontes, Delahoz, Mazikes, Gastón Lafarga, Gerardo del Valle.

Dos días después, la página "Arte y artistas" —a cargo del catalán Martí Casanovas, uno de los editores fundadores de **Revis-ta de Avance** (y sobre el cual se volverá en otro momento de estos apuntes)—, del **Magazine ilustrado** semanal de **Heraldo de Cuba**, reproducía el importante texto de Mariátegui "Arte, revolución, decadencia", precedido por una breve nota en que se expresaba:

El reciente encarcelamiento de José Carlos Mariátegui, y la supresión de **Amauta**, la magnífica revista por él dirigida, dan un interés de palpante actualidad a este estudio certero, del vigoroso escritor peruano, uno de los más perseguidos por las tiranías cesáreas de hispanoamérica [sic], sobre las novísimas corrientes artísticas, presentando puntos de vista de una acuciosa originalidad.

De ese texto mariáteguiano el jovencísimo José Antonio Foncueva aprehende ideas para fundamentar su crítica a la tesis de la deshumanización del arte propugnada por José Ortega y Gasset, en artículo que publica en la revista obrera **Aurora** apenas un mes después.²² De Foncueva debe añadirse por ahora que, según testimonio suyo, desde las páginas de **El Estudiante**, su "revista americana por la revolución integral", de orientación netamente vanguardista en su nueva etapa de **1927** (al parecer dos números, hasta el momento inencontrables), "fue la primera revista que protestó en Cuba de las arbitrariedades del civilismo contra el grupo de **Amauta**".²³

El mismo **Heraldo de Cuba**, en su edición del lunes 4, titulaba del siguiente modo una información en su tercera página: "MAGDA PORTAL Y SERAFÍN DELMAR EN LA HABANA". Tras brindar la noticia y ofrecer datos sobre ambos poetas, señalaba:

Nuestros huéspedes pertenecen al grupo de la revista "Amauta", que dirigía Mariátegui, revista que ha sido el blanco de las iras de Leguía. La publicación de "Amauta", una de las revistas continentales de más amplitud de visión e ideología, ha sido prohibida y encarcelados o deportados casi todos los que se reunían en torno a ella.

²² José Antonio Foncueva, "Sobre la humanización del arte", en **Aurora**, La Habana, agosto 10, 1927, pp. 10, 17. Incluido en sus **Escritos**. Comp., introd., notas y bibliografía de Ricardo Luis Hernández Otero, La Habana, Letras Cubanas, 1985, pp. 179-182.

²³ Ver su "Carta a Mariátegui (enero de 1928, por error suyo dice 1927)", en José Carlos Mariátegui: **Correspondencia (1915-1930)**, ed. cit., t. 2, p. 345. Con esta misiva, en que lo saluda como "camarada", envió Foncueva tres ejemplares de su revista y le indica que "en las páginas 5, 12, 14 y 17, podrá ver usted nuestras protestas y votos de adhesión a la obra gigantesca de la nueva generación peruana, generación abnegada y heroica, hermana de la de aquí en la lucha por la reivindicación social y política del continente nuestro".

Un grupo numeroso de amigos esperaba en el muelle a los expedicionarios, dándoles la bienvenida.

Enviamos a los recién llegados un saludo de cordial y efusiva camaradería, deseándole una estancia grata y feliz en nuestra ciudad, que les brindará, haciendo honor a su fama, acogida abierta y hospitalaria.

Y el día posterior daba espacio en primera plana (con pase a la segunda) a una entrevista con los dos poetas que incluía fotos de ambos, bajo los siguientes titulares: “Leguía expulsa a los que luchan contra su tiranía/ Sufre el Perú bajo el azote de ese tirano/ Magda Portal y Serafín Delmar nos hacen saber la angustia del pueblo/ La osadía del dictador/ Puso un apéndice a la Carta Constitucional para satisfacer con facilidad sus venganzas”. Cualquier semejanza con la situación política cubana precedente, del momento y de lo porvenir inmediato debería ponerla el lector, pues las alusiones a la realidad nacional parecían hartamente claras. Así, ya estaba listo el escenario para que se iniciase lo que en la historia cubana de esos tiempos se ha conocido como “proceso comunista”. El 6, de la primera página saltaban a los ojos del lector letras que rezaban: “La policía persigue a los adeptos del comunismo en Cuba/ La Judicial asegura que se sostienen las más estrechas relaciones con el Kuo Ming Tang/ Presos los directores de ‘Justicia’/ Han sido capturados del mismo modo por la Policía los desterrados peruanos/ Expulsiones/ Los detenidos niegan que estén afiliados a la Tercera Internacional” (la información pasaba a la página 2 y a la 14, con foto). El 7, en la página 9 se informaba a través de un titular que “Pavletich cruzaba con Serpa [sic] cartas ridículas sobre anti-imperialismo/ Mariátegui, inválido de ambas piernas, es el director de la formidable conjura de las letras de molde contra Leguía/ Planes trascendentales contra ‘Ameuta’ [sic]”. Y, para adentrarse definitivamente en la realidad nacional cubana, el 10 (páginas 1, 12) “Presos más intelectuales” y un trabajo de cierta extensión, sin firma (a modo de editorial) bajo el título “Comunismo del trópico”. Si se ha seguido con algún detenimiento estas informaciones es porque las mismas permiten observar la interconexión, real o aparente, pero a todas luces beneficiosa para la dictadura machadista, entre sucesos relacionados con escritores, artistas e intelectuales de Cuba y Perú. El “proceso comunista” siguió su agitado curso, muchos encausados permanecieron escondidos, los encarcelados fueron finalmente puestos en libertad bajo fianza (algunos, al salir, fueron expulsados por “extranjeros indeseables”, Martí Casanovas entre ellos), y meses después la causa fue sobreesada. Una vez cumplidos sus objetivos depuradores y atomizantes, el Dictador daba por terminada la tragicómica farsa.²⁴

²⁴ La voluminosa y valiosísima documentación acumulada durante el proceso desapareció hace bastantes años del Archivo Nacional, por lo cual nunca ha podido hacerse un estudio a fondo del mismo. Quien mejor ha tratado el asunto es Pedro Pablo Rodríguez: “El proceso comunista de 1927. Un ejemplo de la repercusión de la Revolución de Octubre en Cuba”, en *Bohemia*, La Habana, agosto 19, 1977, pp. 84-89. Si en esta ocasión se ha seguido el asunto solo a través de *Heraldo de Cuba*, diario tenido por gobiernista, es porque el mismo, aun en su adhesión al régimen resulta suficientemente elocuente de los modos informativos

A Mariátegui aludiría nuevamente Roig de Leuchsenring en “Compañerismo intelectual”, una de sus “Notas del director literario” de *Social* (agosto, pp. 5-6), donde protestaba de las detenciones de él y otros compañeros en Perú y de la detención y procesamiento en Cuba de Martínez Villena, Fernández de Castro, Carpentier y Casanovas.²⁵ En la misma entrega dará a conocer *Social* el trabajo de Mariátegui “*Les enchainements de Barbusse*”.

De ese 1927 que venimos comentando existe asimismo una alusión a Mariátegui en el artículo de Roa “Alejandro Block”, aparecido en el *Suplemento literario* del *Diario de la Marina* (mayo 29, p. 33) y donde manifiesta que “en nerviosa semblanza” Mariátegui “lo puso en contacto con aquel espíritu atormentado que sintió como suya, sin comprenderla, la histórica Revolución de Octubre”.²⁶ En las “Notas del Director literario” (Roig de Leuchsenring) del número de *Social* de septiembre puede leerse la titulada “Dos poetas peruanos de vanguardia”, donde se incluía fragmento de una carta de Mariátegui a Roig de Leuchsenring presentándole a Serafín Delmar y Magda Portal (p. 7), cuyos respectivos poemas “Himno” y “Frente a la vida” se insertaban páginas después (34). Y todavía habrá una nueva carta de Mariátegui a Roig de Leuchsenring (fecha en octubre 10) con la que acompaña “poemas inéditos de Armando Bazán, poeta de vanguardia que acaba de ser puesto en libertad después de cuatro meses de prisión en la Isla de San Lorenzo” y en la que, entre otros asuntos, le anuncia su intento de reanudar la publicación de *Amauta*, le reclama otra vez “el intercambio de originales entre los grupos vanguardistas de La Habana y Lima” y le expresa su deseo de que tenga él la representación de *Amauta* en La Habana.²⁷ De aquí, ha inferido Winston Orrillo que Roig de Leuchsenring se ocupó de tal tarea, algo de lo cual no hay, por lo menos hasta donde ha podido indagarse, constancia. Sí la existe, sin embargo, de que quien se encargó de ello, al menos en 1928, fue Foncueva, el cual, en enero de ese año, le escribe su primera carta a Mariátegui, ya citada, donde le habla de una nueva revista cuya edición proyectaban algunos de los más jóvenes vanguardistas —de seguro los miembros del grupo de *atuei* (1927-28) o una parte de ellos—, la cual llevaría por título

de la prensa epocal. Pero debe quedar claro que todos los periódicos dieron a los hechos parecida cobertura, tanto en atención y extensión cuanto en enfoque.

²⁵ Ver el texto íntegro en el ANEXO II.

²⁶ Se cita por Raúl Roa, *Bufo subversiva* [2da. ed.], La Habana, Centro Pablo de la Torriente Brau, 2006, p. 296. El texto de Mariátegui debió leerlo en *La escena contemporánea*, que, como ya quedó señalado, circulaba en Cuba desde fines de 1925.

²⁷ José Carlos Mariátegui, ob. cit., t. 2, p. 306. Las palabras de Mariátegui sobre Bazán las utilizará Roig de Leuchsenring para su nota de presentación (p. 3) a los textos de este (“Dársena”, “Borde”, “Tarde” y “Viaje”) al insertarlos en el número de *Social* de enero de 1928 (p. 31), donde además, bajo el título “Palabras de José Carlos Mariátegui” (pp. 3-4), reproduce la carta, y de otra de Mariátegui a Joaquín García Monge (publicada en su *Repertorio Americano*, noviembre 5, 1927) cita el siguiente fragmento: “La protesta de *Repertorio Americano*, lo mismo que la de la intelectualidad argentina y uruguaya y la de ‘1927’ y el Grupo Minorista de Cuba, revela por fortuna que una gran parte de la intelectualidad de nuestra América se mantiene alerta contra el imperialismo y sus aliados”.

indoamérica y sería dirigida por él. Para esa publicación solicitaba “la colaboración de la vanguardia peruana —tal vez la primera del continente— y especialmente la de usted, como mentor ideológico de esa juventud hermana”. Asimismo le brindaba su “humilde auxilio tanto para conseguir colaboración, como para allegar recursos económicos con que publicar **Amauta**”, pues “en Cuba queremos a **Amauta** como cosa nuestra”.²⁸

Pareciera ser a ese ofrecimiento al que se refiere Mariátegui cuando, en una tarjeta fechada el 12 de marzo de 1928, le dice a Roig de Leuchsenring: “Nos ha escrito, supongo que por insinuación de Ud. José A. Foncueva, ofreciéndose para propagar **Amauta** en Cuba”,²⁹ pues ya en los números de la revista vanguardista de orientación aprista antes aludida —**atuei**—, de cuyo equipo formaba parte Foncueva, comienzan a aparecer anuncios de **Amauta** a partir de su penúltimo número (5, mayo de 1928). Nos inclinamos mejor a pensar que debe tratarse de un planteamiento hecho en una carta posterior —la segunda de Foncueva a Mariátegui—, lamentablemente perdida y a la cual debió acompañar su ensayo “Novísimo retrato de José Martí”, incluido en **Amauta** en abril de ese año. Nos basamos para esta conjetura, además, en lo expuesto por Tristán Marof en una misiva a Mariátegui (desde La Habana y fechada el 22 de abril de 1928) donde le expresa que “he arreglado con Foncueva para que les sirva de agente. Es serio y estarán contentos”,³⁰ lo cual es una primera prueba de que el joven cubano se desempeñó como agente de **Amauta** en La Habana durante algún tiempo.

José Antonio Foncueva (La Habana, 1910-1930) puede estimarse uno de los más fervientes admiradores cubanos de Mariátegui en estos años. Se sabe que le escribió al menos tres cartas en 1928. La tercera de ellas (20 de septiembre), cuando **atuei** ya había dejado de salir y Mariátegui se hallaba en franca y abierta discrepancia con el APRA peruano, permite corroborar su condición de agente de **Amauta**. Véase el siguiente fragmento de la misma:

Esta es la tercera carta que le dirijo. Las dos anteriores no han obtenido respuesta, por lo que supongo que habrán sido interceptadas por la policía peruana o por la policía cubana. Esto último no tendría nada de extraño, pues aquí la desfachatez de la dictadura llega hasta a declarar por medio de sus periódicos oficiosos que la correspondencia privada de los elementos revolucionarios cubanos es sometida a la censura.

Los paquetes correspondientes a los números 14 y 15 de **Amauta** le han sido devueltos a ustedes. Yo me apersoné en la Administración de correos a reclamarlos y se me dijo que estaban

²⁸ José Antonio Foncueva, “Carta a Mariátegui (enero de 1928)”, ed. cit., p. 345.

²⁹ Entre las fotocopias que hace años realicé de cartas de, o a, cubanos aparecidas en **Correspondencia (1915-1930)** no aparece esta tarjeta, que reproduce en José Antonio Foncueva: **Escritos**, ed. cit., p. [51]. Por ello, se incluye textualmente en el ANEXO III.

³⁰ Tristán Marof, “Carta a Mariátegui (22 de abril de 1928)”, en José Carlos Mariátegui, ob. cit., t. 2, p. 374. Puede suponerse también que fue Marof y no Roig de Leuchsenring —como pensaba Mariátegui— la vía utilizada por Foncueva para proponerse como agente de **Amauta** en La Habana.

allí, pero que no se me habían entregado, ni se me entregarían, por existir una circular del Secretario de Comunicaciones, disponiendo que se impida la circulación de toda publicación revolucionaria. El encargado del Departamento de Certificados me informó que los paquetes le habían sido devueltos, con fecha 30 de agosto.

Los próximos envíos, así como el nuevo de los números 14 y 15, deberá usted hacerlo a Teresa Fominaya, San Anastasio 12, Víbora, Habana. Es necesario, para que no sean interceptados por los censores, que no traigan la etiqueta de **Amauta**.³¹

Aún de 1928, pueden mencionarse: una carta de Mariátegui a José Antonio Fernández de Castro, fechada el 1° de agosto y no incluida en **Correspondencia (1915-1930)**,³² con la que adjuntaba el texto de este último, “Canto dionisiaco sobre la tumba de un amigo”, publicado en **Amauta** (n° 15, mayo-junio), y una colaboración del propio Mariátegui para el **Diario de la Marina** —“Máximo Gorki y el regreso a su patria” —, aparecida el 10 de septiembre, pero no en el **Suplemento** dominical a cargo de Fernández de Castro; otra, del escritor Nemesio Lavié, miembro del Grupo literario de Manzanillo, suscribiéndose por un año a **Amauta** y solicitándole, también, sus libros.³³ Hay igualmente algún nuevo texto dado a conocer: “*Indología* de José Vasconcelos” (**Social**, enero); algún trabajo sobre él: “La figura de José Carlos Mariátegui en el Perú”, por Tristán Marof (sección “Escritores de América” del **Suplemento literario** del **Diario de la Marina**, julio 1°); citas suyas o referencias a sus ideas en textos de Foncueva sobre **Tempestad en los Andes** de Luis E. Valcárcel —donde llamaba a Mariátegui “formidable periodista limeño” cuyo prólogo “inteligente y vigoroso” a esta obra “expone ideas originalísimas acerca del problema indígena, y en general, acerca del problema político, económico y social del Perú en el estado histórico en que vivimos”³⁴ —, y **Los de abajo** de Mariano Azuela —donde, tras calificar a Mariátegui como “gran ensayista peruano [...] en quien no se sabe si admirar más al recio escritor o al

³¹ José Antonio Foncueva, “Carta a Mariátegui (20 de septiembre de 1928)”, en José Carlos Mariátegui, ob. cit., t. 2, pp. 438-440. La extensa misiva contiene fuertes críticas al Grupo Minorista —al que pertenecían los allegados a **atuei** (entiéndase apristas), pero con cuyos componentes, declara Foncueva, han “roto definitivamente” por las numerosas razones que expone—, a Roig de Leuchsenring y a José Antonio Fernández de Castro, así como a **Revista de Avance**. Sobre este último tópico se volverá más adelante.

³² Esta carta, que forma parte del fondo José Antonio Fernández de Castro que atesora el Instituto de Literatura y Lingüística “José Antonio Portuondo Valdor” en La Habana, la reproduce en el trabajo “Mariátegui y Cuba en la década crítica: corresponsales, colaboradores y estudiosos”, incluido en el volumen **Mariátegui**, ed. cit., pp. 159-160. Y puede leerse en el ANEXO IV.

³³ Nemesio Lavié, “Carta a Mariátegui (3 de noviembre de 1928)”, en José Carlos Mariátegui, ob. cit., t. 2, p. 466.

³⁴ No obstante su valoración positiva general sobre el libro de Valcárcel, Foncueva considera que el mismo “tiene algunos errores, como el de creer posible una resurrección de las instituciones y usos indígenas, que deben achacarse más que a desconocimiento de la cuestión a romanticismo tradicionalista del autor”. En fecha tan temprana como enero 10 de 1927 (sin haber cumplido aún los 17 años) había publicado Foncueva su artículo “El problema indígena en América” en la revista obrera **Aurora**, fue incluido en sus **Escritos**, ed. cit., pp. 75-84.

íntegro héroe civil”, citaba un fragmento suyo sobre la novela de Azuela³⁵; comentarios del acérrimo antivanguardista Ruy Díaz en su columna “Aeroplanazos” del diario **Excelsior** (agosto 31) sobre **Revista de Avance**, **Amauta** y la “Oda al bidet”³⁶; alusiones a Mariátegui y a **Amauta** en el artículo de Francisco Ichaso en su columna “minúsculas” (del propio **Excelsior**, noviembre 3) titulado “Un hallazgo: el antisoneto”, en torno a dos poemas de Martín Adán aparecidos en **Amauta**.³⁷

Lo más interesante de este año, sin embargo, pudiera ser el conato de polémica entre **Amauta** y **Revista de Avance**, publicación esta última que, extrañamente, no incluyó ningún texto del pensador peruano antes de su fallecimiento,³⁸ a pesar de que existe constancia de que algo envió para sus páginas.³⁹ El motivo de este conato de polémica fue la nota recriminatoria de **Amauta** (n° 15, mayo-junio, p. 40) al pie de su reproducción de la “Oda al bidet” del español Ernesto Giménez Caballero, al parecer publicada por primera vez en **Revista de Avance** (n° 19, febrero, 1928, p. 46),⁴⁰ y a la cual respondieron los editores de la revista cubana —Marinello, Mañach, Félix Lizaso, Francisco Ichaso y Tallet, quien ya en el número siguiente dejaría de formar parte del equipo—⁴¹ con la titulada “Discrepancias” —bastante extensa, por cierto— de su sección “Directrices”, en la cual, fundamentalmente,

35 Ambos trabajos de Foncueva en el **Suplemento literario** del **Diario de la Marina** (abril 22 y diciembre 2, respectivamente, e incluidos en sus **Escritos**, ed. cit., pp. 237-238 y 192-197, respectivamente). La versión original del segundo había aparecido con anterioridad en el diario habanero **El Cubano Libre** (agosto 28 del mismo año).

36 Esta información procede de antiguas libretas personales de apuntes. El deterioro actual de la única colección localizable en La Habana de este periódico ha impedido acceder al texto para citar y comentar las ideas del periodista.

37 Se reitera lo expuesto en la nota precedente.

38 No puede estimarse colaboración la reproducción de un párrafo suyo sobre Waldo Frank (de un texto cuya publicación original había ocurrido en 1925) en la entrega dedicada a este (42, enero 15, 1930, p. 4).

39 En carta a Jorge Mañach (28 de septiembre de 1929) le expresará: “A Sánchez le di algunas cuartillas más para ‘1929’. Pero ya les enviaré algo más digno de su excelente revista [...]”. Esta carta, dada a conocer en la importante revista estudiantil del Instituto Superior de Arte **Albur** (mayo de 1990, p. 132), la reproduce en mi trabajo “Mariátegui y Cuba en la década crítica: corresponsales, colaboradores y estudiosos”, ed. cit., pp. 160-161. Y ahora se ofrece en el ANEXO V.

40 No se ha podido acceder al texto de **Amauta** al respecto, pero por lo manifestado en **Revista de Avance** parece que aquel no se refería explícitamente a la aparición del poema en la publicación cubana, sino al contenido en sí mismo del poema. No obstante, los editores de **Revista de Avance** se sintieron directamente cuestionados y ofendidos (a una escala continental, nada más y nada menos) y se defendieron y atacaron con una de sus más acres “Directrices”, a la cual respondió Mariátegui con su nota “1928 y la oda al bidet” (n° 17, septiembre, 1928, p. 93), según consigna Antonio Melis en **Correspondencia (1915-1930)** (T. 2, p. 440). Se desconoce igualmente el texto de esta nueva nota de Mariátegui en torno al asunto. Para entender la cuantía y el tono de la molestia de los editores de **Revista de Avance**, debe considerarse que no era habitual en ellos discrepar a las claras en torno a criterios o asuntos expuestos en otras publicaciones cubanas de la época, sino que era la suya, por lo común, una referencia sesgada, a veces en tal medida, que no puede hoy entenderse a qué o a quién se aludía en algunas de ellas.

41 Aunque no he hallado indicios que me permitan siquiera especular al respecto, intuyo que posiblemente la separación de Tallet del equipo editor tuvo que ver con este penoso incidente. Para los más jóvenes Tallet era “el que más valía del grupo”.

asumen la responsabilidad, como editores, de lo aparecido sin firma, pero expresan que lo demás halla cabida por su calidad y responde a la inteligencia de los colaboradores.⁴² Todo esto debe relacionarse con un conjunto de problemas muy en discusión en esta época y remite a impugnationes, públicas o privadas, a **Revista de Avance** —por los más jóvenes, fundamental, pero no únicamente—, que la acusaban de ser moderada, conservadora, españolizante.⁴³ Estas críticas han rebasado incluso aquellos años, como puede verse en opiniones de Raúl Roa, quien fue

42 Como quiera que no resulta fácil la consulta de **Revista de Avance** y como tampoco esta directriz fue incluida en **Revista de Avance**. Selección y prólogo de Martín Casanovas (La Habana, Ediciones Unión, 1965, Colección “Órbita”; 2a ed., Instituto del Libro, La Habana, 1972), se reproduce textualmente en el ANEXO VI. Tampoco aludió Casanovas en su prólogo a ella o al incidente con **Amauta**; sin embargo, llega a hacer allí una afirmación en mi criterio no ajustada totalmente a la realidad de hechos acaecidos casi cuatro décadas antes y en los cuales no estuvo directamente implicado por hallarse ya exiliado en México:

“**Revista de Avance** estableció, apenas dio sus primeros pasos, contacto e intercambios estrechos con los intelectuales latinoamericanos y sus publicaciones más representativas. Consideramos que los más provechosos y aleccionadores, desde los puntos de vista americano y social, fueron los que sostuvo con José Carlos Mariátegui y su revista **Amauta**, y con Joaquín García Monge, editor de **Repertorio Americano** de San José de Costa Rica, publicaciones ambas que tenían por lema y divisa la unidad latinoamericana y el antimperialismo”. (pp. 15-16).

43 Ver, por ejemplo, las opiniones al respecto de Enrique de la Osa —codirector de **atuei** y entonces vanguardistamente Delahoz— y Ramón Rubiera (1894-1973), autor del poemario **Los astros ilusorios** (1925), favorablemente acogido en su momento por Mañach y Martínez Villena y colaborador de la revista en tres ocasiones entre agosto de 1927 y febrero de 1928. En una polémica epistolar pública con Mañach, enmarcada en el sonado “pleito vanguardista” que la aparición de **atuei** desencadenó, De la Osa comparaba a **Revista de Avance** con **atuei** en los siguientes términos: “El vanguardismo de **atuei** y el de la revista **1868** [Obsérvese la ironía. R.L.H.O.] solo se diferencian en el aspecto político [...] La diferencia esencial es esta: donde ustedes ponen prudencia, nosotros ponemos acometividad [...] Por eso tus cartas y tu revista respiran quietismo, delicadeza, suavidad, vaselina, senectud, armonía [...] Por eso también nuestra revista respira combatividad, valor, atrevimiento y presenta todas las características de un verdadero periódico renovador. No respeta la h ni te respeta a ti, glosador insignie”. [“Carta a un académico”, en **Heraldo de Cuba**, La Habana, diciembre 19, 1927, p. 3, 5].

Y en su artículo “Pueblo sin juventud” (**Aurora**, octubre 10, 1928, p. 31, referencia no registrada en Antuña, María Luisa y Josefina García-Carranza: **Bibliografía de Juan Marinello**, La Habana, Editorial Orbe. Instituto Cubano del Libro, 1975, donde sí se recoge su publicación en **Bohemia**, La Habana, octubre 7, 1928, p. 11), motivado por las dos ediciones en folleto de la conferencia de Marinello “Juventud y vejez” (Eds. **Revista de Avance** e Imp. y Papelería El Universo, ambas en La Habana, 1928. La conferencia, dictada en la Sociedad Económica de Amigos del País el 9 de enero, había aparecido antes en **Revista Bimestre Cubana**, La Habana, enero-febrero) y con posterioridad al diferendo **Amauta-Revista de Avance**, expresaba Rubiera:

“1928 es una publicación medularmente vieja, a pesar de sus protestas de juvenización. Sus editores, que informan naturalmente la especialización de la revista, son escritores de mentalidad antigua. Sus cerebros se han desenvuelto complacientemente bajo una disciplina española, que equivale a decir sometidos a un patrón estrechamente tradicional. No hay en sus ideas ni originalidad autóctona ni transportación cosmopolita. Son netamente hispanos. Lo son étnicamente, literariamente [...] ideológicamente. Su vocabulario ostenta una desteñida etiqueta bicolor y sus ideas son venerables damas enmantilladas que dan saltos anacrónicos en las fiestas actuales”.

En ambos casos se trata de textos rescatados de la prensa epocal pertenecientes al archivo personal del autor y que por primera vez se dan a conocer por escrito, aunque las ha utilizado en algunas exposiciones orales en conferencias o eventos.

frecuente colaborador⁴⁴ o el propio Carpentier, uno de los editores fundadores y que se retiró de la publicación apenas salido el número inicial.⁴⁵ Estas cuestiones se discutían con frecuencia en revistas y periódicos de esos años, así como en cartas, según se ha podido verificar después. Hay incluso una de Luis Cardoza y Aragón —presencia asidua en la revista cubana— a Mariátegui (Navidad de 1929) donde le manifiesta que **Revista de Avance** es en realidad una publicación “un tanto tímida, conservadora”.⁴⁶

⁴⁴ Ver **El fuego de la semilla en el surco**, ed. cit., pp. 193-199.

⁴⁵ Ver “Confesiones sencillas de un escritor barroco”, entrevista de César Leante aparecida inicialmente en la revista **Cuba** (La Habana, abril, 1964, pp. 30-33) y reproducida en **Recopilación de textos sobre Alejo Carpentier** (comp. y pról. de Salvador Arias, La Habana, Casa de las Américas, 1977, pp. 57-70, Serie Valoración múltiple). No fue incluida, sin embargo, en **Entrevistas** (comp., selec., pról. y notas de Virgilio López Lemus. La Habana, Letras Cubanas, 1985). Allí, expresaba Carpentier: “A pesar de todo lo que se ha dicho, yo considero que era una revista pacata y muy mal orientada. No había una verdadera selección de los materiales que publicaba. Se tenía una vaga idea de que debía ser una suerte de órgano de las ideas nuevas: el cubismo en pintura, la poesía de vanguardia, las modernas tendencias musicales; pero como de costumbre padecíamos un atraso de años y así, por ejemplo, ignorábamos el surrealismo cuando este entraba en su mejor fase”. [Recopilación, p. 61] A este enjuiciamiento de Carpentier alude explícitamente Juan Marinello —quien también expone opiniones críticas en torno a la publicación, aunque su valoración final es positiva, por supuesto— en carta inédita desde París a Martí Casanovas (diciembre 27, 1964, perteneciente al fondo personal suyo en el Departamento Colección Cubana de la Biblioteca Nacional José Martí) cuando este preparaba la **Órbita** de la revista: “Es explicable que los jóvenes de hoy se vuelvan, con gesto de desprecio, contra la **Revista de Avance**. Por un lado, dirán que aceptó una realidad social indeseable sin rebelarse contra ella. Por otro, encontrarán en sus páginas una sensibilidad muy alejada de los modos actuales. Tú sabes que Alejo Carpentier, que no es joven por cierto, hizo hace pocos meses, desde las páginas de la revista **CUBA**, un juicio tajante y peyorativo de nuestra publicación. Vendrán muchos de parecido humor. Y no tendrán razón. Tu trabajo me parece acertado, y se trata de una defensa muy inteligente. Creo, sin embargo, que debías haber insistido más en cómo por aquellos días se estaba muy lejos de la militancia consciente y organizada contra una situación política y social sin duda deleznable. Hay cosas que no pueden inventarse ni aún por los más sagaces aunque, pasado el tiempo y transformadas las cosas, se haga muy fácil la acusación precipitada. Entiendo, por otro lado, que los que como tú y como yo hemos sido fieles a las interpretaciones revolucionarias, no tenemos por qué ruborizarnos de las manquedades y limitaciones considerables de la **Revista de Avance**. Cuando vimos las cosas, las declaramos y nunca, en la **Revista**, hicimos coro —todo lo contrario—, al entreguismo ambiente”. Otra valoración de Marinello sobre la revista, igualmente crítica pero siempre favorable a su ejecutoria y a su trascendencia en su momento y en la historia de la cultura cubana, puede leerse en sus “Notas sobre la **Revista de Avance**”, en **Índices de revistas cubanas**. Tomo 2. **Avance y Archipiélago** (La Habana, Biblioteca Nacional José Martí, 1969, pp. 11-18), volumen con el índice analítico de la publicación elaborado por Aleida Domínguez y Luz Bertha Marín (pp. 19-318). Existe otro **Índice de la Revista de Avance. Cuba (1927-1930)** (New York, Las Americas Publishing, 1969) a cargo de Carlos Ripoll. Para abundar sobre la revista y los estudios dedicados a ella puede consultarse nuestro artículo “Revista de Avance”, en **Diccionario enciclopédico de las letras de América Latina y el Caribe** (Caracas, Biblioteca Ayacucho/Monte Ávila Editores Latinoamericana, 1995, tomo 3, pp. 4033-4038), información actualizada aquí y ahora con el libro de Celina Manzoni **Un dilema cubano. Nacionalismo y vanguardia** (La Habana, Casa de las Américas, 2000, Premio de Ensayo del concurso literario de la institución ese mismo año), que reseñamos críticamente en la revista **Casa de las Américas** (La Habana, abril-junio, 2001, pp. 140-145) y “Revista de Avance o el delirio de originalidad Americano” (La Habana, Abril, 1996), folleto de Marta Lesmes Albis.

⁴⁶ Cardoza y Aragón, Luis: “Carta a Mariátegui (La Habana, Navidad de 1929)”, en José Carlos Mariátegui: Ob. cit., t. 2, p. 698.

Foncueva, en la tercera de sus cartas antes citada, felicita a Mariátegui por su nota y censura acerbamente a los editores de **Revista de Avance**. En su prólogo a **Correspondencia (1915-1930)**, Antonio Melis considera las misivas de Foncueva las más interesantes entre las incluidas en el libro como muestras del intercambio epistolar de Mariátegui con escritores cubanos, por los asuntos tan polémicos planteados en ellas por el joven cubano. Dícele este en la carta de referencia:

Los compañeros y yo le felicitamos por su notita en “Amauta” contra la cochina boutade de Giménez Caballero que sancionaron los conservadores españolizantes, jesuitas y apolíticos editores de “1928”. Hacía falta darles a estos excelentes amigos una vapuleada inteligente como la que usted mercedamente les ha dado. Nosotros ya hemos denunciado en múltiples ocasiones, desde las columnas de “Atuel” y de los periódicos y revistas en que colaboramos, el reaccionarismo disfrazado y la hipocresía seudovanguardista de “los 5”, que ahora solo son 4 por la defeción de Tallet, el que más valía del grupo. Pero el público suponía que nuestra actitud se debía exclusivamente a una rivalidad administrativa, de publicación a publicación. “Amauta” los convencerá de la razón que nos asistía, cuando los censurábamos.⁴⁷

La cuestión, por fortuna, parecería no haber pasado de ahí; sin embargo, queda claro que las relaciones entre ambas publicaciones y sus editores atravesaron un lapso de enfriamiento, sólo comenzado a resolverse satisfactoriamente hacia finales del año siguiente, cuando veremos el establecimiento de vínculos epistolares cordiales entre Mariátegui y Mañach.⁴⁸ Marinello, por su parte, en la primera parte de su contestación a una encuesta de la revista francesa **Les Cahiers de l'Étoile**, publicada en **Revista de Avance** bajo el título “Sobre la inquietud cubana” (diciembre 15, 1929) se refiere a ideas de Mariátegui en sus **Siete ensayos de interpretación de la realidad cubana**,⁴⁹ y en carta del 29 de dicho mes, desde el ingenio *La Pastora*, aparte de comentarios sobre la fructífera visita de Waldo Frank a La Habana, le manifiesta que se ha traído el libro para releerlo y terminar un ensayo sobre el mismo para un próximo número de la revista que dedicarán a Perú.⁵⁰ A mediados de marzo del siguiente año Mariátegui le responde y, tras referirse también a Waldo Frank, le agradece “la generosa cita que de mi obra hace en su interesantísima respuesta a la encuesta [...]” y le expresa que le acompaña “dos colaboraciones para el número peruano de “1930”. El próximo correo le llevará un ensayo mío”. Y como información de especial interés expone: “Estas líneas no se proponen sino establecer

⁴⁷ Foncueva, José Antonio: “Carta a Mariátegui (20 de septiembre de 1928)”. Ed. cit., p. 440. Anótese cómo la alta estima en que Foncueva tiene a la revista mariáteguiana y a su director lo lleva a considerarlos árbitro certero en lo tocante a las discrepancias entre grupos y/o publicaciones cubanos de orientación vanguardista.

⁴⁸ Ver nota 33. La carta de Mañach “de hace ya tres meses” a que alude Mariátegui en la suya no aparece tampoco en José Carlos Mariátegui: **Correspondencia (1915-1930)**, ed. cit.

⁴⁹ El fragmento correspondiente se reproduce en el ANEXO VII.

⁵⁰ Juan Marinello, “Carta a Mariátegui (29 de diciembre de 1929)”, en José Carlos Mariátegui: **Correspondencia (1915-1930)**, ed. cit., pp. 703-704.

la correspondencia iniciada por su carta, —magnífico mensaje de amistad—. Por lo que puede apreciarse, fueron Mañach y Marinello quienes dieron los pasos iniciales para una reconciliación con Mariátegui y su revista, que la repentina muerte de este impidió ampliar y profundizar. En esa dirección deben considerarse hechos tales como que los editores de **Revista de Avance** anunciaran la venta de **Amauta** y algunas de sus ediciones en la librería habanera “Minerva” (pero no en la parte dedicada a la promoción de revistas cubanas y latinoamericanas, lo cual solo sucedería tras el fallecimiento de Mariátegui); que Mariátegui les propusiera intercambio con la revista y sus ediciones y que incluso **Revista de Avance** tuviera (en 1930) la representación de **Amauta** en La Habana, cuando evidentemente ya Foncueva no podía ocuparse de ello por la enfermedad que comenzó a minar su organismo desde los primeros meses de 1929.

En 1929 debe aludirse a la repercusión en Perú del asesinato en México de Julio Antonio Mella, sobre lo cual dejó escrito Roa: “Los círculos revolucionarios peruanos sintieron su pérdida como propia, y, sobre todo José Carlos Mariátegui, que tanto apreciaba su denuedo y talento. En la primera página del quinceinario **Labor**, que dirigía, apareció, su perfil aquilino captado por Tina Modotti en clásica fotografía, emocionada nota de duelo”⁵¹. Debe señalarse asimismo la existencia de una carta del periodista José A. Giralt a Mariátegui (abril 18), enviándole su folleto “La supresión de la Enmienda Platt” y solicitándole comentario en **Amauta**.⁵² Igualmente, nuevas colaboraciones en **Social**, en primer lugar “El indigenismo en la nueva literatura peruana” (abril) que Roig de Leuchsenring presenta en una de sus “Notas del Director literario” (con el título “De José Carlos Mariátegui”) que citamos *in extenso*:

De este admirable escritor, el espíritu y el carácter más representativos de la actual generación peruana nueva, damos en otra parte un estudio notabilísimo sobre *El indigenismo en la nueva literatura peruana*, extractado de su ensayo *El proceso de la literatura*, uno de los capítulos del libro que acaba de publicar en Lima: **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**, y en el cual, además del ya mencionado, aparecen estudios sobre Esquema de la evolución económica, El problema del indio, El problema de la tierra, El proceso de la Instrucción pública, El factor religioso y Regionalismo y Centralismo.

De interés extraordinario para cuantos en nuestra América se preocupan de los problemas que constituyen su presente y se interesan por preparar su porvenir, son todos los ensayos que forman este libro de Mariátegui; y por él están tratadas las materias que estudia con la capacidad, claridad y amplitud de miras características en el valioso escritor peruano.

Nos proponemos comentar algunos de esos ensayos, por lo que solo damos a estas líneas el carácter de saludo, cordial y efusivo, que enviamos a Mariátegui, y de cálida felicitación por

su obra y labor, ejemplares, tanto por el valor intelectual que tienen, como por haber sabido acompañar su vida a sus tendencias y orientaciones artísticas y científicas, haciendo buenas con hechos sus prédicas y sus campañas.⁵³

El segundo de ellos, en efecto, fue “Esquema de una explicación de Chaplin” (diciembre), que había quedado listo para aparecer en marzo de 1929 en **Espiral**, revista cubana de vanguardia que dirigiría Félix Pita Rodríguez, pero que no logró ver la luz pública —aunque consta la existencia del ejemplar de prueba, hoy no localizable, que conservaba Pita Rodríguez—, con excelente colaboración de escritores (poemas, narraciones, críticas) y artistas plásticos cubanos entonces en ascendente desarrollo y exponentes casi todos de los presupuestos ideológicos de vanguardia en aquel momento en pleno auge, como Nicolás Guillén, Regino Pedrosa, Carlos Montenegro, Gerardo del Valle, Enrique Delahoza, José Z. Tallet, Mariblanca Sabas Alomá, Ramón Rubiera, con ilustraciones de Castagno, Víctor Manuel, Hernández Cárdenas, Hurtado de Mendoza.

Un final provisional (1930)

El fallecimiento de Mariátegui el 16 de abril de 1930 causó honda conmoción en los medios culturales cubanos, no así en la prensa diaria, que se limitó a informar brevemente sobre ello y sobre su entierro, a partir de cables de la Associated Press⁵⁴. En el diario **El Mundo**, la nota informativa era excesivamente escueta, y desactualizada, por demás, pues dejaba congelada su

⁵³ A este comentario respondió Mariátegui con una carta —del 30 de junio según **Correspondencia (1915-1930)**— fragmentariamente reproducida en la sección “Notas del Director literario” de la entrega de **Social** correspondiente a diciembre (p. 6), bajo el título habitual “De José Carlos Mariátegui”, donde le expresaba: “Le debo las más cordiales gracias por las amistosas palabras con que ha saludado en **Social** la aparición de mis **7 Ensayos** y transcrito el fragmento sobre el indigenismo en la literatura peruana. Recibo ahora puntualmente **Social** que leo con agrado y simpatía. Es un placer recorrer sus páginas donde una nota es constante: la selección y el buen gusto”. Y más adelante le comenta sobre sus proyectos en marcha: “Trabajo en la revisión y anotación de los originales de dos libros que publicaré en Buenos Aires: **Defensa del Marxismo y El Alma Matinal y otras estaciones del hombre de hoy**. Si Ud. quisiera adelantar uno de los capítulos del segundo de estos libros, acaso el más apropiado sería mi “Esquema de una Explicación de Chaplin” publicado en el N° 18 de **Amauta** que ha tenido cierta fortuna entre los lectores de esta revista”. Ver **Correspondencia (1915-1930)**, ed. cit., p. 599. En esta misma entrega de **Social** en que aparecen la carta de Mariátegui y su “Esquema para una explicación de Chaplin” se incluye foto suya en perfil de medio cuerpo, con dedicatoria autógrafa que resulta ilegible y con la siguiente nota debajo: “El admirable y admirado escritor peruano, una de las figuras verdaderamente representativas de la intelectualidad hispanoamericana contemporánea del que publicamos en este número un valioso ensayo: “Esquema de una explicación de Chaplin” (p. 6).

⁵⁴ Se han revisado las colecciones completas de los periódicos habaneros **Diario de la Marina**, **El Mundo** y **La Lucha** correspondientes a los meses de abril y mayo de 1930. No se descarta la posibilidad de que en otros de los numerosos diarios capitalinos de entonces hayan aparecido informaciones al respecto.

⁵¹ Raúl Roa, **El surco de la semilla en el fuego**, ed. cit., p. 332.

⁵² José A. Giralt, “Carta a Mariátegui (18 de abril de 1929)”, en José Carlos Mariátegui, ob. cit., t. 2, p. 543.

figura en una de sus actividades iniciales: “Lima, Perú, abril 16 (AP) Hoy falleció en esta capital el periodista José Carlos Mariátegui, fundador del periódico **La Razón**”.⁵⁵

En el **Diario de la Marina**, en cuyas páginas habían aparecido varias colaboraciones suyas y algunos trabajos sobre él o que lo aludían, el cable informaba más ampliamente:

Lima, abril 17 (AP) Un millar de personas, en su mayoría obreros, marcharon hoy a pie y descubiertos en el cortejo funeral del joven periodista y escritor José Carlos Mariátegui, fallecido el miércoles y enterrado esta tarde. El féretro fue llevado en hombros de los admiradores hasta el cementerio, y lo cubría una bandera roja, sobre la cual iba un corazón formado con rosas blancas. Según avanzaba la procesión funeral, los participantes cantaban La Internacional comunista.

En el cementerio varios periodistas y obreros pronunciaron discursos en nombre de sus respectivas organizaciones. La policía vigiló silenciosamente el desfile. En todos los panegíricos se recordó lo hecho por Mariátegui en favor de las clases trabajadoras.⁵⁶

Mayor espacio brindaron ambos periódicos, en estas y otras ediciones posteriores, al suicidio y funerales, en la Rusia soviética, de Vladimir Mayakovsky, ocurrido en esos días.⁵⁷ Y ninguno, por cierto, al fallecimiento de José Antonio Foncueva, cuatro días antes del de Mariátegui. Solo se informó al respecto en la columna diaria “Defunciones”.

Las principales publicaciones de orientación vanguardista aún existentes sí dieron cobertura informativa y valorativa a ambos aciagos sucesos. A ellas se sumaba **Revista de La Habana** (entrega de mayo), surgida en enero de ese año, a través de las palabras de uno de los corresponsales y colaboradores cubanos de Mariátegui, José Antonio Fernández de Castro, quien titulaba su comentario de la siguiente manera: “La muerte de José Carlos Mariátegui: duelo de América”. **Social** le dedicaba una nota en su edición de junio, sin firma pero atribuible a su Director literario, Emilio Roig de Leuchsenring,⁵⁸ incluía el trabajo de Mariátegui “El problema indígena. Sumaria revisión histórica” (pp. 11-12, 96) y reproducía foto similar a la ya insertada en diciembre de 1929, ahora limitada al perfil de su rostro, circularmente enmarcada y con dedicación autógrafa al pie en la cual se leía: “A Emilio Roig de Leuchsenring, director de la selectísima y vigilante revista ‘Social’, alerta siempre a todas las señales de nuestro tiempo,

su devotísimo compañero José Carlos Mariátegui, Lima, 20 de diciembre de 1928.”⁵⁹

Sería **Revista de Avance**, sin embargo, a pesar de lo ya comentado, la que, además de la socorrida nota necrológica (mayo 15), le rendiría el mayor tributo, al dedicarle casi la totalidad de su próxima entrega (junio 15), en la cual, junto a los trabajos de sus cuatro editores de entonces —Marinello: su famosísimo y varias veces republicado “El Amauta José Carlos Mariátegui” (¿Fue él quien lo bautizó de este modo?) —;⁶⁰ Mañach: “La palabra sola”;⁶¹ Félix Lizaso: “Hombre de letra viva”; y Francisco Ichaso: “Meditación del impedido”,⁶² aparecerían textos de Waldo Frank: “Una palabra sobre Mariátegui”, escrito antes de la muerte del pensador peruano;⁶³ Lino Novás Calvo: “Su ejemplo”;⁶⁴ Alfredo Zamora: “Mariátegui”; y Medardo Vitier: “Un estilo”; comentarios todos, en mayor o menor medida, expresivos de una admiración sin límites a la labor de Mariátegui, a su vida ejemplar, a su entrega a la causa de la justicia social.

A todos ellos se añadía la visión plástica del Amauta por Carlos Enriquez y una breve nota en que **Revista de Avance** prometía

⁵⁹ **Social**, La Habana, junio de 1930, p. 12.

⁶⁰ De inmediato reproducido en **Repertorio Americano** (San José de Costa Rica, agosto 23, 1930) e incluido después en su libro **Literatura hispanoamericana: hombres, meditaciones** (Universidad Nacional de México, 1937). Con posterioridad apareció en **La Nación** (Santiago de Chile, julio 16, 1939) y fragmentariamente en **Romance** (México, abril 15, 1940). A fines de la década de 1930 abordaría de nuevo la figura del Amauta en un discurso en la Universidad de Chile publicado bajo el título “Mariátegui: Bandera de América” en **Frente Popular** (S. de Chile, abril 19, 1939) y en el artículo “Mariátegui a los 9 años”, inserto en el suplemento literario del diario habanero **Pueblo** (junio 10, 1939), posiblemente extracto del discurso. En **Bibliografía de Juan Marinello**, ed. cit. se recoge además una “Opinión sobre Mariátegui” que vio la luz en el periódico **Revolución** (La Habana, abril 26, 1965). En el índice de **Poemas a Mariátegui. Trabajos líricos inspirados en la vida y obra de José Carlos Mariátegui** (Empresa Editora Amauta, Lima, 1959) aparece como el último de los contribuyentes al volumen, pero sin indicación del título de su trabajo, que finalmente no se incluyó, por no haberlo enviado o por no haber llegado a tiempo.

⁶¹ La obra **Jorge Mañach. Bibliografía** (Ed. mimeografiada, 1997) de Dolores F. Roviroso solo recoge este trabajo de Mañach sobre Mariátegui. Sin embargo, no se descarta la posible existencia de algún(os) otro(s) dada su amplia y temáticamente variada producción en periódicos habaneros de la segunda mitad de la década de 1920, a la cual no tuvo acceso la autora (quien realizó su trabajo en Estados Unidos) y de cuya localización y compilación bibliográfica me ocupó a tiempo parcial, con resultados hasta ahora muy satisfactorios.

⁶² Fue republicado meses después en la revista bonaerense **La Vida Literaria** (abril, 1931) y de ahí tomado para su inclusión en **Poemas a Mariátegui** [...] (Ed. cit.). No existe una compilación bibliográfica del también intenso quehacer periodístico de Ichaso, por lo cual pueden suponerse las mismas posibilidades planteadas en la nota precedente. Téngase en cuenta su alusión a Mariátegui y a **Amauta** en su ya citado artículo en **Excelsior**.

⁶³ Y tras el cual se añadía una emotiva carta suya fechada en Nueva York el 12 de mayo, que se recoge en el ANEXO XI.

⁶⁴ Por tratarse del texto del más joven de los escritores cubanos que homenajearon a Mariátegui en este número de la revista, porque no se posee noticia de que se haya vuelto a publicar, por su calidad y emotividad, por haber alcanzado posteriormente Novás Calvo tan alto sitial en las letras cubanas y latinoamericanas del siglo XX y por las ya mencionadas dificultades para acceder a ejemplares de **Revista de Avance**, consideramos procedente su reproducción en el ANEXO XII.

⁵⁵ **El Mundo**, La Habana, abril 17, 1930, p. 26.

⁵⁶ “Entierro del periodista peruano Mariátegui, en Lima”, en **Diario de la Marina**, La Habana, abril 18, 1930, p. 4.

⁵⁷ La información sobre Mariátegui en **El Mundo**, por ejemplo, aparece bajo un encabezamiento que expresa: “Grandes honores a los restos del poeta de los rojos, Mayakovsky”. Debajo del texto al respecto, con letra menor, “Murió Mariátegui” y seguidamente la brevísimas nota cablegráfica.

⁵⁸ **Social**, La Habana, junio de 1930, p. 11. Se presenta el texto en el ANEXO X.

encargarse de hacer llegar, al Comité creado en Lima para recaudar fondos para los hijos de Mariátegui, las cantidades que se le envíen y dar cuenta de las contribuciones en su sección “Almanaque”. Convendría hacer aquí un sucinto recuento de la presencia de Mariátegui y sus publicaciones en las páginas de **Revista de Avance**, a través de su reciente edición multimedia. En realidad, no fueron muchas las referencias anteriores a las “Discrepancias” aparecidas en el número 25 (agosto 15, 1928). En la sección “Directrices”, una nota titulada “Mariátegui, **Amauta**” (número 8, junio 30, 1927, páginas 181-182), expresaba textualmente:

Noticias muy escuetas, llegadas directamente de Lima, nos informan del encarcelamiento del admirable escritor peruano José Carlos Mariátegui, de la supresión de la revista “Amauta”, que Mariátegui dirige y de la clausura de los talleres en que esa revista se editaba. Ni que decir tiene que esas drásticas medidas obedecen a una orden común dictada por el presidente Leguía. Tampoco es necesario señalar los pretextos de esa represión. José Carlos Mariátegui es el líder inmaculado, austero, abnegado, de la juventud peruana que desde hace algún tiempo viene abonando doctrinalmente la conciencia pública del Perú con nueva ideología política, social y económica. No se nos oculta el linaje radical de esas tendencias, ni el derecho que los gobiernos burgueses como el de Leguía tienen de precaverse contra ellas. Pero es triste tener que decir todavía, en pleno siglo XX, que las ideas sólo se combaten lícitamente con las ideas. Atinada o equivocadamente, Mariátegui y sus amigos aspiran al mayor prestigio, engrandecimiento y bienestar de la patria peruana. La valerosa revista “Amauta” traducía con fervor nobilísimo y serena claridad esos honrados anhelos. “1927”, hace constar su más enfática protesta contra aquellos actos del dictador peruano y les envía su mensaje de simpatía a la revista limeña y a su valeroso inspirador.

En el número siguiente (9, agosto 15) en la nota de presentación de “Poesía nueva”, de César Vallejo, se aclara que se ha reproducido de **Amauta**; en el 18 (enero 15, 1928), en su reseña al libro de Carlos Alberto González **El poema de los cinco sentidos**, Juan Marinello dice del autor que está “unido al grupo renovador y bravío de la Ciudad de Los Virreyes y de **Amauta** (p. 26); en el 20 (marzo 15, 1928), en nota de la sección “Almanaque” bajo el título “Saludamos”, se habla de la reaparición de la “sustanciosa y aguerrida revista **Amauta**” (p. 68). Tras el conato de polémica hecho público en el número 25 (agosto 15, 1928), habrá que esperar justamente un año, hasta el 37 (agosto, 1929), para que en la parte de la sección “Almanaque” destinada a “Revistas extranjeras”, se comente la aparición de **Labor** en los términos siguientes:

Periódico de propaganda política —alta y buena política— editado por la Sociedad *Amauta* y transido de la militancia inteligente de la revista de Mariátegui. Información completa sobre cuestiones obreras hispanoamericanas y artículos de doctrina y ataque: ‘La lucha obrera en Colombia’, por Demetrio Tello. ‘El Termidor mexicano’, por Eudocio Rabines. (p. 251)

En lo adelante, las alusiones serán más constantes. Así, en el artículo “Literatura-Perú-1929” (número 42, enero 15, 1930), escrito expresamente para **Revista de Avance**, con la cual se dialoga, Luis Alberto Sánchez se refiere a los **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana** y a **Amauta**, con criterios laudatorios al par que discrepantes en algunos aspectos; en la página de anuncios de los próximos dos (43 y 44, febrero 15 y marzo 15, 1930, respectivamente), puede leerse el siguiente:

La Revista ‘Amauta’, de Lima, nos ha enviado para su venta, los siguientes libros: *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, por J. C. Mariátegui/ *Tempestad en los Andes*, por L. E. Valcárcel/ *Poesía*, por J. M. Eguren/ *El movimiento obrero en el Perú*, por Martínez de la Torre.

Y se especifica que se hallan depositados y a la venta en la librería capitalina “Minerva”. En el 45 (abril 15, 1930) en una reseña de la sección “Letras” sobre **Multitud. La ciudad y el campo en la historia del Perú**, de Jorge Basadre, Marinello habla de la “vibración apasionada y sabia de Mariátegui” (p. 124); más adelante, en la página de anuncios del mismo número, se señala que **Amauta** está a la venta en la Librería “Minerva”, pero sin más detalles, lo cual se repite en el inmediatamente posterior (46, mayo 15, 1930), donde también se ofrece la noticia del fallecimiento de Mariátegui, como ya se dejó apuntado, y en “Xavier Abril”, nota de “Almanaque” (p. 160) sobre el paso de este por La Habana en tránsito hacia Madrid, se le valora, se comenta muy favorablemente su encuentro con los editores de **Revista de Avance**, se menciona a **Amauta** y se dice que él había lamentado “el fin —presumible en aquel momento— de José Carlos Mariátegui.” Ya antes se ha escrito en estos apuntes sobre el contenido del número 47 (junio 15, 1930), dedicado en buena parte a Mariátegui; baste añadir ahora la reiteración del anuncio sobre la venta de **Amauta** en “Minerva”. Y en el próximo (48, julio 15), al parecer por primera vez,⁶⁵ se publicita **Amauta**, no como publicación en venta, sino como una más entre el conjunto de revistas cubanas y latinoamericanas promovidas por **Revista de Avance** desde sus entregas: se explicita su lema (“Doctrina, Literatura/ Arte, Polémica”) y se señala que la dirige Ricardo Martínez de la Torre. Por último, en el número 49 (agosto 15), en el artículo “El ‘caso’ de Max Daireaux”, Luis Alberto Sánchez vuelve a mencionar a Mariátegui (p. 235) y a **Amauta** (p. 236) y en la parte de “Almanaque” destinada a “Publicaciones recibidas”, también por primera ocasión se ofrece el sumario de una entrega de **Amauta** (número 30) y se la vuelve a publicitar en la página de anuncios, con la referencia a su entonces director, Martínez de la Torre.

Una investigación a fondo para precisar la repercusión de la muerte de Mariátegui en la intelectualidad cubana a través de la prensa del momento y de correspondencia, continúa como una tarea pendiente, pero factible, a pesar del deterioro de gran par-

⁶⁵ Debe tenerse en cuenta que no se ha trabajado con una colección original de la revista, sino con su edición en soporte digital, que no siempre incluye todo su contenido.

te de las colecciones de los numerosos diarios y revistas que se publicaban entonces en Cuba. Las informaciones presentadas al respecto son las más asequibles (por hallarse en revistas con índices analíticos facilitadores de la búsqueda primaria) o en otras a las que se ha podido acceder. A ellas podría añadirse la impresión causada por el hecho en Rubén Martínez Villena, a la sazón en Nueva York en tránsito hacia la Unión Soviética en busca de alivio para sus dañados pulmones. Según testimonio de Enrique de la Osa, exiliado entonces en la gran urbe norteamericana:

Una mañana, yendo en el *subway*, se enteró, al ojear un periódico que otro leía, del fallecimiento de José Carlos Mariátegui, a quien tanto admiraba. Era un escueto cablegrama procedente de Lima. La noticia le anubarró el ánimo. El prematuro deceso del brillante ideólogo marxista y excepcional escritor constituía una pérdida irreparable para el movimiento comunista peruano y un golpe durísimo para la revolución latinoamericana.⁶⁶

Debe recordarse que Martínez Villena fue uno de los más entusiasmados con la lectura de **La escena contemporánea** cuando este corrió de mano en mano entre los intelectuales y escritores cubanos desde finales de 1925.⁶⁷ También consideramos justo añadir lo que sobre este sensible deceso, ocurrido apenas cuatro días después de la también prematura muerte (con sólo veinte años acabados de cumplir) de uno de sus más brillantes discípulos, colaboradores y admiradores en Cuba, José Antonio Foncueva, publicara el diario de Cienfuegos **El Comercio** (julio 3, p. 4). Se trata del artículo de Antonio Soto [Paz], enviado desde la capital y titulado "Aspectos habaneros. Mariátegui y Foncueva".⁶⁸ Hasta donde sabemos, fue la única persona entonces que los relacionó, pero sin dar a conocer, sin embargo, los vínculos reales que habían existido entre ambos y sin decir que Foncueva había sido uno de los escasos colaboradores cubanos de **Amauta**, lo que sí hizo su compañero Francisco Masiques, oculto tras su seudónimo "Nicolás Gamolín", desde las páginas de **Social**.⁶⁹ Aunque, como se ha expresado, no se ha tenido acceso a una colección de **Amauta**, hay aspectos relacionados con Cuba en sus páginas de insoslayable mención, los cuales resumo a través de comentarios de Fernando Martínez Heredia al final del panel en que se presentó la versión original de este trabajo. Se refería allí Martínez Heredia a un artículo sobre el pintor cubano Eduardo Abela y al manifiesto de la Liga Antimperialista de las Américas "Contra el terror, la reacción y la traición en México", donde se habla del asesinato de Mella y se condena la prisión del líder sindical antimperialista cubano Sandalio Junco (ambos

textos en la entrega 29, febrero-marzo, 1930) y al informe sobre la publicación de **Mella** (Nueva York), revista del Secretariado del Caribe del Socorro Rojo (en el número 31). Lo más importante, desde mi perspectiva, es la breve necrología de Julio Antonio Mella (aparecida en páginas interiores de un número cuya fecha no precisa Martínez Heredia), de cuya parquedad y algunos aspectos del contenido se extraña. Entre otras ideas que cita de la nota, destaco las del final:

Había tomado posición franca y neta. Por esto mismo, reaccionó quizá con exceso contra los que no se decidían a seguir, sin reservas, la misma vía. En la polémica se reconocía su tono tropical, su temperamento fogoso. Pero su sinceridad y convicción revolucionaria primaban, sobre todo, en sus compañeros. *Amauta* saluda con emoción la memoria del valiente camarada y se asocia a la protesta contra el crimen.⁷⁰

La muerte de José Carlos Mariátegui, concluimos, no significó la ruptura de las relaciones cordiales, discrepancia temporal con los editores de **Revista de Avance** aparte, con su revista **Amauta**. En los dos números posteriores al suceso aparecía reproducido el ensayo de Julio Antonio Mella **¿Qué es el ARPA?**, texto que ya, se supone, Mariátegui había dejado listo para publicar en su revista. Coincidentemente, ambas publicaciones desaparecieron al unísono: **Amauta** con su entrega 32 (agosto-septiembre, 1930) y **Revista de Avance** con la 50 (septiembre 15, 1930, pero completada después, pues en sus páginas se habla de los sucesos del 30 de septiembre que llevaron a Marinello a la cárcel). Ni mucho menos significó el olvido total de sus ideas, aunque coyunturas políticas internacionales de las décadas posteriores tendieran a dejarlas fuera del debate ideológico entre los partidarios del socialismo. Su legado ha constituido centro de atención y guía para la acción de muchos. Sólo que estos apuntes han querido centrarse en la "década crítica", aquella en que sus vínculos con Cuba y sus intelectuales y artistas ofrecieron los más opimos frutos. Sobre la presencia de Mariátegui en nuestra prensa, en el quehacer, el pensar y el decir de nuestros luchadores de entonces y posteriores, queda bastante por investigar.

POST SCRIPTUM

El catalán Martí Casanovas: un amautese cubano desde México

Casi década y media después de escrita y leída la versión inicial del texto precedente, el ya para entonces Instituto de Investigación Cultural Juan Marinello realizó en su sede, los días 15 y 16 de julio de 2014, el evento: "CREACIÓN HEROICA. Taller sobre la vida y el pensamiento de José Carlos Mariátegui", en el cual

⁶⁶ Osa, Enrique de la: "José Carlos Mariátegui y Cuba", **Granma**, La Habana, abril 16, 1976, p. 2. Citamos por Roa, Raúl: **El fuego de la semilla en el surco**, ed. cit., p. 418, quien repite textualmente pero no lo atribuye a De la Osa.

⁶⁷ Está por hacerse un paralelo entre la vida, el pensamiento y la acción revolucionarios de Mariátegui y Martínez Villena, en muchos aspectos coincidentes.

⁶⁸ Fue incluido en **Escritos** de José Antonio Foncueva. Ed. cit., pp. 283-286.

⁶⁹ Ver Gamolín, Nicolás: "Apuntes sobre Foncueva", **Social**, La Habana, julio, 1930, pp. 43, 90. Reproducido en la revista **Atabex** (La Habana, mayo 23, 1931, pp. 1, 12) y en **Escritos** de José Antonio Foncueva. Ed. cit., pp. 286-289.

⁷⁰ Ver **Mariátegui**, ed. cit., pp. 214-217, la cita en la p. 215.

presenté el trabajo “Viajero que vas por tierra y por mar: Estancias y presencias de Martí Casanovas: un amauteense cubano”, en cuyas conclusiones destacaba que

ni Cataluña (donde apenas se le conoce), ni México (donde residió por casi un cuarto de siglo y cuya ciudadanía adoptó) lo han reclamado como autor nacional. Cuba, donde [...] vivió solo por algo más de ocho años en dos momentos bastante separados en el tiempo, sí lo ha acogido, como evidencia su inclusión en el *Diccionario de la literatura cubana* y en la *Historia de la literatura cubana*. En Cuba reposan sus restos. En la Universidad de La Habana se graduó su hija Luisa Casanovas Estapé (hasta donde se conoce viva aún en Estados Unidos), directora del Colegio Martí de Santa Clara hasta el momento de la nacionalización de la enseñanza en 1961 [...] En Cuba nacieron cinco nietos suyos [...] Por todas las consideraciones hasta aquí expuestas estimo que Martí Casanovas debe incluirse como uno más de los miembros de la “familia cubana de Mariátegui”. De este modo, saldo una deuda y subsano una omisión cometida hace ya catorce años en este mismo lugar y en circunstancias como las que hoy nos reúnen de nuevo: el homenaje al Amauta, en esta ocasión con motivo de los ciento veinte años de su nacimiento, homenaje que hago extensivo a Casanovas por similar motivo.

Como quiera que Casanovas y su quehacer no son muy conocidos, se resume en unos párrafos cuanto se ha podido indagar hasta el momento sobre él y se expuso en el referido evento de 2014.

Nacido en Barcelona apenas unos meses después que Mariátegui (el 14 de junio) en el mismo 1894, ya desde 1914 se le ve colaborando con frecuencia en publicaciones como **Revista de l'Escola de Decoració**, **La Revista**, **Quaderni d'Estudi**, en las que aparecen estudios y reseñas suyos sobre arte y literatura, por lo general catalanes, todos muy bien fundamentados e impregnados de un fuerte sentimiento nacionalista, contrario a la opresión del gobierno central de Madrid, lo que lo obligará a exiliarse.

A mediados de 1923 se encuentra en La Habana. En **La Nova Catalunya**, en cuyas páginas se le presenta como “nuevo, culto y valioso compañero de redacción [...] joven propagandista del nacionalismo catalán y notable escritor”, aparecerían artículos suyos de orientación política y notas de diverso carácter, a veces en catalán. Para fines de dicho año, redacta la columna “Gaceta de las artes” en el diario **El País**, en la cual es de destacar la serie dedicada al Salón de Humoristas. En enero del año siguiente tendría una nueva columna en el mismo diario —“Acotaciones”—, que solo duró ese mes y abordaba temáticas menos centradas en lo artístico-literario.

Pronto se vinculará al Grupo Minorista, colaborará en **Venezuela Libre** y firmará la “Declaración” (mayo de 1927) en que el Grupo expone sus doctrinas en lo político, lo social y lo artístico-literario. Ya para entonces figuraba como uno de los editores-fundadores de **Revista de Avance** (iniciada en marzo de ese año), en cuyas páginas dejó ensayos, artículos y notas sobre artistas plásticos cubanos, así como reseñas de libros y

exposiciones. Con sus compañeros de la publicación promovió la Primera Exposición de Arte Nuevo y auspició una exposición de artes plásticas del Instituto Nacional de Sordomudos. Junto a otros minoristas y algunos de los más bisoños escritores e artistas que emergían con inusitada fuerza en 1927 fue uno de los propugnadores del acercamiento y colaboración entre sectores intelectuales y proletarios y de la formación del Sindicato de Trabajadores Intelectuales y Artistas de Cuba, cuyo “Manifiesto número 1” firmó, lo cual lo condujo a la cárcel a raíz del “proceso comunista” en julio junto a otros firmantes como Alejo Carpentier y José Antonio Fernández de Castro. Puesto en libertad bajo fianza, al salir de la cárcel fue nuevamente apresado y expulsado del país por extranjero indeseable.

Al partir de Cuba a fines de agosto o comienzos de septiembre de 1927, Casanovas había colaborado en otras importantes publicaciones cubanas de orientación vanguardista, como el Suplemento literario del **Diario de la Marina, atuei, Social**, así como en **Cuba Contemporánea**, **Revista Bimestre Cubana**, **El Guanche**, **El Heraldito**, **El Universal**. Pero sus más apreciables —y completamente ignoradas— contribuciones al desarrollo de la literatura y el arte de definida orientación vanguardista en Cuba las realizó desde las páginas del **Heraldo de Cuba**, entre fines de febrero y julio de 1927, a través de su columna diaria “Pequeña gaceta”, donde publicó cerca de setenta artículos de variable extensión (a veces en series de 3, 4 y hasta 10 en el caso excepcional de los dedicados a la Exposición de Arte Nuevo) sobre temas y asuntos diversos relacionados principalmente con el arte, la literatura y la cultura, aunque no limitados a ellos. En el propio diario escribió para la página “Arte y literatura” de su **Magazine ilustrado** semanal, en el cual fue responsabilizado en junio de otra denominada “Arte y artistas”, donde dio a conocer, como quedó expresado, el trabajo de Mariátegui “Arte, revolución, decadencia” (3 de julio).

Tras su expulsión de Cuba, la firma de Casanovas parece estar ausente de la prensa cubana por más de tres décadas. La valoración en su justa medida de la contribución de Casanovas a la promoción, divulgación, análisis y valoración del llamado “arte nuevo” en Cuba, se ha visto limitada por el desconocimiento de la parte más importante —numérica y conceptualmente y por el más amplio radio de acción que el medio le posibilitaba— de sus escritos en la prensa diaria. Más de un centenar y medio de colaboraciones de Casanovas en la prensa cubana entre 1923 y 1928 localizadas hasta el momento (y están pendientes de revisión cuidadosa los años 1924, 1925 y 1926) nos hablan de una dedicación intensa al quehacer periodístico en el campo de la cultura, con especial énfasis en el arte y la literatura.

Según referencias de la prensa, su llegada a México se produjo a comienzos de la segunda quincena de septiembre de 1927. No menos intensa que la desplegada en La Habana, aunque sí más dilatada, parece haber sido su actividad en la nación azteca, donde permaneció hasta 1951 y cuya ciudadanía adoptó. Limitándonos a la década que nos ocupa, puede decirse que fue uno de los firmantes del “Manifiesto Treintatrentista” contra la

decadencia académica, que estuvo entre los colaboradores de la revista **30-30!**, órgano de los pintores de México y que firmó al menos otro de los cinco manifiestos de la organización, recogido en **Amauta** (febrero-marzo, 1929). Tal y como antes se había vinculado a los apistas cubanos y su revista **atuei**, en México fue integrante de la célula apista. Entre 1928 y 1929 se han hallado colaboraciones suyas en las revistas mexicanas **Mástiles**, **Vanguardia**, **Revista de Revistas** y se presume que haya salido algún texto en **Forma**. Desde allí su quehacer se irradia hacia Costa Rica (**Repertorio Americano**) y Argentina.⁷¹ Pero el mayor número de colaboraciones localizadas correspondientes a esos años apareció en Perú, donde de seguro su firma era ya conocida por sus trabajos en revistas cubanas y mexicanas que hasta allí llegaban y eran recepcionadas críticamente en los órganos de la vanguardia artístico-literaria del país andino. Hasta donde se ha podido indagar, la primera en incluirlo en su nómina de colaboradores fue, por supuesto, **Amauta**, asimismo una de las publicaciones donde mayor número de trabajos de su autoría se han localizado tras su forzosa salida de Cuba. Un total de nueve textos suyos vieron la luz en la revista de Mariátegui entre febrero de 1928 y junio de 1929: “Arte de decadencia y arte revolucionario” (febrero, 1928), “La inmoralidad de la inteligencia pura” (marzo, 1928), “Jacoba Rojas” (abril, 1928), “Autoctonismo y europeísmo” y “Carta” (ambos en octubre, 1928), “Cuadro de la pintura mexicana” (noviembre-diciembre, 1928), “Vanguardismo y arte revolucionario: confusiones” (abril, 1929), “La plástica revolucionaria mexicana y las escuelas de pintura al aire libre” (mayo, 1929), “Pintores mexicanos” (junio, 1929). A ellos habría que sumar los dos aparecidos en otra publicación mariáteguiana, **Labor**: “México después de la muerte de Obregón” (noviembre 10, 1928) y el también inserto en **Amauta** “Cuadro de la pintura mexicana” (noviembre 24 y diciembre 8, 1928). Toda esta información procede del libro de Alberto Tauro **Amauta y su influencia**, pues no se ha podido acceder a colecciones originales o facsimilares de ambas publicaciones.⁷² De acuerdo con Tauro, no cabe duda de que Casanovas fue uno de los más asiduos colaboradores no peruanos de **Amauta**. Llama la atención, sin embargo, que en los dos tomos de la **Correspondencia (1915-1930)** de Mariátegui no se incluyan cartas suyas, aunque por lo menos le envió una, publicada en la revista y motivada por su deseo de que aparecieran en las páginas de **Amauta** dos textos de igual título —“Autoctonismo y europeísmo” — del boliviano Franz Tamayo y del propio Casanovas, en que ambos polemizaban sobre tales tópicos. En su libro aludido Tauro comenta tales trabajos y señala ideas que estima erróneas en el de Tamayo. Por su parte, en un estudio sobre la **Amauta** de 1928, el mariáteguista Ricardo Melgar Bao ha aludido a estos textos del siguiente modo:

Las páginas de la revista **Amauta** atendieron también tópicos de alcance continental, todos ellos de carácter controversial y por ende abiertos al debate. La preocupación por elaborar un discurso identitario continental debía marchar a contracorriente de las propuestas filo-hispanistas y eurocéntricas de la oligarquía peruana y latinoamericana. Destaca en esa dirección el intercambio polémico sostenido entre las tesis indoamericanas del cubano [sic] Martí Casanovas y las europeístas del boliviano Franz Tamayo.⁷³

A través de **Labor** (mayo 1929) nos informamos de una exposición de arte mexicano realizada en Chiclayo por iniciativa de Casanovas (¿Visitó la ciudad?). Igualmente tenemos referencias de otras colaboraciones suyas en la publicación vanguardista peruana **Boletín Titikaka**, de la ciudad de Puno: “Afrocubanismo artístico” (marzo, 1928), “Plástica mexicana” (agosto, 1928) y “La nueva pintura de México. Testimonio de cultura indoamericana” (enero, 1929), pero tampoco se ha podido acceder a ellas. En el **Boletín** se constata también su firma en una carta colectiva a nombre de la célula del APRA en México (diciembre, 1927).

En la **Correspondencia de Mariátegui** hay varias referencias a Martí Casanovas que son muestra de cuánto se apreciaba su valía intelectual y de cómo se articulaban las redes de colaboración entre las revistas de orientación vanguardista en América Latina en aquellos años finales de la década de 1920. No dudamos que Casanovas haya colaborado en otros muchos periódicos y revistas de México y de otros países de América Latina desde entonces y hasta la década de 1950.

Se conoce que entre 1951 y 1964 Casanovas viajó por países de América del Sur y Europa (incluidos algunos del extinto campo socialista, al parecer acompañando a su hija mexicana Helia, cantante de música popular de su país y de otros de Latinoamérica), que perteneció a la Organización Internacional de Periodistas, que fue corresponsal de publicaciones cubanas como el diario **El Mundo** y la revista semanal **Bohemia** (en Europa y Moscú, a partir de 1960 y 1964, respectivamente). En la primera se desempeñaría, tras su reencuentro físico con el país en 1964, como comentarista de asuntos internacionales y también firmaría trabajos sobre temáticas literarias. Escribió, asimismo algunos prólogos, entre ellos el de la “Órbita” de la **Revista de Avance** (Eds. citadas), cuya selección estuvo a su cargo.

Como habrá podido apreciarse en esta breve síntesis, la presencia física de Martí Casanovas en Cuba fue hartamente efímera. Pero los frutos de su labor aquí, incluso remitiéndonos sólo a la más conocida (y reconocida) hasta ahora, han quedado como muestra de una sostenida dedicación a empeños que hoy forman parte insoslayable del patrimonio y la tradición culturales de la nación cubana. La historia de la cultura cubana contemporánea no puede imaginarse sin esos hitos de la “década crítica” que fueron

⁷¹ Se agradece al profesor Horacio Tarcus la referencia al volumen colectivo **El marxismo y el arte. Estudios sobre el arte proletario** (Claridad, Buenos Aires, ca. 1929) con trabajos de A. Lunatcharsky, Martí Casanovas y Johannes Becher.

⁷² Gracias a la colaboración del amigo Diego del Pozo, profesor en la actualidad de Towson University, Maryland, poseemos en estos momentos copias de todos los trabajos de Casanovas en **Amauta**.

⁷³ Melgar Bao, Ricardo: “Definiciones de la revista **Amauta**: símbolos, redes intelectuales y proyecto socialista en 1928”, en Regina Crespo (Coordinadora): **Revistas en América Latina: Proyectos literarios, políticos y culturales**, UNAM, México, 2010, pp. 179-213, la cita en la p. 191.



el Grupo Minorista y la **Revista de Avance**, sin sus proyectos e iniciativas de variado signo u orientación. Y en ambos estuvo Casanovas como relevante actor. La comprensión real de sus personales aportes a la promoción, divulgación, análisis y valoración del arte y la literatura de orientación vanguardista en Cuba en su primer momento de eclosión y de sus planteamientos y análisis de problemas más generales de la cultura cubana en aquellos años de cambio de mentalidades y actitudes en todos los órdenes de la vida, se acrecentará, seguramente, el día en que pueda contarse con un amplia —si no exhaustiva— compilación de sus escritos, de los pocos ya conocidos y de aquellos que aún esperan pacientemente, entre el polvo y las polillas en añejas publicaciones periódicas habaneras. Súmese a ello, su amplia y dispersa producción en revistas (y de seguro en los varios periódicos que en su Barcelona natal mantenían, cuando él laboraba allí, secciones especializadas en arte y literatura) de tan disímiles países como España, México, Perú, Costa Rica, Argentina, Estados Unidos, Alemania, Francia, a través de una dilatada existencia consagrada al periodismo de orientación progresista y con especial atención a los problemas de la cultura, del arte y la literatura, pero sin obviar los relacionados con la política. Con vistas a ello hemos trabajado y aspiramos a seguir haciéndolo.

ANEXOS

I. CARTA AL REPRESENTANTE DEL PERÚ⁷⁴

Señor Representante del Perú en Cuba.
Señor:

Una vez más la tiranía brutal establecida en vuestro país, digno de mejor suerte por sus grandezas, ha realizado un nuevo atentado a la libertad, ya no es una pretendida consagración de la República al Corazón de Jesús, tampoco es la inicua prisión y expulsión de un hombre libre; ahora el gobierno que usted representa ha atacado la libertad de pensamiento, ha secuestrado el periódico "Claridad", órgano de la juventud libre del Perú y puesto en prisión a Oscar Herrera.

La Universidad Popular González Prada también ha sido lesionada injustamente. Uno de sus profesores —el compañero José Carlos Mariátegui, —valioso intelectual peruano— ha sido enviado a la cárcel por el sólo delito de pensar libremente.

Los obreros y estudiantes de la Universidad Popular José Martí, indignados por esos atentados a la libertad han acordado, solidarizándose con los hombres libres del país hermano, protestar ante usted de esos atropellos, como representante de Leguía, para que envíe nuestras palabras al tirano que esclaviza aquel pueblo.

No nos importa que, a su juicio, estos asuntos sean exclusivamente de orden interior del Perú. Por encima de las ridículas líneas de las fronteras los hombres renovadores del continente formamos una gran nación, por eso, un atentado a uno en el Perú es un atentado a todos en la Humanidad.

Aspiramos con esta protesta lejana dar a los actos vandálicos de un gobernante de una nación, la sanción moral del continente todo, sanción precursora de la material que los luchadores esperamos hacer a todos los tiranos de la América Latina.

Por la Universidad Popular José Martí,
JULIO ANTONIO MELLA

⁷⁴ **El Heraldo**, La Habana, marzo 1, 1924, p. 2, y **Juventud**, mayo, 1924, p. 46. Tomado de: Mella, Julio Antonio: **Documentos y artículos**, ed. cit., pp. 98-99.

II. COMPAÑERISMO INTELECTUAL⁷⁵

La estricta censura impuesta a la prensa independiente y a las empresas cablegráficas del Perú, por el gobierno del Presidente Leguía, no permitió el conocimiento en Cuba de las represiones reiniciadas en aquel país contra los intelectuales de vanguardia agrupados en torno a la revista *Amauta*, que dirige el joven y notabilísimo escritor José Carlos Mariátegui. Diez días después de producidos los actos en que se concretó esa represión, un cable procedente del Ecuador dio cuenta suscitadamente del desarrollo de los sucesos que después fueron confirmados totalmente con la presencia en Cuba de los jóvenes y valiosos poetas peruanos Magda Portal y Serafín Delmar, expulsados de Lima.

Los *minoristas* y otros profesionales e intelectuales cubanos, al tener noticia de esos hechos, y atentos como hemos estado siempre a todas las actividades del pensamiento latinoamericano e interesados, como era nuestro deber de compañerismo y amistad intelectual, por la suerte de los escritores peruanos, ahora en desgracia y encausados o presos, dirigimos un cablegrama al Presidente del Perú intercediendo por la libertad de los escritores, artistas y estudiantes detenidos, en general, y en especial de aquellos cuyos nombres conocíamos: José Carlos Mariátegui, Blanca Luz Parra del Riego, Serafín Delmar, Magda Portal y Alfredo Miró Quesada, cablegrama que nos hizo el honor de encabezar con su firma ilustre el glorioso maestro de la joven intelectualidad cubana y una de las figuras contemporáneas del pensamiento americano, Enrique José Varona.

[Copia textual del telegrama, que ya tengo]

A este mensaje contestó el Presidente Leguía, con el siguiente cable que firma Denegri, su secretario particular.

"Lima, 19 7, 8 p.

Enrique José Varona, Roig, Habana.

El Sr. Mariátegui no está preso. Su cablegrama nos extraña.

Denegri, Secretario del Presidente."

Como se ve, la respuesta del Presidente Leguía negaba rotundamente la veracidad del encarcelamiento de Mariátegui pretendiendo aminorar la ansiedad que esa noticia producía en la intelectualidad cubana y evitar su repercusión forzosa en el resto del Continente. Posteriormente nos hemos enterado que Mariátegui recobró la libertad, después de varios días de guardar prisión, por el temor que produjo en el ánimo de Leguía su resolución de declararse en huelga de alimentos y la seria alteración sufrida en su quebrantada salud. Conviene señalar que José Carlos Mariátegui ha perdido sus dos piernas a consecuencia de una larga enfermedad.

Los demás intelectuales detenidos los creemos confinados aún en la trágica prisión política de la Isla de san Lorenzo. La deportación

⁷⁵ **Social**, La Habana, agosto, 1927, pp. 5-6, sección "Notas del Director literario".

inmediata de los esposos poetas Portal y Delmar, fue impuesta por la opinión unánime del pueblo, justamente indignado, por haber sido detenidos éstos con una pequeña niña de cuatro años, Gloria.

A consecuencia de denuncia hecha a nuestro Gobierno, por el Ministro del Perú en Cuba, se ha iniciado entre nosotros una causa criminal en averiguación de un supuesto complot comunista en esta República, con ramificaciones en el Perú y otros países hermanos de América, y que ha dado lugar a que sean procesados y presos numerosos individuos en la Habana y otras poblaciones de la Isla, y, entre ellos, el poeta Peruano Delmar, que acababa de llegar a Cuba, y los escritores cubanos, compañeros, amigos y colaboradores de SOCIAL, Rubén Martínez Villena, Alejo Carpentier y José Antonio Fernández de Castro, así como el señor Martí Casanova, uno de los directores de "1927".

Nombrado un juez especial en esa causa, sujeta ésta a los trámites de un proceso ordinario y habiéndose guardado con los compañeros detenidos toda clase de consideraciones, sin que se estén usando otros procedimientos que los normales establecidos por la ley, y detenidos como están, no en prisiones políticas o militares, sino en el establecimiento adecuado, no tenemos, en este sentido, que levantar nuestra protesta por arbitrariedades judiciales cometidas con los escritores cubanos, como sí lo han sido en el Perú.

Si nuestro Gobierno y tribunales se revisten con amplia ecuanimidad y recta justicia, como es de esperar, confiamos que, en breve plazo, quede esclarecida la inocencia absoluta de los intelectuales, compañeros nuestros sometidos al proceso, recobrando rápidamente la libertad, libertad que también deseamos alcancen los escritores peruanos que guardan prisión en su patria, y por los cuales nos hemos interesado, al igual que lo hicimos ayer con el ilustre penalista español Jiménez Asúa, sin que nuestro interés con ellos signifique intromisión en los problemas políticos de otros países, sino la natural y justa identificación espiritual e ideológica con los que, como nosotros, vienen laborando por las letras, las artes y las ciencias, y también, por el Derecho, la Democracia, la Libertad y la Justicia.

III. TARJETA DE MARIÁTEGUI A ROIG DE LEUCHSENRING⁷⁶

Muy estimado compañero:

No he tenido respuesta de Ud. A la carta en que le anunciaba la aparición de "Amauta", ni he recibido el número de "Social" en que publicó Ud. el artículo que le envié para su revista. Pero atribuyo esto a las irregularidades del correo que, durante varios meses, me ha tenido sujeto a una censura molesta que no ha aflojado sino cuando los censores se han dado cuenta de que con esta red no cazaban sino correspondencia de colegas míos y de agentes de "Amauta", de

⁷⁶ Incluida en Foncueva, José Antonio: **Escritos**, ed. cit., p. [51]

ningún interés para la policía. Le ruego enviarme "Social". La administración de "Amauta" le mandó ejemplar del No. 10 para que encargara Ud. la venta de la revista a una librería de La Habana. Nos ha escrito, supongo que por insinuación de de Ud. José A. Foncueva, ofreciéndose para propagar "Amauta" en Cuba.

Le encarezco hacer llegar a Tristán Maroff la carta adjunta y le reitere las protestas de mi amistad devotísima.

José Carlos Mariátegui [Impreso y con su rúbrica]
Lima, 12 de marzo/28.

IV. CARTA DE MARIÁTEGUI A JOSÉ ANTONIO FERNÁNDEZ DE CASTRO⁷⁷

Lima, 1º de Agosto de 1928
Señor don José A. Fernández de Castro
La Habana

Muy estimado compañero:

Desde que recibí, con una carta de Tristán Maroff, una colaboración de Ud. para "Amauta", me asedia el propósito de escribirle, pero el excesivo trabajo que me ha legado un período de crisis en mi salud ha venido aplazando esta satisfacción.

Hoy decido escribirle estas cuatro líneas, como mensaje inaugural de mi amistad, dejando para una próxima ocasión la carta con que quisiera empezar nuestro diálogo.

Le enviamos una colección de la segunda época de "Amauta". En el No. 15 encontrará Ud. su hermoso artículo que me ha gustado mucho por su emoción y su fuerza.

Tristán Maroff me pide, a nombre de Ud., colaboración para para [sic] "El Diario de la Marina". La inicio por el momento con la adjunta copia de una carta a García Monge, desmintiendo las gratuitas afirmaciones de un artículo, transcripto por "Repertorio Americano", sobre Gorki y los soviets, debido al numen y a la garrulería de Cristóbal de Castro. Lamento no tener a mano un recorte de mi impresión sobre la novela "Los Artamonov", pareo ajuntársela también. Pronto le enviaré colaboración especial.

⁷⁷ Esta carta forma parte del fondo "José Antonio Fernández de Castro" que atesora el Archivo Literario del Instituto de Literatura y Lingüística "José Antonio Portuondo Valdor", en La Habana. Fue incluida en Ricardo Luis Hernández Otero: "Mariátegui y Cuba en la década crítica: corresponsales, colaboradores y estudiosos", texto aparecido en **Mariátegui**, ed. cit., pp. 159-160.

Ud. queda definitivamente inscrito en el elenco y la amistad de "Amauta" que espera su frecuente visita.

Le tiende sus dos manos cordiales

José Carlos Mariátegui
[Rúbrica solamente]

V.

CARTA DE MARIÁTEGUI A JORGE MAÑACH⁷⁸

Lima, 28 de septiembre de 1929.

Sr. D. Jorge Mañach.

La Habana

Muy estimado compañero:

Solo hoy contesto su grata carta de hace ya tres meses por varios motivos: el primero es, por supuesto, que soy mal corresponsal, a pesar mío, por mis ocupaciones; y el segundo que he estado esperando el ejemplar de su "Indagación del choteo" cuyo envío me anunciaba su carta. Lo he reclamado por carta al correo, sin éxito. Ha pasado tiempo bastante para considerarlo perdido. Si lo expidió Ud. certificado puede y debe reclamar allá, aunque no sea sino para imponer alguna sanción al desenfado con que el correo peruano se apropia frecuentemente de mis impresos. (Mis cartas se pierden en una proporción que alcanza quizás el 50%).

Leí de su "Indagación del choteo" lo que se publicó en "Social" y por cierto me interesó y gustó mucho. Es Ud. desde hace tiempo uno de los escritores de Cuba que en Lima seguimos y apreciamos más. A Sánchez le di algunas cuartillas más para "1929" [**Revista de Avance**]. Pero ya les enviaré algo más digno de su excelente revista, cuyas páginas recorro siempre con especial atención. He encontrado en uno de sus últimos números una nota amable sobre "Labor", que precisamente acaba de ser suprimida por una última orden policial. He reclamado, con el apoyo de la Asociación Nacional de Periodistas; pero parece que no hay esperanza de que se reconsidere esa medida, tomada en momentos en que se retorna al expediente de los "complots" comunistas para paralizar por el terror a la burguesía "ancien regime" y para reprimir a diestra y siniestra.

Repita si le es posible el envío de su libro y proponga a la administración de "1929" si le parece el intercambio con "Amauta" de la revista y las ediciones. "1929" merece circular en el Perú regular y constantemente. Nosotros nos encargáramos de su difusión en el

⁷⁸ Carta atesorada en el fondo "Jorge Mañach" del Archivo Literario del Instituto de Literatura y Lingüística "José Antonio Portuondo Valdor" en La Habana. No aparece en **Correspondencia (1915-1930)**. Fue dada a conocer en la revista estudiantil **Albur** (La Habana), mayo, 1990, p. 132. Se reprodujo en Ricardo Luis Hernández Otero: "Mariátegui y Cuba en la década crítica: corresponsales, colaboradores y estudiosos", texto publicado en **Mariátegui**, ed. cit., pp. 160-161.

Perú y Uds. de la de Amauta y nuestros libros en Cuba, por medio de sus librerías.

Muy cordialmente le estrecha la mano, con devotos sentimientos, su amigo y compañero

José Carlos Mariátegui
[Rúbrica solamente]

VI.

DISCREPANCIAS⁷⁹

En el último número de la revista "Amauta", de Lima, llegado a nuestras manos, aparece transcrita, con una apostilla condenatoria bajo el epígrafe de "Nota polémica", la "Oda al Bidet", de Ernesto Giménez Caballero, que se publicó, por primera vez, en un número de "1928". Ignoramos si la copia ha sido hecha directamente del original publicado por nosotros o de alguna reproducción en la prensa americana, pues, contra lo usual en estos casos, "Amauta" se limita a la inserción y al comentario escuetos, sin señalar procedencia.

La "Nota polémica" declara en síntesis que la precita composición de Giménez Caballero es "un testimonio de acusación para el pleito del meridiano" y que "existe motivo para denunciar estos frutos de la teoría de la deshumanización del arte".

Hasta aquí la impugnación no nos concierne. Honradísimos de que un escritor como el Sr. Giménez Caballero se acogiera, en aquella sazón, a nuestra hospitalidad, no debemos llevar ésta al punto de subrogarnos en un derecho de defensa que sólo a él le incumbe y cuyo ejercicio, en todo caso, estaría fuera de lugar en esta sección. Es sobreentendido que las responsabilidades de una publicación se circunscriben a las secciones no firmadas que en ella aparecen, ya que otra cosa sería poner en tela de juicio la aptitud de sus colaboradores para mantener sus puntos de vista. La índole de nuestras colaboraciones no responden [sic], pues, de un modo estricto, al criterio unánime de los editores de "1928", que sólo se manifiesta diáfana e íntegramente en los aportes de redacción. Aquéllas se aceptan o rechazan atendiendo a que acusen o no cierto grado de estimabilidad puramente artística.

Pero añade "Amauta" que "el Sr. Giménez Caballero es un literato de talento" "extensamente divulgado en los países que, aunque sus vanguardias protesten, rinden todavía a la vieja metrópoli largo y puntual tributo" y "hay el peligro de que de esta actitud se enamoren muchos de esos jóvenes desorientados que no saben separar en lo contemporáneo, los elementos de revolución de los elementos de decadencia".

⁷⁹ **Revista de Avance**, La Habana, agosto 15, 1928, pp. 203-204. La "Oda al bidet" había aparecido en la entrega correspondiente a febrero 15, 1928, p. 46.

Reiteradamente hemos acogido en nuestras páginas el aporte, solicitado o espontáneo, de la nueva literatura española, que hemos alterado con lo continental y lo vernáculo, sujetándonos a un exclusivo criterio estético y sin exigir a firma alguna certificado de nacionalidad que la respalde. Nos interesa, por tanto, desvirtuar la reticencia que subraya estas palabras.

Habla "Amauta" de "rendir tributo". ¿Quién a quién? ¿Nosotros a la "vieja metrópoli" al insertar en nuestra revista los specimen de su actual literatura o la "vieja metrópoli" a la joven América cuando envía para nuestra revista la contribución de sus hombres mejores? ¿No hay en este apreciar unilateralmente las cosas un empañamiento de visión, que es lo que menos conviene a nuestra América, cuyos hombres debemos aspirar, más que los otros, a ver las cosas limpiamente, sin la retícula de los prejuicios pasatistas? Si tributo, en el sentido que da "Amauta" a esta palabra, es publicar en nuestras revistas el aporte de la buena literatura española de hoy, ¿qué publicación americana no ha rendido ese tributo, más o menos largo y puntual? ¿Acaso "Amauta"? No, que en sus páginas hemos visto con frecuencia colaboraciones españolas y en este mismo número en que aparece la nota condenatoria para la Oda de G. C. y se habla despectivamente de la "greguería castiza y aventurera", se inserta un artículo en elogio de Ramón Gómez de la Serna. ¿No habrá un exceso de suspicacia, un "pasarse de picado", como por aquí decimos, en ese querer hallar relaciones de dependencia y nostalgias de colonijaje en el hecho de que un americano no se recate para gustar también de lo bueno que hoy en España se hace? "1928" se ha apresurado siempre a registrar en sus páginas las novedades literarias y artísticas que en los Estados Unidos se producen. En nuestro pasado número publicamos la primera traducción hecha en castellano de la parte inicial de "The Bridge of San Luis Rey", la gran novela de Thornton Wilder. ¿Quiere esto decir que aprobemos los gestos imperialistas de ese pueblo?

En el caso de la Oda del Sr. Giménez Caballero no fue la excelencia literaria que "Amauta" reconoce en su autor ni mucho menos ese "largo y puntual tributo" lo que decidió la publicación. Tampoco la motivó una simpatía por nuestra parte con la teoría de la deshumanización del arte. Este intento de valorar el arte según sea humano o deshumanizado nos parece en exceso esquemático, y la discusión que lo mantiene sobremano ociosa. El arte no es bueno ni malo porque sea humano o deje de serlo. Su autenticidad responde a criterios estéticos y no morales ni sociales. Publicamos, pues, la composición del Sr. G. C. porque la juzgamos de un genuino valor estético, cuyo grado no importa ahora precisar.

Incidentalmente, referimos parte de lo dicho en esta nota a la publicación por nosotros del reciente ensayo de Hernández Catá "Estética del tiempo: lo Nuevo, lo Viejo y lo Antiguo". En ese ensayo se formulaba una posición literaria en cierto modo adversa a las tendencias estéticas que "1928" ha venido divulgando y encareciendo entre nosotros. Le dimos cabida, por tratarse de un trabajo de manifiesta excelencia y porque entendemos que uno de los modos de contribuir al enraizamiento de las nuevas ideas consiste en ofrecerles una

oportunidad de contrastación enérgica, en someterlas a la prueba polémica, contra las ideas adversas fina y fuertemente sustentadas. A enemigo que ataca —si es como el Sr. Catá— puente de plata.

VII. JUAN MARINELLO SOBRE MARIÁTEGUI⁸⁰

De esa condición provincial que quizás toca a su fin, nace el hecho de que hasta hoy las inquietudes americanas no sean otras que las europeas. No quiere esto decir que falte a los americanos conciencia de sus problemas ni que sus mejores hijos hayan dejado de penetrar sus factores. Quiere decir, sí, que hasta ahora las soluciones han ido a buscarse al viejo laboratorio. ¿Debe seguir siendo fatal esta postura? José Carlos Mariátegui, una de las más nobles y fuertes cabezas hispanoamericanas, cuya americanidad nadie puede poner en duda, ha expresado recientemente la necesidad del saber europeo para enfocar las cuestiones de esta banda atlántica. Esta posición, que no niega capacidad genuina a las mentes americanas y solo denuncia un estado constituyente, parece la mejor si se se la entiende como el autor de los *Siete Ensayos*: si de lo europeo se aprovecha la información cernida por siglos de riguroso laboreo y de ella se aísla lo de humana medida para confrontarlo con nuestras realidades. Por este camino se irá —con la solución americana— a los comienzos de una cultura—actitud que logre dar en su día normas al viejo maestro. Entonces el temblor inicial de la inquietud nacerá en este Continente. Cuando alcancen nuestras soluciones —por americanas estatura humana. Entonces América —recordemos el dicho de Waldo Frank— se justificará ante el mundo.

VIII. LA MUERTE DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI⁸¹

La muerte de José Carlos Mariátegui, por ser duelo de la América nueva, es duelo de "1930". La noticia de su partida hiere como cosa cercana, entrañable. A la cordialidad con los editores de esta revista se unió siempre su atención vigilante por la vida de "1930". No hace aún tres meses que fuimos honrados con la representación de "Amauta", la revista que fue proyección natural de la obra y de la vida de Mariátegui y "Amauta" nos representa ahora en el Perú. Si cupieran orgullos en las tristezas sinceras podríamos decir, orgullosamente, que ha muerto uno de los nuestros. Mejor, decir que se ha ido un espíritu de excepción, rico de claridades desusadas en la conducta y en la obra. Más justo, afirmar que nos ha dejado una de las cabezas directoras de la nueva conciencia indoamericana.

La tiranía borgiana de Leguía más que el largo padecer físico ha ma-

⁸⁰ Juan Marinello: "Sobre la inquietud cubana [fragmento]", **Revista de Avance**, La Habana, diciembre 15, 1929, p. 355. En su publicación como folleto por las Ediciones de **Revista de Avance**, 1930, el fragmento en las páginas 6-7.

⁸¹ **Revista de Avance**, La Habana, mayo 15, 1930, p. 132.

tado al autor de los "Siete Ensayos". Pero el arpón de Mariátegui ha quedado firme en la entraña del enemigo. Esperamos que su gran ejemplo —austeridad, erguidez, generosidad— encarne en los que tuvieron el privilegio envidiable de su comunicación directa. Solo así se harán exequias gratas al gran espíritu.

Nuestro próximo número será en gran parte homenaje a la memoria de José Carlos Mariátegui.

IX.

LA MUERTE DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI: DUELO DE AMÉRICA⁸²

[José A[ntonio] F[ernández] de C[astro]

El cable escueto y parco dio la noticia. En su tierra natal, víctima de la misma enfermedad que lo aquejaba desde hacía ya mucho tiempo, acaba de morir uno de los escritores jóvenes de más prestigio en toda la América Latina: José Carlos Mariátegui, peruano.

Posiblemente, J. C. M., el desaparecido director de la revista *Amauta*, no tendría más de 35 años. Ignoramos todos sus amigos de Cuba detalles respecto a los primeros años de su vida. Como dice muy bien Blanca Luz Brum, en un artículo publicado en el número de enero de la revista *Crisol*, que dirige en México J. de D. Bojorquez, todos los espíritus americanos ansiosos de renovación, lo conocimos cuando nos pasó su tarjeta de visita con aquel primer libro suyo *Escena Contemporánea*, en el que recogía sus vibrantes ensayos escritos durante seis años de destierro en Europa. Y es verdad que fue en este interregno, "atento y sabio espectador de los acontecimientos políticos" que se desarrollaron en esa época, la reconstrucción de Alemania, el Tratado de Rapallo, el inicio de la Nep, el auge del fascismo.

En ese libro suyo está toda la Europa de esos días, vista por un espíritu genuinamente joven, genuinamente revolucionario. Mariátegui es en *Escena Contemporánea* el ejemplo más claro que tiene ante sí la joven intelectualidad americana, que no tiene complicidad con el pasado, porque se ha colocado frente al espectáculo político y social de sus respectivas patrias, en actitud crítica y colaboracionista [sic]. Nobles espíritus que lo conocieron y lo trataron y que más tarde fueron y son amigos nuestros, dijeron a este redactor de la *Revista de La Habana*, de la persona y la obra de José Carlos Mariátegui. Tristán Maroff, Luis Bustamante, Carmen Saco, durante las temporadas que han vivido en esta ciudad, compartieron con nosotros largas horas de conversación, en las que era tema principal y preferido el escritor peruano. Por ellos nos fueron conocidos detalles de la tremenda

enfermedad que padecía el rebelde intelectual. Tuberculosis ósea. No podía caminar y tampoco usar de los brazos. Últimamente dictaba sus trabajos y se le había hecho muy difícil el consuelo supremo: leer y estudiar sin ajeno auxilio. Su compañera compartía con él esas tareas. Con una cultura extraordinaria en diversas disciplinas —filosofía, ciencias sociales, economía política, historia, etc.— J. C. M. hubiera podido desempeñar cualquier cátedra en uno de los establecimientos de enseñanza superior en su patria. Siempre se negó a hacerlo por no permitírsele su ideología política. Su revista *Amauta*, verdadera "trinchera de ideas" de toda la juventud pensante de nuestro continente, estaba siempre abierta a toda causa justa y a todos los nuevos horizontes. Los nuevos criterios estéticos, políticos, sociales, encontraban en sus páginas campo propicio.

Hace poco que Mariátegui publicó su último libro: *Siete Ensayos de interpretación de la Realidad peruana*. En ese volumen aparecen examinados por un espíritu totalmente marxista los fenómenos de diversa índole que presenta en los días que corren, el país donde nació y murió ese formidable animador de ideas.

No rehuía nunca los peligros a que sus convicciones lo expusieron. Varias veces se vio procesado, perseguido y suspendida la publicación de su querida *Amauta*. Y ni su situación de inválido le impidió dedicarse a la lucha activa en pro del triunfo último de sus ideales, ni se aprovechó de ella para rehuir en el momento de peligro la responsabilidad. *Revista de La Habana*, que estimaba como suya a José Carlos Mariátegui, quiere hacer llegar a toda la juventud del continente su más apasionada condolencia por la pérdida que toda la América ha sufrido.

Más estrechamente, quiere dirigirse a los camaradas de *Amauta* y compartir con ellos, mediante estas líneas, el íntimo dolor que experimenta, sin añadir una sola palabra de exhortación a que ocupen el hueco recién abierto en el frente del Perú, porque todos los que aquí trabajamos, sabemos como sienten y lo que piensan y lo que harán los hermanos en ideas del joven escritor desaparecido, quien también lo era nuestro.

X.

[NOTA NECROLÓGICA EN SOCIAL]⁸³

[Emilio Roig de Leuchsenring]

Una de las más altas y representativas figuras de la joven intelectualidad indoamericana contemporánea, el peruano José Carlos Mariátegui, acaba de fallecer en Lima, donde residía. Literato, pensador, filósofo, sociólogo, su nombre era conocido, respetado y admirado en todo el continente y en España. Desde la revista "Amauta", y desde las páginas de sus dos libros — "La Escena Contemporánea" y "Siete Ensayos de interpretación de la realidad peruana" —, libró con inteligencia y valentía superlativas las más brillantes campañas

⁸² **Revista de La Habana**, mayo, 1930, pp. 219-220, sección "Crónicas", subsección "Letras".

⁸³ **Social**, La Habana, junio, 1930, pp. 11-12.

que en nuestra América se han acometido en estos tiempos contra las desigualdades sociales, la injusticia, las dictaduras, la explotación capitalista y el imperialismo, predicando con la pluma y con su ejemplo, ennoblecida su labor por las persecuciones y las prisiones. Su muerte constituye positiva y no fácilmente reparable pérdida para la juventud americana que tuvo en él un maestro y un guía que enseñó a los intelectuales el puesto de vanguardia que, como hombres y ciudadanos, estaban obligados a ocupar, participando activamente en los múltiples y trascendentales problemas político-sociales que en la América y el Mundo están planteados hoy en día y a cuya solución están obligados a contribuir, de manera esencial, los intelectuales todos, y señaladamente los jóvenes.

Social, que le contó entre sus más admirados colaboradores y amigos, siente la muerte de José Carlos Mariátegui, como desgracia propia, que nuestro era también, por el afecto que le profesábamos y por la comunidad ideológica que a él nos acercaba y unía.

El trabajo suyo que aquí reproducimos [El problema indígena. Sumaria revisión histórica], es uno de sus últimos trabajos y de los menos conocidos en el Continente y constituye una admirable síntesis de su visión sobre el problema indígena americano.

XI. CARTA DE WALDO FRANK⁸⁴

Nueva York, mayo 12, 1930.
Queridos amigos de "1930":

No, cuando escribí esas palabras sobre nuestro bienamado, José Carlos Mariátegui, no sabía que hubiese muerto. No obstante, creo que deben publicar sin cambio alguno lo que entonces escribí. La esencia de mi profunda veneración por el hombre está en esas palabras; la forma apremiada se justifica por mi desconocimiento de su desaparición. Pero la especie de declaración definitiva que su muerte demanda, en este momento como nunca está más allá de mí. Me siento todavía demasiado conmovido por un sentimiento de pérdida personal para escribir acerca de él otra vez. Si ustedes quieren, pues, queridos hermanos, pueden publicar junto con esta carta las palabras que ya les mandé.

Ustedes saben que todo estaba arreglado para que José Carlos fuese a Buenos Aires. (En esta feliz consumación, creo que nuestro hermano Samuel Glusberg fué el factor principal). Para mí, este traslado de José Carlos a la más grande ciudad de la América Hispana era el más feliz de los acontecimientos. Por lo pronto, tenía esperanzas de que en Buenos Aires encontrase auxilios médicos que le salvaran verdaderamente. (Él también tenía esta esperanza). Pero aún más: estaba yo seguro de que en ese más ancho escenario se realizaría más plenamente su gran contribución a la causa americana. Hace cien años, el paso de Bolívar y San Martín del Atlántico al Pacífico fué el sím-

⁸⁴ *Revista de Avance*, La Habana, junio 15, 1930, p. 166.

bolo de la liberación hispanoamericana de España en lo económico y en lo político. Y precisamente un sím bolo tal era para mí el cruce de José Carlos del Pacífico al Atlántico —un símbolo de la coordinación cultural, intelectual y espiritual de la América hispánica.

Hemos perdido un líder y un hermano: la Muerte nos ha infligido una severa derrota. No hay nada que podamos hacer sino saludarle, y seguir adelante, en su espíritu. Pero todo esto es demasiado complejo para explanarlo en una mera nota. Permítaseme resumirlo en una sola palabra. Mariátegui es un Hombre —un hombre cuya totalidad Spinoza hubiera reconocido, y Jesús también. Siempre vuestro,

WALDO FRANK

XII. SU EJEMPLO⁸⁵

Lino Novás Calvo

Ahora que él ha callado; y no antes, cuando él hablaba. Entonces lo escuchábamos, discípulos atentos, que no lo negaremos nunca. Él nos ha enseñado a decir sí o a decir no, a los únicos que lo diremos siempre, aún cuando sea en parábola. Aún cuando los demás todos digan lo contrario., Y ahora que es de él diremos sí: Que su odio fue desprecio y su amor trabajo. Que la América le queda en deuda y que habrá que pagársela con honradez, devoción y fe.

Mucho nos ha legado. Abrió la tierra, quemó la grama, la abonó de amor. No vio nada: intuyó el fermento. Se metió en ella, puso allí su esfuerzo, sin pensar en que la tierra se comería su cabeza demasiado pronto. Esa cabeza tan dura, tan erguida, tan humilde, tan vasca, antes de pudrirse de ideas. Como si la tierra fuera el sol al servicio de Leguía. No saben que él es impudrible; que era, hasta, a prueba de soles. Ninguno pudo sofocarle el aliento, tomado de muy lejos, como para un buceo muy largo. Como para subir mucho tiempo, por la historia arriba, hasta volver a nosotros.

Y trajo aprendidos los caminos y muchas muestras de su peregrinaje. Y volvió luego sobre lo andado para colonizarlo. "Nada estará terminado mientras tenga algo que añadir a lo por mí escrito, vivido y pensado". Y siempre tiene, porque sus "ideas se nutren de sus sentimientos y pasiones". Pero sus pasiones son invertibles, capital en circulación que hace nacer otro. Son lo que él quería que fuese toda riqueza: hombría libre, consciente, en el trabajo total. La religión del trabajo, por el bien común y la edificación del alma. Para que el espíritu pueda serlo entero y darse pleno al mundo. Para eso metió su sangre en las ideas, y por eso se le acabó tan pronto. Porque las prodigó a todos y las dejó en la tierra. Era lo que estas

⁸⁵ *Revista de Avance*, La Habana, junio 15, 1930, pp. 173-174.

precisaban, para vivir al aire. Suyas y de otros, sus opiniones le pertenecen porque viven en él, nutridas de amor, por el pan de todos.

Pionero desde dentro, quiso dar al Perú ganado de cría en vez de ganado de tiro. Ubres en vez de botas. Harina en vez de coca. Letras vivas en vez de letras muertas. Pero el tiempo no le alcanzó para tanto. No le dejó sino explorar. A veces en tierras vedadas, otras en selvas vírgenes, siempre con trabajo, con pequeña ayuda, y provisiones escasas.

Nuevo misionero, se limitó a confesar su fe. Tenía confianza en ella y en su valor evidente. Y entonces dijo: esta es mi creencia y esta mi doctrina. Y los pocos dijeron: el que habla es un loco: no se debe dejar hablar a los locos. Y se dieron a hacerlo callar. Pero él siguió hablando, cada vez menos de sí y más de lo que viera, a lo largo del camino, en las veredas de los libros.

Así fue arando, sin cansancio, por la realidad viviente. Lo quiso así para mejorarla, en la verdad humana, en el hombre bueno. Y lo hizo sin blanduras. Lo amó sin celos, pero sí con celo, compartiéndolo con el suelo. Quiso que la hacienda fuera la compañera y no la sierva, la que da siempre gozosa y para todos y no la que se cierra por dar solo a los pocos. La tierra quiere eso. Es polígama porque no es de nadie. Por eso se seca siempre donde uno la quiere toda para sí, y tarda en reverdecer si no se le abona de rebeldía.

Pero para esto hay que saber de otro modo, por otros sentidos y otras palabras. Hay que saber poder, además. Ser liberto, sacudir al gamonal. No ser nunca culí. Pero hay que serlo queriendo, sin dormir nunca, y vigilando siempre después. Siempre prendida la hoguera, roja o no, que espante a los caimanes...

Y todos, no por partidas, en el campo abierto. No se puede de otro modo. O todos hablan y dicen. O nadie hace por no poder decir. Tal es la palabra, portadora de acción. Pero el decir de todos, por la verdad sola, que es de todos. Por la verdad útil, la palabra útil. La palabra aplicada, histórica, reveladora, humilde, testaruda, gandhiana, pacifista, carcelera, liberatriz, que salga siempre, aunque la secuestren.

Pero siempre firme, completa. Siempre religiosa. Nutrida de convicciones, de política, de arte, de todo menos de duda. La palabra pan-teísta, sencilla y heroica del hombre nuevo, que no quiere ser héroe ni capitán, ni sablista, ni bufón, sino sportman, corredor y gimnasta.

Y por eso se le sigue y encierra. Se le busca en el baño y se le saca de noche. Todo callado, ahogado de alfombras, por las esquinas de los muros —los muros que callan—, o de la literatura —la literatura que calla—, o de la farsa —la farsa que calla—. Hasta ahora habló él, habló Mariátegui. Desde ahora tiene que hablar su ejemplo.

XIII.

ASPECTOS HABANEROS. MARIÁTEGUI Y FONCUEVA⁸⁶

Antonio Soto

La juventud hispanoamericana de vanguardia, acaba de perder a dos de sus más insignes representativos: el peruano José Carlos Mariátegui y el cubano José Antonio Foncueva, glorias indiscutibles de esta nueva generación que en nuestro continente se esfuerza por sembrar la nueva ideología que los actuales tiempos reclaman.

La juventud de "nuestra América", hasta hace muy poco parecía presa del más desolador letargo. Era lamentablemente acomodaticia. Sus aspiraciones se limitaban a ocupar un buen puesto en la maquinaria burocrática, poseer la etiqueta doctoral o lanzarse al torbellino de la barriotería con miras al caudillaje. Hacía gala de despreciar al pueblo; y los llamados intelectuales cuando no se encerraban en su "torre de marfil", ajenos a cuanto pasaba a su alrededor, entregados al "arte por el arte" o convertidos en "sinsontes líricos" expeliendo loas a los "hombres provinciales" que al frente del Estado hemos padecido, se vendían por el plato de lentejas de las sinecurias diplomáticas... La historia de la juventud intelectual de Hispanoamérica en las últimas décadas del siglo pasado y primeras del presente, salvo raras excepciones, es bien lamentable por cierto. Podría señalarse el gesto épico de los jóvenes cubanos que se lanzaron a la manigua, pero ese gesto, una vez conseguida la República, pareció eclipsarse en la generación que le siguió, o fueron muy pocos los que mantuvieron virilmente la protesta ante todo lo caduco y esclavizador.

La generación de Mariátegui y Foncueva marca el nuevo rumbo de las aspiraciones políticas y sociales que late en las entrañas de los pueblos modernos, hartos de injusticias, "patriotería" y políticos venales. Es la voz de los muchedumbres que también tienen su corazoncito. Y aunque a veces no pueden concretar sus ansias en una retórica alambicada, su instinto les dice quiénes interpretan fielmente sus anhelos y tristezas.

El intelectual de "torre de marfil" ha pasado a la historia. Hoy se necesitan hombres de acción, mentalidades dispuestas a llevar al terreno de las realidades las grandes ideas que germinan en los cerebros y que sólo los espíritus libres, las almas generosas y preñadas de bríos juveniles, pueden interpretar y concretar.

José Carlos Mariátegui, desde su gran tribuna de *Amauta* y en los libros que publicó dio muestras de su clara visión de los complejos problemas de la América de parla hispana, de su talento y valor personal. Y de su generosidad hacia todos los oprimidos, luchando sin descanso por una América libre y emancipada como la soñaron

⁸⁶ Fechado en Habana, julio 3 de 1930. Publicado en **El Comercio** (Cienfuegos), julio 3, 1930, p. 4. Reproducido en **Escritos** de José Antonio

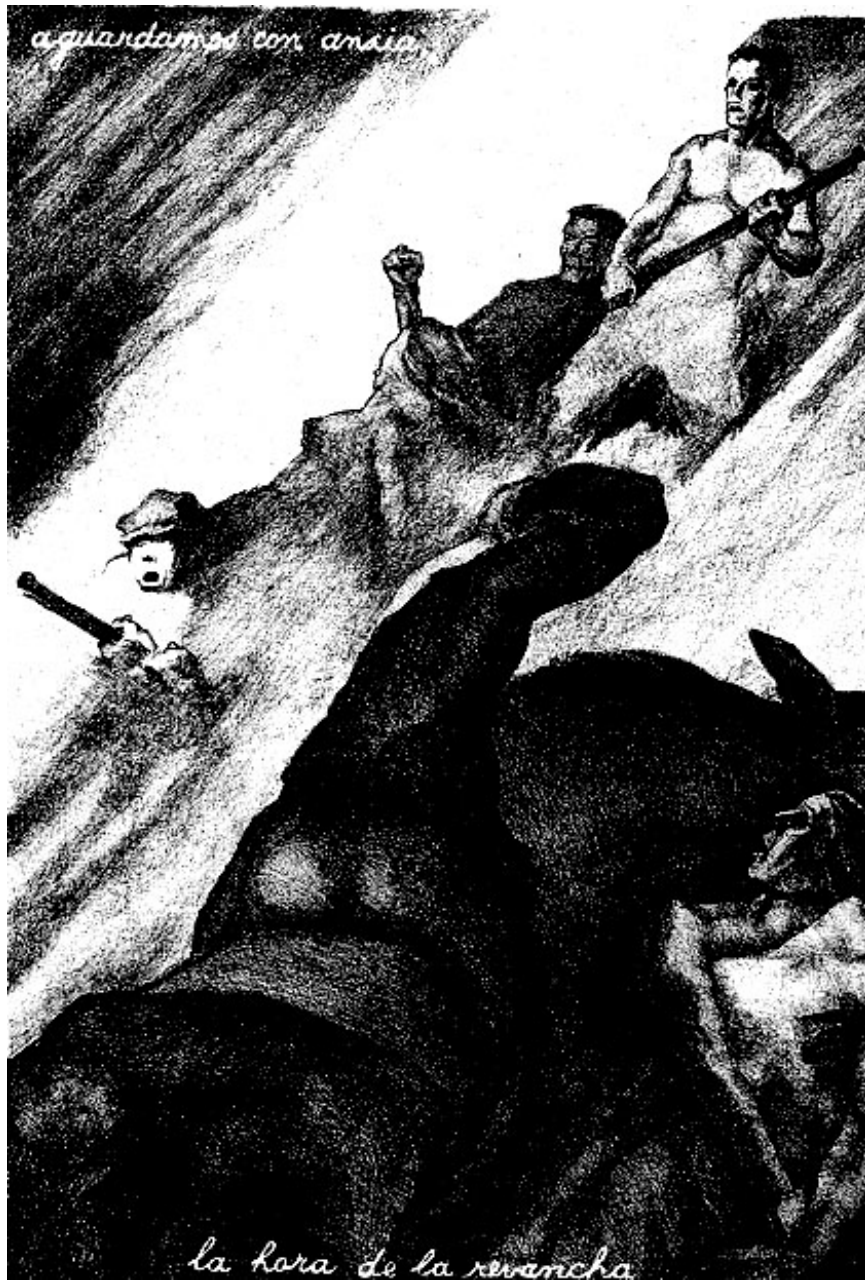
⁸⁷ Foncueva. Ed. cit., pp. 283-286.



Bolívar y Martí. Toda causa justa y noble tuvo en Mariátegui un paladín fervoroso y valiente. Conoció de persecuciones y encarcelamientos. Y aun cuando su cuerpo yacía en el lecho de Procusto de un sillón de inválido, su espíritu jamás se rindió, dando ejemplo [de] que para un hombre de ideales levantados, la energía anímica es siempre superior a cualquier debilidad física.

José Antonio Foncueva también fue un hombre de ideales y a quien tampoco acompañó la fortaleza corporal. Su paso por la vida fue breve, murió a los 20 años y su labor múltiple y enjundiosa, a pesar de su corta existencia, lo coloca entre las figuras más destacadas de la juventud revolucionaria de nuestro continente. Fundó *El Estudiante*, antena magnífica de inquietudes juveniles, colaboró en *Atuei*, *Indoamérica* y otras publicaciones de la vanguardia de izquierda de Nuestra América y sus estudios sobre Martí, este estudio tan luminoso y concienzudo, *Ingenieros y los problemas cubanos*, visto desde su verdadero aspecto, sin eufemismos patrioterros y con limpieza de corazón, de un corazón de hombre enamorado de la justicia, quedarán como páginas brillantes de la capacidad de un muchacho de veinte años que sabía pensar por cuenta propia y que sentía en lo más profundo de su espíritu la gran tragedia social de nuestra época y de nuestra patria. José Antonio Foncueva trazó la senda que otros seguirán. No estamos de acuerdo en algunos de sus puntos de vista, en las cuestiones sociales, pero no obstante reconocemos que fue un joven de talento, un espíritu generoso y un carácter sincero. Y esto es suficiente, para que en una época de “*camouflages*” políticos, bastardías sociales y literaturas de pacotilla, le rindamos tributo: fue un joven que por lo menos tuvo el valor de ser sincero y de ser rebelde. Y ante la atonía social de una gran parte de nuestras clases intelectuales, su ejemplo es magnífico.

José Antonio Foncueva y José Carlos Mariátegui, perdurarán siempre en el recuerdo de todo espíritu emancipado: su obra quedará, otros seguirán sus huellas. Y por ellos y otros como ellos, nuestra América será algún día libre. La libre América de Martí.



Guillermo Facio Hebequer, litografía de la Serie **Bandera Roja**, 1935



Las políticas culturales de Samuel Glusberg

Correspondencias mariateguianas entre Buenos Aires, Santiago, Lima y La Habana

Horacio Tarcus*

El último número de **Amauta** apareció en Lima en agosto-septiembre de 1930, cinco meses después de la muerte de José Carlos Mariátegui.¹ Como en los dos números anteriores, la dirección había quedado a cargo de Martínez de la Torre. El lugar-teniente de Mariátegui había mantenido durante esos meses un delicado equilibrio entre, por una parte, la continuidad editorial de la revista y la lealtad al proyecto de su fundador y, por otra parte, la nueva línea que venía a imprimirle Eudocio Ravines, el emisario de la Komintern. Testimonio de esta tensión es el aviso que Ravines hizo imprimir en la contratapa de este último número, donde se anunciaba a los lectores de **Amauta** el lanzamiento de **El Mensajero Comunista**. Martínez de la Torre advirtió la maniobra cuando la tapa ya estaba impresa, de modo que sólo alcanzó a pedirle a los trabajadores de la empresa Minerva que el aviso en cuestión fuera entintado y que se sobreimpresionara el anuncio de **Defensa del marxismo**, el libro de Mariátegui. El lector curioso podrá descifrar, mirando al trasluz del rectángulo negro, el malogrado aviso de Ravines.²

La suerte del mariateguismo en el mundo comunista había quedado sellada un año antes, en la Conferencia de Partidos Comunistas de junio de 1929. Como ya fue documentado hace

muchos años,³ Pesce y Portocarrero, los dos delegados del Partido Socialista del Perú que habían arribado a Buenos Aires con las tesis redactadas por José Carlos Mariátegui, fueron allí severamente cuestionados por Victorio Codovilla, el secretario del Buró Sudamericano de la Internacional Comunista, así como por la totalidad de los dirigentes del Komintern allí presentes. Sin deponer las normas de la camaradería, los delegados peruanos fueron invitados a encuadrarse política e ideológicamente. El encuadramiento no significaba sólo un cambio de programa y de la línea de acción, ni siquiera se limitaba a rebautizar al recién fundado Partido Socialista del Perú como Partido Comunista. Implicaba una total reestructuración organizativa, dentro de la cual la figura intelectual de Mariátegui, su fundador, pasaba a ser profundamente disfuncional, por no hablar de su revista **Amauta**, un modelo de eclecticismo pequeñoburgués a los ojos de la ortodoxia comunista en proceso de consolidación.

A pesar de su rol de fundador, de propiciador, de organizador, de editor e incluso de todo su carisma, desde entonces Mariátegui comienza a quedar políticamente aislado. Según diversos testimonios, la célula comunista del Cuzco, los jóvenes de Lima que venían acompañando a Mariátegui en la empresa del PSP y en la de **Amauta**, y probablemente los mismos Pesce y Portocarrero, se habrían ido plegando a las posiciones ortodoxas. Incluso Martínez de la Torre, una de las figuras más próximas a Mariátegui, comienza a mostrarse "furibundamente antitrotskista, partidario de construir una organización de acero, monolítica, sin fisuras, inflexible en los principios, con todo lo cual fue alejándose de ese Partido Socialista concebido como una organiza-

* CeDInCI/UNSAM - CONICET.

¹ Una primera versión de este texto fue presentada en las VII^{as} Jornadas de Historia de las izquierdas del CeDInCI (Buenos Aires, noviembre de 2013) consagradas a "La correspondencia. en la historia política e intelectual latinoamericana". Agradezco los atinados comentarios de Laura Fernández Cordero y Martín Bergel, así como el permanente apoyo de José-Carlos Mariátegui (n) desde Lima y de Ricardo Melgar-Bao desde México.

² "**Mensajero comunista. Semanario político de clase**. Director: Ricardo Martínez de la Torre. Secretario de Redacción: A. Navarro Madrid. Colaboración nacional y extranjera. Aparecerá en breve. 8 páginas, 5 centavos". Martínez de la Torre lanzará en 1931 la revista comunista **Frente**, pero por fuera del recién fundado Partido Comunista del Perú.

³ José Aricó, "Mariátegui y la formación del Partido Socialista Peruano", en **Socialismo y Participación** n° 11, Lima, septiembre 1980; Alberto Flores Galindo, **La agonía de Mariátegui. La polémica con la Komintern**, Lima, Desco, 1982 (primera ed. de 1980).

ción amplia y de grandes masas”.⁴ Mariátegui mantenía dentro del Perú, y en ciertos espacios intelectuales latinoamericanos, su prestigio de fundador, pero la autoridad de la Tercera Internacional era inapelable dentro del universo comunista.

El hombre clave, con la autoridad política para terminar de desplazar a Mariátegui y transformar el partido y clausurar la empresa de **Amauta**, llegó a Lima en febrero de 1930: se llamaba Eudocio Ravines.

Deportado tempranamente por Leguía, de Buenos Aires fue a París, donde luego de formar parte del grupo aprista, rompió por su cuenta con Haya e inició una amistad con Henri Barbusse, decisiva para que al poco tiempo emprendiera un viaje a Moscú, donde permaneció varios meses, formándose en la escuela de cuadros de la Komintern”.⁵

Ravines colaboraba en **Amauta** y, a juzgar por la correspondencia entre ambos, el respeto con Mariátegui era recíproco. Sin embargo, llegaba desde Moscú a Lima con una misión clara, después de entrevistarse con dirigentes de la estatura de Piattinsky y Zinoviev, y el choque con la postura de Mariátegui sería inevitable. El propio Ravines ha dejado en sus memorias —**La gran estafa**— una versión angélica de su misión y de la confrontación con Mariátegui:

¿Partido Socialista o Partido Comunista? Tal era el enigma. [...] Desde el primer momento llegamos a una conclusión neta: no se trataba allí de ideas, sino solamente de palabras. Si el partido se llamaba socialista o comunista, ello no iba a cambiar un ápice la esencia del movimiento, ni la sustancia de la doctrina o del programa. Con uno u otro nombre, de lo que se trataba era de organizar una sección peruana de la Internacional Comunista.⁶

Según este mismo relato, Mariátegui, dócilmente convencido, “sacó de entre sus papeles las famosas veintiún condiciones de Lenin [para el ingreso de los partidos a la IC], redactamos el programa y elaboramos los estatutos.

Según otros testimonios, la discusión fue agria y Mariátegui resistió el cambio de nombre y la reestructuración del partido. Consideremos que cuando la llegada de Ravines, Mariátegui se encontraba ya aislado en el partido, se sentía cada vez más asfixiado y acosado por el régimen de Leguía (en noviembre de 1929 su domicilio fue nuevamente asaltado por la policía) y, para peor, se había agravado su osteomielitis. Mariátegui, por consejo médico, tomaba entonces baños de arena en la playa y, según algunos de esos testimonios, allí recibió una mañana a Ravines. Ambos hombres habrían discutido acaloradamente, en la Playa de la Herradura, sobre el rumbo político del partido, la relación con la URSS y la política internacional. Ravines habría argumen-

tado que se trataba de promover un partido de agitación, sobre todo capaz de salir en defensa de la URSS ante la eventualidad de una nueva guerra mundial, y Mariátegui habría exclamado: “¡Entonces quieren que seamos guano de futuras cosechas!”⁷ Sin embargo, Mariátegui delega el cargo de secretario general del PSP en Ravines. ¿Por qué? En primer lugar, “el viaje a Buenos Aires era una decisión tomada, se trataba de una partida definitiva o por un período prolongado, con la finalidad de iniciar un nuevo proyecto, la edición de **Amauta** a escala continental”. En segundo lugar, “había perdido todo sustento dentro del grupo, su posición era notoriamente minoritaria, incluso había sido abandonado por sus colaboradores más próximos, era un hecho que cualquier elemental realismo político obligaba a admitir”.⁸ Fracasado su proyecto político, Mariátegui se ve obligado a elegir (a pesar de que se resiste a ello), entre las figuras del “intelectual” y el “político”, entre **Amauta** y el partido. Queda claro que, ante la disyuntiva, escoge por el primer término: instalarse en Buenos Aires, siguiendo la invitación de Samuel Glusberg y otros escritores argentinos, y relanzar desde aquí su **Amauta**. Y si es difícil imaginar que abandonaría definitivamente la acción política directa, es todavía más difícil conjeturar cómo se hubiera repositionado en este sentido en la Argentina.⁹

Las fechas también desmienten el relato de Ravines: el cambio de nombre del partido se realizó el 20 de mayo de 1930, apenas un mes después de la muerte de Mariátegui, en la chacra del campesino Peves, en Santa Eulalia. Por unanimidad, se votó constituir el Partido Comunista del Perú, sección peruana de la Internacional Comunista. Comenzó allí lo que dio en llamarse la “desmariateguización” del partido peruano, quedando apenas el nombre de su fundador como testimonio de una etapa preliminar, romántica, “intelectual”. Al decir de Flores Galindo,

terminaba la época de la iniciación, dominada por los “intelectuales” —meritorios precursores del comunismo— y se iniciaba la etapa definitiva de los “revolucionarios profesionales”. Ravines sustituía a Mariátegui. El funcionario reemplazaba al político y el aparato partidario relegaba a la libertad creadora.¹⁰

4 Flores Galindo, *op. cit.*, pp. 96-99.

5 *Ibid.*, p. 98.

6 Eudocio Ravines, **La Gran Estafa**, Santiago de Chile, Francisco de Aguirre, 1977, pp. 134-135.

7 Testimonio de Sandro Mariátegui al autor, Lima, 1997. Según el hijo mayor de Mariátegui, Ravines le habría confesado, en una conversación personal, la veracidad de la discusión en la playa. También Flores Galindo registra “algunos testigos” que recordaban “discusiones entre Mariátegui y Ravines”. *Op. cit.*, p. 108.

8 Flores Galindo, *op. cit.*, p. 108.

9 Horacio Tarcus, **Mariátegui en la Argentina o Las políticas culturales de Samuel Glusberg**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2002.

10 Flores Galindo, *op. cit.*, p. 109.



La fundación de *Sur* y la frustración de *Nuestra América*

Entre tanto, en Buenos Aires, desconociendo todavía el desenlace luctuoso de la enfermedad de Mariátegui, su amigo epistolar Samuel Glusberg preparaba para su periódico cultural **La Vida Literaria** un número especial de bienvenida al intelectual peruano. Pero el número 20 de **La Vida Literaria**, que apareció en mayo de 1930, debió transformarse sobre la marcha en homenaje póstumo. Así lo relató el propio Glusberg:

Mientras me preparaba para recibir a José Carlos Mariátegui fraternalmente, como a un genuino embajador espiritual del Perú, mientras él mismo, lleno de fe en su tan soñado viaje a Buenos Aires, empezaba a remitirme, como credenciales, las primeras colaboraciones de aquellos a quienes representaría entre nosotros: he aquí que su muerte, torciendo su itinerario porteño, nos lo aleja para siempre. Y así, este número de **La Vida Literaria**, que debía ser de acercamiento, como aquel otro norteamericano, con motivo de la visita de Waldo Frank, sale, por el contrario, como un número de despedida.¹¹

La muerte de Mariátegui, frustrando su esperanzada instalación en Buenos Aires, contrarió doblemente el programa intelectual de Glusberg. Por una parte, el relanzamiento de **Amauta** en Buenos Aires así como el conjunto de las iniciativas editoriales que girarían en torno suyo sin dudas reforzarían el proyecto americanista que desde hacía dos años se había venido entretejiendo a través de una correspondencia triangulada entre Buenos Aires (Glusberg), Lima (Mariátegui) y Nueva York (Waldo Frank). Por otra parte, durante esos meses Glusberg pujaba con Victoria Ocampo por definir el perfil editorial y el comité de redacción de una gran revista continental en proceso de gestación, que también tendría a Buenos Aires por sede. Y la muerte de Mariátegui no sólo dejaba un vacío difícil de colmar con algún otro nombre en dicho comité sino que provocaba un desequilibrio en desmedro del ala americanista e izquierdista que Glusberg promovía.

De la frustración del proyecto de **Nuestra América** nació otra revista que haría historia en la Argentina y en cierta medida (aunque no en el modo que esperaba Glusberg) en todo el continente: **Sur**. Es este origen complejo, debidamente sublimado de la historia oficial, el que permite comprender las reverberaciones americanistas que la crítica cultural identificó en los primeros tiempos de la revista de Victoria Ocampo.¹² Hace ya muchos años nos ocupamos de reponer una serie de documentos que no sólo ponían en entredicho dicha historia oficial, sino que revelaban tras la fundación de **Sur** una trama de redes intelectuales y políticas más rica y compleja, redes que vinculaban de modos a

11 Enrique Espinoza (seud. De Samuel Glusberg), **Trinchera**, Buenos Aires, Babel, 1932, p. 40.

12 Beatriz Sarlo, "La perspectiva americana en los primeros años de **Sur**"; y María Teresa Gramuglio, "**Sur**: constitución del grupo y proyecto cultural", en **Punto de Vista**, n° 17, Buenos Aires, abril-junio 1983, pp. 7-12.

menudo impensados a americanistas y europeístas, monroístas y antiimperialistas, modernistas y vanguardistas, socialistas y nacionalistas, materialistas y espiritualistas...¹³ En suma, un universo que excedía con creces la alcoba de Victoria, por importante que ésta haya sido en la frustración de **Nuestra América** y la gestación de **Sur**.¹⁴ Recapitularé a continuación algunos tramos de aquel trabajo, enriquecido ahora gracias a la exhumación de nuevos documentos.¹⁵

A mediados de los años '20, el ensayista y novelista estadounidense Waldo Frank, de viaje por Europa, aprovecha el encuentro en Madrid con el mexicano Alfonso Reyes para dirigir a través suyo un "Mensaje a los intelectuales hispano americanos" ampliamente reproducido en las revistas de todo el continente. Entre nosotros lo publicó **Valoraciones**, la revista de entonaciones americanistas y vitalistas que desde La Plata dirigía Carlos Américo Amaya. Decía allí Frank: "Tenemos el mismo ideal: justificar América, creando en América una cultura espiritual. Y tenemos el mismo enemigo, el materialismo, el imperialismo, el estéril pragmatismo del mundo moderno".¹⁶ Dos americanistas respondieron el llamado de Frank. El primero fue José Carlos Mariátegui desde Lima, el segundo fue Samuel Glusberg desde Buenos Aires. Comenzó entonces una intensa relación epistolar que derivó, poco después, en la gira latinoamericana de Frank del año 1929 promovida por Glusberg, y acompañada por la edición argentina de su libro **Nuestra América** a través del sello **Babel**. En paralelo, se inició una asidua correspondencia entre Glusberg y Mariátegui, que derivó en el proyecto del peruano de instalarse con su familia en Buenos Aires con el apoyo de Glusberg, para tratarse mejor de su enfermedad y relanzar desde aquí su revista **Amauta**.

Glusberg editaba desde 1928 **La Vida Literaria**, un periódico cultural desde el cual desplegaba sus campañas culturales, como la instalación de Mariátegui en Buenos Aires o la gira latinoamericana de Frank.¹⁷ Una vez llegado a la capital porteña, Frank habló

13 Horacio Tarcus, "Samuel Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky", en **El Rodaballo** n° 4, Buenos Aires, otoño/invierno 1996, pp. 41-46; y **El Rodaballo** n° 5, Buenos Aires, verano 1996/97, pp. 34-40. Reuní ambas partes (añadiendo numeroso material documental) en mi libro **Mariátegui en la Argentina o Las políticas culturales de Samuel Glusberg**, op. cit.

14 Laura Ayerza de Castillo y Odile Felgine, **Victoria Ocampo**, Barcelona, Circe, 1993.

15 En marzo de 2012 la familia Glusberg depositó en el CeDInCI el último tramo del Fondo de Archivo así como su biblioteca. Tuve entonces acceso a nuevos documentos inéditos que no pude tener a la vista cuando preparaba **Mariátegui en la Argentina**, muchos de los cuales se transcriben en el Anexo Documental.

16 "Mensaje de Waldo Frank a los intelectuales hispano americanos", en **Valoraciones** tomo II, n° 4, La Plata, agosto-septiembre 1924, pp.114-115.

17 "La organización local de la gira de Frank en Argentina estuvo a cargo de su amigo Samuel Glusberg, quien bajo el seudónimo Enrique Espinoza dirigía el periódico **La Gaceta Literaria** [sic] y en su Editorial Babel difundía la obra de escritores extranjeros" [sic]. Este mismo autor sostiene, entre otras cosas, que **Nuestra América**, cuyo primer ejemplar, recién salido de la imprenta, fue obsequiado por Glusberg a Frank en el puerto de Montevideo, circulaba antes del arribo del americano a la Argentina; o que María Rosa Oliver era para entonces (y no veinte años después) "una mujer cercana al comunismo" [sic]. Quien quiera descubrir

largamente con su anfitrión Glusberg de convertir el modesto periódico impreso en papel diario en una revista cultural americanista de alcance continental. Frank la promovería a través de su gira latinoamericana. Es así que cuando dejó Buenos Aires e hizo escala en Lima, alentó a Mariátegui para que se instalase en Buenos Aires, donde no sólo relanzaría **Amauta** sino que sería clave en el apoyo de la nueva revista (¿o acaso se fundirían en una sola y misma revista?) que se llamaría **Nuestra América**, en homenaje al libro flamante de Frank editado por Glusberg. Pero el diablo —quiere decir, el dinero, o incluso una mujer adinerada— metió la cola. Al final de una de sus conferencias en los Amigos del Arte, Frank conoció a Victoria. De su deslumbramiento ante la dama patricia hablan sus propias Memorias:

En los primeros días, me invitaron a la casa de Victoria Ocampo. Una casa famosa, una famosa dama [...]. Cuando la conocí, Victoria tenía alrededor de cuarenta años: era una mujer alta, morocha, de belleza clásica; una mujer poderosa; una mujer rica y, en su vida privada, una mujer desdichada.¹⁸

Victoria también había quedado impresionada:

Conocí a Frank después de una conferencia sobre su amigo Chaplin, en la Facultad de Filosofía, creo. Esas conferencias leídas en español y traducidas por Mallea interesaron mucho. Eran excelentes. Por primera vez nos hablaba un norteamericano en español, con mala pronunciación pero acento convincente, de la literatura y del cine de su país. Por primera vez, también, un escritor norteamericano nos tomaba en serio, sentía simpatía por nosotros y olvidaba el “color local”. [...] Casi en seguida vino a mi casa de Palermo Chico y empezó nuestra amistad.¹⁹

Fue en este contexto de recíproco encantamiento, una tarde de octubre de 1929, mientras los dos amigos caminaban románticamente por Palermo²⁰ que Frank tuvo la ocurrencia de proponerle a la dama que se integrase en su proyecto de revista común con Glusberg, y hasta con Mariátegui...

Con esa intención la puse en contacto con Samuel Glusberg (ellos no se conocían). Sus variedades de cultura se enriquecerían recíprocamente y enriquecerían al órgano del Nuevo Mundo que entraba en mis proyectos. El aporte de Victoria sería la familiaridad con los clásicos y con las últimas novedades de París y Londres en el campo de las artes y las letras; el aporte

de Glusberg sería su sólido conocimiento de los problemas sociales y de la visión profética de las Américas.²¹

Frank partió de Buenos Aires convencido de haber propiciado una verdadera fundación, y le escribía a Glusberg desde su escala en Lima:

Hay buenos hombres aquí, mas el único Hombre es Mariátegui [...]. He expuesto mis ideas a Mariátegui, que exigen un lazo a través de él, entre Hispanoamérica y Argentina. Él está fundamentalmente de acuerdo. Y listo a ir a tu país. Mariátegui el andino, Victoria la porteña, tú el judío universal, podréis tal vez crear la América Hispana que sueño y que el mundo necesita. [...] Si ayudo yo a juntar a vosotros tres en una obra continental, no seré yo sin valor en la historia de América hispana.²²

Pero la alquimia desplegada por Frank perdió su efecto al poco tiempo que se alejó el propiciador. Victoria y Glusberg, la dama aristocrática y el inquieto inmigrante, no iban a entenderse.

Acerca de este encuentro y desencuentro conjeturé hace algunos años en mi investigación, pero disponemos ahora de algunas piezas documentales halladas recientemente. En primer lugar, una carta manuscrita de Victoria a Glusberg, sin fecha, probablemente de noviembre de 1929, escrita en francés. No faltan por entonces los malentendidos, pero, como veremos, la carta es reveladora —a través del uso del tuteo, de cierta informalidad en la escritura (es una carta sin membrete, lo que la hace aún más personal), donde se habla de estados de ánimo, del regalo de un libro, de la dicha a la hora del desayuno, incluso de un no que no quería darse pero que era inevitable— de cierta proximidad afectiva.

Las correspondientes cartas de Glusberg no están disponibles en el Fondo Victoria Ocampo depositado en la Sección de Fondos Reservados de la Universidad de Harvard ni en las copias que resguarda la Academia Argentina de Letras (como se ha señalado, su nombre fue borrado de la historia de la fundación de **Sur** por la historiografía oficial), pero podemos inferir que el editor le ha solicitado a Victoria, en el marco del proyecto común, que colabore con la instalación de Mariátegui en la Argentina de dos modos: económicamente, y leyendo unos poemas en su honor en la recepción literaria que estaba programando para el acto de recepción del peruano, probablemente en Amigos del Arte. Victoria le responde así:

Escucha Samuel:

Estoy dispuesta a hacer todo lo posible para serte útil en el asunto Mariátegui, a excepción de una lectura en español. Yo no leo en ese idioma, es obvio que voy a lograrlo un día si me

un error por cada línea y una omisión por cada párrafo, puede leer con provecho el afanoso “estudio” de Miguel Rodríguez Aycaguer, “Waldo Frank y su primera visita a la Argentina”, en Paula Bruno (coord.), **Visitas culturales en la Argentina. 1898-1936**, Buenos Aires, Biblos, 2014.

¹⁸ Waldo Frank, **Memorias**, Buenos Aires, Sur, 1975, p. 274.

¹⁹ Victoria Ocampo, **Testimonios. Novena serie**, Buenos Aires, Sur, 1975, pp. 36-37.

²⁰ “Había en el aire pesadez de tormenta y el olor de las rosas y de la tierra era compacto como niebla; pero atravesábamos sin sentirla esa dulzura”, recordará Victoria poco después. V. Ocampo, “Carta a Waldo Frank”, en **Sur** n° 1, Buenos Aires, verano 1931, p. 7.

²¹ Waldo Frank, **Memorias**, op. cit., p. 282.

²² De W. Frank a S. Glusberg, Lima, 6 de diciembre de 1929, en Fondo Glusberg, CeDInCI. Transcrita en H. Tarcus, **Mariátegui en la Argentina...**, op. cit., pp. 182-83.

esfuerzo. Pero el hecho es que nunca lo he ejercitado. Tengo horror por la “declamación”, pero el más grande amor y entusiasmo por la dicción perfecta y creo que si he logrado alguna cosa en mi vida es leer versos en impecable francés. Es decir, tal como fluyen.

Creo que los versos necesitan de una voz y que su música no está hecha solamente para el silencio. Pero voy a escribir alguna cosa aquí arriba.

Berta Singerman es para mí la abominación de las abominaciones. [...] ¿Qué puedo hacer yo por Mariátegui? ¿Quieres que lo hablemos? Envié una carta a Waldo.

Estaré **allá esta noche para la cena**.²³ Llámame, te lo pido. Yo no estaba a favor de mi negativa. Me es imposible decir que sí.

Victoria

Gracias por el libro.

Esta mañana tomo mi desayuno en plena dicha.²⁴

Glusberg se apresura a escribirle a su amigo Frank: “Victoria se porta muy bien conmigo. He ido la semana pasada tres veces a su casa y nos hablamos con frecuencia por teléfono. Tengo la impresión de que no se hará la revista ni la editorial. Pero la amistad de Victoria vale más que eso”.²⁵

Una segunda carta de Victoria escrita también en francés, que podríamos datar en diciembre de 1929, revela un reposicionamiento del proyecto, donde su afirmación como directora significa el desplazamiento de Glusberg a un segundo plano, el de editor. Leamos:

Hoy miércoles
VILLA OCAMPO
SAN ISIDRO
F.C.C.A

Samuel:

Para poner en claro lo que yo espero personalmente de la revista que nos propusimos hacer, voy a tratar de decírtelo.

En primer lugar, necesito un trabajo que justifique —a mis propios ojos— mi existencia. Tengo la fuerte impresión que no seré una persona de bien²⁶ mientras no sea capaz de hacer todo... (o casi). Tengo la fuerte impresión de un continuo desperdicio. Sé por experiencia que no hay paz ni disfrute para mí mientras no me emplee. Lo que quiero decir es que vivo, la mayor parte del tiempo, sin paz ni alegría. Y no me resigno.

Para mí no significa nada ser la más vista.²⁷ No te imaginas hasta qué punto lo disfruto. Además no estoy del todo segura de ser capaz de ponerme a la cabeza de una gran empresa. No tengo para empezar la menor experiencia. Y además, quién sabe si eso es lo mío.

Yo sé que puedo, por ejemplo, hacer construir y amueblar casas e imponer mi gusto, mis preferencias, mi visión de la belleza. Yo sé que una habitación arreglada por mí es clara, de colores fríos, neta como una cifra, relajada, lacónica, cómoda y bella (al menos eso es lo que entiendo por belleza). Yo sé que no puede haber, en una habitación arreglada por mí, la menor hesitación. Yo sé lo que quiero, y lo hago. Podrá gustar o no, pero es la expresión sincera, incluso violenta, de lo que me gusta a mí.

Yo querría poder estar segura de ofrecer cualquier cosa análoga a nuestra futura Revista. Pero yo no sé nada de eso.

Cuando arreglo una habitación, estoy segura de lo que hago y los otros pueden estar seguros del género de trabajo que yo voy a cumplir. ¿Comprendes?

Yo creo que nuestra revista debería ser bilingüe. No la veo de otro modo. Creo igualmente que Waldo nos debe ayudar con todas sus fuerzas, es decir, con toda su autoridad y que nosotros podríamos, nosotros, [asumir] toda la cantidad de trabajo que se necesita para hacer funcionar la máquina. Que nuestro nombre esté en primera o último lugar, no cuenta. Si insisto en que Argentina tiene en cualquier caso que estar en el título, es porque creo que es necesario (pero no puedo decir exactamente por qué).

Por supuesto, no tengo ninguna razón para creer que puedo, en este caso, representar a la Argentina y no tengo razones para creer lo contrario.

Waldo a menudo me ha dicho que creía que mi deber era ser líder, pues yo tenía los medios (no estoy hablando de medios económicos).

No sé hasta qué punto tiene razón. Yo conozco mis limitaciones mejor que él.

Con toda franqueza, estimo que estoy más dotada (y más diversamente dotada) de lo que se piensa (y que Franck,²⁸ no sé cómo, sabe). Pero hasta el momento presente no ha servido para nada, o casi. Lo que prueba que hay un grave defecto en la maquinaria, en alguna parte. ¿Irremediable o no? Habrá que ver.

V.²⁹

23 Evidentemente escribe desde San Isidro y viajará al centro de la ciudad de Buenos Aires.

24 De V. Ocampo a Samuel Glusberg, sin fecha, c. 1929, en Fondo Glusberg, CeDInCI. Traducción del original francés de H.T.

25 De S. Glusberg a W. Frank, Buenos Aires, 27/11/1929, en Fondo Glusberg, transcripta en Tarcus, **Mariátegui en la Argentina...**, op. cit., p. 180.

26 *Homme a bien* en el original.

27 *D'être en vedette* en el original.

28 Sic.

29 De V. Ocampo a Samuel Glusberg, sin fecha, c. 1929, en Fondo Glusberg, CeDInCI. Traducción del original francés de H.T.

Aquí se ha diluido ese clima intimista de la carta anterior. Es ya el registro autobiográfico de la VO que conocemos, los primeros escaños de un relato que replicará durante toda su vida. Lo importante para nosotros es que se siente llamada a dirigir la revista, y Glusberg ha pasado a un segundo plano, el del editor profesional que la secundará.

El profetismo judío de Glusberg no conoce desánimos y le escribe a Frank:

Nuestra América, la revista en castellano y en inglés, será pronto una realidad. Si leíste antes, como correspondía, la carta de Victoria, sabrás ya de este acontecimiento. Sí, te debo esta gran amiga con quien cada día me entiendo más. Creo que haremos, con tu ayuda, una gran revista: la más grande de cuantas se han hecho hasta ahora en América. Victoria será la directora, según mi plan primero. Yo el editor de “muchísima influencia”, como tú me decías. Quieres creer que estoy entusiasmadísimo y que me tengo fe en mi papel de “Judío del Papa” o de la Papisa... en este caso. Sí, evidentemente, nosotros estamos en el *truc* y no sólo podemos unir el Oriente con el Occidente, sino también el Norte con el Sur. Tú eres David y yo soy Samuel... A qué citar versículos pertinentes... Es una historia un poquito remota y debemos escribir otra con Santa Victoria que ya nos adelanta el éxito en su nombre.³⁰

Glusberg está dispuesto a contemporizar respecto de las figuras que apadrinarían la revista y le anticipa a Frank la formación de Comité Americano “formado por las doce tribus” del continente, donde convivirían Borges y Mariátegui:

Qué te parece la siguiente lista: Waldo Frank, B. Sanín Cano, Fernando Ortiz (o Varona?), Horacio Quiroga, Monteiro Lobato, Franz Tamayo, Alfonso Reyes, J. García Monge, R. Blanco Fombona, J. Edwards Bello (o Ernesto Montenegro?), José Carlos Mariátegui y Jorge Luis Borges.

Glusberg no quería ceder las riendas del proyecto a la fortuna de Victoria, para lo cual pergeñó el “proyecto de una cooperativa editorial”: “Me parece lo mejor para solucionar la parte económica que está aún en el aire”.³¹ Pero el 13 de diciembre, en vísperas de la partida de Victoria a Europa y Estados Unidos, aparecen los primeros nubarrones. Glusberg lo relata así a su amigo Frank:

Mañana se va Victoria a Europa. No la he visto desde el jueves 5. Hace un par de días quedé en ir a su casa para encontrarme con Borges y Reyes; pero a último momento no pude. Victoria no me conoce del todo, sospecha que era porque no tenía ganas. Pero no es así. En fin, eso no tiene importancia, aunque cualquier malentendido es desagradable. Sigo creyendo lo mismo en la revista y en ella. Es cuestión de que tú la orientes

y preveas todas las posibilidades, porque como sabes, Victoria conoce muy poco las cosas de América y necesita que la guíen.³²

Para entonces, las expresiones de Victoria hacia Glusberg pasan a ser desdeñosas. Por ejemplo, escribe en una carta a María Rosa Oliver inmediatamente anterior a su partida: “Anoche estuve con Glusberg y le advertí que todo queda en suspenso hasta mi regreso. Lo que no sé es hasta dónde nos llevará el apunte”.³³ Según el testimonio del propio Glusberg, cuando Victoria regresó “de los Estados Unidos en compañía de Delia del Carril, sin darme una mano en mi empeño de traer a José Carlos Mariátegui a Buenos Aires, nada tenía que ver ya con aquella empresa”.³⁴ Lo que no le impidió apropiarse del proyecto de la revista, que finalmente, a sugerencia de Ortega, fue rebautizada **Sur**. El viejo proyecto cooperativo había devenido su empresa privada. El Comité Americano, un “Comité Extranjero”. Su primer número aparecería en enero de 1931, con periodicidad trimestral, su clásica tapa blanca y la flecha emblemática dibujada por Eduardo Bullrich. En la carta abierta que en ese número inicial Victoria dirige a Frank no hay, desde luego, mención alguna a Glusberg ni al proyecto inicial de **Nuestra América**.³⁵

La muerte de Mariátegui el 16 de abril de 1930, pues, le había impedido a Glusberg apadrinar la instalación del peruano en Buenos Aires y el relanzamiento porteño de **Amauta**. Al mismo tiempo, la apropiación por parte de Victoria de la revista que habían pergeñado Glusberg y Frank en 1929, frustraba el proyecto de **Nuestra América**. Pero Glusberg no se da fácilmente por vencido. Porque entre tanto **La Vida Literaria** continuaba tejiendo sus redes latinoamericanas y estrechaba lazos, sobre todo con otras tres colegas del continente: **revista de avance** de La Habana, **Presente** de Lima e **Índice** de Santiago. Sin la fuerza de gravitación de Mariátegui en Buenos Aires ni los recursos de Victoria, era imposible lanzar **Nuestra América** sólo desde Buenos Aires. Pero estas cuatro revistas —**La Vida Literaria**, **revista de avance**, **Presente** e **Índice**— bien podían fundirse en una sola, editada en forma simultánea en Buenos Aires, La Habana, Lima y Santiago. Tan extensas fueron las redes epistolares y las solidaridades americanistas, que Glusberg llegó a soñar incluso con reunir revistas de ocho capitales latinoamericanas (sumando también Montevideo, México, Bogotá y Caracas). Si bien el proyecto no alcanzó a concretarse, el seguimiento de sus vicisitudes podrá echar nueva luz sobre la tupida red de relaciones intelectuales y revisteriles en un período de transición, el que va de las

³⁰ De S. Glusberg a W. Frank, Buenos Aires, 6/12/1929, en Fondo Glusberg, transcrita en H. Tarcus, **Mariátegui en la Argentina...**, op. cit., Apéndice III, pp. 181-82.

³¹ *Ibid.*

³² De S. Glusberg a W. Frank, Buenos Aires, 13/12/1929, en Fondo Glusberg, transcrita en H. Tarcus, **Mariátegui en la Argentina...**, op. cit., Apéndice III, pp. 183-84.

³³ De V. Ocampo a María Rosa Oliver, sin fecha, c. diciembre 1929, en Fondo M.R. Oliver, Sección Fondos Reservados, Universidad de Princeton.

³⁴ Enrique Espinoza, **Gajes del Oficio**, Santiago de Chile, Extremo Sur, s/f., pp. 32-33. El último documento del compromiso de VO con el proyecto común de **Nuestra América** es un borrador de tapa de la revista (un mapa del continente americano) firmado por Victoria Ocampo el 8 de julio de 1930. En Fondo Glusberg, CeDInCI.

³⁵ He seguido los avatares del desencuentro entre Glusberg y Victoria a lo largo de la primera mitad de 1930 en mi **Mariátegui en la Argentina** y me parece innecesario replicar esos tramos aquí.

revistas de la vanguardia estética de los años '20 a las revistas políticas de los años '30.

La campaña americanista de *La Vida Literaria*

En el año 1928 el proyecto editorial de Samuel Glusberg muestra signos de afirmación en la escena cultural local. No sólo se ha convertido para entonces en el editor de figuras mayores de la escena literaria argentina como Leopoldo Lugones y Horacio Quiroga, sino que su sello Babel cosechaba además cierta reputación editorial dando a conocer las obras de los escritores de la nueva generación, como Alfonsina Storni, Nalé Roxlo, Luis Franco, Rega Molina y Martínez Estrada. Su militancia a favor del libro americano lo llevó a desplegar múltiples iniciativas: en septiembre de 1928 lo encontramos como organizador de la primera Exposición Nacional del Libro, que presidió Enrique Larreta en el Teatro Cervantes, y en la que participaron, entre otros, Lugones, Quiroga, Fernández Moreno y Jorge Luis Borges; y un mes después en la fundación de la Sociedad Argentina de Escritores (SADE), integrando su Comisión Directiva con el cargo de tesorero).

A mediados de ese año de 1928 Glusberg consideró insuficiente el modesto boletín mensual que editaba desde 1921 con el nombre de **Babel** y concibió un periódico literario de aparición mensual. A comienzos del año anterior Ernesto Giménez Caballero había lanzado en Madrid **La Gaceta Literaria**, un periódico literario en formato tabloide en cuyas páginas Guillermo de Torre había proclamado a Madrid como “meridiano intelectual de Hispanoamérica”, desatando nuevas airadas y risueñas en buena parte de las revistas del nuevo continente, desde Martín Fierro hasta revista de avance, pasando por **La Cruz del Sur**, **La Pluma** y **Amauta**.³⁶ Glusberg adoptó el formato de **La Gaceta Literaria** para concebir **La Vida Literaria**,³⁷ pensándola al mismo tiempo como su antagonista americanista. La revista de Glusberg fue una suerte de versión americanista de **La Gaceta**, que durante sus cuatro años de vida se ufano de la autonomía de la literatura y la cultura americanas respecto de cualquier tutela española. El periódico de Glusberg puede ser pensado también como una suerte de expresión literaria de una sensibilidad americanista mayor, una trama de alcance continental que se venía tejiendo desde 1918 con creciente intensidad a través el movimiento de la Reforma Universitaria, con sus congresos universitarios y sus revistas estudiantiles.³⁸ Asimismo los intelectuales fueron nodos

decisivos en la construcción de esa red, desde la Unión Latinoamericana de José Ingenieros hasta las Ligas Antiimperialistas de fines de la década de 1920.³⁹ También los escritores de la nueva generación se hicieron eco de esta sensibilidad americanista, sobre todo a través de sus revistas⁴⁰ y sus campañas a favor del libro americano.

Editorial Babel y **La Vida Literaria** fueron los dos pivotes a través de los cuales Glusberg llevaba a cabo una verdadera militancia a favor del libro americano en un contexto en que los autores de nuestro continente debían editar sus obras no sólo en las casas españolas como Sempere, Prometeo, Jorro, Renacimiento, Calpe o Mundo Latino, sino incluso en Garnier de París. A través de su sello Babel, Glusberg había arriesgado la edición porteña de autores latinoamericanos cuando apenas se hacían conocidos entre nosotros a través del periodismo cultural o la docencia, como el colombiano Baldomero Sanín Cano (uno de sus primeros libros, **La civilización manual y otros ensayos**, apareció en 1925) o el dominicano Pedro Henríquez Ureña (cuyos **Seis ensayos en busca de nuestra expresión** publicó Babel en 1928). Pero será sobre todo a través de **La Vida Literaria** que Glusberg desplegará una intensa campaña americanista. Se valió para ello de diversas estrategias. Por una parte, cultivó una frondosa relación epistolar con autores latinoamericanos y con grupos editores de revistas, a los que les proponía intercambio de publicaciones así como canje de avisos. Es así que **La Vida Literaria** publica reseñas y avisos de revistas como **Amauta** de Lima, **revista de avance**, **Archipiélago** y **Social** de La Habana, **Contemporáneos** y **Forma** de México, **Convivio** y **Repertorio americano** de Costa Rica, **Atenea de Concepción** y **Universidad** de Bogotá, entre muchas otras, al mismo tiempo que estas revistas dedican avisos (incluso páginas enteras) a difundir el catálogo de Ediciones Babel de Buenos Aires.

Por otra parte, publicó con regularidad autores de todo el continente, en muchos casos nombres que el público porteño leía por primera vez, cuyos textos solicitaba a través de la correspondencia o bien escogía de entre las revistas recibidas. Aunque la cita de procedencia era infrecuente en la época, Glusberg aprovecha para indicar la revista de donde fue tomado el texto, presentando al autor y al mismo tiempo a la publicación. Sin parangón con otras revistas argentinas de su tiempo, **La Vida Literaria** publicó a lo largo de sus cuatro años de vida textos de Alfonso Reyes, Baldomero Sanín Cano, Blanco Fombona, Pedro Henríquez Ureña, José Eustasio Rivera, Augusto d'Halmar,

en América Latina, Buenos Aires, Katz, 2010, t. II, pp.119-145.

³⁶ Carmen Alemany Bay, **La polémica del meridiano intelectual de Hispanoamérica. Estudio y textos**, Alicante, Universidad de Alicante, 1998.

³⁷ **La Vida Literaria. Crítica, información, bibliografía. Periódico independiente** (Buenos Aires, primera quincena julio 1928 - n° 43: junio/julio 1932). Disponible en CeDInCI.

³⁸ Martín Bergel y Ricardo Martínez Mazzola, “Latinoamérica como práctica. Formas de sociabilidad intelectual de los jóvenes reformistas universitarios (1918-1930)”, en Carlos Altamirano (dir.), **Historia de los intelectuales**

³⁹ Alexandra Pita y Carlos Marichal (coord.), **Pensar el antiimperialismo. Ensayos de historia intelectual latinoamericana (1900-1930)**, México/El Colegio de México, Colima / Universidad de Colima, 2012.

⁴⁰ Fernando Diego Rodríguez, “Inicial, Sagitario y Valoraciones. Una aproximación a las letras y la política de la nueva generación americana”, en Saúl Sosnowski (ed.), **La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas**, Buenos Aires, Alianza, 1999, pp. 217-47; Horacio Tarcus, “Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la Argentina de los '20”, número especial sobre “Revistas literarias/culturales latinoamericanas del siglo XX”, **Revista Iberoamericana** n° 208-209, Universidad de Pittsburgh, julio-diciembre 2004, pp. 749-772.

Arturo Uslar Pietri, Fernando Ortiz, Anita Brenner, Carlos Eduardo Frías, Marta Brunet, Joaquín Edwards Bello, Jaime Torres Bodet, José Carlos Mariátegui, Antenor Orrego, Alejo Carpentier, Juan Marinello, Jorge Mañach, Francisco Ichaso, Mariano Piñón-Salas, Luis Alberto Sánchez, entre muchos otros. Incluso en el primer número de **La Vida Literaria**, de julio de 1928, pueden leerse las “Cartas sin permiso” de Alfonso Reyes y una primera reseña de **revista de avance**, publicación que había comenzado a recibir regularmente como intercambio de la revista **Babel** y de otro de sus proyectores revisteriles: los **Cuadernos literarios de Oriente y Occidente** (1927-28).⁴¹

La **revista de avance** había aparecido en La Habana en marzo 1927, impulsada por un consejo editor que formaron los jóvenes cubanos Alejo Carpentier, Francisco Ichaso, Jorge Mañach y Juan Marinello junto al catalán Martí Casanovas.⁴² Con un diseño de vanguardia, el título **revista de avance** (siempre en minúsculas) iba precedido por un cabezal en cuerpo mayor con las cuatro cifras del año de aparición, de modo que muchos la nombraban como **1927, 1928, 1929** y **1930**. Fue la revista por excelencia de la vanguardia cubana, no sólo literaria, sino también plástica y musical. En el terreno de las artes, organizó en 1927 la Exposición “Arte Nuevo” de La Habana, punto de partida de la vanguardia plástica en ese país, conviviendo en sus páginas ilustraciones de Pablo Picasso con otras de Diego Rivera y José Clemente Orozco. De un modo en cierta manera equivalente al proyecto de **Amauta**, los índices de **revista de avance** podían combinarlos estudios de Enrique José Varona con los de Bertrand Russell, los textos de Fernando Ortiz y de Lydia Cabrera con los Georg Brandes, la poesía negra y la poesía experimental, los escritos recuperados de José Martí con los últimos poemas de Jean Cocteau. La revista dedicó números especiales a Waldo Frank, a José Carlos Mariátegui, a Ramón Gómez de la Serna y a los nuevos escritores México, pues mantenía estrechos vínculos con el grupo que en la capital azteca editaba **Contemporáneos**. La crítica ha señalado sus vínculos con otras revistas de su época, como **Amauta** de Lima, **La Pluma** de Montevideo o **Repertorio Americano** de Costa Rica, pero ha pasado ostensiblemente por alto a **La Vida Literaria**.⁴³

Glusberg demuestra creciente interés en los escritores de la vanguardia cubana, levantando numerosos artículos de revistas, como “Terapéutica del jazz” de Francisco Ichaso, tomado del n° 3 de **Musicalia**. En la sección “Revista de Revistas” del n° 12 (julio 1929) de **La Vida Literaria** se presenta en términos elogiosos la encuesta que viene llevando a cabo la revista de avance sobre el arte americano y se reproduce la respuesta de José Antonio Ramos,⁴⁴ publicación que dio origen a un intercambio epistolar entre Ramos y Glusberg.

Pero si la revista conduce a la carta, ésta también puede llevar a la revista. Es así que en el n° 13, de agosto de 1929, **La Vida Literaria** publica “Una carta de Mañach”:

Jorge Mañach, el admirable ensayista cubano y uno de los animadores de la **revista de avance** “1929” le ha escrito a nuestro director la conceptuosa carta de felicitación que reproducimos a renglón seguido para evidenciar el *alcance de nuestra campaña de acercamiento americano*.⁴⁵

Todavía en el número siguiente Glusberg reproduce una entrevista de Alejo Carpentier a Einstein fechada en París en enero de 1929, donde relata un encuentro que mantuvo junto a Robert Desnos con el director del **Acorazado Potemkin**.⁴⁶

Como sabemos, fue Glusberg el promotor de la gira latinoamericana de Waldo Frank, que se extendió de septiembre de 1929 a enero de 1930. **La Vida Literaria** no sólo se ocupó de retratar su larga estancia en Buenos Aires, sino que fue siguiendo el itinerario del americano a través de las sucesivas escalas —Santiago, La Paz, Lima y La Habana— e incluso promovió a través de Sanín Cano una visita de Frank a Cali que no alcanzó a concretarse.⁴⁷ Cuando la **revista de avance** anunció el inminente arribo de Frank a La Habana para dictar tres conferencias de la Institución Hispanocubana de Cultura, no dejó de agradecer el concurso ofrecido por Glusberg y por Mariátegui.⁴⁸

⁴¹ V. Anexo documental II, Carta n° 1 (de Félix Lizaso a S. Glusberg, La Habana, 1928).

⁴² En el número 2 se retira Carpentier y pasa a ocupar su lugar José Zacarías Tallet. Al ser expulsado de Cuba Martí Casanovas a consecuencia del “proceso comunista” de 1927, llenó la vacante Félix Lizaso (n° 11). José Zacarías Tallet ocupó el cargo hasta el n° 26. A partir del 27, y hasta su desaparición, los editores fueron cuatro: Juan Marinello, Jorge Mañach, Francisco Ichaso y Félix Lizaso. Nació como quincenario, pero desde el n° 18 comenzó a editarse mensualmente.

⁴³ Martí Casanovas, *Órbita de la revista de avance*, La Habana, Ediciones Unión, 1965 (2ª ed.: La Habana, UNEAC, 1972); Carlos Ripoll, *Índice de la revista de avance (Cuba, 1927-1930)*, New York, Las Américas Publ. Co., 1969; Celina Manzoni, *Vanguardistas en su tinta. Documentos de la vanguardia en América Latina*, Buenos Aires, Corregidor, 2007; Gabriela García Cedro y Susana Santos (coord.), *Arte, Revolución y Decadencia. Revistas vanguardistas en América Latina (1924-1931)*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2009.

⁴⁴ “La muy interesante revista 1929 de La Habana realiza una indagación acerca del arte americano. Ha publicado hasta la fecha respuestas de Alfonso Hernández Catá, Regino Bott, Eduardo Avilés Ramírez, Carlos Enríquez y José Antonio Ramos. Transcribimos gustosos las respuestas de este último escritor y diplomático cubano, así como las preguntas de la notable **revista de avance**...”. “Revista de revistas”, en **La Vida Literaria** n° 12, Buenos Aires, julio 1929, p. 7. El texto de Ramos apareció en **revista de avance** n° 34, La Habana, mayo 1929, pp. 150-51.

⁴⁵ “Una carta de Mañach”, en **La Vida Literaria** n° 13, Buenos Aires, agosto de 1929, p. 8, itálicas de H.T.

⁴⁶ Alejo Carpentier, “Con el creador del Potemkine”, en **La Vida Literaria** n° 19, Buenos Aires, abril 1930, p. 4, tomada seguramente del número de marzo de la revista habanera **Social**, que dirigía Carlos Masseguer.

⁴⁷ “Waldo Frank en Lima”, **LVL** n° 18, Lima, marzo 1930; “Waldo Frank en La Habana” y “La invitación colombiana”, ambos en **LVL** n° 19, Lima, abril 1930, p. 5.

⁴⁸ “Sabemos que Glusberg y Mariátegui —¿no podemos llamarlos nuestros?— pusieron el hombro al esfuerzo de la Hispanocubana y sirvieron de admirables intermediarios para localizar al gran viajero de El Redescubrimiento y encaminarlo hacia el rumbo cubano. Las manos en gratitud”. Sin firma, “Waldo Frank en la Hispanocubana de Cultura”, en **revista de avance** n° 41, La Habana, diciembre 1929, p. 378.



También la campaña cultural de Glusberg a favor del libro americano encontró eco favorable en otras capitales del continente y estrechó aún más las redes latinoamericanas. Mariátegui, que dirigía la “Colección Amauta” de la Editorial Minerva, elogiaba públicamente las iniciativas editoriales de Glusberg en Argentina y rompía lanzas a favor de “La batalla del libro” en su propio país,⁴⁹ propiciando en Lima una exposición semejante.⁵⁰ Los jóvenes cubanos también ensayaban por entonces un proyecto editorial que llevó el mismo nombre de la revista,⁵¹ de modo que Félix Lizaso le anunciaba en carta a Glusberg que la **revista de avance** había informado en sus páginas de la Exposición del Libro de Buenos Aires, “a la vez que inspirándonos en su ejemplo, proponemos hacer algo semejante. No sé el éxito que podamos tener; pero estamos poniendo interés en la idea. Le agradecería mucho cuanto pudiera hacernos en favor de ella, con los editores de la Argentina”.⁵² Glusberg, a su vez, informa desde **La Vida Literaria**:

La revista cubana **1928** se propone realizar a mediados del año próximo una Exposición del Libro Americano, movida por el ejemplo de **LVL**, que prepara una exposición idéntica en Buenos Aires. Reproducimos más abajo el manifiesto de la notable revista de Cuba y recomendamos muy especialmente a los autores y editores nacionales que remitan un ejemplar de sus obras a nombre del organizador de la exposición, D. Félix Lizaso, Apartado 2228, La Habana.⁵³

A partir de entonces, la relación entre Glusberg y los hombres que editaban la **revista de avance** fue estrechándose hasta convertirse en una suerte de hermandad revisteril. La carta de Lizaso a Glusberg del 28 de mayo de 1929 es elocuente acerca de la mutua voluntad de establecer una común sintonía americanista a pesar de la hispanofobia de unos y la hispanofilia de otros: mientras Glusberg había replicado con acritud a Guillermo de Torre en el debate sobre el “meridiano intelectual”, los jóvenes cubanos, sin dejar de decir lo suyo, lo habían hecho con “mesura”. De la misma carta se desprende la mutua colaboración para el número especial dedicado a la nueva literatura cubana que preparaba Glusberg para **La Vida Literaria**, mientras que **revista de avance** haría lo propio con la nueva literatura argentina.⁵⁴

49 José Carlos Mariátegui, “La batalla del libro”, en **Mundial**, a.VIII, n° 407, Lima, 30 de marzo de 1928, luego recogido en **Temas de Nuestra América**, Lima, Amauta, 1971, pp. 118-21.

50 Ver, entre otras, carta de J.C. Mariátegui a S. Glusberg, Lima, 4 de julio de 1928; y de S. Glusberg a J.C. Mariátegui, Buenos Aires, 7 de agosto de 1928, transcritas en: H. Tarcus, **Mariátegui en la Argentina...** op. cit., pp. 147-49.

51 Editaron en total 14 obras bajo el sello “Revista Avance” de La Habana, la mayor parte de jóvenes escritores cubanos como Carlos Montenegro, Regino Boti, Juan Marinello, Eugenio Florit, Félix Lizaso, Jorge Mañach y José Antonio Fernández de Castro, entre muchos otros.

52 De Félix Lizaso a S. Glusberg, LaHabana, 19 de Julio, 1928. En Fondo Glusberg, CeDInCl. V. Anexo documental, carta II.

53 “Notas y notabilidades”, en **La Vida Literaria** n° 5, Buenos Aires, 1° quincena de noviembre de 1928, p. 4.

54 De Félix Lizaso a S. Glusberg, LaHabana, 28 de Mayo de 1929. En Fondo Glusberg, CeDInCl. V. Anexo documental II, carta IV. **La Vida Literaria** proyectaba un número dedicado a la nueva literatura cubana; **revista de**

El común interés por la obra que está desplegando Mariátegui a través de **Amauta** aproxima aún más al argentino con los jóvenes cubanos, hasta que el vínculo termina por consolidarse con la gira de Waldo Frank que una simbólicamente Buenos Aires con Santiago, Lima y La Habana. Este proceso de confraternización lleva a intensificar y a ampliar el radio de los intercambios epistolares, y para 1929 Glusberg no sólo se escribe regularmente con Lizaso, sino también con Jorge Mañach y Juan Marinello, otros dos codirectores de la revista de avance. Las 31 cartas que se conservan en el Fondo Glusberg del CeDInCl (y que transcribimos íntegramente en el Anexo Documental II) son un testimonio elocuente de esta confraternización.⁵⁵

Los intercambios y las afinidades con La Habana se hacen tan fluidos que para fines de 1930 Glusberg intenta reflotar el postergado proyecto de **Nuestra América** con el concurso del grupo cubano de revista de avance, al que pretende sumar a otros dos grupos revisteriles: el del periódico **Presente**, que se reúne en Lima en torno al ensayista Luis Alberto Sánchez; y la revista **Índice**, que edita en Santiago de Chile el grupo convocado por el venezolano Mariano Picón-Salas.

Presente. Periódico inactual de arte, crítica y literatura⁵⁶

se propuso de algún modo tomar el relevo de Amauta cuando la revista fundada por Mariátegui comenzaba a transitar un rumbo komintermiano. El núcleo editor —compuesto por los poetas César Barrioy Álcides Spelucín, el historiador Jorge Basadre, el musicólogo Carlos Raygada y el ensayista Luis Alberto Sánchez— no compartía la reorientación que le estaba imprimiendo Martínez de la Torre (aunque Sánchez y Spelucínno habían adherido todavía al aprismo). El primer número apareció en julio de 1930, con 16 páginas en formato tabloide, donde se destacaban “Datos para una semblanza de J. Carlos Mariátegui” de Sánchez y las líneas conmovidas que Waldo Frank envió a diversas revistas de América Latina cuando supo de la muerte de su amigo peruano.⁵⁷ **La Vida Literaria** se hizo de inmediato eco de la aparición de **Presente** en Lima, estableciéndose desde entonces una cálida amistad epistolar entre Glusberg y Luis Al-

avance se proponía hacer lo propio con la nueva literatura argentina.

55 Se trata de 20 cartas de Félix Lizaso; 2 cartas de Jorge Mañach y 9 de Juan Marinello, todas dirigidas a Buenos Aires entre 1928 y 1934. En Fondo Glusberg contiene además cuatro cartas de José Antonio Ramos y cuatro cartas de Félix Lizaso posteriores a los acontecimientos tratados aquí, que no fueron transcritas en el Anexo.

56 **Presente. Periódico inactual de arte, crítica y literatura** (Lima, n° 1: julio 1930 – n° 3: segundo semestre 1931). El número 3 subtítulo: **Revista de arte, crítica y literatura**. Comité de redacción: César Barrioy Jorge Basadre, Carlos Raygada, Luis Alberto Sánchez y Álcides Spelucín. En los n° 2 y 3 sólo aparece Raygada como director. Además de los editores, colaboraron Martín Adán, Estuardo Núñez, José Diez Canseco, Enrique Bustamante y Ballvín, Víctor Andrés Belaúnde, Honorio Delgado y Luis E. Valcárcel, entre otros.

57 Luis Alberto Sánchez, “Datos para una semblanza de J. Carlos Mariátegui”, en **Presente. Periódico inactual de arte, crítica y literatura** n° 1, Lima, julio 1930, p. 1 y 14-16; Waldo Frank, “Mariátegui”, *Ibid.*, p. 1. El texto de Sánchez fue reproducido en **Escafandra, lupa y atalaya**, Madrid, Cultura Hispánica, 1977, pp. 127-44. El volumen **Mariátegui y su tiempo** (Lima, Amauta, 1971, pp.205-206) recogió el texto de Frank en la versión que dio **revista de avance**.

berto Sánchez,⁵⁸ amistad que se renovó a partir de 1935, cuando los dos escritores y editores se encontraron transterrados en Santiago de Chile.

Apenas unos meses antes aparecía en Santiago de Chile la revista **Índice**, subtitulada **Mensuario de cultura actual, información, crítica y bibliografía**, una de las publicaciones más interesantes de la producción revisteril chilena que todavía no ha concitado la atención de la crítica. No era una mera revista literaria sino el órgano de un colectivo político-intelectual de carácter americana y socialista, el llamado "Grupo Índice". El grupo y su revista fueron el resultado del encuentro entre diversas líneas que se cruzaron en Santiago a fines de la década de 1920 y comienzos de la siguiente: la recepción regular de **Amauta** desde Lima (potenciada por la visita de Waldo Frank en noviembre de 1929), la presencia del venezolano Mariano Picón-Salas y su encuentro con un núcleo de narradores y ensayistas chilenos de inspiración libertaria, algunos provenientes del anarquismo y otros del movimiento estudiantil radicalizado de los años '20: Mariano Latorre, Eugenio González, Domingo Melfi, Manuel Rojas y José Santos González Vera.⁵⁹ Picón-Salas profesaba por entonces un ideario anticapitalista y socialista, que buscaba asociar a una "nueva espiritualidad". Con la salvedad de operaciones como las que había llevado a cabo Mariátegui, entendía que el marxismo estaba demasiado comprometido con un materialismo y un racionalismo que ya eran cosas del pasado.⁶⁰

Contribuyeron también al cosmopolitismo del grupo el transitorio arribo a Santiago del uruguayo Enrique Amorim y poco después el pasaje breve pero intenso de los exiliados peruanos de la dictadura de Sánchez Cerro: Luis Alberto Sánchez, Magda Portal, Serafín Delmar y Manuel Seoane. Además de los nombrados, colaboraron en sus páginas Ernesto Montenegro, Lord Jim (Benjamín Subercaseaux), Arturo Torres Rioseco, Olga Poble y Alone, entre muchas otras figuras de esta generación donde no faltaron los críticos iracundos de la democracia capitalista que poco después simpatizarían con el nacional-socialismo, como Carlos Keller y Juan Gómez Millas. Índice publicó poemas de Pablo Neruda, Vicente Huidobro y Pablo de Rokha, Mario de Andrade, Manuel Bandeira y Murilo Araujo, Salvador Novo, Ortiz de Montellano y Xavier Villaurrutia, Martín Adán, José María Eguren y César Vallejo; ensayos de Alfonso Reyes, Baldomero Sanín Cano, Manuel Ugarte, Haya de la Torre y Juan Marinello;

traducciones de Bertrand Russell y Karl Vossler; y una carta que Waldo Frank dirigió a la dirección.⁶¹

Richardo Latcham dejó un vívido testimonio de ese cruce de caminos, a propósito de la llegada de Amorim a Santiago:

Amorim nos contagió su dinamismo, su curiosidad vital, su fraterno sentido de las relaciones literarias. Coincidió su primer paso por Chile con el de Waldo Frank, que nos aconsejó organizar grupos de estudio y acción, destinados a remover el pesado ambiente de las dictaduras que imperaban en Hispanoamérica. Eran los días tremendos y grises de Leguía, de Juan Vicente Gómez, de Ubico, de Sánchez Cerro, de Siles y otros déspotas y espadones. El grupo **Índice**, en que yo militaba, acogió a Amorim y allí empezó una amistad que no iba a terminar sino con la muerte del ilustre salteño. Mariano Picón-Salas, Mariano Latorre, Eugenio González, Domingo Melfi, Manuel Rojas, González Vera, eran algunos de los que constituyeron un movimiento interesante que tuvo, como órgano de publicidad, una de las mejores revistas chilenas de este siglo. Algo cambiaba en el ambiente y se diseñaban nuevos valores y corrientes de pensamiento junto con la crisis financiera que sacudió a Wall Street y derrumbó a los regímenes fuertes, simbolizados en Chile por el General Ibáñez, expulsado del poder en 1931, por una rebelión estudiantil y popular.⁶²

El que poco después será fundador del Partido Socialista chileno no habla de una revista que congregó a un grupo, sino de un grupo que editó una revista. Subrayemos que refiere que "militó" en su seno y que Frank, a su paso por Santiago, les aconsejó "organizar grupos de estudio y acción". El punto de referencia es el intelectual politizado que encarna Mariátegui desde Lima con sus múltiples iniciativas (revista, periódico, editorial, partido amplio y multi-implantado, sindicatos, acción estudiantil reformista, universidad popular) antes que el militante que buscan encuadrar los partidos comunistas en proceso de "normalización". El momento de la "inteligencia latinoamericana" se aproxima, editorializaba Latchman en 1931 a tono con el profetismo de Waldo Frank. Lo que no significaba precipitarse a la toma del poder. "Analizar, medir, aglutinar, coordinar fuerzas y pulsar problemas debe ser, por ahora, su tarea. Otras gentes fracasaron por no sentir verdaderamente la densidad de nuestros problemas y aplicar frías recetas..."⁶³ Respecto de la revista propiamente dicha, para pensar a **Índice** en la historia cultural chilena sería necesario ponerla en línea, en el pasado, con publicaciones como **Juventud y Claridad**, y en el futuro inmediato, con **Onda Corta** (1935-1937) y luego con la **Babel** chilena que va a editar Glusberg en Santiago en 1939, con el concurso, justamente, de mu-

58 El Fondo Glusberg del CeDInCI resguarda 25 cartas de L.A. Sánchez a S. Glusberg enviadas entre 1930 y 1934.

59 **Índice. Mensuario de cultura actual, información, crítica y bibliografía.** Órgano del Grupo Índice. Santiago de Chile, n° 1 (abril 1930) - año 2, n° 13 (agosto 1931); 2ª época, n° 1 (febrero 1932). Aparecieron en total 13 números, pues el 11/12 fue doble. Comité editor: Mariano Picón Salas, Mariano Latorre, Eugenio González, Domingo Melfi, Manuel Rojas, José González Vera. A partir del n° 13 (agosto 1931) asume la dirección González Vera. Una colección completa se encuentra disponible en la Biblioteca Nacional de Chile.

60 Véase, por ejemplo, la extensa carta de Picón-Salas a Rómulo Betancourt del 20 de noviembre de 1933, en Delia Picón (comp.), **Mariano Picón-Salas y sus amigos**, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello / Universidad de Los Andes, 2004, t. I, p. 193 y ss.

61 "Waldo Frank habla a *Índice*", en **Índice** n° 8, noviembre 1930, p. 1, responde a una crítica de Latchman a **Primer Mensaje a la América Hispana** (Madrid, Revista de Occidente, 1930).

62 Ricardo Latcham, "Un destino chileno y americano", en Enrique Amorim, **La Carreta. Edición crítica**, Fernando Aínsa (coord.), San José, Universidad de Costa Rica, 1996, p. 410.

63 R[icardo]. L[at]chman], "Inteligencia y política", en **Índice** n° 10, Santiago, enero 1931, pp.1-2.

chos “militantes” de **Índice**. Como sus pares latinoamericanas, la revista santiaguina también emprende su proyecto editorial, los “Cuadernos Índice” y las “Ediciones de Índice”.

Glusberg, que se carteaba con Picón-Salas desde 1927,⁶⁴ recibió el prospecto de la nueva revista chilena y le dio amplia difusión en **La Vida Literaria** incluso antes de su aparición. Bajo el título de “Un nuevo grupo literario”, informaba que

en Santiago de Chile acaba de constituirse el Grupo ‘Índice’ que anuncia para el próximo mes de abril la publicación de un periódico mensual de cuatro páginas bajo el mismo nombre. En el prospecto que hemos recibido, sobre la organización de este grupo y su revista, se explica la futura acción de **Índice** y sus principales objetivos. Lo transcribimos, deseando al nuevo grupo americano que viene a sumarse a los ya constituidos en Nueva York, Buenos Aires, Lima, Habana, etc., una larga y fecunda existencia a fin de poder llevar a la práctica todos los puntos de este programa.⁶⁵

Cuando cerraba el primer número, el consejo editor fue sorprendido con el cable que anunciaba la muerte de Mariátegui. Una columna de último momento prometía un examen más detenido de su obra, pero anticipaba un juicio:

En sus ensayos queda enclavada la realidad política, social e intelectual del Continente. Su aliento, como el de un creador, animó y dio vida a la cultura peruana. Bajo su dirección la revista **Amauta** fue la más libre, la más elevada tribuna de las jóvenes generaciones. Un nuevo método crítico nació con él.⁶⁶

Más que el saludo al camarada, era el elogio del intelectual por parte de un colectivo de intelectuales de izquierda.

El segundo número, aparecido en mayo de 1930, dedicó una sección a la memoria de Mariátegui con notas de Domingo Melfi, Eugenio Orrego Vicuña y Raúl Silva Castro. Sin embargo, para entonces era difícil ensayar el elogio del intelectual sin internarse en las aguas procelosas de la política partidaria, de modo tal que no tardó en desatarse en sus páginas un sonado debate en torno del legado de Mariátegui que enfrentó al comunista chileno Marcos Chamudes con la escritora aprista Magda Portal,

en el que terció el poeta huancaíno Julián Petrovick, compañero de ideas y cuñado de Magda.⁶⁷

Pero a Glusberg no le interesan las apropiaciones apristas ni las comunistas de Mariátegui, considerando que la estatura del intelectual no podía medirse conforme su magra cosecha político-organizativa. El Partido Socialista Popular podía haber sucumbido a la intervención komintermiana, pero los **7 Ensayos y Amauta** habían llegado para quedarse. La memoria del intelectual se sobrepondría a los infortunios del político. No en vano se atrevía a recomendarle a Mariátegui en la correspondencia que ingresara a la Argentina como ensayista, apadrinado por los escritores argentinos, antes que como político, de la mano de los comunistas locales.⁶⁸ Glusberg recogió de **Índice** lo que más convenía al proyecto de **La Vida Literaria**, en cuyas páginas Picón-Salas, Latcham, Latorre y los escritores chilenos aparecieron regularmente.

En definitiva, las cuatro revistas —**La Vida Literaria**, **revista de avance**, **Principios** e **Índice**— habían coincidido en una serie de tópicos que definían cierto programa intelectual de la “nueva generación”: un americanismo de tintes antiimperialistas y socialistas, una afirmación de la cultura americana respecto de la tutela europea y una postulación misional del intelectual latinoamericano. Las cuatro coincidían en revalorar la tradición independentista que iba de Bolívar y Sucre a José Martí, el modernismo como momento de afirmación cultural latinoamericana y el vanguardismo como seña de identidad de la nueva generación. Por supuesto, asumían este programa con diversos acentos. Por ejemplo, **Índice** estaba más comprometida con las estéticas de vanguardia que **La Vida Literaria**; el americanismo de **Principios** y de **revista de avance** tiene un acento antiimperialista que no se encuentra en **La Vida Literaria**, mientras que la revista porteña afirma un antihispanismo (y un anti-orteguismo) militante que los cubanos no suscriben.

Con todo, hay un amplio espacio común, que se hace manifiesto en coincidencias, préstamos, diálogos y solidaridades. El empeñoso Glusberg se propuso darle forma a este programa continental y apelando una vez más al padrinazgo que sobre todos los grupos ejercía Waldo Frank, volvió a la carga con el proyecto de **Nueva América**. En carta a Frank del 1º de diciembre le anticipaba el plan que ha ideado para compensar el camino oblicuo que escogió Victoria y el vacío dejado por la muerte de Mariátegui:

⁶⁴ La correspondencia con Mariano Picón-Salas que preserva el Fondo Glusberg del CeDInCI contiene 17 cartas intercambiadas entre 1927 y 1935 (esto es, el período chileno del venezolano), más una de 1961.

⁶⁵ En el Prospecto transcripto por Glusberg se señalaba: “Cierta número de intelectuales (escritores, profesores, artistas, periodistas, etc.) ha decidido la formación de un grupo denominado ‘Índice’. El objeto fundamental de este grupo es proporcionar al público una información viva y actual sobre los valores espirituales comprendidos en las especialidades de cada uno de sus componentes. El instrumento de acción inicial será un periódico, que llevará el mismo nombre del grupo, Índice. Para lo futuro se piensa en derivaciones como conferencias, ediciones, etc., que harán más amplia la acción”. “Un nuevo grupo literario”, en “Notas y notabilidades”, en **La Vida Literaria** n° 19, abril de 1930, p. 6.

⁶⁶ F.O., “J. Carlos Mariátegui”, en **Índice**, año I, n. 1, abril de 1930, p. 7. Seguramente detrás de las siglas se esconde Fernando Ortúzar Vial.

⁶⁷ Domingo Melfi, Eugenio Orrego Vicuña, Raúl Silva Castro, “Índice a Mariátegui”, en **Índice**, año I, n° 2, Santiago, mayo de 1930, p. 8-10; Magda Portal, “Trayectoria de José Carlos Mariátegui”, en **Índice** año I, n° 2, mayo de 1930, pp. 8-9; Marcos Chamudes, “Carta del Perú. Mariátegui y Haya de la Torre”, en **Índice** año I, n° 5, agosto de 1930, p. 3; Magda Portal, “Haya de la Torre y J.C. Mariátegui”, en **Índice**, año I, n° 6, septiembre de 1930, p. 12; Marcos Chamudes, “Más en torno de Mariátegui y Haya de la Torre”, en **Índice**, año I, n° 9, p. 6, diciembre de 1930; Julián Petrovick (seud. de Óscar Bolaños), “Carta del Perú”, en **Índice**, año I, n° 9, diciembre de 1930, pp.7-8.

⁶⁸ H. Tarcus, **Mariátegui en la Argentina...**, op. cit., pp. 42-43.

El único hombre que era capaz de seguir tu inspiración en esta parte de América era Mariátegui y se ha muerto. Esto sí me sigue doliendo. Pero es posible que entre varios grupos de Chile, México, Cuba, Perú, hagamos algo en común.⁶⁹

Es así que el 17 de diciembre de 1930, pocas semanas antes de la aparición de **Sur** en Buenos Aires, le dirige una extensa carta mecanografiada a Mariano Picón-Salas y valiéndose del antiguo método del papel carbónico, genera tres copias que envía a Félix Lizaso a La Habana, a Luis Alberto Sánchez a Lima y a Waldo Frank a New York. El objeto de la carta colectiva es bien preciso: “debemos unirnos —escribe Glusberg— varios grupos intelectuales afines con el objeto de crear un periódico único de verdadero espíritu americano, que circule de veras en todos nuestros países por igual”.⁷⁰

Glusberg contrasta el espíritu americano pregonado por las diversas revistas con la débil integración cultural entre los países del continente, lo que se evidenciaba en la escasa circulación de libros y revistas entre las diversas capitales:

Qué hacer? Lo primero que se nos ocurre a todos es soñar con una gran revista interamericana. Este ha sido mi pensamiento y el de Waldo Frank. Lo discutimos largamente durante su estada de seis semanas en B.A. Y hasta yo creí que él había dado con la persona capaz de aunar hombres y tendencias distintas y en condiciones de fundar ese gran organismo editorial.

Sin embargo, la anunciada revista **Sur** no responderá al proyecto imaginado:

Pero hasta hoy nada se ha hecho y la revista que con el nombre de “Sur” anuncia doña Victoria Ocampo, será sin duda algo muy distinguido, como “Commerce” de M. Paul Valery et Cie.- o cualquier otra revista mejor: “Echanges” o la que Ud. quiera. Pero no lo que nosotros necesitamos. De ahí que yo crea que ahora más que nunca debemos empeñarnos en crear ese organismo “totalizador” que la obra de Frank señala como imprescindible para nuestro nacimiento. Y la manera de conseguirlo, según mi parecer, es empezando por nosotros mismos, por lo que está a nuestro alcance.

Glusberg propone unir a los diversos grupos revisteriles en una sola publicación de alcance continental:

Somos varios los grupos afines que sostenemos regularmente un periódico o una revista mensual. Pues bien, unámonos, en un solo periódico para que este solo periódico, bajo un solo nombre —propongo el de “NUESTRA AMÉRICA” no sólo por ser el de

uno de los libros fundamentales de Frank, nuestro grande y común amigo, sino también de Martí, Bunge y otros. Con esta unión aseguraremos en primer término que el periódico circule en nuestros países en una cantidad tal y con una frecuencia que no estamos en condiciones de alcanzar por separado nunca jamás.

He elegido para iniciar la publicación semanal de “NUESTRA AMÉRICA”, además de L.V.L., como es natural, tres periódicos que se han caracterizado por una orientación intelectual definida en dos ocasiones: con motivo de la visita de Waldo Frank y de la muerte de José Carlos Mariátegui.

En principio, antes de extenderse a otras capitales, Glusberg propone unir cuatro revistas de cuatro capitales que visitó Frank en su gira latinoamericana:

Son estos periódicos el suyo, o el de su grupo “ÍNDICE” de Santiago; AMAUTA, o mejor dicho el grupo que se separó de AMAUTA a la muerte de José Carlos Mariátegui: me refiero a PRESENTE de Luis Alberto Sánchez y compañeros. Ha salido un solo número de P. mas basta para darse cuenta de que *son de los nuestros y de que actúan como intelectuales*. Además, el nombre de Luis Alberto Sánchez es una garantía de seriedad como U. sabe.

El tercer grupo intelectual que merece toda mi admiración y toda mi simpatía y que hay que reconocer como el de labor más antigua es el de “1930”: Ichaso, Lizaso, Mañach y Marinello.⁷¹

Glusberg, que antes que un plácido escritor es el hombre orquesta de Ediciones Babel y de **La Vida Literaria**, pensó con detenimiento el costado material del proyecto colectivo: dirección colegiada, aportes societarios, costos de papel, composición e impresión, envíos de una capital a otra, avisos, suscripciones, ventas, intercambios, canjes.... Su propuesta era la edición de un periódico del formato de **La Vida Literaria** (tabloide), de 8 páginas cada entrega, que se imprimiría y se distribuiría en forma rotativa. Cada grupo nacional editaría un número mensual con un tiraje de 6000 ejemplares, de los cuales 1500 se venderían en el mercado local y los otros 4500 se despacharían a las otras tres capitales, a razón de 1500 ejemplares para cada una.

A poco de andar el camino conjunto, Glusberg no duda en “la incorporación de nuevos grupos de México, Colombia, Uruguay”: “De todas partes me llega la misma voz”. El proyecto revisteril debe unificar también la campaña a favor del libro americano.

El poeta Ortiz de Montellano, director de “Contemporáneos” de Méjico, me dice en una carta que tengo ganas de publicar en VL: “creo que debemos hacer todo lo posible por difundir el libro

⁶⁹ De S. Glusberg a W. Frank, Buenos Aires, 1° de diciembre 1930, en Fondo Samuel Glusberg, CeDInCl. Transcripta en H. Tarcus, **Mariátegui en la Argentina...**, op. cit., pp. 213-14.

⁷⁰ De S. Glusberg a M. Picón-Salas, Buenos Aires, 17 de diciembre de 1930. Cuatro carillas mecanografiadas en cuatro folios membretados, copia realizada con papel carbónico. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCl. Se transcribe íntegra en el Apéndice documental.

⁷¹ *Ibid.*, itálicas de H.T.

de América en América, sin necesidad de la consagración por las editoriales españolas”.

Y añade Glusberg:

Este problema del libro americano lo tengo muy bien estudiado en 10 años de constante dedicación. Creo que es un asunto de publicidad y de intervención de los mismos intelectuales por medio de periódicos frecuentes y de tiraje relativamente elevado, 8 o 10 mil lo es para un periódico intelectual. No en vano que esperemos la solución de los gobiernos o de los libreros, los unos como políticos y los otros como comerciantes se desentienden de todo aquello que no tiene una gran clientela, y nuestro problema está en conseguir 1000 lectores en cada uno de nuestros países. Nada más que mil. Basta.⁷²

El modesto editor conocía bien el terreno, incluso estaba ensayando una experiencia “piloto” de venta de revistas latinoamericanas. Es que a través de un aceitado sistema de canjes, Glusberg enviaba mensualmente un paquete con varios ejemplares de **La Vida Literaria** a Santiago, Lima y La Habana, al mismo tiempo que recibía otros tantos ejemplares de **Índice**, **Presente** y **revista de avance** que ponía a la venta en sus oficinas. Como puede verse en forma destacada en un aviso aparecido en **La Vida Literaria** en agosto de 1930, Glusberg ha unificado los precios de las diversas revistas a moneda argentina, ofreciendo unas y otras a 20 centavos. Al menos desde el punto del valor de cambio, las revistas ya comienzan a ser igualadas para ser intercambiables:

REVISTAS AMERICANAS DE VENTA EN NUESTRA ADMINISTRACIÓN 1930

Revista de avance
Habana Cuba

Editores:
Fco. Ichaso
Félix Lizaso
Jorge Mañach
Juan Marinello

PRESENTE
Periódico inactual
Lima Perú
Comité de redacción:
César Barrio
Jorge Basadre
Carlos Raygada
Luis A. Sánchez
Álcides Spelucín

⁷² *Ibid.*

ÍNDICE

Órgano del Grupo Índice

Santiago Chile
Comité Directivo:
Mariano Picón-Salas
Ricardo M. Latcham
Eugenio González
José Manuel Sánchez

Precio de cada número: 0,20 cts.
Rivadavia 1553 Buenos Aires⁷³

Mariano Picón-Salas somete a discusión el proyecto de Glusberg dentro del Grupo Índice y se apresura a responderle:

El proyecto ha despertado entusiasmo; naturalmente habría que pensar en algunas modificaciones. Se me ocurren desde luego dos: 1º) no es posible equiparar para el intercambio de ejemplares, plazas de posibilidades económicas tan distintas como Buenos Aires y Santiago. Se me ocurre que si Uds. estuvieran en posibilidad de intercambiar los 1500 ejemplares de la revista que se les envíe desde Stgo. no sólo por ejemplares de la revista de Buenos Aires, sino por otras revistas, publicaciones, etc. a fin de salvar las diferencias de posibilidad adquisitiva y de población, con la variedad de artículos comerciales, la economía del proyecto sería más sencilla. [...] 2º) Creo un poco difícil que en la actualidad, dada la situación política momentánea del Perú pueda reconstituirse el grupo “Presente” del Lima. Pero dadas nuestras vinculaciones con los muchachos peruanos que se estrecharon cuando la visita de Luis Alberto Sánchez a Santiago, podríamos proponerles que se juntaran al grupo chileno, mientras ellos pueden hacer una vida autónoma. Nuestra inteligencia con dicho grupo es cordialísima.⁷⁴

El grupo peruano de **Presente**, efectivamente, se encontraba en serias dificultades apenas había aparecido su número 2. Luis Alberto Sánchez le escribe a Glusberg el 27 de febrero de 1931:

Cuando me disponía a averiguar lo referente al precio de un periódico semejante a “La Vida Literaria” me sorprende nuevamente una orden de detención que ya esperaba. Pude librarme, cinematográficamente, escalando techos, metiéndome en casa ajena, saliendo por otra calle y tomando un auto, pero así no se puede trabajar en forma. Al menos como quisiera. Basadre se encuentra en idéntica situación; también Spelucín, Barrio,

⁷³ **La Vida Literaria** n° 23, Buenos Aires, agosto 1930, p. 7.

⁷⁴ De Mariano Picón-Salas a S. Glusberg, Santiago de Chile, 31 de diciembre de 1930, en Fondo Gusberg, CeDInCl. Se reproduce en Anexo I.

Gálvez, Ulloa, etc. Se han cerrado periódicos y la intelectualidad sigue siendo un crimen.

El proyecto de revista continental había sido discutido y aprobado por el grupo peruano con tal entusiasmo⁷⁵ que hasta consideraron la incorporación de otras capitales revisteriles como México y Montevideo:

Puedo asegurarle que su proyecto ha sido aceptado ya por Basadre, Sabogal, Barrio, Spelucín, Raygada, Bustamente, por todos. No hay una sola duda. [...]

De modo que, por hoy, a fin de no tener demoras en este proyecto que yo considero como cosa propia, debemos confiar en sólo dos centros [...] Argentina y Chile. Si México entra, los grupos podrían formarse por el instante así: Argentino-Uruguayo —supongo que el futbolismo no trascienda a los escritores—, Peruano-Chileno y Cubano-Mexicano.

Incluso han discutido nombres alternativos:

Escríbame, pues, y metámosle el hombro a esta idea nuestra. Los amigos aquí se deciden por “Nuestra América” como título. Yo voto por “La Otra América”. Nuestra América está gastado. El periódico de ese título, el libro de Bunge y el de Frank lo han convertido en lugar común. Al libro de Frank le ha hecho daño el título, por lo de Bunge, que es un antecedente. Voto por La Otra América.

Sin embargo, tanto entusiasmo revisteril se veía empañado por el clima hostil que dominaba al Perú bajo la dictadura militar de Sánchez Cerro, bajo la cual incluso los intelectuales opositores eran objeto de persecución:

Nuestro obstáculo está en la imposibilidad de imprimir hoy en Lima un periódico, y en las escasas posibilidades de una compra abundante. Las gentes viven en tren de políticos y la crisis es cada día más grave. Por eso desconfío, hoy, después de haber confiado ampliamente. Esto no quiere decir nada contra la idea. Al contrario, le insto a llevar a cabo la idea.

“Las gentes —escribe Sánchez— viven en tren de políticos”, aseveración que también vale para sí mismo. Si bien nunca abandonará su condición de intelectual, su creciente compromiso político lo llevará a afiliarse al APRA, decisión que parece prea-

nunciada en la carta a Glusberg de febrero:

Creo que este año no podré dar mi tercer tomo de “Literatura peruana”. Ando metido en tantas cosas, y esta política que nos ha cogido y sacudido tanto... No se lo imagina usted. Pero, como civil, y sintiendo en carne propia este bochorno de los gobiernos que se presentan a liberar y tiranizan más, siento la tragedia de los compañeros de La Habana, y la vuestra, también, bajo el reaccionarismo de Uriburu.⁷⁶

En efecto, “la tragedia de los compañeros de La Habana” era incluso más grave que la del grupo de Lima. **revista de avance** era la heredera de la “Protesta de los 13”, el acto simbólico de la irrupción de la nueva generación en la arena política. El 19 de marzo de 1923, en los primeros años de la República, varios jóvenes se pusieron de pie en un homenaje a la uruguaya Paulina Luisi que se desarrollaba en la Academia de Ciencias de Cuba para manifestar su protesta frente a la corrupción del gobierno de García Zayas. El grupo se retiró del acto publicando un manifiesto firmado por trece intelectuales, entre los que se encontraban Lizaso, Ichaso, Marinello, Tallet y Mañach. El pronunciamiento fue el punto de partida del Grupo Minorista, una tertulia de intelectuales y artistas que a partir de entonces se congregó semanalmente en encuentros sabáticos que se realizaban en redacciones de revistas y restaurantes habaneros. Los Minoristas no sólo resistieron en su propio país a los gobiernos de García Zayas y de Gerardo Machado, sino que se comprometieron crecientemente en un programa americanista y antimperialista cuyos máximos referentes fueron Bolívar y Martí, Ingenieros, Varona y Vasconcelos, Mariátegui y Waldo Frank.⁷⁷

Para cuando llegó la propuesta de Glusberg al grupo de La Habana, **revista de avance había dejado de salir**. En marzo de 1930 se había concretado la primera huelga general contra el gobierno, punto de partida del movimiento antimachadista que conquistará el derrocamiento del presidente tres años después. En septiembre de 1930 una manifestación estudiantil era reprimida por la policía. Muchos estudiantes fueron detenidos (Marinello entre ellos), otros fueron heridos, resultando muerto pocos días después el estudiante Rafael Trejo a causa de las graves heridas. Los editores llegaron a insertar en el número 50 de **revista de avance** el siguiente anuncio:

La excepcional demora sufrida en la aparición de este número por motivos de imprenta, nos da oportunidad de referirnos a los sucesos del último día de septiembre, en que los estudiantes de

⁷⁵ Sánchez y Picón-Salas mantenían paralelamente su propia correspondencia y sus encuentros, donde aparecía constantemente la preocupación por hallar en el continente una capital que, por los bajos costos de impresión y el cuidado de la edición, pudiera concentrar la publicación del libro americano. En este marco, el primero le escribe al segundo: “Me congratulo de que Glusberg entre en el asunto, pues tengo mucha confianza en su condición de catador de público, a pesar de que hay quienes le sindicaban como demasiado amigo de Lugones, Cancela y Quiroga. No participo de tal prejuicio, como lector que soy —y colaborador por ende— de L.V.L.”. De L.A. Sánchez a M. Picón-Salas, Lima, 4 de julio de 1930, en Delia Picón (comp.), *op. cit.*, t. I, pp. 247-50.

⁷⁶ De L.A. Sánchez a S. Glusberg, Lima, 27 de febrero de 1931, en Fondo Glusberg. Reproducida en Anexo I.

⁷⁷ Ana Cairo, **El Grupo Minorista y su tiempo**, La Habana, Ciencias Sociales, 1978. Sobre el influjo de Ingenieros en Cuba, v. Manuel Muñiz, “Del Caribe al Plata, del Plata al Caribe. Sobre la recepción en Cuba de José Ingenieros a partir de la correspondencia (1915-1925)”, en **Políticas de la Memoria** n° 15, verano 2014/15, pp. 37-46. Sobre la perspectiva “americanista de izquierda” adoptada por Mañach, Lizaso, Ichaso y Marinello en los números especiales de **revista de avance** dedicados a Waldo Frank y a José Carlos Mariátegui, v. Rafael Rojas, “Juan Marinello: El dogma y la crítica”, en **Políticas de la Memoria** n° 15, verano 2014-15, pp. 193-200.

la Universidad, al intentar una manifestación de protesta contra la medida política de posposición de la apertura del curso y contra el régimen político imperante, fueron bárbaramente atropellados por la policía. Como consecuencia de esta dragónada, un estudiante acaba de morir al escribirse estas líneas y otros se encuentran heridos y nuestro coeditor Juan Marinello sufre prisión, acusado de instigador de los hechos.

Y concluían líneas más abajo:

Se rumora que, por los sucesos ocurridos, se suspenderán las garantías constitucionales, instaurándose la censura previa a la prensa, en cuyo caso “1930”, para no someterse a esa medida, suspenderá su publicación hasta que el pensamiento pueda emitirse libremente.⁷⁸

La propuesta de Glusberg no podía llegar a La Habana en momento más inoportuno, pero aún así fue positivamente considerada por el grupo editor de **revista de avance**. Una vez leída, Lizaso se la entregó a Mañach, y este a su vez se la envió a Marinello, que estaba clandestino en una hacienda de su familia:

No hizo sino llegarme su carta, y aproveché que debía visitar a mi compañero Mañach para dársela a conocer. Como era algo que debía leerse con detenimiento y releerse, le dejé su carta. Y él después, pensando que ese era mi intento, se lo remitió a Marinello, a su obligado escondite donde hace dos meses que está, sustraído a nuestro contacto, y sustraído a la persecución de que era objeto. Su carta no me ha sido devuelta todavía, y le escribo de primera intención, sin base concreta. Lo primero es decirle que el proyecto ha gustado a todos los que lo han conocido, y a mí desde luego. Que nos parece viable, aunque difícil en esta situación nuestra. Pero esperamos que con la ayuda de muchos amigos, podamos lograr lo que nos es indispensable: un número de anuncios suficientes para asegurar la economía (de las suscripciones, ya lo sabe Vd., no puede hacerse depender nada).⁷⁹

A pesar de los obstáculos, Lizaso era otro empeñoso editor, de modo que se entrega a una serie de consideraciones materiales de la futura revista, como el tamaño y la cantidad de páginas. Mañach, por su parte, se excusa por la demora en responderle: “mi deseo de escribirle se ha visto constantemente entorpecido y aplazado por la violencia y dispersión de ánimo que las circunstancias políticas han traído últimamente a nuestras vidas”. Y añade:

Como Vd. sabe, debido a ellas, hemos tenido que suspender la publicación de “1930”. Vivimos bajo un régimen de supresión total del pensamiento a manos de un gobierno que considera los periódicos, las universidades y las escuelas, cosas perfectamente prescindibles, sin duda por lo bien que a él le ha ido sin ellas. En fin, estamos sudando una de nuestras calenturas

republicanas, con termómetro de Washington y el achaque a todos nos alcanza.

Esta situación de violencia porque Cuba atraviesa temo mucho que le reste viabilidad, por ahora, a la excelente idea que Vd. acaba de proponerle a Picón Salas, de Santiago de Chile, y a nuestro Lizaso: la fundación de un periódico continental, unánime, de publicación simultánea en nuestras capitales, con el título —para nosotros tan querido, por ser el de uno de los escritos más sustantivos y perdurables de nuestro Martí, antes que de Waldo Frank— de “Nuestra América”.

No sabría exagerarle el entusiasmo con que yo, poco dado a las vehemencias en esta suerte de proyectos, he acogido esa idea suya.⁸⁰

En carta a Glusberg del 18 de febrero, Marinello también aprueba la iniciativa, pero de todo el grupo cubano es el más escéptico respecto de su concreción dadas las graves circunstancias políticas:

Me habla Mañach de un proyecto de revista continental en que el grupo de “1931” tendría participación. Me parece felicísima idea, pero, de momento —mientras dure el mando militar que nos tiene ahogados— poco podría hacerse. He contestado a Mañach que tan pronto pueda recobrar mi libertad de movimiento, me daré, con el interés más ferviente, a esa obra que me parece necesaria y bellísima.

Esta misma carta nos lo muestra en la clandestinidad, organizando la resistencia a la dictadura, en condiciones que hacen imposible pensar en una revista de carácter intelectual, incluso político-intelectual.

Después de la salida de la Cárcel he estado “jugando la cabeza” a la policía, detenido unas veces, libre otras, escondiéndome para ser más útil como ahora que, desde un encierro amabilísimo, me comunico por las noches con mis estudiantes y hacemos mucho porque esto deje de ser el rebaño pastoreado por un jefe incivil. Lo que aquí ocurre es horroroso: muertes misteriosas a diario, atropello a cada minuto de derechos que España no mancilló. Da vergüenza hablar de estas cosas.⁸¹

A pesar de todo, Lizaso sigue intercambiando pareceres con Glusberg sobre los aspectos materiales de la edición durante 1931 y 1932. Insiste en la inviabilidad del formato sábana (haría incómoda la lectura en el tranvía y sería un obstáculo para coleccionarla), aprueba la extensión inter-continental a ocho capitales, sugiere otros nombres (**América a secas**, **Madre América...**), sugiere desavenencias con el grupo mexicano de **Contemporáneos...** En octubre de 1931 se reúne con Mañach y con Ichaso para rediscutir el proyecto y le envía una carta a

⁷⁸ “Directrices”, en **revista de avances** n° 50, La Habana, 15 de septiembre de 1930, p. 259.

⁷⁹ De F. Lizaso a S. Glusberg, La Habana, 18 de febrero de 1931. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI. Reproducida en Anexo II.

⁸⁰ De J. Mañach a S. Glusberg, La Habana, 7 de febrero de 1931. Fondo Glusberg, CeDInCI.

⁸¹ De J. Marinello a S. Glusberg, La Habana, 18 de febrero 1931. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

Glusberg proponiendo salir adelante, en principio, con cuatro capitales, ahora bajo el nombre de **Continente**. Un mes después⁸² despacha a Buenos Aires un diseño de prospecto de la que sería la nueva revista:

CONTINENTE
Buenos Aires / Lima / La Habana / México

Pero apenas unos días después (28 de diciembre de 1931), Mañach vuelve a escribir a Buenos Aires ratificando que los tiempos no están maduros. A las ya difíciles condiciones impuestas por la dictadura de Machado (“porque esta dictadura es del tipo que se esmera en ofender sobre todo a la inteligencia”), se añadía “una crisis económica tan pavorosa que ya nadie lee ni los periódicos”. En suma:

Nos parece mejor esperar un momento de resurrección que ya no debe tardar mucho. Tenga en cuenta, por otra parte, que la persecución política nos tiene a todos dispersos y con el alma en vilo: sin poder siquiera reunirnos —por lo demás, estoy tan interesado como siempre en el proyecto. Sigo considerándolo magnífico; pero, por lo mismo, no debemos correr el peligro de frustrarlo con un intento prematuro de realización.⁸³

Pero a pesar de los entusiasmos, las voluntades y las ilusiones, el proyecto de **Nuestra América**, o de **La Otra América**, o de **Continente**, es a todas luces inviable. En el lapso de los dos años que van de 1930 a 1932, las cuatro revistas involucradas en el proyecto han dejado de salir: **revista de avance** en septiembre de 1930, **Presente** en el segundo semestre de 1931, **Índice** en febrero de 1932 y **La Vida Literaria** en junio/julio de ese mismo año. En un escenario latinoamericano dominado por la crisis capitalista mundial, la desocupación, los golpes militares, la censura, las persecuciones y los exilios, el proceso de *politización* de los intelectuales propio de la década de 1920 dio lugar en la década siguiente a un proceso inédito, de *partidización* de los intelectuales.

El americanismo anti-imperialista de los años '20 se refractaba ahora en un haz de trincheras políticas —socialistas, comunistas, trotskistas, apristas, nacionalistas— que se disputaban su legado. En muy pocos años los colegas e incluso los amigos de ayer pasaron a ser los enemigos de hoy. En Chile, Latcham fundará en 1933 el Partido Socialista, mientras que Carlos Keller y Juan Gómez Millas, sus compañeros de **Índice**, no esconderán sus simpatías con el nacional-socialismo. El Grupo Presente de Lima se disuelve cuando, para disgusto de Basadre, Sánchez y Spelucín ingresan al APRA. El grupo habanero de “los 5” de la **revista de avance** se ve fracturado por una enemistad política irreconciliable cuando Lizaso y Mañach ingresan a un nuevo espacio político antimachadista, el llamado ABC, y mientras Ichaso radicaliza su nacionalismo hasta adoptar incluso posturas falan-

gistas, Marinello se afilia al Partido Comunista.⁸⁴ La carta de este último a Glusberg fechada en septiembre de 1934, es elocuente del nuevo clima político-intelectual:

Me pregunta usted por mis compañeros de “revista de avance”. Políticamente, andan mal, muy mal, pésimamente. De ellos, el de más personalidad, el talentosísimo Jorge Mañach, está de caudillo programático del ABC, tendencia fascizante, en franca connivencia con la Embajada yanqui. Qué dolorosísima cosa! Lizaso e Ichaso son seguidores, eficaces auxiliares de Jorge Mañach. Ahora Jorge es director de “Acción”, periódico del ABC y Lizaso e Ichaso le secundan en sacar este periódico que es, desde luego, como hecho por hombres de sus capacidades, una excelente publicación. Tienen, porque la postura derechista franquea estas cosas, dinero, apoyo de las corporaciones norteamericanas y auxilio económico del comercio español. Solo yo he tomado hacia la izquierda de aquel grupo de 1927-30. Después de todo —enfocando las cosas en buen marxismo— así tenía que ser y en verdad ellos son los que han respondido lealmente a sus imperativos de clase, y de formación intelectual y de inserción epocal. Han sido fieles a la burguesía. Son burgueses —los tres— hasta la médula. Cuando la burguesía caiga —amén—, caerán con ella. Yo, que lamento profundamente esta definición anti-revolucionaria de mis compañeros de ayer, no dejaré un momento de combatirlos políticamente y de señalar el efecto horrible que a los intereses populares han tan buenos talentos.⁸⁵

Tampoco Glusberg fue ajeno a esta fiebre de politización. Aquel editor que en 1930 dudaba en lanzar en Buenos Aires la **Defensa del marxismo** de Mariátegui, cinco años después se mostraba como un lector apasionado de la obra de Marx. Aunque no era hombre de partido, hacia 1934 comenzó a interesarse por la figura y por la obra de León Trotsky, más atraído por el escritor que por el fundador del Ejército Rojo, y más comprometido con el mensaje ético-político del peregrino ruso-judío que en su propuesta organizacional. Así y todo, Marinello le advertía a su amigo desde La Habana de los riesgos de esa orientación:

Por cosas del **Repertorio**, por periódicos y panfletos que creo deber a su amistad ejemplar, le veo inclinado al trozkismo. Perdóneme que vea en ello, principalmente, una razón de adhesión racional y de apasionamiento por una figura humana de apasionante dramatismo. Yo estoy en la otra banda. No porque no advierta en la acción oficial rusa naturales errores, algunos de importancia. Pero creo que el deber es estar con Stalin mientras —y esto es innegable—, el fondo de su pensamiento sea sincero y el estar con su gobierno signifique estar con la acción re-

⁸² De F. Lizaso a S. Glusberg, La Habana, 23 de noviembre 1931. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

⁸³ De J. Mañach a S. Glusberg, La Habana, 28 de diciembre de 1931, Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

⁸⁴ Sobre las tensiones entre hispanismo, americanismo de izquierda y comunismo ortodoxo en la vida y la obra de Marinello, v. Rafael Rojas, *op. cit.* Sobre la experiencia política del ABC y la acusación por los comunistas de “organización fascistoide”, v. Jorge Domingo Cuadriello, “El ABC fue otra esperanza de Cuba”, en **Espacio Laical** n° 32, La Habana, abril de 2012, pp. 82-88.

⁸⁵ De Juan Marinello a Samuel Glusberg, 20 de septiembre de 1934. Fondo Glusberg, CeDInCI.

volucionaria realmente eficaz. Hace pocos números del Repertorio que leí, en un artículo sobre Mariátegui de el [sic] aprista Cox, que este había dicho a alguien: "Admiro apasionadamente a Trotsky, pero aplaudiría a Stalin si lo fusilase". Yo, que soy un apasionado del valor humano de Bronstein, no lloraría su muerte. Pero, qué lejos nos llevaría todo esto, Glusberg querido... Y yo tan sin tiempo para mis mejores devociones.⁸⁶

Glusberg protestó amigablemente, rechazando la lógica del apoyo al Estado soviético a cualquier precio. El editor ruso-argentino se negaba a escoger entre "la acción revolucionaria realmente eficaz" y el "valor humano". Su lectura humanista del marxismo le impedía dissociar medios de fines, y lo llevaba a advertir la clausura de un ciclo cuando la revolución, una vez más (ayer en Francia, hoy en Rusia), comenzaba a devorar a sus propios hijos. ¿Podía Mariátegui, como testimoniara Cox, haber aplaudido el fusilamiento de su admirado Trotsky? A Glusberg le resultaba inconcebible.

En todo caso, para 1934 se ha instalado con vigor entre los antiguos hermanos americanistas el debate que dividirá aguas durante todo el corto siglo XX. Ya no se habla en la correspondencia de revistas comunes. **Nuestra América** ha pasado al olvido.

Archivos consultados

Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI / UNSAM, Buenos Aires.
Fondo María Rosa Oliver, Fondos Especiales, Universidad de Princeton.
Fondo Victoria Ocampo, Academia Argentina de Letras.
Fondo Waldo Frank, Colecciones especiales, Van Pelt-Dietrich Library, Universidad de Pennsylvania.

Referencias bibliográficas

- Alemaný Bay, Carmen, **La polémica del meridiano intelectual de Hispanoamérica. Estudio y textos**, Alicante, Universidad de Alicante, 1998.
- Cairo, Ana, **El Grupo Minorista y su tiempo**, La Habana, Ciencias Sociales, 1978.
- Casanovas, Martí, **Órbita de la revista de avance**, La Habana, Ediciones Unión, 1965. 2ª ed.: La Habana, UNEAC, 1972.
- García Cedro, Gabriela y Susana Santos (coord.), **Arte, Revolución y Decadencia. Revistas vanguardistas en América Latina (1924-1931)**, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2009.
- Leante, César, "La Revista de avance", en **Cuadernos Hispanoamericanos** n° 414, Madrid, diciembre 1984, pp. 189-197.
- Lizaso, Félix, "La revista de avance", en **Boletín de la Academia Cubana de la Lengua**, vol. 10, n° 3/4, julio-diciembre 1961, pp. 19-43.
- Manzoni, Celina, "Vanguardia y nacionalismo: Itinerario de la Revista de Avance (en torno a una encuesta)", en **Iberoamericana n° 17. Jahrgang (1993), n° 1 (49)**.
- , **Vanguardistas en su tinta. Documentos de la vanguardia en América Latina**, Buenos Aires, Corregidor, 2007.
- Marinello, Juan, "Sobre la revista de avance y su tiempo", en **Bohemia**, 1959, n° 27, 7º de julio de 1967, pp. 16-19.
- Picón, Delia (comp.), **Mariano Picón-Salas y sus amigos**, Caracas, Universidad Católica Andrés Bello / Universidad de Los Andes, 2004-2006, 3 vols.
- Rojas, Rafael, "Juan Marinello: El dogma y la crítica", en **Políticas de la Memoria** n° 15, verano 2014-15, pp. 193-200.
- Rexach, Rosario, "La revista de avance en La Habana. 1927-1930", en **Caribbean Studies**, vol.3, n° 3, octubre 1963, p. 3-16.
- Ripoll, Carlos, **La generación del 23 en Cuba y otros apuntes sobre el vanguardismo**, New York, Las Américas Publishing Company, 1968.
- , **Índice de la revista de avance (Cuba, 1927-1930)**, New York, Las Américas Publishing Company, 1969.
- , "La Revista de Avance (1927-1930), vocero de vanguardismo y pórtico de revolución", en **Revista Iberoamericana**, vol. XXX, n° 58, julio-diciembre, 1964, pp. 261-282.
- Sánchez, Luis Alberto, **Testimonio personal. Memorias de un peruano del siglo XX**, Lima, Mosca Azul, 1969-88, 6 vols.
- Tarcus, Horacio, **Mariátegui en la Argentina o Las políticas culturales de Samuel Glusberg**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2002.
- , "Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la Argentina de los '20", número especial sobre "Revistas literarias/culturales latinoamericanas del siglo XX", **Revista Iberoamericana** n° 208-209, Universidad de Pittsburgh, julio-diciembre 2004, pp. 749-772.
- Varios Autores, **Mariátegui, La Habana, Cátedra de Estudios Antonio Gramsci del Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, 2002**.
- Verani, Hugo J., "Las vanguardias literarias en Hispanoamérica"; en Saúl Sosnowski (ed.), **Lectura crítica de la literatura americana: Vanguardias y tomas de posición**, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1997, p. 9 y ss.

⁸⁶ *Ibid.*

ANEXO DOCUMENTAL I

CORRESPONDENCIA ENTRE MARIANO PICÓN-SALAS, LUIS ALBERTO SÁNCHEZ Y SAMUEL GLUSBERG

I. DE SAMUEL GLUSBERG A MARIANO PICÓN SALAS

LA NOTA LITERARIA CRÍTICA INFORMACIÓN BIBLIOGRAFÍA¹

Buenos Aires, 17 de diciembre de 1930

Mi querido amigo: En este memorable día del centenario de la muerte de Bolívar me pongo a escribirle una larga carta sobre el proyecto del que le hablé en una de mis anteriores, y que Ud. dejó para estudiar detenidamente en las vacaciones. Voy a sacar copias para Félix Lizaso y Luis Alberto Sánchez. También para Waldo Frank, porque vale la pena de que el gran animador de nuestro movimiento conozca la idea. Se trata, en pocas palabras, de lo siguiente: que debemos unirnos varios grupos intelectuales afines con el objeto de crear un periódico único de verdadero espíritu americano, que circule de veras en todos nuestros países por igual. O por lo menos, en los países que han demostrado estar preparados para eso en ocasión de la visita de Waldo Frank.

Ahora bien, no crea que vaya a reeditarle uno de esos proyectos bolivarescos o "apristas". Fracasaría por su misma grandiosidad. No; este que paso a exponerle es más bien un proyecto sarmientesco, tanto por su índole cultural como por su espíritu práctico. Creo que lo podemos realizar casi de inmediato si después de estudiarlo detenidamente nos ponemos de acuerdo en todos los puntos, que son muchos y deben ser más.

Le ahorro mi exposición de los motivos que me inducen a formular el proyecto, porque Ud. los puede deducir fácilmente de nuestra realidad americana, económica y espiritual. Son muy pocos los libros de un país que circulan en el otro, y menos aún los periódicos. Qué hacer? Lo primero que se nos ocurre a todos es soñar con una gran revista interamericana. Este ha sido

mi pensamiento y el de Waldo Frank. Lo discutimos largamente durante su estada de seis semanas en B.A. Y hasta yo creí que él había dado con la persona capaz de aunar hombres y tendencias distintas y en condiciones de fundar ese gran organismo editorial. Así lo dije en L.V.L. de julio de este año. Pero hasta hoy nada se ha hecho y la revista que con el nombre de "Sur" anuncia doña Victoria Ocampo, será sin duda algo muy distinguido, como "Commerce" de M. Paul Valery et Cie.- o cualquier otra revista mejor: "Echanges" o la que Ud. quiera. Pero no lo que nosotros necesitamos. De ahí que yo crea que ahora más que nunca debemos empeñarnos en crear ese organismo "totalizador" que la obra de Frank señala como imprescindible para nuestro nacimiento. Y la manera de conseguirlo, según mi parecer, es empujando por nosotros mismos, por lo que está a nuestro alcance.

Somos varios los grupos afines que sostenemos regularmente un periódico o una revista mensual. Pues bien, unámonos, en un solo periódico para que este solo periódico, bajo un solo nombre —propongo el de "NUESTRA AMÉRICA" no solo por ser el de uno de los libros fundamentales de Frank, nuestro grande y común amigo, sino también de Martí, Bunge y otros. Con esta unión aseguraremos en primer término que el periódico circule en nuestros países en una cantidad tal y con una frecuencia que no estamos en condiciones de alcanzar por separado nunca jamás.

He elegido para iniciar la publicación semanal de "NUESTRA AMÉRICA", además de L.V.L., como es natural, tres periódicos que se han caracterizado por una orientación intelectual definida en dos ocasiones: con motivo de la visita de Waldo Frank y de la muerte de José Carlos Mariátegui.

Son estos periódicos el suyo, o el de su grupo "ÍNDICE" de Santiago; AMAUTA, o mejor dicho el grupo que se separó de AMAUTA a la muerte de José Carlos Mariátegui: me refiero a PRESENTE de Luis Alberto Sánchez y compañeros. Ha salido un solo número de P. mas basta para darse cuenta de que son de los nuestros y de que actúan como intelectuales. Además, el nombre de Luis Alberto Sánchez es una garantía de seriedad como U. sabe.

El tercer grupo intelectual que merece toda mi admiración y toda mi simpatía y que hay que reconocer como el de labor más antigua es el de "1930": Ichaso, Lizaso, Mañach y Marinello. En estos momentos 1930 ha suspendido la publicación de sus cuadernos, en La Habana el horno no está como para bollos (no lo está en ninguna parte). Pero quizá sí para pan. Para el pan nuestro de cada día.

Bueno. Si Ud. empieza por estar de acuerdo con esta autoelección de los cuatro, podemos iniciar los trabajos preliminares y someter con este proyecto general sus observaciones particulares a Félix Lizaso y Luis Alberto Sánchez para que ellos se expidan a su vez, en nombre de los otros dos grupos literarios. He aquí el plan desarrollado en 7 artículos que comentaré para mayor claridad.

¹ La Nota Literaria dice el membrete de las hojas en que Glusberg envía sus cartas. Es posible que haya sido un nombre descartado de lo que luego fue La Vida Literaria.

I.- Los grupos intelectuales de LA VIDA LITERARIA, de Buenos Aires, ÍNDICE de Santiago, PRESENTE de Lima y "1930" de La Habana resuelven unirse para editar en los cuatro un periódico semanal de 8 páginas en papel y formato de diario bajo el nombre de NUESTRA AMÉRICA.

Propongo el formato de LVL porque dentro de sus 8 páginas cabe el material de cualquiera de los otros periódicos y porque su impresión es más barata. Sobre todo cuando como en este caso habrá que hacer un tiraje elevado.

II. Los cuatro números mensuales del periódico se imprimirán simultáneamente el primer día de cada mes en cada una de las cuatro ciudades para que pueda realizarse el intercambio dentro del mismo mes.

Este artículo requiere una explicación más larga. Nº 1 Número 1, v.g. saldrá de BA, el 2 de Santiago, el 3 de Lima y el 4 de LH el mismo día, calculándose el tiempo de tal modo que puedan ser puestos en venta los cuatro números dentro de este orden durante las cuatro semanas del mes y en las cuatro ciudades (si a alguna parte el número llega antes, deberá reservarse hasta la semana correspondiente).

Otro sí digo: he puesto que el número 1 saldrá de BA, no se vea en esto asomo de nacionalismo (y menos de "meridianismo"...). Lo mismo da que se proceda de norte a sur y que el número 1 salga de La Habana, el 2 de L, el 3 de S y el 4 de BA, o en cualquier otro orden. Creo que por razones de antigüedad y hasta de calidad les corresponde la iniciación a los muchachos de 1930. Si he puesto mi grupo literario primero es porque he propuesto LVL como modelo por su formato y papel y porque quizá a mí como autor de la iniciativa me sea más fácil hacer un primer número americano con la ayuda de Uds. que a Uds. con la ayuda de los escritores argentinos (la voz de la experiencia!). Por lo demás, los cuatro primeros números debemos hacerlos con tiempo y de común acuerdo hasta en los detalles tipográficos. Los cuatro deben ser primeros y aparecer simultáneamente aunque lleven sus números correspondientes a la primera, segunda, tercera o cuarta semana. El correo aéreo puede servirnos para las notas urgentes y aún para el intercambio de un ejemplar de cada número por un par de pesos. Así se cumplirá de una vez la profecía de Waldo Frank:

"y no sería extraño que con la ayuda del aeroplano, consiga esta generación su unión cultural. Será una sinfonía de voces, desde Méjico hasta la Tierra del Fuego, porque la variedad de sus ethos es grande, y expresándose en el sentido de Platón podría decirse que tienen la música" (R. de A., pág. 210 de la edic. española).

III. El tiraje inicial del periódico en cada una de las 4 ciudades deberá ser no inferior en ningún caso a seis mil ejemplares para que de cada número se intercambien 1500 ejemplares. Este canje mínimo de 1500 por número es de carácter obligatorio y será aumentado a medida que las necesidades lo requieran.

Calculo que cada uno de nuestros periódicos necesita por lo

menos 1500 ej. para sus lectores, suscriptores, amigos, canje, etc. Si con todo la cifra parece reducida puede elevarse desde el principio el tiraje de NA a ocho mil, y a dos mil los ejemplares del intercambio. Por mi parte creo que 1500 es el número que puede colocarse aquí contando con el envío a las bibliotecas, pero no está de más regalar 500 ejemplares de cada número en cada uno de nuestros países como propaganda, siempre que el presupuesto lo permita.

IV.- El periódico no podrá dedicar más de una tercera parte de su espacio para anuncios.

Puede reducirse a una cuarta parte, pero pongo una tercera porque la última página habrá que dedicarla a un aviso igual en todos los números incitando a suscribirse e indicando las direcciones y componentes de los cuatro grupos literarios. No hay que olvidar, además, que el periódico debe ser el intermediario de nuestros libros, que más adelante editaremos en sociedad.

V.- El precio de venta del periódico deberá ser de 10 cts. oro o más o menos (menos que más) su equivalente en nuestra moneda. La suscripción 2 dólares por año y podrán hacerse indistintamente a cualquiera de las 4 administraciones. Cada una es autónoma y cumple con recibir y pagar los 1500 (o dos mil ejemplares) del intercambio obligatorio.

Lo mejor es suprimir toda cuenta de dinero. No somos negociantes ni burgueses. Como hasta la fecha, para hacer frente a los gastos que demande la edición de 6 u 8 mil ejemplares de NUESTRA AMÉRICA, cada grupo tendrá que arreglárselas con avisos, suscripciones, socios protectores, etc.

VI.- La orientación, fines y propósitos de NUESTRA AMÉRICA deberán fijarse en el primer número en forma de programa que suscribirán los 4 directores o representantes de cada grupo literario.

Este es el punto más importante, naturalmente, pero el que tenemos resuelto, por suerte. Lo prueban los antecedentes recordados al principio de esta carta y nuestra buena amistad. Lo que debemos discutir es la formación de un directorio común de cuatro, sin perjuicio de dejar constituidos los grupos por los hombres que figuran ahora y hasta incorporar algunos nuevos que de antiguo pertenecen como colaboradores a nuestros periódicos. Esta misma carta es una prueba de la necesidad de un directorio con un solo representante porque es a Ud. Picón-Salas, a Lizaso y a Sánchez a quienes me dirijo, y no por primera vez por cierto.

VII. Para dar intervención a cualquier otro grupo en esta unión se requiere la unanimidad de votos de los cuatro directores. Esto es elemental y no requiere explicación. Debemos hacer todo de acuerdo.

Pongo, fin, pues, a esta carta. De contemplar todos los detalles se haría interminable. No estoy, sin embargo, seguro de haberme explicado en todo lo que llevo escrito. Pero a buen entende-

dor... muchas palabras sobran. Ya volveremos a hablar de algunas otras cosas. Por ejemplo, sobre la necesidad de dar un aspecto exterior a todas las ediciones del periódico y lo que es más importante un contenido más o menos parejo. Así calculo dos páginas de colaboraciones locales, quizá una primera página de Directrices; una página por lo menos con firmas de los cuatro países en donde más circulara el periódico; una página de "ficción" o sea de relatos, cuentos, apólogos. Obra de imaginación. Una página europea (traducción), una de noticias acerca de espectáculos artísticos, cine, teatro y de novedades literarias, no con el criterio de crónica informativa de los diarios; y una revista de revistas. Puede objetarme que tengo demasiado presente LVL. Pero estoy dispuesto a aceptar todas las innovaciones y hasta creo que algunas secciones pueden llevar los títulos de nuestros actuales periódicos.

En fin, estudie bien todo este proyecto con sus compañeros y contésteme. Creo que en un par de meses podemos ponernos de acuerdo, sin necesidad de ningún congreso. Waldo Frank nos apoyará decididamente y hasta nos escribirá una introducción como leader. Tengo mucha fe en la obra que está escribiendo sobre nuestros países y creo que debemos prepararnos para darle toda la trascendencia que se merece y hasta editarla. De realizarse la unión de nuestros periódicos estoy seguro de que pronto podremos hacerlo, cumpliendo así con el viejo sueño de Sarmiento.

Cuanto la incorporación de nuevos grupos de México, Colombia, Uruguay, estoy igualmente seguro de que lo conseguiremos y así nuestras entregas tendrán en lugar de 8 páginas, muy pronto 16.

De todas partes me llega la misma voz. El poeta Ortiz de Montellano, director de "Contemporáneos" de Méjico, me dice en una carta que tengo ganas de publicar en VL "creo que debemos hacer todo lo posible por difundir el libro de América en América, sin necesidad de la consagración por las editoriales españolas".

Este problema del libro americano lo tengo muy bien estudiado en 10 años de constante dedicación. Creo que es un asunto de publicidad y de intervención de los mismos intelectuales por medio de periódicos frecuentes y de tiraje relativamente elevado, 8 o 10 mil lo es para un periódico intelectual. No en vano que esperemos la solución de los gobiernos o de los libreros, los unos como políticos y los otros como comerciantes se desentienden de todo aquello que no tiene una gran clientela, y nuestro problema está en conseguir 1000 lectores en cada uno de nuestros países. Nada más que mil. Basta.

He estudiado también muy detenidamente la parte económica de este proyecto de un periódico común intermediario de nuestras ideas y nuestros libros. Creo que con solo un presupuesto de 100 dólares mensuales podemos llevar a cabo la publicación de NUESTRA AMÉRICA si nos conformamos con el papel de diario, en lugar del papel pluma. De seguro cualquiera de los periódicos que publicamos ahora una sola vez por mes cuesta más.

Ud. me dirá si me equivoco o si he estado divagando seducido por el timbre de mi máquina de escribir...

Mientras tanto le mando un gran abrazo y le deseo un feliz año con mucha tranquilidad de espíritu para hacer frente a todas las inquietudes de nuestro tiempo.

Suyo cordialmente.

Enrique Espinoza

Sr. D. Mariano Picón Salas
Santiago de Chile

Fuente: Fondo Samuel Glusberg, cuatro carillas mecanografiadas en cuatro folios membretados, copia realizada con papel carbónico.

II. DE MARIANO PICÓN-SALAS A SAMUEL GLUSBERG

Santiago: 31 de Diciembre de 1930.

Sr. D.
Samuel Glusberg
B. As.

Mi querido Glusberg:
Perdone mi nerviosidad al escribirle aquella carta cismática sobre los riesgos y desventuras de mi Crónica que apareció en L. V.L. Haga Ud. para enmendar los desaguisados lo que le parezca más prudente.

Aquí tenemos en estudio el interesantísimo proyecto sobre la revista que Ud. y Espinoza nos sometieron.² La gente ha estado un poco dispersa a consecuencia de las fiestas pascales que en Chile conservan todavía un sello criollo de buen ponche y de ramadas donde se baila la cueca; el fondo rural de la vida chilena que invade hasta la Alameda de Santiago, pero para los primeros días de enero tendremos madurada ya una respuesta. El proyecto ha despertado entusiasmo; naturalmente habría que pensar en algunas modificaciones. Se me ocurren desde luego dos: 1º): no es posible equiparar para el intercambio de ejemplares, plazas de posibilidades económicas tan distintas como Buenos Aires y Santiago. Se me ocurre que si Uds. estuvieran en posibilidad de intercambiar los 1500 ejemplares de la revista que se les envíe desde Stgo. no sólo por ejemplares de la revista de Buenos Aires, sino por otras revistas, publicaciones, etc. a fin de salvar las diferencias de posibilidad adquisitiva y de población, con la variedad de artículos comerciales, la economía del proyecto sería más sencilla. Nosotros hemos pensado

² Picón-Salas no ha advertido todavía que Samuel Glusberg y Enrique Espinoza son la misma persona.

como fondo necesario de este proyecto, en formar en Santiago una buena Agencia distribuidora de publicaciones y de contratar publicidad. Esto es muy factible, hemos iniciado ya los primeros pasos y creo que dicha Agencia podrá instalarse en Marzo. Al frente de dicha Agencia estará un muchacho muy entendido en publicidad, Humberto Fuenzalida, que sirvió en la Agencia de La Nación de Santiago en París y que nos ha presentado un proyecto perfectamente realizable. 2°) Creo un poco difícil que en la actualidad, dada la situación política momentánea del Perú, pueda reconstituirse el grupo "Presente" del Lima. Pero dadas nuestras vinculaciones con los muchachos peruanos que se estrecharon cuando la visita de Luis Alberto Sánchez a Santiago, podríamos proponerles que se juntaran al grupo chileno, mientras ellos pueden hacer una vida autónoma. Nuestra inteligencia con dicho grupo es cordialísima. De esta manera el grupo peruano-chileno representaría fuerzas más o menos equivalentes a las del grupo argentino, ya que separadamente —por las condiciones de economía, población, etc.— somos inferiores. —no tome Ud. esto que le digo como contraproyecto: es sólo una insinuación. En los primeros días de Enero le escribiré para darle una opinión más madura.

Tengo el agrado de decirle que ya firmé con la C.I.A.P. de Madrid los contratos para la edición de aquel trajinado libro. El libro ya está en prensa y espero que se pondrá a la venta en España en los primeros días de Enero.³ Le doy esta noticia por si Ud., que conoce un poco el fondo americano del libro y el panorama del trópico que quiere dar, juzga conveniente informar en el L.V.L. Uno de los primeros ejemplares que reciba, naturalmente, será para Ud. Hasta muy pronto y muy cordiales saludos,

Picón-Salas

[Manuscrito, al margen] Olvidaba esta costumbre de felicitar por el año nuevo. ¡Que él nos sea particularmente venturoso para todos los proyectos comunes que maduremos!

Fuente: Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI, una carilla mecanografiada.

III. DE LUIS ALBERTO SANCHEZ A SAMUEL GLUSBERG

Lima, 27 de febrero de 1931

Sr. Samuel Glusberg

Mi querido amigo:

Cuando me disponía a averiguar lo referente al precio de un periódico semejante a "La Vida Literaria" me sorprende nuevamente una orden de detención que ya esperaba. Pude librarme, cinematográficamente, escalando techos, metiéndome en casa

³ Mariano Picón-Salas, **Odisea de Tierra firme (Vida, años y pasión del Trópico)**, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1931.

ajena, saliendo por otra calle y tomando un auto, pero así no se puede trabajar en forma. Al menos como quisiera. Basadre se encuentra en idéntica situación; también Spelucín, Barrio, Gálvez, Ulloa, etc. Se han cerrado periódicos y la intelectualidad sigue siendo un crimen.

Puedo asegurarle que su proyecto ha sido aceptado ya por Basadre, Sabogal, Barrio, Spelucín, Raygada, Bustamente, por todos. No hay una sola duda. Nuestro obstáculo está en la imposibilidad de imprimir hoy en Lima un periódico, y en las escasas posibilidades de una compra abundante. Las gentes viven en tren de políticos y la crisis es cada día más grave. Por eso desconfío, hoy, después de haber confiado ampliamente. Esto no quiere decir nada contra la idea. Al contrario, le insto a llevar a cabo la idea. Somos dos grupos momentáneamente coactados: Habana y Lima. Pero no crea que esto dura. En julio, para cuando usted quiere el periódico, estaremos en libre plática, por supuesto.

Yo creo que, dentro de una o dos semanas, nuevamente estaré en la calle, vencedor diligente y afanoso, o vencido igualmente afanoso aunque en otro sentido. De modo que, por hoy, a fin de no tener demoras en este proyecto que yo considero como cosa propia, debemos confiar en solo dos centros[:] Argentina y Chile. Si México entra, los grupos podrían formarse por el instante así: Argentino-Uruguayo —supongo que el futbolismo no trascienda a los escritores—, Peruano-Chileno y Cubano-Mexicano —Novo no creo que se lleva bien con Villaurrutia, aunque tal vez las cosas hayan cambiado. Sería conveniente que esto lo arreglase Alfonso Reyes o Genaro Estrada. Escríbale a Reyes sobre esto, y yo, por mi parte, lo instaré a lo mismo.

Le anuncio que Miomandre termina en estos días la traducción francesa de mi "Don Manuel". He andado ocupado añadiendo algunas cosas y o corrigiendo otras para esa versión francesa, que aparecerá, posiblemente, en las ediciones "Excelsior" de París.⁴ Además estoy terminando los originales de "América: novela sin novelistas", que editará la CIAP, según carta e invitación que me ha hecho Sainz Rodríguez.⁵ Luego, entiendo que uno de los próximos Cuadernos de Índice será mi "Indagación del espíritu incaico".⁶ Creo que este año no podré dar mi tercer tomo de "Literatura peruana". Ando metido en tantas cosas, y esta política que nos ha cogido y sacudido tanto... No se lo imagina usted. Pero, como civil, y sintiendo en carne propia este bochorno de los gobiernos que se presentan a liberar y tiranizan más, siento la tragedia de los compañeros de La Habana, y la vuestra, tam-

⁴ Luis Alberto Sánchez, **Don Manuel. Vie de Manuel González Prada, un précurseur sud-américain**, París, Editions Excelsior, 1931. Tr. de l'espagnol par Francis de Miomandre.

⁵ La obra no aparecerá por CIAP sino en Perú como **América: novela sin novelistas**, Lima, Librería Peruana, 1933.

⁶ **Indagación del espíritu incaico** no alcanzará a publicarse por Cuadernos Índice, aunque tal como lo habían acordado con Picón-Salas, se anticipó como artículo en la revista **Atenea**, año VIII, n° 72, Concepción, 1931, pp. 147-160.

bién, bajo el reaccionarismo de Uriburu.

He dispuesto que le manden del número 2 de Presente.

Usted, queridísimo Glusberg, está en grave falta conmigo: Le pedí el último libro de Lugones, que no ha llegado aquí, y lo espero. De toda suerte lo espero. Esa "Grande Argentina" me interesa.⁷

Cuénteme lo que le sucedió y desanimó, momentáneamente, tanto.

Tal como van las cosas, creo que no sería rara mi emigración. No me resigno a que mi país viva esta vida absurda y vergonzosa de la fuerza erguida como única solución, para proteger a los viejos políticos, origen ellos de Leguía, excusa ellos de Leguía y sucesores —qué horror— ellos de Leguía. Si así fuera iré a Chile, y, seguramente, entonces cumpla mi plan de conferencias en Buenos Aires. No me descuide, pues, eso. Hoy por hoy, me siento, aunque más en la lucha, más libre para actuar y moverme. He desmarañado muchas ataduras, porque en la brega es preciso sentirse más dueño de sí mismo.

Escríbame, pues, y metámosle el hombro a esta idea nuestra. Los amigos aquí se deciden por "Nuestra América" como título. Yo voto por "La Otra América". Nuestra América está gastado. El periódico de ese título, el libro de Bunge y el de Frank lo han convertido en lugar común. Al libro de Frank le ha hecho daño el título, por lo de Bunge, que es un antecedente. Voto por La Otra América.

Mándeme lo de Lugones. Ya le enviaré el comentario de Gálvez a aquel.

Gracias por el inmerecido anuncio de mi libro en su LVL.⁸
Un abrazo de camarada y amigo,

Luis Alberto Sánchez

Ap. 1253.

[manuscrito] Dígame que dirección tiene Coriolano Alberini y qué cargo desempeña. L.A.S.

Fuente: Fondo Glusberg, CeDInCI, 2 folios, dos carillas mecanografiadas.

ANEXO DOCUMENTAL II.

CARTAS DE AMISTAD ARGENTINO-CUBANA: SAMUEL GLUBERG, FÉLIX LIZASO, JORGE MAÑACH, JUAN MARINELLO

I. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

Abril 13, 1928

Sr. Don Enrique Espinosa
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Distinguido amigo: Deseoso de conocer su revista "Cuadernos literarios de Oriente y Occidente",⁹ le dirijo estas líneas para rogarle su envío, a cambio de la revista "1928", de la que soy uno de los editores. Aparte le van los últimos números publicados y recibirá los siguientes.

He leído en el repertorio Americano el sumario de los dos primeros números de su revista, y me han interesado muchísimo.

Téngame de todos modos por su admirador y amigo

Félix Lizaso

Dirección:
Comisión del Servicio Civil
Habana, Cuba

Fuente: Una hoja membretada, una carilla, dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

⁷ Leopoldo Lugones, **La Grande Argentina**, Buenos Aires, Babel, 1930.

⁸ Samuel Glusberg, "Don Manuel, de Luis Alberto Sánchez", en **La Vida Literaria** n° 25, Buenos Aires, noviembre 1930, p. 5.

⁹ **Cuadernos literarios de Oriente y Occidente** (Buenos Aires, Instituto de la Universidad de Jerusalem, n° 1: 1927 – n° 2/3: 1928). Dir.: Enrique Espinoza (Samuel Glusberg).



II. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

Habana, Julio 19, 1928

Sr. Don Enrique Espinosa
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Mi estimado amigo: He recibido los prospectos de "La Vida Literaria", y ya estamos ansiosos de conocer la revista.

Como usted verá en los números de "1928", que le adjunto, damos cuenta de su proyectada Exposición, a la vez que inspirándonos en su ejemplo, proponemos hacer algo semejante.¹⁰ No sé el éxito que podamos tener; pero estamos poniendo interés en la idea.

Le agradecería mucho cuanto pudiera hacernos en favor de ella, con los editores de la Argentina. Nosotros enviamos cartas y ejemplares de la revista a las casas que conocemos, pero siempre sería excelente idea que usted nos ayudara. A la vez nosotros tratamos de que la gente de aquí le envíe sus libros. Y enviaremos sueltos a los periódicos anunciando su exposición. Recibiré recortes.

Trabajemos de acuerdo y con la mejor voluntad.

Su amigo,

Félix Lizaso

Le envié a su cargo un paquete dirigido a la Sra. Adelina del Carril de Güiraldes, contiendo dos números de "1928" en que publiqué unas notas sobre Ricardo Güiraldes.¹¹ No conozco la dirección de la señora, y me atrevo a rogársela, para pedirles las publicaciones que está haciendo de su esposo. Perdóneme la molestia que haya podido ocasionarle.

Fuente: Una hoja membretada, una carilla, dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

¹⁰ En el prospecto de **La Vida Literaria** (Buenos Aires, junio 1928) Glusberg anunciaba la Primera Exposición Nacional del Libro a realizarse en septiembre en el Teatro Cervantes de Buenos Aires. V. el eco cubano en: "Nuestra Exposición del Libro americano", en **revista de avance** n° 24, La Habana, 15 de julio 1928, p. 172, donde se lee: "confesamos que nos ha movido el ejemplo que nos da 'La Vida Literaria' de Buenos Aires".

¹¹ Félix Lizaso, "La lección de Güiraldes", en **revista de avance** n° 22, La Habana, 15 de mayo 1928, pp. 118-120 y 135.

III. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil

La Habana, agosto 22, 1928

Sr. Don Enrique Espinosa
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Mi estimado amigo: Me llegó últimamente el primer número de "La Vida Literaria", y le felicito por algo tan bien logrado. En el próximo número de "1928" saldrá una nota sobre su revista.¹² Naturalmente que me propongo aprovechar su ofrecimiento para mandarle algunas notas sobre libros o momentos cubanos.

¿Sabe Ud. que estoy un poco desconcertado con esto que acabo de leer en la "Gaceta Literaria"? ... "Mas su verdadero manager es el escritor y editor Samuel Glusberg, hombre de varias actividades y constantes empresas, que en ésta se nos aparece desdoblado bajo el pseudónimo de Enrique Esponisa". Pero de todos modos, es un doble placer haber trabado amistad con Samuel Glusberg a través de Enrique Espinoza, y seguir fiel a este amigo un poco desvanecido ya.

Pienso ahora que Ud. debió haber recibido oportunamente la antología que publicamos hace dos años,¹³ y hasta recuerdo que Ud. me envió un número de BABEL, con una nota acusando recibo. Después nosotros le enviamos "1928", y de Vd. me han llegado algunos números de BABEL. Encantado de esta doble comunicación, que ahora le exige a Ud. más: los envíos de sus dos personalidades.

Le adjunto recortes de artículos de Ichaso, que comentan su exposición, y hacen llamadas a los autores de Cuba. Ignoro si algún resultado práctico han podido tener. Otros periódicos han dicho algo, copiando la nota de nuestra revista.

¿Nos ayuda a Vd.?

Cordialmente de usted,

Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, una carilla, dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

¹² Apareció en la Sección "Almanaque" como: "La Vida Literaria", en **revista de avance** n° 26, La Habana, 15 de septiembre 1928, p. 260.

¹³ Félix Lizaso y José Antonio Fernández de Castro, **La poesía moderna en Cuba (1882-1929)**, Madrid, Librería y Casa Editorial Hernando, 1926.

IV. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba Comisión del Servicio Civil

Habana, mayo 28, 1929

Sr. Samuel Glusberg
Buenos Aires

Mi querido amigo: Me llega su carta, sus envíos y L.V. L. Se lo agradezco todo, y le agradecemos especialmente esa nueva mención a nosotros, tan generosa. Voy a tratar de ponerlo al habla con Suárez Solís y Fernando Ortiz. A ver si ellos también nos hacen algo para ese número que Vd. tiene interés en dar. En nuestra última reunión acordamos llevar adelante ese número de su V.L., y si no fuera que yo ando muy enredado con mi epistolario de Martí —un epistolario de unas 450 cartas, la mayor parte sin fechas, y no obstante, ordenadas cronológicamente, por primera vez— ya andaría buscando materiales para ese número. Pero le prometo que en el próximo mes de junio va a tener Vd. trabajos suficientes para completar una entrega. Pienso en los libros que pueda tener, y encuentro que ninguno mejor que ese “Renuevo y otros cuentos” de nuestro gran cuentista preso, Montenegro. ¿Lo recibió? Dígamelo enseguida; nosotros le dimos su santo y señas. De Montenegro trato de obtener un cuento inédito. ¿Le escribió usted a José Antonio Ramos? Póngale enseguida dos líneas, que yo lo hago también de mi parte. En unos días tendré material que enviarle. Recuerdo que a Vd. le interesaba la firma de Varona. Irá. Y posiblemente le enviaré un manifiesto que firmamos algunos de aquí, y muchos de afuera, sobre un homenaje a Varona. Lo inició José María Chacón, del que espero también unas cuartillas. Creo que podrá salir algo decoroso. Yo acaso no pueda mandar otra cosa que unos párrafos de la introducción del epistolario, en que trabajo ahora.

Me hace gracia esa frase suya: “Créame que admiro la discreción y medida con que Vds. tratan a los jóvenes de La Gaceta Literaria. Pero nosotros no podemos ser tan finos porque nos tienen irritados los gallegos que están al frente de las más grandes publicaciones de Buenos Aires”. ¿Pero que cree Vd., amigo Glusberg, que nosotros estamos en un lecho de rosas? Son las mismas cosas aquí, como allá. ¿En qué manos están los periódicos nuestros, en buena parte?

Lo cierto es que nosotros nos hemos propuesto una cordialidad absoluta, y que los poetas y escritores jóvenes de España tienen nuestra simpatía, lo mismo que los de otras partes. Nosotros nos acercamos ahora cada vez más a los de América; pero lo ideal sería que el acercamiento fuera total, porque en las cosas del espíritu creo que no debemos tener prejuicios. Los jóvenes de España han tenido para nosotros muchas generosidades, sin que eso nos hubiera obligado a callar nuestro criterio cuando los hemos creído equivocados. Ya Vd. vio nuestra nota sobre el asun-

to del meridiano. Creo que fue mesurada, diciendo sin embargo lo que debíamos decir. Otros no dijeron más; solo que lo dijeron de manera ruda, a veces innecesariamente ruda. Y ya Vd. sabe nuestro lema: lo bueno, de cualquier parte; lo malo, de ninguna.

Le agradecemos su interés por nuestro número especial Argentino. Muy fino su relato. De Cané ya tenemos colaboración, así como de Fernández Moreno. El primero me envió versos, que supongo que conservará inéditos todavía. Fernández Moreno un poema a Francisco López Merino. Tan pronto reciba cuatro o cinco cosas que nos interesan —Borges, Bernárdez...— acometeremos la empresa. Pero, francamente, quisiéramos dar algo importante, en que no faltaran algunas firmas jóvenes de relieve. Rojas Paz me prometió algo de conjunto, que estoy esperando. A Henríquez Ureña y a Reyes les pedí algunas notas sobre libros u hombres, que no me envían. Los grabados son importantísimos, le ruego que no olvide su ofrecimiento. Ya le agradezco el que me envía. Y esos apólogos de Luis Franco. Ciertamente, me interesaría mucho más algún poema suyo. Por cierto que en este número sale una nota sobre “Los trabajos y los días”, hecha por Florit. Y le escribo a Franco agradeciéndole el libro bello, y pidiéndole un poema. Sobre cine me gustaría algo de Hurtado, que escribía en “Martín Fierro”.

No sabe Vd. la poca gracia de ese suelto en “La Razón”. De pronto me llegaron cartas, libros, envíos... Todo, naturalmente, inutilizable. Lo que a nosotros nos interesa es el envío e las 10 o 15 figuras: que pueda decirse que en él está lo que importa.

Y le ruego a Vd. y a sus amigos que nos han enviado originales, que nos publiquen en otra parte, porque nos hayamos demorado. La dificultad de estos números es el acuerdo, el ajuste del total, y eso obliga a demoras.

De la exposición del libro, nada nuevo puedo decirle, sino que ya estoy desalentado. Escribimos muchas circulares, y solo dos editores me contestaron y me enviaron libros: Vd. y Samet, y Samet seguramente por Vd. ¿Qué hacer? Vale la pena perder tiempo, quien tiene tan poco? Voy a seguir el consejo que Vd. me dé, y se lo ruego.

Gracias otra vez por todo, de su amigo,

Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, dos carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

V. DE JORGE MAÑACH A SAMUEL GLUSBERG

1929
Revista de Avance
Apartado 2228
La Habana – Cuba

Editores
Frc. Ichaso
Félix Lizaso
Jorge Mañach
Juan Marinello

[La Habana, 1929]

Sr. D. Enrique Espinoza,
 Buenos Aires.

Mi muy estimado compañero:

Aguardaba desde hace tiempo la ocasión de comunicarme con Vd. de una manera más directa que la que me ha venido deparando su relación epistolar con mi compañero y amigo Félix Lizaso, y ahora me ofrece esa grata oportunidad la inserción, en el último número llegado a Cuba de “La Vida Literaria” de una nota bibliográfica del Sr. Uribe, acerca de mi librito “Indagación del choteo”.¹⁴

Con esta misma fecha le envío a Vd., para que se sirva hacerlos llegar a dicho colaborador suyo, un ejemplar de esa obra, acompañado de unas líneas de agradecimiento.

Permítame que le felicite del modo más encarecido y cordial por la brillante labor que viene Vd. desarrollando con su simpática publicación. Uso la palabra “simpática” muy calculadamente, queriendo indicar que en “La Vida Literaria” encontramos aquellos criterios, actitudes, firmas, que nos son gratos. Gracias a Vd. podemos decir que está hoy algo más cerca la República Argentina.

Ya Lizaso nos ha hablado de su deseo de que le enviemos colaboración para un “Número cubano” de su periódico. Hemos aceptado gustosísimos esa honrosa invitación y ya estamos preparando el envío.

Podría yo merecer de Vd. que me mandase particularmente “La Vida Literaria” a la dirección que abajo le indico? Agradeciéndole mucho todas sus atenciones, le ofrezco con estas líneas mi amistad decidida y cordialísima.

Jorge Mañach

Gen. Aranguren, 70 –
 La Habana.

Fuente: Una hoja membretada, un carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

¹⁴ Eduardo Uribe, “Indagación del choteo”, en **La Vida Literaria** n° 10, Buenos Aires, mayo 1929, p. 4.

VI. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

1929
Revista de Avance
Apartado 2228
La Habana – Cuba

Editores
Frc. Ichaso
Félix Lizaso
Jorge Mañach
Juan Marinello

La Habana, noviembre 10 1929

Sr. Samuel Glusberg Enrique Espinoza
 Rivera Indarte 1030.
 Buenos Aires.

Mi querido amigo: Cuántas veces le he agradecido, en esencia, el envío de la fotografía del busto de Güiraldes, y el primer fascículo de la edición monumental de su obra. Qué pena que sea tan costosa, y tan lejos del alcance de mi admiración!

Bien por su número norteamericano!¹⁵ Me figuro el esfuerzo que le habrá costado. Yo hubiera preferido que hubiera sido más norteamericano, y menos visión de acá; pero comprendo las grandes dificultades. Nosotros aun no hemos desistido de hacerlo, pero tampoco hemos puesto empeño.

Esos números especiales son perpetuos conflictos. El argentino y el uruguayo, tenemos en proyecto desde hace mucho tiempo. Ninguno ha podido completarse, y los trabajos van siendo publicados por allá... Es imprescindible que estos números los haga una persona determinada que ponga empeño, y los envíe completos. De lo contrario, es algo impracticable.

Yo mismo, que me encargué del número cubano para “La Vida Literaria”, solo he recogido hasta ahora unos versos y un artículo. Pero me voy a proponer hacerle un envío rápido.

Ahora le mando un artículo de José Martí totalmente desconocido, pues lo publicó en 1883, y no ha sido recogido en sus obras publicadas hasta ahora. Yo encontré una colección muy rara, quizá la única que exista en Cuba de un periódico editado en New York, y de allí he copiado unos 75 artículos, que empiezan a publicarse en la revista Bimestre de Cuba, con un artículo preliminar en que relato las actividades americanistas de Martí en los distintos periódicos de América- Ese artículo que le mando se refiere a la Argentina. Si Vd. lo publica, muy bien; si no le interesara, no tenga pena.

Y si quisiera reservarlo para el número cubano, muy bien también. Yo estoy haciendo un artículo para Vd.; precisamente sobre la utopía americanista de Martí. Y me voy a empeñar en una

¹⁵ **La Vida Literaria** n° 14, “Número dedicado a la literatura norteamericana”, Buenos Aires, septiembre 1929.

recopilación de artículos, con el título de “Viaje a América”, que es el de una directriz de este número de “1929”.¹⁶

Me propongo hacer que el número cubano le vaya pronto. Voy a trabajar activamente en el empeño.

Por eso pongo punto aquí, con la esperanza de reanudar esta serie de noticias muy pronto.

El mejor afecto de su amigo

Félix Lizaso

VII. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

1929

Revista de Avance
Apartado 2228
La Habana – Cuba

Editores
Frc. Ichaso
Félix Lizaso
Jorge Mañach
Juan Marinello

La Habana, noviembre 18, 1929

Mi querido Glusberg: Le incluyo la página de Martí de que le hablé en mi carta anterior, por si quisiera reproducirla en “La Vida Literaria”, sin esperar al número cubano, porque ya para

entonces aparecerá en una reproducción de unos 70 artículos desconocidos de Martí, que estoy haciendo.

[corte de la hoja, falta un párrafo]

Como le dije, he encontrado una revista de 1883 en que Martí publicó numerosísimos trabajos, y en la que he notado más de 70 que no han sido recogidos hasta ahora, y que son totalmente desconocidos. La Revista se publicaba en New York con el título “La América”, y son casi todos sus números escritos únicamente por Martí. Este que se refiere a Buenos Aires quizá le pueda interesar. Los he dado a la “Revista Bimestre Cubana”, con un artículo informativo sobre la labor americanista de Martí. Con el plomo haré después una corta tirada aparte.

Le quiere, su afmo.,

Félix Lizaso

[Manuscrito, en margen izquierdo, se lee entrecortado porque a la hoja tiene un corte central:] Si publica est //simar en una nota que están //ario más completo y ordenado // personas que poseyeran cartas / / copias?

VIII. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

Habana, diciembre 20, 1929.

Mi querido Glusberg:

Acabamos de despedir a Waldo Frank. En los cuatro días que estuvo con nosotros, lo hemos sentido como cosa nuestra. Creo que estará contento. Nosotros lo estamos hondamente de haberlo tenido tan cerca, de haberlo conocido tan bien, de haber sentido íntimamente sy gran mensaje humano. En nuestro próximo número veremos de decir algo sobre el hombre admirable.

Se dolió Frank de que su libro editado por Vd. no estuviera en Cuba.¹⁷ Sus obras se vendieron hasta agotarse todas en las librerías. Se perdió un gran momento. Pero él nos encargó que le escribiéramos a Vd., y yo lo hago. Envíeme 20 ejemplares de “Nuestra América” con nota de precio por volumen. Los que no venda directamente a los amigos, los colocaré en la “Librería Wilson”, donde ya hablé con ellos. Y dígame también el modo en que debo hacerle el giro por el importe. Tenemos que hacer el mercado cubano al libro de hispano américa. Frank nos habló de la necesidad de acercarnos a Argentina; nosotros lo estamos intentando desde hace algún tiempo.

Le escribo de prisa: ya lo haré con más extensión.

Le abraza su amigo,

Lizaso

No cree Vd. que sería un gran éxito para su editorial acometer la publicación de todas las obras de creación de Frank? Sería realmente algo importante.

Fuente: Una hoja membretada, una carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

¹⁶ “Viaje a América”, en **revista de avance** n° 40, La Habana, 15 de noviembre 1929, p. 319 y ss.

¹⁷ Waldo Frank, **Nuestra América**, Buenos Aires, Babel, 1929. Trad. de Eugenio Garro.

IX. DE JUAN MARINELLO A SAMUEL GLUSBERG

JUAN MARINELLO
ABOGADO
HABANA

Edif. Larrea, deptos. 401-407
 Aguiar y Empredrado

Teléfono A-7316

Ingenio Pastora

dic. / 29 / 29

Sr. Samuel Glusberg
 Buenos Aires

Mi querido Samuel Glusberg:

No quiero que las quietas vacaciones a que me ha obligado la angustiosa brega habanera, impidan expresarle mi gratitud por la atención prestada por usted a mis cables inquiriendo el paradero del gran Waldo Frank.

Ya sabe usted, desde luego, que tuvimos aquí —en La Habana— al gran espíritu. Que nos unimos mucho a él. Que leyó tres conferencias admirables. Que 1929 —ya 1930— le ofreció un modesto pero sincerísimo homenaje. Que WF dijo de usted cosas bellísimas y cordiales. Y que no tenemos la traducción de *Our America*, con gran duelo de los admiradores numerosos que por aquí dejó el gran escritor yanqui.

¿Sigue recibiendo la revista? Creo que los últimos números valen la pena, y significan un buen paso de adelanto respecto de los anteriores. De *La Vida Literaria* nada he de decirle. Se nos ha hecho cosa preferida y ya necesaria. Muy interesante el número norteamericano.

Muy pronto le llegará una cosa mía que creo ha de interesarle por la proyección americana que he querido darle.¹⁸ Me interesa mucho su opinión y la de *La Vida*.

Lo abraza,

Juan Marinello

Fuente: Tres folios con membrete, tres carillas manuscritas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

¹⁸ La colaboración enviada apareció pocos meses después como: Jorge Mañach, "Las dos actitudes", en *La Vida Literaria* n° 19, Buenos Aires, abril 1930, pp. 1-2.

X. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

1930
Revista de Avance
Apartado 2228 – La Habana - Cuba

La Habana, enero 25, 1930

Sr. Samuel Glusberg
 Rivera Indarte 1030
 Buenos Aires

Mi querido amigo: Ya le escribí unas líneas a raíz de la salida de Waldo Frank. Hoy le diré, refiriéndome a su carta última —23 de diciembre— que nosotros tuvimos el mejor anticipo de pascuas —de una pascua realmente ideal y milagrosa— con su visita. Estuvimos unos días girando cerca de aquel centro de idealismo nuevo y constructor.

No necesito decirle que hubo gente reacia, dentro del mismo campo de los avisados. Especialmente los que creen que todo ha de venir línea Moscú —o si no, no se es rebelde, sino derechista—, opusieron resistencias, que por sistemáticas y cerradas no se tuvieron en cuenta. Se le atacó de tan ruin manera, que W.F. comprendió enseguida, y ni siquiera se tomó el trabajo de tener en cuenta el ataque. Pero esa actitud se concretó en dos o tres individuos, en general, se le acogió con simpatía, y él quedó muy satisfecho de la manera cómo se lo escuchó, durante las tres conferencias que dijo. No era posible pedir mayor atención.

Nosotros quedamos vinculados. Nos dejó unas líneas dedicadas a nuestra juventud, y nos propusimos dedicarle el número de enero. Eso ha demorado su salida —la primera salida de "1930"— que ya tuvo efecto ayer. Le mando dos ejemplares del número, en el que notará innovaciones formales. Nuestro deseo sería aumentar las páginas; pero vamos despacio, para mayor seguridad.¹⁹

De acuerdo con todo lo que me dice de la obra de Martí. Si le mandé aquella página, fue por desconocida, y por referirse a su país. Pronto saldrá un tomo con la recolección de artículos que he hecho. Pero mi interés mayor está en el "Epistolario", que saldrá —espero— este año. La idea de un volumen grande, con toda la obra fundamental, nos tienta desde hace tiempo.

¿No cree Vd. que nuestra revista se ha ido independizando mucho en sus últimos números de la tutela que Vd. vislumbró? La llevamos cada vez más por el camino americano. En esto tengo yo especial empeño. ¿Pero qué quiere Vd. si con frecuencia los mismos americanos son lo que menos se importan por todo lo nuestro, y nosotros en definitiva tenemos mejor acogida fuera

¹⁹ El número de homenaje a W. Frank apareció en *revista de avance* n° 42, La Habana, enero de 1930. Glusberg reprodujo los textos de Marinello e Ichazo en *La Vida Literaria* n° 19, Buenos Aires, abril 1930, p. 5.

de América? No se podrá decir que nosotros hemos intentado llegar a América: lo hemos buscado por todos los medios. Nuestros números especiales —realizados y en proyecto— no tienen otro móvil. ¿Y qué acogida hemos tenido, en general? Donde se paga la colaboración —Vd. mismo me lo dijo— no hay quien se desprenda de un artículo que representa unos cuantos pesos; y lo que se envía, no alcanza siempre el nivel a que debería aspirarse. Los que andan más rápidos en el envío son, casi siempre, los que no pueden ir. Así, cuando allá se publicó una nota sobre nuestro número argentino en un periódico, recibí 8 o 10 libros, todos de autores desconocidos, y no por injusticia precisamente.

Pero a qué decirle todo esto, cuando Vd. mismo es quien me da cuenta de todas las colaboraciones recibidas —“cosas apenas publicables entre muchas buenas”—. ¿Lo ve Vd? Y ya en nuestro caso no es porque tengamos buena paga por las colaboraciones. Solamente una vez —en un periódico que se iniciaba— cobré 10 pesos por un artículo. Hice entonces la cruz, y no he vuelto a ver un centavo por ese concepto. Pero nosotros todos trabajamos en otras cosas, y se escribe solo a ratos perdidos —o ganados.

Sin embargo, cómo me gustaría llevar adelante ese número de LVL!

Un abrazo de su amigo,

Félix Lizaso

Qué susto me llevé cuando me anunciaron que había una carta mía en LVL. Yo escribo con rapidez, con repeticiones, muy descuidadamente. Por suerte, trato de no hablar mal de nadie. Martí decía, poco más o menos: “Cuando no puedo decir bien de una obra, callo. Es mi modo de criticar”. Y en otra parte: “Cuando no se puede hablar bien de un hombre, no se puede mencionar”. Cierto que tenemos el derecho de poner reparos, como de soportar los que se nos pongan. Pero yo he notado siempre que todo el mundo los soporta de mala gana, mientras hay un “sin embargo” que lo cubra todo, y que cuando se va más allá, la enemistad es segura y para toda la vida.

En fin: que debo agradecerle que Vd. me diera beligerancia en esa página de “correspondencia”, y que no resultara tan mal librado.

Fuente: Una hoja membretada, dos carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCl.

XI. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

1930

Revista de Avance

Apartado 2228 – La Habana - Cuba

La Habana, marzo 19, 1930

Sr. Samuel Glusberg
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Mi querido amigo: Calculó Vd. Bien: ayer, 18, recibí su carta “vía aérea”, y ayer mismo por la tarde, en nuestra reunión de los martes, tratamos del asunto que Vd. nos propone.

Tal como Vd. plantea el asunto no habría inconveniente alguno en atender su indicación; antes nos complacería. Pero el obstáculo es este, insuperable por ahora: el material peruano lo estamos esperando hace meses, y aún no ha llegado. Más de dos hace que Luis Alberto Sánchez le escribió a Mañach y le anunciaba haberlo puesto en el correo, lo que ahora se ve que no era cierto, a menos que hubiera sufrido extravío, lo que no es de creer. Tanto hemos esperado ese material —que debía venir completo para evitar lo que nos ha sucedido con el número argentino y el uruguayo, que nunca se ha podido completar todo lo necesario para hacer un número bueno— que ya ni siquiera contamos con él para un número determinado a fecha fija, sino que hemos optado por esperar buenamente a que llegue, y entonces darlo. Ayer, por ejemplo, estuvimos tratando del número de abril, sin tener en cuenta el posible arribo del número peruano, y si este no llegara en los pocos días que faltan del mes, habría que prescindir de él para abril, porque nosotros acostumbramos llevar nuestro material a la imprenta los primeros días de mes, para que el número esté fuera el 15.

Ahora bien: si antes del día último de marzo llega el número peruano, y decidimos darlo en abril (lo que no sé si acordaríamos, estando ya en camino, y con compromisos, un número corriente), yo me ocuparé de enviarle las pruebas de plana, como Vd. indica, por vía aérea.

Waldo Frank intenta volver a Cuba; para conocer mejor nuestras cosas, y de aquí seguir a otras antillas. No se sabe si podrá lograrse. La Hispano-Cubana no es lo que Vd., a la distancia, cree: no tiene grandes medios. No es como esas instituciones poderosas del Norte. Fue producto de muchos entusiasmos —los españoles principalmente, deseosos de traer a los suyos—, y se mantiene con cuotas pequeñas, sin que su número de socios sea suficiente (la cuota es de un peso por persona, al mes, y actualmente no llegan los socios a mil, según mis noticias). Cuando vino Marañoñ, las inscripciones llegaron al infinito; pero eso fue producto de un interés momentáneo. Le digo todo esto, a propósito de su indicación de que la institución enviara a alguno de nosotros.

Su carta la leí a todos, y todos le hemos agradecido su interés por nuestras cosas. Me parece bien que se decidiera por el artículo de Ichaso para la reproducción: era el de mayor interés inmediato, el más desembarazado, el que más se acercaba al hombre. Si no nos ocupamos de la labor de W.F. como cuentista y como novelista, fue porque ninguno de nosotros la conocía sino de referencia. Es el aspecto de WF que menos resonancia ha tenido en nuestro continente. Él ahora nos ha hecho algunos envíos, y nosotros le hemos mandado libros cubanos, para que pueda conocer algo nuestras cosas.

Sepa que le escribí hace pocos días, enviándole un giro por \$ 21, en pago de los 20 ejemplares de "Nuestra América" que recibí y vendí. Dígame que ya está en su poder, tan pronto le llegue. Mándeme el artículo suyo sobre la actual literatura argentina, si[n] esperar al número especial, que yo creo ya que no hay que contar con él. Hay material que me llegó hace más de un año; pocas cosas buenas, y seguramente publicadas ya, en el transcurso de tanto tiempo. ¿Qué hacer? Despreocuparse es lo mejor, y publicar aquello que nos llegue de calidad si es que algo nos llega... Igual nos ha sucedido con el número uruguayo. Tengo un panorama de aquella literatura escrito por Zum Felde, que es bueno. Tengo buenos versos de Pereda Valdés, Fusco Sansone, Ferreiro, y muchos otros. Pero nada más de prosa, y con eso no es posible hacer un número.- Yo conozco ya las dificultades de organizar estas cosas, porque yo mismo he luchado con ellas para el número de LVL. Tengo material desde hace muchos meses, y sin embargo, me falta lo que sería más importante, y en las esperas, lo que tengo se envejece, y uno se desespera.- Pero yo no desisto de mandárselo, cuando tenga 8 o 10 artículos en prosa, y otros tantos poemas.- Ya lo verá.

Salude a Pedro [Henríquez Ureña] cuando lo vea. Aquí lo queremos mucho, yo especialmente, que he sido siempre una especie de discípulo suyo, tan desvinculado y lejano, que no hay responsabilidad para el maestro.

Un abrazo de su amigo,

Félix Lizaso

Vea que no le pongo cable, sino que uso vía aérea. Ninguna de las palabras sugeridas por Vd. como contestación, vendría bien. Tendría que explicar mucho... para nada.

Fuente: Una hoja membretada, dos carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XII. DE JUAN MARINELLO A SAMUEL GLUSBERG

1930

Revista de Avance

Editores

Frc. Ichaso

Félix Lizaso

Jorge Mañach

Juan Marinello

[La Habana, 1930]

Mi querido Glusberg: Un abrazo por el número de LVL dedicado a Mariátegui. Aquí va la ofrenda de 1930.²⁰ Mucho nos ha afectado la muerte de José Carlos. Creemos que —dentro de las pocas fuerzas nuestras— lo hemos honrado con dignidad.

Verá que en una carta de José C. que va aquí en almanaque habla de usted con gran cariño; también WF en su contribución lo cita. Si piensa en reproducir algo de este número y utiliza lo mío, tenga en cuenta las erratas que a pluma van salvadas en mi ensayo. Lo he escrito con mucho fervor. Advertirá el maravilloso retrato que nuestro gran Carlos Enríquez ha hecho de Mariátegui.

Lo abraza su

Juan Marinello

Fuente: Una esquila con membrete, dos carillas manuscrita Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XIII. DE FELIX LIZASO A LEONARDO GLUSBERG

1930

Revista de Avance

Apartado 2228 – La Habana - Cuba

La Habana, julio 30, 1930

Sr. Leonardo Glusberg

Rivera Indarte 1030

Buenos Aires

Distinguido amigo: Me refiero a su carta de 15 de abril, por la que me acusó recibo del giro por 21 dólares, por pago de ejemplares de "Nuestra América" y me anunciaba el envío de 5 ejemplares de "Seis ensayos", de Pedro Henríquez Ureña.²¹

Los libros los recibí, y quedaron vendidos entre algunos amigos, desde hace varias semanas. Ahora, con un poco de demora, por haber estado muy ocupado últimamente, le remito un giro por tres dólares, de acuerdo con su factura.

Aunque estas gestiones entre amigos son pesadas a veces, la hago con mucho gusto, porque creo que es útil. Por eso quiero

²⁰ Los dos números dedicados a la memoria de Mariátegui que han cruzado Glusberg y Marinello fueron: **La Vida Literaria** n° 20, Buenos Aires, mayo 1930; **revista de avance** n° 47, La Habana, 15 de junio de 1930.

²¹ Se trata de dos libros de ediciones Babel: Waldo Frank, **Nuestra América**, Buenos Aires, Babel, 1929 y Pedro Henríquez Ureña, **Seis ensayos en busca de nuestra expresión**, Buenos Aires, Babel, 1928.

indicarle que si publican “Defensa del marxismo” de Mariátegui, me envíe tan pronto salga 10 ejemplares, calculados en dólares, que estoy seguro que tendrán pronta salida.

Hágame el favor de decirle a su hermano que estoy para escribirle, y lo haré en pocos días. Por lo pronto, saludelo con mi mejor afecto.

Mándeme Vd. como amigo y s.s.

Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, una carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XIV. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

1930

Revista de Avance

Apartado 2228 – La Habana - Cuba

La Habana, enero 15, 1930

Sr. Samuel Glusberg
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Mi estimado amigo: ¿Fui yo, de veras, quién dejó trunca nuestra correspondencia? Una carta suya a mi compañero Marinello me hizo suponer que yo estaba en deuda. Pero revisando mi montón de cartas, hallar que lo último que recibí de Vd. fue una nota acompañando parte de un ensayo de Luis Alberto Sánchez sobre Frank, y a la que en efecto no contesté. Quizá si esperaba a que el número peruano tan traído y llevado saliera al fin. Después resultó que todo lo que se había anunciado en camino, no estaba sino en el camino de la imaginación, y vinieron muchas cosas, y mucho trabajo material, como el que tuve con el cuidado de la edición de los tres tomos de cartas de Martí, del que al fin salgo ahora. Bien es verdad que examinando ahora esos tres liobhros, no puede pensarse en el trabajo que me llevó; pero si supiera Vd. los viajes que tuve que dar para hallar una carta, o para no hallarla al fin, y los periódicos y revistas que tuve que revolver en las bibliotecas! De todos modos, Vd. recibirá en paquete aparte los tres tomos del epistolario, y el otro de artículos de Martí, y con eso empezará a disculparme la interrupción.²²

Examinando ahora la correspondencia mía demorada, hallo que en 30 de julio del pasado año le escribí a su hermano Leonardo remitiéndole un giro por 3 dólares, del último envío de libros que me hizo: seis ejemplares de los ensayos de P. H. Ureña. De esa carta no obtuve acuse de recibo, y no sé si pudo hacer efectivo el giro, hecho

²² Félix Lizaso, **Epistolario de José Martí**, La Habana, Cultural, S.A. Colección de Libros Cubanos, 1930, 3 vols.; Félix Lizaso (ed.), **Artículos desconocidos de José Martí**, La Habana, Imprenta y Librería El Universo, 1930.

por conducto de Nacional City Bank of N.Y. —me gustaría saber si llegó a sus manos, o lo contrario, para reclamar.

Vd. sabrá que nuestra revista dejó de publicarse desde septiembre, en que apareció el último número.²³ Hemos tenido diversos momentos de optimismo en que pensamos en reanudar la publicación; pero al fin hemos decidido alargar la espera, para salir nuevamente cuando podamos hacerlo más a gusto. Una revista de literatura no tiene interés en momentos en que los ánimos están preocupados por otros problemas vitales.— Su “Vida Literaria” nos llega siempre, y yo no solo la leo con gusto, sino que la colecciono. En el último número me pareció ver un anuncio de “Surco”, correspondiendo al que nosotros insertamos en nuestro primer número.²⁴ ¿Le llega la “Revista Bimestre Cubana”? Si no, dígamelo. Un abrazo de su amigo,

Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, una carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XV. DE JORGE MAÑACH A SAMUEL GLUSBERG

Jorge Mañach

Gral. Aranguren 70, 2°

La Habana

[La Habana] 7 de febrero de 1931

Sr. Samuel Glusberg,
Buenos Aires.

Mi muy estimado compañero y amigo: Sé que le puedo dar sin intrusión este título, porque nada lo autoriza tanto como una afinidad de ideas y de emociones, y de la que entre nosotros existe me da evidencia frecuente “La Vida Literaria”, así como las referencias que de Vd. me hace mi amigo y compañero en “1930” Félix Lizaso. Algunas de las cartas de Vd. a él he tenido ocasión de leer, y sé la simpatía con que Vd. ha seguido siempre este esfuerzo nuestro, tan cercano en la intención, aunque no en la madurez, al que Vd. bravamente despliega desde su periódico. En él me hizo Vd. la distinción de publicar, hace ya meses, un fragmento de cierto trabajo mío sobre la vocación del arte americano. Desde entonces tengo comprometido con Vd. un especial reconocimiento, y hubierta debido decirle antes mi gratitud, pero mi deseo de escribirle se ha visto constantemente entorpecido y aplazado por la violencia y dispersión de ánimo que las circunstancias políticas han traído últimamente a nuestras vidas. Como Vd. sabe, debido a ellas, hemos tenido que suspender la publicación de “1930”. Vivimos bajo un régimen de supresión to-

²³ **revista de avance** n° 50, La Habana, 15 de septiembre de 1930.

²⁴ **Surco** (La Habana, n° 1: agosto 1930 – n° 7: febrero 1931) fue una revista dirigida por Fernando Ortíz, Lizaso integraba el equipo de redacción.

tal del pensamiento a manos de un gobierno que considera los periódicos, las universidades y las escuelas, cosas perfectamente prescindibles, sin duda por lo bien que a él le ha ido sin ellas. En fin, estamos sudando una de nuestras calenturas republicanas, con termómetro de Washington y el achaque a todos nos alcanza.

Esta situación de violencia porque Cuba atraviesa temo mucho que le reste viabilidad, por ahora, a la excelente idea que Vd. acaba de proponerle a Picón Salas, de Santiago de Chile, y a nuestro Lizaso: la fundación de un periódico continental, unánime, de publicación simultánea en nuestras capitales, con el título — para nosotros tan querido, por ser el de uno de los escritos más sustantivos y perdurables de nuestro Martí, antes que de Waldo Frank— de “Nuestra América”.

No sabría exagerarle el entusiasmo con que yo, poco dado a las vehemencias en esta suerte de proyectos, he acogido esa idea suya. Como que coincide con una vaga contemplación mía, desde hace tiempo entretenida. El “Repertorio Americano” de García Monge, tan benemérito, me la sugirió; su éxito debe darnos aliento, pero señalándonos también vías de complementación. A la nueva empresa convendría llevar, y sin duda llevaríamos, mayor agilidad y juvenilia de las que al “Repertorio” permite su tradicional circunspección y su academicismo.

Lizaso me dejó su carta para que estudiara el proyecto, y yo aún no he cambiado impresiones con él; pero me parece que hemos de coincidir en celebrarle mucho la iniciativa y en acechar la ocasión para poner el hombro a la tarea de realizarla. Como le digo, la situación actual de Cuba, sin duda, lo dificultará mucho de momento, por lo que a nosotros hace. Pero aún esta dificultad inmediata puede que no sea invencible. Debo reservarme una impresión definitiva hasta que cambie impresiones con mis compañeros.

Por hoy, movido por la lectura de esa carta suya, mi propósito solo ha sido saldar con Vd. la deuda de gracias —no la de reconocimiento, que es perdurable—; agradecerle también mucho el envío de “La Vida Literaria” y felicitarle por el brío y la claridad que está poniendo en esa faena.

Con todo, dejarle constancia de la amistad genuina y la estimación muyvida que le profesa su

Jorge Mañach

Fuente: Dos hojas membretadas de formato media carta, tres carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XVI. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

1930

Revista de Avance

Apartado 2228 – La Habana - Cuba

La Habana, febrero 18, 1931

Sr. Samuel Glusberg

Rivera Indarte 1030

Buenos Aires

Mi querido amigo: Deben haberse cruzado nuestras cartas: la de Vd. llena de sugerencias simpáticas, y la mía que no iba sino a reanudar, con un balbuceo cualquiera, nuestra conversación de ayer.

No hizo sino llegarme su carta, y aproveché que debía visitar a mi compañero Mañach para dársela a conocer. Como era algo que debía leerse con detenimiento y releerse, le dejé su carta. Y él después, pensando que ese era mi intento, se lo remitió a Marinello, a su obligado escondite donde hace dos meses que está, sustraído a nuestro contacto, y sustraído a la persecución de que era objeto. Su carta no me ha sido devuelta todavía, y le escribo de primera intención, sin base concreta. Lo primero es decirle que el proyecto ha gustado a todos los que lo han conocido, y a mí desde luego. Que nos parece viable, aunque difícil en esta situación nuestra. Pero esperamos que con la ayuda de muchos amigos, podamos lograr lo que nos es indispensable: un número de anuncios suficientes para segurar la economía (de las suscripciones, ya lo sabe Vd., no puede hacerse depender nada).

Algo que importa tener en cuenta, es el formato. Yo creo que el de “La Vida Literaria” es excesivo. Me gusta en cambio, con igual papel y forma, doblado a la mitad.— Y en vez de 8, 16 páginas. Hay que tratar de hacer más manuable el periódico, y fácil de conservar y encuadernar. Porque esta clase de esfuerzo no debe ser para simple lectura, corriendo la suerte del periódico corriente. Y es muy difícil conservar y guardar un periódico de tan grandes dimensiones. Eso se hace casi exclusivamente en las bibliotecas públicas: no lo hacemos sino rara vez los particulares.—

Creo que tendremos al principio pequeñas dificultades de ajuste; pero que después se vencerán. Como cada número tendrá un origen diferente, no obstante el motivo común que les da vida, hará interesante la experiencia, casi seguro que llamará la atención, y nos permitirá hacer algo práctico en el camino de América. El ridículo lazo simbólico de los discursos oficiales, se hace real. —

Le escribiré más. Esta es solo acuse de recibo. — Le abraza su amigo,
Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, una carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XVII. DE JUAN MARINELLO A SAMUEL GLUSBERG

La Habana, feb. 18, 31.

Sr. Samuel Glusberg,
BUENOS AIRES.

Mi querido amigo: —

Ante todo, un abrazo por sus bondades en La Vida Literaria. Su periódico, cada día mejor, está haciendo un gran bien a nuestra isla infeliz, tan cruzada de desdichas. Digo mucho a mis compañeros de lucha que cuando las cosas vuelvan a la normalidad —a una normalidad que será el inicio de una nueva tarea— ha de decirse muy alto cuánto han hecho por la libertad interna de Cuba algunos hispanoamericanos generosos: García Monge, Rafael Heliodoro Valle, usted. Y un grupo de españoles generosos (los hay, Glusberg), entre los que toma primera línea Luis Jiménez de Azúa.

Después de la salida de la Cárcel he estado “jugando la cabeza” a la policía, detenido unas veces, libre otras, escondiéndome para ser más útil como ahora que, desde un encierro amabilísimo, me comunico por las noches con mis estudiantes y hacemos mucho porque esto deje de ser el rebaño pastoreado por un jefe incivil. Lo que aquí ocurre es horroroso: muertes misteriosas a diario, atropello a cada minuto de derechos que España no mancilló. Da vergüenza hablar de estas cosas. Da náuseas decir que el grupo gallardísimo de mujeres —entre las que se contaba la esposa de Mañach²⁵— que fue a Palacio a pedir al Dictador que cesaran los asesinatos fue agredido por prostitutas convenientemente aleccionadas por el Jefe de la Policía, de acuerdo con el Presidente. A usted pueden decirse estas cosas porque es de nuestra sangre y sabe cómo no pueden monstruosidades tan horribles ser el reflejo de la opinión cubana, solo de unos cuantos malvados subidos a gobernantes. ¿Qué cómo se mantienen? Si le digo que el Ejército de Cuba (usted que no pasamos de los tres millones de habitantes) es el tercero de Hispanoamérica y que un Teniente cubano gana más que un General de Francia, se lo explicará todo. Con todo en contra, sigue nuestra gente nueva dando la muestra más gallarda de valentía y desinterés. Más de un mes hace que el Directorio Estudiantil está en la Cárcel, sometido a las más duras vejaciones. Anteayer los visitó un Delegado del Dictador instándolos a una promesa de quietud, con lo que en el momento quedarían libres. Los muchachos prometieron atacar la duramente al salir a la calle.

Me habla Mañach de un proyecto de revista continental en que el grupo de “1931” tendría participación. Me parece felicísima idea, pero, de momento —mientras dure el mando militar que nos tiene ahogados— poco podría hacerse. He contestado a Mañach que tan pronto pueda recobrar mi libertad de movimiento, me daré, con el interés más ferviente, a esa obra que me parece

²⁵ Margot Baños de Mañach.

necesaria y bellísima. Muy pronto recibirá usted noticias nuevas sobre lo que aquí podría hacerse en su interesante proyecto. Supongo que Lizaso, o el propio Mañach, hayan escrito a usted sobre su revista hispanoamericana y nuestro decidido deseo de trabajar en ella tan pronto las condiciones públicas lo permitan. Con mi reconocimiento por su compañerismo ejemplar, quedo como siempre muy suyo, amigo y admirador, devoto,
Juan Marinello

Escrita esta carta, me llega la interesantísima escrita por usted al Sr. Mariano Picón Salas y la que acompañó esta carta hasta Félix Lizaso. Me parece de gran importancia el proyecto de echar a andar Nuestra América, pero hoy mismo he escrito a nuestro Lizaso sobre los inconvenientes graves para la obra. No con el fin de crear obstáculos sino con la mira de que se busque el modo de allanarlos. La dificultad económica ocupa primer lugar (nuestra realidad económica es, sencillamente, la ruina). También el momento político ingratisimo. He pedido a Félix que ya que por el pronto estoy imposibilitado de comunicación verbal con él, con los editores de “1931” se reúnan y discutan largamente mis reparos, a fin de que sepa yo qué piensan sobre ellos y ver la manera de llegar a lo que puede ser la primera comunicación efectiva y eficaz para realizar el destino hispanoamericano. Lo tendremos muy al tanto de todo.

Suyo,

JM

Fuente: Un folio con membrete, dos carillas mecanografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XVIII. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

La Habana, abril 2, 1931

Sr. Samuel Glusberg
Buenos Aires

Mi querido amigo: Acaba de llegarme su carta de fecha 6 de marzo, y se la contesto enseguida. Me extrañaba no haber tenido acuse de recibo del giro por tres dólares que le envié en 30 de julio de 1930! En pago de los ejemplares del libro de P. Henríquez Ureña.— En seguida he mandado al Banco por el duplicado.— El giro fue dentro de una carta mía a su hermano, cuya carta llevaba la misma fecha del giro, y de la que guardo copia.— El giro fue hecho en el Nacional City Bank of N.Y.— Espero que no tenga dificultad en cobrar el duplicado.

Me complace que halle algo de interés en el Epistolario de Martí. Ahora se me encarga, de España, un prólogo para una selección



que publicará la CIAP.— Yo quiero reunir en uno o dos tomos, por otra parte, la producción de Martí sobre “Nuestra América”. Estoy tratando de conseguir quien se lance a editarlos.—

“Surco” parece que no podrá seguir saliendo, por ahora. No tengo quien me secunde en la obtención de anuncios, única fuente de sostén. Y aunque aparecen muchos, solo muy pocos pueden hacerse efectivos.— Y como pagamos las traducciones, no podemos llegar nunca a cubrir el costo, a pesar de ser mínimo.— De la “Bimestre” le mandaré ejemplares, aunque no es cosa en que yo tenga intervención directa; pero recomiendo que se la manden.²⁶

La idea del semanario inter-americano nos gusta a todos; pero los obstáculos de momento parecen invencibles. Tenemos que luchar por su realidad, nadie ha dejado de interesarse, de cuantos han conocido el proyecto. Pero necesitamos que serene nuestro momento, y que podamos poner de nuevo la cabeza y las manos en nuestra obra interrumpida.— Un cordial saludo de todos los amigos y un abrazo de su affmo., Félix Lizaso.

Fuente: Una hoja membretada, una carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XIX. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

La Habana, abril 10, 1931

Sr. Samuel Glusberg
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Mi querido amigo: A continuación me llega hoy su carta fechada en 2 de abril, enviada por vía aérea, con destino a nuestro amigo Juan. Tengo la esperanza de verlo personalmente, porque desde hace un par de días se están poniendo en libertad los presos políticos que había, y eso ha de facilitar que él se presente al juzgado donde está reclamado. Si así no fuera, se la haré llegar por conducto de su esposa.

He leído la carta esa, sin miedo a la indiscreción, porque sabía que era en relación con nuestras cosas —las cosas de la gente nueva de esta América. Necesitamos ir poniéndonos de acuerdo, y llegaremos a estarlo, cuando los obstáculos mayores desaparezcan. Y lo que precisa más será ese examen propio que uno hace, para saber fijamente hasta dónde van nuestras simpatías, y nuestras diferencias —para usar los dos términos goethianos de Alfonso Reyes. Y otra cosa será ponerle rienda al desahogo.

²⁶ **Revista Bimestre Cubana** (La Habana, 1910-1959). Dir.: Fernando Ortiz.

Su carta me ha gustado mucho: lo veo a Vd. limando los erizados extremos, único modo constructivo.

Quiero decirle que después de su carta que contesté hace unos días, me llegó otra posterior en fecha —5 de marzo. En esta me habla Vd. de la adhesión al proyecto de N.A., y de otras cosas alrededor. Tenemos aún que pasar por mucho de eso: que otros aprovechen nuestros esfuerzos, para sus títulos. La culpa hasta ahora no es sino nuestra, que con nuestra languidez dejamos podrir el fruto, a lo mejor después de haber luchado mucho por obtenerlo. ¿No será esta una de nuestras paradojas?

Si no llegó el número de “Surco” de febrero, le mando un nuevo ejemplar; pero tengo la pena de decirle que es el último que hemos hecho. Me hallé sin anuncios para seguir manteniéndolo, y aunque luché por restablecer la publicación, aún nada nuevo se. Tenía la idea de dar cosas más selectas, de magníficas revistas francesas, italianas, inglesas y norteamericanas, y muchos trabajos están traducidos y preparados. ¿Pero cómo lanzar un número que no pueda pagarse? —Y ya que de pago hablo, quiero decirle que en esta carta de 5 de marzo, en que Vd. aclara que fui yo quien dejó trunca nuestra correspondencia, me dice Vd. que recuerda que en su carta a su hermano Leonardo le anunciaba que le escribiría pronto. Y precisamente con esa carta fue el giro de los tres dólares por los libros de P.H.U. —Compruébelo. Un abrazo de su amigo,
Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, una carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XX. DE FELIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

La Habana, abril 18, 1931

Sr. Samuel Glusberg
Buenos Aires

Mi querido amigo: Hace unos días recibí una carta de Vd. para Juan, que no he podido entregarle aún. Quería verlo personalmente (no lo veo desde diciembre, en que se ocultó) y esperaba que de un momento a otro se presentara, después de haber arreglado su cuestión de fianza en el juzgado.— Pienso que será dentro de muy pocos días, aunque si hubiera demora, se la enviaré a su familia, para que se la haga llegar. Yo prefería dársela en su mano, y hablar.

Hoy tengo su carta anterior a aquella, que viene por vía ordinaria. Y ya ve que se la contesto enseguida. La primera cosa que se me ocurre es opinar sobre la inclusión de nuevos grupos. Aunque pienso que la idea de hacer doble cada uno de los cua-

tro primitivamente ideados —resultado algo que casi incluye la totalidad americana— es mucho más completa y de mayor alcance, pienso que por otro lado que redoblaría las dificultades para los acuerdos. Si cada grupo por su parte hace el número que le corresponde, de los cuatro que han de constituir el mes, el posible que no haya dificultades en la práctica; pero si cada número ha de hacerse por dos grupos distintos, de dos distintos pueblos, me parece prácticamente imposible. Por lo menos, la dirección y la “hechura” ha de residir en uno de ellos.— A mi se me ocurre solamente una fórmula: alternar. Por ejemplo, si nosotros hacemos el número de enero, México puede hacer el de febrero, y nosotros volver a hacer el de marzo.— es decir, alternar entre los dos pueblos que constituyen cada grupo. Así entre Chile y Perú, entre Argentina y Uruguay, entre Venezuela y Colombia.— Cada grupo debe tener la plena responsabilidad del número que confecciona, y por tanto, la plena independencia.— Esto parece muy complicado, porque duplica la compliación.— Pero como Vd. dice, es solo cosa de empezar.— Yo no sé si he comprendido bien su idea primitiva.— Me figuro que era cuestión de ponerse de acuerdo sobre un formato, un número de páginas, un título, unas cuantas tendencias sustanciales, y hacer en cuatro grupos distintos de América cuatro números de una misma revista, señalados respectivamente 1, 2, 3 y 4, y enviarlos desde cada lugar de publicación a las personas que aparezcan en una lista hecha por cuadruplicado.— En cuanto a los medios de subsistencia, cada grupo que haga su número, lo hará con lo que cuente, buscando sus anuncios y sus suscriptores, o pagándolo de su bolsillo si tiene medios y quiere hacerlo.—es decir, no hay co-responsabilidad para los otros grupos.

Supongamos simultáneamente en Cuba, Argentina, Venezuela y Perú los cuatro números de un mes determinado. Los cuatro siguientes (5, 6, 7 y 8) del mes que le sigue, lo hace en las mismas condiciones México, Uruguay, Colombia y Chile. Después nos toca el turno de nuevo, y así hasta que se pueda.— Esto tiene la ventaja de aumentar el radio de importancia de la revista, y llegar al máximo de inter-americanismo, que creo que es el mejor propósito de este empeño. Podríamos de acuerdo organizar una página o dos en que aparecieran los anuncios de los ocho números interesados —de nuestros libros o revistas, quiero decir. Formato. Una de las continuas objeciones a “Surco” —aún entre los anunciantes— ha sido la del formato. Hay que convenir que somos muy dados a la lectura en tranvías, y todos nos desesperamos un poco con esos periódicos que han difícil la lectura en los vehículos.— Hay también la objeción de los coleccionadores (y quiero decirle que soy uno de esos) imposibilitados casi de conservar periódicos.—Una revista como “The Nation” o “The New Republic”, o aún del formato mayor del “The NY Times rev.”, es mucho más manuable.— Habría, como Vd. dice, que consultar a los demás.

Título. “La otra América” no me parece mal en el propósito, aunque no es título que suena muy bien. Pienso que ha de conservarse la palabra América. Martí la llamó también MADRE AMÉ-

RICA. ¿Y por qué no AMÉRICA a secas? Bueno, en esto también creo posible el acuerdo.

Volviendo ahora a las consideraciones primeras de esta carta, pienso que la publicación de esa revista no ha de implicar la cesación de cada una de las revistas que han los distintos grupos, sino todo lo contrario: su afianzamiento. Y es claro que la ventaja que tiene, además de las otras señaladas, repartir entre ocho grupos el esfuerzo, es que a cada uno aisladamente se le aligera de trabajo y de responsabilidad, al tener que solamente que hacer un número cada dos meses.— Así el empeño propio (la revista propia) sufre menos con el nuevo.— ¿Qué piensa Vd.? Lo que si me parece impracticable es que el número Cuba-México, por ejemplo, lo hagamos conjuntamente el grupo de “Contemporáneos” y el de “1931”. ¿Cómo un acuerdo? En cambio, todo se allana si ellos hacen uno, y nosotros el siguiente del otro mes. Ahora, dicho todo eso, hay que volver al momento real. El nuestro no es a propósito para hacer nada. Nuestra revista se suspendió desde septiembre. “Surco” salió la última vez en Febrero; no he podido hallarle anuncios para continuarla, y Don Fernando [Ortiz] anda por el Norte. Precisa esperar que las aguas se seren. Lo mismo veo que le pasa a [Luis Alberto] Sánchez.— En estas condiciones, me parece lo acertado ir redondeando el plan con los otros grupos (con todos los grupos). Y entre tanto quizá la oportunidad surja.—

Aún cabe escoger en la dualidad de cada grupo, que el primer número de la primera salida, lo haga el que esté más en disposición: Vds. antes que el Uruguay, México antes que nosotros, etc. Nada más por ahora, sino la pena de no poder comenzar enseguida este nuevo y útil trabajo americano.

Le abrazo su amigo,

Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, dos carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXI. DE JUAN MARINELLO A SAMUEL GLUSBERG

JUAN MARINELLO VIDAURRETA

Abogado

La Habana, abril 29, 31.

Mi muy querido Samuel Glusberg:

Me encuentra su carta ya en la calle, vuelto como a un mundo nuevo. No es que las cosas hayan cambiado en esencia, es que la Dictadura se ve agonizante y usa oxígeno de hipócrita tolerancia. Volverán aún las “apreturas de tuercas” como por aquí se dice, y quizás mi visita a las fortalezas donde tantos han quedado ya. A todo hay que estar y cantar siempre “con toda la voz que se tiene”.

Su carta me ha traído una seria sorpresa. Porque desde aquí, y a pesar de acontecimientos recientes, se ve a la Argentina sobre los hombros de sus muchachos responsables, empujada por las mejores sendas. Quizás si como usted dice, no han tenido ustedes este sufrimiento de todas las horas que es nuestra tragedia política y la vida es para los jóvenes argentinos cosa resuelta de antemano. Desde aquí tenemos que envidiarlos mucho, más si sabemos que el destino de Cuba, como ha dicho agudísimamente nuestro Waldo Frank, es un destino irónico. Pero, quién tendrá razón a fin de cuentas... Porque la existencia como esfuerzo tenso —que así la sufrimos nosotros— tiene ya por solo eso un sentido superior cargado de recónditas dulzuras.

Creo en la gran eficacia que para ese nuevo estado que usted y yo queremos tendría el periódico interamericano del que ya hemos hablado. Esperemos algún tiempo: el suficiente para que sea aquí posible algo más que luchar contra Machado y su partida.

Me satisface mucho que mi Carta a John Dewey le haya interesado. Aquí le envío una copia por si quiere reproducirla. Qué le parece si la diéramos en L.V.L. con el Mensaje de Waldo Frank a los estudiantes cubanos, con lo de los intelectuales yanquis (aún no conozco esta respuesta), pero imagino que usted la posee por el texto de su carta, y hacer con todo ello una sección o cosa así con el título El problema de Cuba? Le envío una bellísima traducción del Mensaje de Waldo Frank hecha por Jorge Mañach.²⁷

Muy interesante todo lo que en su carta dice sobre españoles y españolismo en nuestra América. Estamos de acuerdo. Lo español, bien. El mando espiritual desde Madrid, cosa abominable, porque España está mandada por todo el mundo menos por ella misma. Estoy terminando un libro sobre el problema cubano en que digo la verdad sobre lo que hizo España en nuestra isla, y esa verdad es cosa tristísima. Y con todo, no niego que lo español sintoniza con mi espíritu admirablemente en muchos casos, y que tengo un amor hondísimo por las buenas cosas peninsulares. Ser muy próximos y muy distintos: ahí puede estar el camino.

Quiero darle una molestia que usted, tan generoso compañero, me perdonará. Quisiera poseer toda la colección de LVL y solo tengo algunos números: me faltan los núms.: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 19 y 27. Enviémoslos usted a la dirección de Lizaso que nuestro Correo está bajo la potestad de Maese Machado. Muchas gracias.

Mande como quiera a su admirador, compañero y amigo muy devoto,

Juan Marinello

Manuscrito en margen izquierdo: Me parece que se añada al

²⁷ “Carta abierta a John Dewey” de Juan Marinello apareció en **La Vida Literaria** n° 30, Buenos Aires, abril 1931, p. 3, junto a “Meditación del impedido” de Francisco Ichazo.

Mensaje de WF y a mi Carta a JD este precioso ensayo de Mañach, muy luminoso, sobre nuestras cosas. Así puede LVL dar al Continente un panorama bastante completo de la situación de Cuba. Le acompaño, además, copia de un documento a los intelectuales españoles no hecho público, que me consta en parte alguna.

Fuente: Una hoja membretada, dos carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXII. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

La Habana, agosto 5, 1931

Sr. Samuel Glusberg
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Mi querido amigo: Dos cartas tuyas tengo por contestar. La llegada del número de “La Vida Literaria” ya en su nueva —y primitiva— medida, me anima a escribirle. No le había dicho nada de la reproducción de mi nota, Vd. me había pedido que le autorizara a ello, con la firma —porque me parecía que casi no valía la pena. Vd. ha estimado lo contrario, y yo le agradezco mucho la distinción.²⁸

La primera de las cartas que tengo de Vd. se refiere mucho a nuestro amigo Pedro Henríquez Ureña. Es un hombre a quien debo mucho —a quien le debo casi todo— y me parece que hay que comprenderlo, como precisa comprender a todo el mundo, para juzgarlo. Una de sus características es el “anhelo de perfección”. Y el “libro perfecto”. Yo me figuro que él piensa —y yo lo pienso también— que nuestra América necesita mucho de las revistas combativas, llenas de ideas, de polémica, de golpes rotundos, y que van necesitando también de las revistas que tiendan a lo perfecto. ¿Pero qué sería lo perfecto en materia de revistas? Sur, con todo su calco europeo, va por el camino de las cosas en grande, y nos será muy útil ante Europa que en cambio no toma en cuenta —esta es la verdad— los esfuerzos que no van bien vestidos. Y mi opinión es ésta: que debemos utilizar las páginas de Sur, y las páginas de todas las revistas auténticas, como “La Vida Literaria”, para dar salida a nuestro mensaje americano. Vd. mismo debe colaborar en Sur, con artículos que no quepan —por motivo de materia, o de dimensiones— en su propia revista. En vez de ocuparnos de que algo haga o no haga sombra a otros empeños, me parece que lo necesario es proyectar, todos juntos, una gran sombra, que haga pensar en algo

²⁸ Félix Lizaso, “Viaje a América”, apareció en **La Vida Literaria** n° 32, Buenos Aires, julio 1931, p. 7, junto a “Los dos caminos” de Francisco Ichazo y a “Evasión y superación” de Luis Alberto Sánchez.

grande: que esa gran sombra se proyecte en toda América, y fuera de América.

Y ahora, pensemos otra vez en nuestro proyecto de revista interamericana. No hace mucho, en una entrevista de los componentes de nuestro grupo, se habló de “AMÉRICA”, y de la gran importancia que tendría su publicación. Todos tenemos esta convicción; pero no podemos animarnos en su realización. Precisa el momento de reposo que no tenemos: reposo en todos los sentidos. Adquirí con “Surco” la experiencia, y sé que no obtendríamos los anuncios indispensables para mantener la publicación. Y no piense Vd. que “Surco” tenía un precio excesivo: el editor se conformaba a ganar nada—sólo quería cubrir el costo del trabajo y el papel. Nos ayudó mucho, y estuvo siempre en las mejores disposiciones. Pero nos fallaron los anuncios. Y no hubo modo de sustituirlos.— Por cierto que quiero hacerle una indicación conveniente para nuestra idea, aunque le parezca rara: cuando escriba Vd. a Mañach o Ichaso, hábleles de “AMÉRICA”, interesándolos siempre. No porque ellos no lo estén, sino porque yo sé que uno se interesa mucho más en una cosa cuando se ha contado directamente con nosotros. De Juan nada le digo, y porque sé que Vd. le ha escrito varias veces sobre el proyecto.— Y de todos modos, lo importante es que Vd. sepa que la idea no la hemos abandonado, y que tenemos la esperanza de convertirla en cosa cierta. Es más: creo que podemos llegar a hacer la revista más pujante y original de nuestro continente. ¡CONTINENTE! Qué gran título me parece! No le gusta a Vd.? Creo que Vd. podría ir anunciando de modo vago, la publicación, y hasta podríamos abrir una suscripción para ver cómo responde la gente, sin que precise el pago por ahora, sino solamente la adhesión. Bueno, Vd. sabe más que yo de todo eso, y de lo demás, y verá lo que convenga hacer. El nuevo formato de *La vida Literaria* puede quedar decidido, aunque con 16 páginas como mínimo. Yo voy a interesar una nota de precios por impresión, tomándola ya como tipo. Después habremos de hacer un diseño de la cabeza de la revista (título y demás detalles) para darle unidad de presentación. Y me parece que de todos modos lo mejor sería ir anunciando la revista para enero, porque hay que esperar en ese tiempo los horizontes se habrán despejado.

No crea que al hablarle de los 8 grupos, me parezca necesario: es más, me parece demasiado complicado, y creo que con 4 es suficiente. Y aún más: opino como Vd. que si podemos salir solos por ahora, debemos hacerlo, a reserva de que los otros grupos se nos sumen. Saliendo 2 grupos, la revista vendría a ser quincenal; si salen 4, sería semanal. Veamos si podemos hacer, Vd. el número de 1° de enero y nosotros el del 15, y ya la obra estará andando.

Un gran abrazo de su amigo,

Félix Lizaso

¿Podría Vd. conseguirme de su colaborador Francisco Romero un ejemplar de su “Guillermo Dilthey”? Leo siempre con mucho interés lo que produce Romero, y tengo un importante folleto

suyo: Folletos filosóficos.

¿Cómo puso Vd. el retrato de Eugenio Florit a la cabeza del trabajo “Evasión y superación” de L. A. Sánchez? Presumo un error.

Fuente: Una hoja membretada, dos carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXIII. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

La Habana, octubre 24, 1931

Sr. Samuel Glusberg
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Mi querido amigo: Su carta de 4 de septiembre me recuerda muchas cosas que no debemos perder de vista, y en las que nosotros necesariamente tendremos que coincidir siempre, aunque a veces parezca que uno las olvida. De otras, tendríamos mucho que discutir, y creo que también al fin nos pondríamos de acuerdo. Pero no es cosa de entablar discusiones por carta, cuando lo más necesario reclama inmediata atención.

No sabe cuánto nos ha gustado su nuevo plan de hacer una revista, en lugar de un periódico literario. Todos estamos por lo que tiene una resonancia más profunda; aunque no sea tan amplia—por lo que tiene carácter de perennidad. Yo le leí su carta (en lo pertinente) a los amigos Mañach e Ichaso (y a Juan, le envié copia). Estuvimos de acuerdo en la posibilidad de hacer una revista tal como Vd. la planea, entre 4 grupos, de modo que cada grupo haga 3 números al año. Concretamente, pensamos esto:

1. Título: todos estuvimos de acuerdo en que “continente” no sólo era un título agradable y poco o nada utilizado anteriormente, sino que tenía un sentido que envolvía nuestros propósitos. Por nosotros, ése es el título que proponemos.

2. Formato: pensamos que debíamos escoger el formato de una revista conocida de todos los grupos, de tamaño manual, y después de haber recordado varias publicaciones, caímos en que el formato de “nosotros” podría ser tomado por modelo.— Para la cubierta sugirió Mañach utilizar letras de caja, sin complicaciones tipográficas. Él me prometió hacer una cubierta, y enviársela a Vd. para que vea si le parece bien.— Se me ocurrió a mí que podíamos utilizar en las cubiertas 4 colores distintos de papelo, un color para cada uno de los grupos, sin hacerlo notas, sino como un modo de distinguir fácilmente entre nosotros, qué números ha hecho cada grupo.

3. Tirada y distribución de ejemplares. Hemos considerado la forma propuesta por Vd. Yo indiqué ésta que me parece más

clara. Empezando por 1000 ejemplares, como Vd. propone, el grupo que haga el número enviará 200 a cada uno de los otros tres, y se reservará 200 para suscripciones. Y los 200 ejemplares restantes los dedicará al canje. De este modo, el canje de que [sic] cada número estará a cargo del grupo que lo ha hecho. Las listas de canje, las haríamos por cuadruplicado, refundiendo en una sola las sugerencias de todos, de modo por ejemplo que cada grupo pueda disponer de 50 envíos por ese concepto.— Las suscripciones estarían a cargo de cada uno de los grupos, entendiéndose cada cual con las suyas. Es decir, que los suscriptores argentinos recibirán sus números (bien sean hechos en Perú, México o Cuba) directamente de Vds., a quienes enviaremos los 200 ejemplares destinados.

4. Suscripciones. Cada grupo levantará su suscripción y la cobrará con absoluta independencia de los otros. Cobrará al suscriptor los doce números, y como sólo hará tres al año — la suscripción o venta de doce, le permitirá costear la edición de los tres. Creo que teniendo cien suscriptores y cobrando la suscripción a 6 dólares al año, estaría casi cubierto el costo. Algo más podría lograrse por venta, y por algún anuncio de librería (los anuncios creo que deben ir en hojas de distinto color, delante o detrás, pero no en el texto, ni intercalados).

5. Plan de inicio de publicación. —Nosotros contamos en este momento con muchas dificultades para ser los iniciadores del primer número. Vd., en cambio, que está en eso, podría dar el número de enero. Pensamos que Perú podría hacer el segundo, nosotros el tercero y México el cuarto. Si México no acepta, ¿no podría lograr que nos secundara Uruguay, donde hay entusiasmo y posibilidades?

Mañach ha estado esperando su carta, y yo esperaba que les llegara para contestarle. Pero precisamente ayer estuvimos hablando de la revista, y lo he visto tan entusiasmado, y tan seguro (como lo estoy yo también) del éxito final, que me decide a escribirle.

Mueva Vd. sus resortes; prepare y haga que LAS [Luis Alberto Sánchez] prepare también su número. Ya sabiendo que Vds. están en camino, comenzamos. Los números debieran salir a mediados del mes anterior, al que les corresponda, para que los suscriptores más distantes los reciban con la mayor puntualidad. Si es así, vea que Vd. debe estar trabajando en lo suyo a comienzo de diciembre, y Sánchez en enero. Y algo hay que tener muy cuenta: no demorar el envío de los ejemplares a los demás grupos; si es posible, que salgan antes de que se repartan los de las suscripciones locales.

En fin, es posible que nos demos las manos a los cuatro vientos, sobre nuestro continente. Que sea pronto.

Suyo,

Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, dos carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXIV. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

República de Cuba
Comisión del Servicio Civil
Particular

La Habana, noviembre 23, 1931

Sr. Samuel Glusberg
Buenos Aires

Mi querido amigo: Me amarga un poco no haber tenido sus noticias últimamente. ¿Ha desistido de la revista? Sé su entusiasmo, y que sólo alguna gran dificultad puede hacerle desistir. Como le indiqué en mi carta, a nosotros nos parece posible salir adelante, aunque guiados por su ejemplo, Vd. tiene mayores facilidades, y se mueve en un medio más propicio.

Ahí le mando lo que se me ocurrió para portada. Es solo una indicación; puede y debe mejorarse. Ya ve que no dejo de pensar en la revista.

Quisiera tener sus noticias. Estamos pensando en nuestros cien suscriptores, imprescindibles para el éxito.

Le abraza su amigo,
Félix Lizaso

Fuente: Adjunta un boceto de tapa: Continente 1/Buenos Aires, Lima, La Habana, México / Sumario / Buenos Aires, enero, 1932. Una hoja membretada, un carilla dactilografiada. Otra hoja con el boceto. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXV. DE JORGE MAÑACH A SAMUEL GLUSBERG

Jorge Mañach
Gral. Aranguren 70, 2°
La Habana

[La Habana] 28 de diciembre. 1931.

Sr. Samuel Glusberg,
Buenos Aires.

Amigo Glusberg:

No, yo no recibí nunca esa carta a que Vd. se refiere, y cuyo contenido me traslada en esta del 3 de diciembre, que ahora acabo de leer con tanto gusto. Después de su primera, que contesté enseguida, no he vuelto a tener noticias directas de Vd. por Lizaso y por "La Vida Literaria" he seguido impuesta de su vida enérgica y fecunda.

Ahora le respondo tan pronto como he terminado de leer su carta, para que vea qué diligencia pongo en el trato epistolar cuando anda de por medio tanta estima como en este caso. Esa sugerencia suya de que publicara en la Argentina un libro de ensayos, me comprometía, además, a una rápida expresión de gratitud, cuanto más a la cortesía de una respuesta.

Ya se imaginará qué gusto me daría echar a la América un volumen desde esa matriz poderosa del Plata. Pero ya no están las letras nuestras para hijos desmedrados. No quiero darle una sensación de elaborada modestia. Me apresuro a reconocer, con no demasiada complacencia, que en mi ya larga vida periodística —larga de una veteranidad juvenil— han ido quedando por ahí algunos artículos que, hilvanados en ensayo, presentarían algún decoro y hasta beligerancia. Pero habría que eslaborarlos, y me falta todavía tiempo para ello, amigo Glusberg. Todavía no estoy en el trance del título último de D'Ors: todavía no estoy tranquilo.²⁹

Quién lo estará en esta Cuba tiranizada y esquilada que estamos viviendo los escritores cubanos de hoy? Algo en particular los escritores porque esta dictadura es del tipo que se esmera en ofender sobre todo la inteligencia. Vivimos censurados, desorientados, acosados, envilecidos por el silencio, por la palabra atragantada.

Así y todo, yo buscaría tiempo y humor para esa junta de papeles que Vd. me pide, si no me tuviese embargado hasta el último minuto de ocio la biografía de Martí que vengo escribiendo para la Espasa-Calpe (no me gusta la Editorial ni la Colección —“Vidas del Siglo XIX”— en la que ha de figurar mi tomo, pero a la fuerza ahorcan...). Como tengo que defenderme contra el asedio de muchas responsabilidades en el orden económico, el trabajo de ganar no me deja margen más que para un libro de cada vez. Quién sabe cuándo termine la biografía me deje seducir por esa posibilidad a que Vd. me tienta tan amablemente. La tendré muy en cuenta.

Yo veo que el proyecto triple o triresponsable encuentra obstáculos. Luis Alberto Sánchez, de quien no tengo carta hace un siglo, debe de estar secuestrado por la triste “solución” peruana. A Ortiz de Montellanos le escribiré, según Vd. me sugiere, aunque no sé, sospecho que esa gente de “Contemporáneos” no se avendrá con nosotros sino en ese terreno previo e intrascendente de las amabilidades, en que ya Vd. los ha encontrado. Si ellos pueden, como parece, seguir haciendo “Contemporáneos” sin esfuerzo, gracias a no sé qué milagroso padrinaje, ¿cómo esperar que la sacrifiquen para poner el hombro a una tarea esforzada y de menos concentrada satisfacción?

Si nosotros no hemos empujado más nuestra adhesión es porque aún hallamos los tiempos poco maduros. Cuba atraviesa, además de lo que Vd. sabe y le dejo dicho, una crisis económica tan pavorosa que ya nadie lee ni los periódicos. Sería temerario embarcarse ahora en una conquista de suscripciones para una revista de cierto decoro intelectual. Nos parece mejor esperar un momento de resurrección que ya no debe tardar mucho. Tenga en cuenta, por otra parte, que la persecución política nos tiene a todos dispersos y con el alma en vilo: sin poder siquiera reunirnos —por lo demás, estoy tan interesado como siempre en el proyecto. Sigo considerándolo magnífico; pero, por lo mis-

mo, no debemos correr el peligro de frustrarlo con un intento prematuro de realización.

Recibo puntualmente “La Vida Literaria” y la leo siempre con mucho aplauso. Lástima que Vd. se viera precisado a mermarle un poco la prestancia material. Pero la calidad sigue siendo digna de Vd.

¿Querrá creer que todavía no he hallado tiempo para leer íntegramente el libro de Frank? Antier le pedía excusas por ello. Teresianamente, vivo desde hace meses “sin vivir en mi”, y sin esperar ninguna alta vida en cambio. Pero pienso acabar al menor respiro esta lectura, y reservo para entonces mis impresiones. Probablemente escribiré algo sobre el libro que, como Vd. dice, debe ser ampliamente enjuiciado en nuestros países.

Aún no me ha llegado el de Luis Franco. No me resignaría a que se hubiese extraviado. Lo poco que he leído de Franco me ha gustado sobremanera.

Contésteme pronto, que le tengo en mucho aprecio el recuerdo y el estímulo de sus cartas. Le abraza su

Jorge Mañach

Fuente: Una hoja membretada, dos carillas dactilografiadas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXVI. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

La Habana, octubre 11, 1932

Sr. Samuel Glusberg
Rivera Indarte 1030
Buenos Aires

Mi querido amigo: En la carpeta de las cartas por contestar hará pronto un año que tengo una de Vd. Día a día he estado diciéndome que ya era imperdonable tanta demora. Pero quién puede suponer que sea despreocupación lo que solo es espera de serenidad? Cuando estas aguas se serenেন..., decía un poeta amigo,³⁰ y las aguas seguían arremolinadas, de su carta y de la revista hablé con Luis Alberto [Sinchez], que pasó unas dos semanas entre nosotros, allá en abril. Ya estaba de lleno en la política de su país, más aún, era un perseguido. Estuvo por la idea tipo “La Vida Literaria”, y como las cosas eran tan poco propicias para mayores arreglos, no llegamos a precisar los términos de la futura publicación. LAS tenía la idea de que su regreso al Perú era cosa de poco tiempo; todos hemos tenido ideas parecidas. Pero la realidad ha sido muy otra, y cada vez más dura. No sé cuál sea la situación de Vds., pero aquí hemos tenido que paralizarlo todo; lo último ha sido el receso de la Institución Hispano Cuba-

²⁹ Eugenio d'Ors, **Cuando yo esté tranquilo**, Madrid, Renacimiento, 1930.

³⁰ Juan Marinello.

na de Cultura, que después de las conferencias de Sánchez no ha hecho nada más.— Por cierto que su serie de conferencias en el Lyceum fue de extraordinaria importancia, y pienso que cuando se publiquen le valdrán mucho aplauso y renombre. Nosotros le conminamos a que las escribiera, valiéndose de sus notas, y ya recibí hace un mes la primera parte, que publicará la Revista Bimestre Cubano. Con el plomo nos proponemos hacer una tirada aparte. Nunca pensé que Luis Alberto fuera una cosa tan seria, un valor tan real. Hemos tenido aquí oportunidad de oír a muchos conferencistas: ninguno me ha gustado tanto. Es un verdadero maestro en el decir, llévenlo a Buenos Aires, no lo eclipsará ninguna sombra, porque tiene cosas propias, y muy meditadas que decir, y es un hombre que sabe conversar poniendo en sus palabras una alta temperatura humana.

Su extensa carta —una invitación a hacer lo que en el momento era posible, dejando para mejor oportunidad el sueño de “Continente”— sigue en mi carpeta de cartas pendientes. Quizá Vd. haya tenido otras palabras de aquí, en ese largo interregno, y no necesite yo de explicaciones. Estuve unos meses haciendo una revista bibliográfica de la casa “Cultural”: la suspendieron. ¿Para qué anunciar libros, si cada día se vendía menos? Los dueños pensaron que el anuncio era inútil y costoso: suspender la revista era un ahorro. Perdí 30 dólares con que me retribuían el trabajo.

Fe de vida solamente quiero darle, y hacerle llegar un saludo, en un largo y compensador abrazo,

Su amigo,

Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, un carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXVII. DE JUAN MARINELLO A SAMUEL GLUSBERG

JUAN MARINELLO

La Habana / 16 / Oct. / 32.

Mi querido Samuel Glusberg:

No sé si sabe que nuestro buen padre Machado me ha tenido por seis meses en el Presidio de Isla de Pinos —prisión, deportación e incomunicación, todo de una vez. Salgo y lo recuerdo con el afecto de siempre y le envió este ensayo que he escrito en Presidio para el libro de cuentos cubanos del Luis Felipe Rodríguez.³¹ Como que el asunto en él tratado le es a usted tan especialmente interesante, pensé mientras lo escribía en usted. Haga con el ensayo lo que quiera. Publíquelo si hay ocasión. ¿Sale LVL? Hace mucho tiempo que no la veo. Enviémela. Escríbame a: María Vidaurreta, calle 8, núm. 47, entre 17 y 19, Vedado, La

³¹ Juan Marinello, “Americanismo y cubanismo literarios. Ensayo”, en Luis Felipe Rodríguez, *Marcos Antilla, relatos del cañaveral*, La Habana, Hermes, 1932.

Habana.

Un gran abrazo de

Marinello

Fuente: una esquila membretada, dos carillas manuscritas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXVIII. DE FÉLIX LIZASO A SAMUEL GLUSBERG

La Habana, noviembre 25, 1932

Sr. Enrique Espinoza

Entre Ríos 1585

Buenos Aires;

Mi querido amigo: Mi carta de octubre 11 se cruzó en el camino con su “Trapalanda”, que me revive el recuerdo de aquel proyectado “continente”.³² Al fin, me parece que Vd. va concediéndome la razón, sin concedérmela. Cuando no se encuentren sino raros ejmpalres de “La Vida Literaria”, casi incoleccionable por su tamaño, “Trapalanda” estará en muchas bibliotecas. Después, su tamaño lo hace de lectura fácil en los vehículos, que es nuestro lugar de lectura muy frecuente en estos tiempos.

Este primer número tiene un excelente material. Lo he leído con verdadero interés. Vd. hace un gran servicio familiarizándonos o dándonos a conocer la figura de Hudson, tan llena de simpatía humana. Qué bellos trabajos los de Martínez Estrada, Cunningham [Graham], y de usted! Y qué buena síntesis la que de [Juan Manuel de] Rosas nos da [Luis] Franco.

Estos números especiales me parecen de una eficacia grandísima. ¿Tiene Vd. el propósito de hacer de cada número de “Trapalanda” un número dedicado a una personalidad representativa, o a una modalidad literaria? Le sugiero un numero dedicado a poesía argentina, otro a filosofía, otro al ensayo... Con una introducción en cada caso que sea un estudio de conjunto.

Estoy deseoso de que me llegue el segundo número. Y mucho, mucho, de que podamos trabajar juntos en el empeño de Continente.

Un abrazo de su amigo,

Félix Lizaso

Fuente: Una hoja membretada, un carilla dactilografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

³² *Trapalanda. Un colectivo porteño*, Buenos Aires, 1932-1935.

XXIX. DE JUAN MARINELLO A SAMUEL GLUSBERG

La Habana,
Enero—10
1933.—

Mi muy querido Glusberg:

Ya por nuestro excelente Félix Lizaso sabía de la publicación de *Trinchera*.³³ Ahora he saboreado las cosas que en el libro son nuevas para mí: las menos. Por LVL conocía buena parte de estos ensayos polémicos tan llenos de limpia combatividad. Gracias por su libro. Gracias por *Trapalanda*, que es de lo mejor que camina por América. Buenos ensayos envueltos en una vestidura digna y cuya modestia asegura la divulgación. Mucha falta está haciendo por esta Habana una publicación similar. Pero... ya lo sabe usted. La barbarie aquí lo cubre todo; todo lo aplasta hasta ahogarlo. Esta noche me he leído todo este número magnífico. Bella su alocución en recuerdo de Hudson; encantador lo de Cunnigham Graham; fuerte de sustancia y gracia lo que [Luis] Franco nos dice de Don Manuel [de Rosas] y lo de Martínez Estrada, qué bien; qué modo de afinar la visión en la cercanía campesina. Dígale a Don Ezequiel que hace buenos meses que no leía prosa enayístico-poemática como esta de Soledad-Pueblos. ¡Qué ajuste entre el idioma liso, sobrio, reluciente, y las verdades humildes y eternas que se dicen! Azorín, como descriptor de pueblos, no llega a más, y hay aquí una regañola profundidad, una calicata de ironía sorda que por lo hispanoamericana, por lo nuestra, me interesa cien veces más que las finas —y un poco superficiales— enumeraciones del andador castellano, al que no obstante admiro en la medida que entrega.

Hace algún tiempo le envié un ensayista americanista que ahora le repito impreso. Le decía entonces que advirtiera cómo coincidíamos en muchas apreciaciones sobre lo literario americano. Véalo ahora, si mi carta anterior no le llegó. Si puede reproduzca el ensayo en Buenos Aires. Es probable que ahí encuentre simpatía ya que aquí ha parecido demasiado gaucho. Y es, simplemente, que Don Segundo [Sombra] y su firme periferia me subyugan por su potencia criolla.

Tengo muchos deseos ahora de conocer la obra de Guillermo Enrique Hudson, imposible de obtener aquí. Veo que tienen traducidas ahí pocas cosas. Cuando den a luz *El Ombú* envíemelo. Me ha hecho la boca agua este Cardenal de *Trapalanda*.

¿Tiene usted números atradados de LVL? Sería para mí gran cosa completar mi colección. Me faltan: año primero: núm. 3; año segundo, núm. 18. Año 3º, núms. 4/5 —año cuarto: núms. 4, 5, 6 y 7. Y mil gracias desde ahora. Créame que hemos sentido la desaparición de LVL que veíamos ya como cosa nuestra. ¿No

podría renacer? Denos una buena nueva.

Le estrecha la mano con la admiración y el compañerismo de siempre,

Juan Marinello

Fuente: dos folios con membrete, cuatro carillas manuscritas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXX. DE JUAN MARINELLO A SAMUEL GLUSBERG

JUAN MARINELLO

La Habana, sept. 20, 34.

Mi querido Samuel Glusberg:

Dos letras que acompañen a este número-aniversario de BOHEMIA en el que hay algunas cosas interesantes sobre nuestra realidad y nuestra historia última. Las cien mil cosas que me agobian hacen cortas estas líneas. No por ello crea que mi afecto y mi estimación intelectual por usted amenguan. Solo las circunstancias miden y sintetizan, su expresión.

Por cosas del Repertorio, por periódicos y panfletos que creo deber a su amistad ejemplar, le veo inclinado al trozkismo. Perdoneme que vea en ello, principalmente, una razón de adhesión racional y de apasionamiento por una figura humana de apasionante dramatismo. Yo estoy en la otra banda. No porque no advierta en la acción oficial rusa naturales errores, algunos de importancia. Pero creo que el deber es estar con Stalin mientras —y esto es innegable—, el fondo de su pensamiento sea sincero y el estar con su gobierno signifique estar con la acción revolucionaria realmente eficaz. Hace pocos números del Repertorio que leí, en un artículo sobre Mariátegui de el [sic] aprista Cox, que este había dicho a alguien: "Admiro apasionadamente a Trotsky, pero aplaudiría a Stalin si lo fusilase". Yo, que soy un apasionado del valor humano de Bronstein, no lloraría su muerte. Pero, qué lejos nos llevaría todo esto, Glusberg querido... Y yo tan sin tiempo para mis mejores devociones.

Me pregunta usted por mis compañeros de "revista de avance". Políticamente, andan mal, muy mal, pésimamente. De ellos, el de más personalidad, el talentosísimo Jorge Mañach, está de caudillo programático del ABC, tendencia fascizante, en franca connivencia con la Embajada yanqui. Qué dolorosísima cosa! Lizaso e Ichaso son seguidores, eficaces auxiliares de Jorge Mañach. Ahora Jorge es director de "Acción", periódico del ABC y Lizaso e Ichaso le secundan en sacar este periódico que es, desde luego, como hecho por hombres de sus capacidades, una excelente publicación. Tienen, porque la postura derechista franquea estas cosas, dinero, apoyo de las corporaciones norteamericanas y auxilio económico del comercio español. Solo yo he tomado hacia la izquierda de aquel grupo de 1927-30. Después

³³ Enrique Espinoza, *Trinchera*, Buenos Aires, Babel, 1932.



de todo —enfocando las cosas en buen marxismo— así tenía que ser y en verdad ellos son los que han respondido lealmente a sus imperativos de clase, y de formación intelectual y de inserción epocal. Han sido fieles a la burguesía. Son burgueses —los tres— hasta la médula. Cuando la burguesía caiga —amén—, caerán con ella. Yo, que lamento profundamente esta definición anti-revolucionaria de mis compañeros de ayer, no dejaré un momento de combatirlos políticamente y de señalar el efecto horrible que a los intereses populares han tan buenos talentos.

Una pregunta, que no quiero que eche en saco roto. Sabe usted si han publicado, después de su muerte, las obras de Mariátegui? Si es así, podría yo conseguirlas? No olvide informarme esto.

Hasta luego, hasta siempre. Sepa que lo quiere de veras y que está muy al tanto de su vida y de su acción,

Juan Marinello.

Fuente: Un folio, una carilla mecanografiada. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.

XXXI. DE JUAN MARINELLO A SAMUEL GLUSBERG

[La Habana, c. fines 1934]

JUAN MARINELLO

Mi querido Samuel:

He recibido en esta misma semana su carta y su libro. Igualmente [ilegible] ante uno y otro. Hay en Ruth y Noemí cosas muy buenas, fresca y gracia, y aliento juvenil, firme y orientado. Lo felicito con la cordialidad que usted me conoce.

Su carta daría ocasión, como usted mismo apuntó, a comentario dilatadísimo. Ojalá algún día podamos con la alegría del conocimiento personal, [ileg.]arlo. Mi amigo Samuel, no me crea un fanático, ni un incomprensivo. Soy solo un revolucionario honrado. No negaré nunca las altas capacidades de León Trotski: como escritor —lo confieso— es una de mis grandes devociones. Pero su actitud de base supone, usted lo sabe, un atraso enorme en el movimiento de liberación mundial. Creo que habiéndose cometido errores en el campo oficial, éstos pueden superarse, debían superarse por otros caminos. Lo peor del trotskismo no es León Bronstein sino los que siguen su postura equivocada en intento de combatir la verdadera revolución o los que —cuántos conozco así!— por un deseo frustrado de liderarlo, se pasan a la 4 Internacional con el solo fin de dar rienda suelta a sus resentimientos y personales problemas. Todavía hay en la posición trotskista algo más grave: que fomenta y aviva en los jóvenes resabios intelectuales, hijos de la formación pequeñoburguesa del hombre de [ileg.]. No sé lo que ocurrirá en Argentina. Aquí

el trotskismo deviene en una actitud constantemente alejada de la masa sufridora en un resentimiento escrespado del mando aparente —usted sabe que siempre han sido esclavos— que la Revolución verdadera quita a los intelectuales. Vuelvo a mi afirmación. Gran cosa que muriera hoy León Trotski, se ganaría muchísimo. Sus funerales serían los de una desviación gravísima que el buen sentido va adaptando rápidamente en algunos lugares como en Cuba.

Excelente idea esa de la revista continental. Pero yo, querido Glusberg, no puedo ocuparme de ello. Ando sin tiempo para nada y ahora con la dirección del diario La Palabra, que está al salir, imagine! Si la revista no es política, primordialmente, no pensar en Lizaso. Lo abraza muy fuertemente,
Juan Marinello

[Cruzado sobre el texto anterior] Con Berta Singerman, que está aquí, lo hemos recordado muy [ileg.] en estos días.
Suyo,

Juan

Fuente: Una esquila con membrete, dos carillas manuscritas. Fondo Samuel Glusberg, CeDInCI.



“¡Mañana!”, **Mundo Nuevo**, n°4, 1932, p.1

Historia intelectual europea

Hace cuatro años que iniciamos, dentro de la sección Historia intelectual Europea “José Szabón”, una saga con los escritos clásicos en torno a la “crisis del marxismo” que se desarrolló en Europa a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Comenzamos en **Políticas de la Memoria** n° 13 (2012) con la publicación del texto de Georges Sorel, “La descomposición del marxismo” (1908), que tradujo y presentó Daniel Szabón. En el número siguiente dimos a conocer dos textos inéditos en castellano del checo Tomáš Masaryk de los años 1898 y 1899 con una introducción de Horacio Tarcus. Y en **Políticas de la Memoria** n° 15 (2014) ofrecimos, por primera vez en español, el texto clásico de Benedetto Croce, “Cómo nació y cómo murió el marxismo teórico en Italia” (1937), precedido de un estudio de Horacio Tarcus.

En esta ocasión presentamos un texto (también inédito hasta hoy en nuestra lengua) que ejerció asimismo un fuerte influjo en la cultura filosófica marxista del siglo XX, sobre todo —aunque de modo diverso— en autores como Rodolfo Mondolfo y Antonio Gramsci. Nos referimos a “La filosofía de la praxis” de 1899, donde Giovanni Gentile, aquel que dos décadas después se convertirá en el “filósofo del fascismo”, proponía como intervención al debate sobre la “crisis del marxismo” una influyente interpretación de las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx. La traducción del texto italiano de Gentile así como el estudio introductorio fueron realizados por Miguel Candiotti, doctor en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona), miembro del Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS) de la misma universidad y becario del Conicet.

Cierra la sección el artículo de Adrián Celentano, profesor de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (IdIHCS-UNLP), sobre los vínculos e interpretaciones de Louis Althusser en torno a la Revolución Cultural china, que funciona como estudio introductorio al escrito “Sur la révolution culturelle”, publicado en los **Cahiers Marxistes Leninistes** en diciembre de 1966 y que fuera atribuido al filósofo francés.

La “crisis del marxismo” (IV)

El Marx de Gentile

Retroceso de la filosofía de la praxis a la vieja “praxis” de la filosofía

Miguel Candiotti*

La obra teórica de Giovanni Gentile (Castelvetrano, Sicilia, 29/05/1875 Firenze, Toscana, 15/04/1944) es vasta y rica en matices, mientras que su intensa labor práctica, aunque se desarrolló predominantemente dentro del ámbito académico, pedagógico y editorial, ciertamente trascendió los circuitos típicos del intelectual tradicional italiano. Solamente el estudio conjunto de ambos aspectos puede explicar la enorme gravitación político-cultural que la figura de Gentile llegó a alcanzar en la Italia de la primera mitad del siglo pasado, y especialmente —como se sabe— durante el régimen fascista. Ahora bien, debido precisamente a la magnitud histórica del personaje, en las pocas páginas que siguen no se intentará trazar un cuadro completo de su vida y su pensamiento, sino tan sólo explorar críticamente un capítulo clave de su historia intelectual, a saber: su breve pero memorable participación en el debate sobre las ideas de Marx, protagonizado también por Antonio Labriola, Benedetto Croce y Georges Sorel, durante el último lustro del siglo XIX, es decir, más de dos décadas antes de que Gentile se convirtiera en el “filósofo del fascismo”.¹

I

Primera intervención: el materialismo histórico como filosofía de la historia

El primero de los dos ensayos que Gentile reunirá luego en el

libro **La filosofía di Marx. Studi critici** (Pisa, Spoerri, 1899), lleva por título “Una crítica del materialismo storico” y es publicado por primera vez en octubre de 1897.² Esa primera intervención tiene lugar luego de haber aparecido los dos primeros ensayos de Antonio Labriola sobre el materialismo histórico³ y una respuesta inicial a ellos por parte de Benedetto Croce.⁴

filosofía del derecho, con traducción de Ernesto Campolongo y prólogo de Luis Legaz y Lacambra, Buenos Aires, Losada, 1944, y el **Sumario de pedagogía como ciencia filosófica**, con traducción de Ada L. M. Scotucci y prólogo de Juan Emilio Cassani, Buenos Aires, El Ateneo, 1946. Las biografías más destacadas son: Manlio di Lalla, **Vita di Giovanni Gentile**, Sansoni, Firenze, 1975; Sergio Romano, **Giovanni Gentile. La filosofía al potere**, Milano, Bompiani, 1984; Gabriele Turi, **Giovanni Gentile. Una biografía**, Firenze, Giunti Editore, 1995; Daniela Coli, **Giovanni Gentile**, Bologna, Il Mulino, 2004; ninguna de ellas ha sido traducida al castellano. Los estudios sobre su pensamiento escritos en lengua italiana son muy numerosos y continúan apareciendo (cfr. por ej. Diego Fusaro, **Idealismo e prassi. Fichte, Marx e Gentile**, Genova, Il Melangolo, 2013). En castellano se pueden mencionar los siguientes (sin contar los diversos manuales de historia de las ideas): Patrick Romanell, **La polémica entre Croce y Gentile. Un diálogo filosófico**, trad. E. O’Gorman, México, D. F., El Colegio de México, 1946; Jorge Uscatescu Barrón, “Ontología social en Giovanni Gentile (Reflexión ante un centenario)”, **Revista de estudios políticos**, n° 202, 1975, pp. 59-80; María José Moreno Cuñat, “Algunas consideraciones acerca del idealismo neohegeliano en Italia”, **Anuario de la Facultad de Derecho**, n° 5, 1987, pp. 54-56 y J. F. Franck, “Giovanni Gentile y la dialéctica hegeliana”, **Revista de filosofía**, 40, n° 122, 2008, pp. 183-203.

² En la revista **Studi storici**, VI (1897), pp. 379-423.

³ **In memoria del Manifesto dei comunisti** (Roma, Loescher, julio de 1895) y **Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare** (Roma, Loescher, junio de 1896). Existen diversas publicaciones en castellano de los ensayos de Labriola sobre el materialismo histórico. Las más completas son las que traducen la edición italiana realizada bajo el cuidado y con una introducción de Eugenio Garin: Antonio Labriola, **La concezione materialistica della storia**, Bari, Laterza, 1965. Con el título **La concepción materialista de la historia**, hay por lo menos tres versiones de tal traducción, publicadas respectivamente por: el Instituto Cubano del Libro (La Habana, 1970), Ediciones El Caballito (México D. F., 1973) y la editorial 7 ½ (Barcelona, 1979). De todos modos, las citas que aquí ofreceremos, tanto en el caso de Labriola como en los de Croce y Gentile, serán una traducción directa del texto original tomado de ediciones italianas reconocidas.

⁴ “Sulla concezione materialistica della storia” (en **Atti dell’Accademia**

* Doctor en Humanidades por la Universidad Pompeu Fabra (Barcelona). Miembro del Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS) de la misma universidad. Colaborador del CeDInCI.

¹ Para la reconstrucción cronológica de ese debate resulta útil el libro de Carmelo Vigna, **Le origini del marxismo teorico in Italia. Il dibattito tra Labriola, Croce, Gentile e Sorel, sui rapporti tra marxismo e filosofia**, Roma, Città Nuova, 1977. Con respecto a la accesibilidad de la obra de Gentile en castellano, además de unos pocos textos reunidos en antologías sobre temas de educación o de estética, los únicos libros suyos traducidos a nuestra lengua parecen ser **Los fundamentos de la**



Según Croce, los textos de Labriola demostraban contundentemente que el materialismo histórico no es una “filosofía de la historia”, aun cuando el mismo Labriola hubiera utilizado ocasionalmente esa expresión para referirse a la teoría histórica de Marx.⁵ La paradójica afirmación de Croce se explica a partir de su rígido y unilateral reclamo de una sola significación válida para la fórmula “filosofía de la historia”, a saber, como equivalente necesario de *metafísica de la historia*.⁶ Esa resuelta opción terminológica lo lleva a rechazar la denominación de “filosofía de la historia” para el mero “filosofar sobre la historia”⁷ —esto es, para toda reflexión crítica acerca del curso histórico como tal—, al mismo tiempo que admite que “en los últimos tiempos han comenzado a reaparecer libros que llevan por título precisamente ‘Filosofía de la historia’ sin por eso proponer concepciones metafísicas del devenir humano.⁸ De hecho, es fácil comprobar que el mismo Labriola utiliza la expresión “filosofía de la historia” en este sentido amplio, al tiempo que reivindica siempre “la victoria de la prosa realista sobre toda combinación fantástica e ideológica”, y “la crítica de todas las visiones ideológicas, que en la interpretación de la historia parten del supuesto de que obra o actividad humana sea lo mismo que arbitrio, elección y diseño”.⁹

Ahora bien, Croce sostiene además que el materialismo histórico no guarda ninguna relación destacable con la dialéctica hegeliana porque no ofrece una perspectiva ontológica espiritualista o materialista, dualista o monista. El vínculo de Marx con Hegel sería entonces puramente superficial y “meramente psicológico, porque el hegelianismo era la precultura del joven Marx”.¹⁰ Y llega incluso a declarar que la doctrina marxiana tampoco representa una auténtica teoría ni un nuevo método historiográfico,

sino tan sólo “un conjunto de nuevos datos, de nuevas experiencias, que entran en la conciencia del historiador”.¹¹

Frente a esta compulsiva serie de negaciones croceanas reacciona Gentile en su primer ensayo, que no por eso constituye una defensa de Labriola ni del materialismo histórico —aunque por momentos pueda parecerlo—, sino más bien una forma diferente de cuestionarlos. Como se verá a continuación, la postura de Gentile —en sus dos escritos— es, sin embargo, infinitamente menos enrevesada y sutil que la de Croce, pues se reduce básicamente a una constante aproximación al materialismo histórico desde una perspectiva *hegelianizante*,¹² que le permitirá sencillamente aplaudirlo o denostarlo en la medida en que lo considere en consonancia o en desacuerdo con ella. Lo cual no resta interés o pertinencia al estudio del planteamiento gentiliano, sino todo lo contrario; ya que ofrece —también a los partidarios del materialismo histórico— una ocasión privilegiada para intentar determinar exactamente la relación entre el pensamiento de Hegel y el de Marx.

Así como el segundo escrito de Gentile girará en torno a las **Tesis sobre Feuerbach** (1845), el primero toma como texto marxiano clave el célebre fragmento del “Prólogo” a la **Contribución a la crítica de la economía política** (1859), en la traducción ofrecida por Labriola en su primer ensayo.¹³ A partir de la lectura de ese pasaje, Gentile concluye que el materialismo histórico, si bien excluye “todas las visiones ideológicas, que en la interpretación de la historia parten del supuesto de que obra o actividad humana sea lo mismo que arbitrio, elección y diseño”,¹⁴ a la vez admite la existencia de un “proceso histórico necesario e inmanente”¹⁵, y este reconocimiento de la *necesidad histórica* —que en Labriola resulta recurrente¹⁶— es precisamente lo que, según Gentile, caracteriza a una filosofía de la historia como tal. De ahí su rechazo rotundo a la primera negación de Croce. Y de ahí también el señalamiento de una evidente *analogía formal* entre

Pontaniana di Napoli, vol. XXVI, junio de 1896), recogido luego en el volumen **Materialismo storico ed economia marxistica. Saggi critici** (Palermo, Sandron, 1900) con el título “Sulla forma scientifica del materialismo storico”. Hay una edición en castellano de este libro: Benedetto Croce, **Materialismo histórico y economía marxista**, trad. de Oberdan Caletti, revisión de Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Imán, 1942.

⁵ En nota al pie Croce refiere de memoria una alusión de Labriola al materialismo histórico como “la última y definitiva filosofía de la historia” (cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, Roma-Bari, Laterza, 1973, p. 2 n.). La frase exacta de Labriola es “nueva y definitiva filosofía de la historia” (cfr. “In memoria del Manifesto dei Comunisti”, en **Scritti filosofici e politici**, ed. Franco Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, p. 528).

⁶ “La reacción filosófica del espíritu crítico derribó las construcciones erigidas por la teología y por la arbitrariedad metafísica que menoscababan el campo de la historiografía. La vieja filosofía de la historia fue herida de muerte. Y del desprecio y la desaprobación nació la frase ‘hacer filosofía de la historia’ para decir: hacer historia fantástica y artificiosa, e incluso tendenciosa” (cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, p. 2). Cuarenta años más tarde seguirá entendiendo la filosofía de la historia de esta manera tradicional, vale decir, “como concepción del curso histórico según un diseño predeterminado” (cfr. “Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali”, en *ibid.*, p. 275; este importante texto de Croce fue publicado por primera vez en castellano en el último número de esta revista, traducido por Betina Bracciale, con revisión técnica, notas e introducción de Horacio Tarcus: cfr. **Políticas de la Memoria**, n° 15, verano 2014/15, pp. 169-90).

⁷ Cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, p. 2.

⁸ Cfr. *ibid.*

⁹ Cfr. “Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare”, en **Scritti filosofici e politici**, pp. 538 y 550.

¹⁰ Cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, pp. 4-8.

¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 8-9.

¹² Durante los años de su primera formación universitaria en la Escuela Normal Superior de Pisa, Gentile fue perduradamente introducido al hegelianismo por Donato Jaja (1839-1914), quien a su vez había sido discípulo del primer gran difusor en Italia del idealismo hegeliano: Bertrando Spaventa (1817-1883). Gentile se asumiría enseguida como heredero del legado de este autor y, en general, de lo que él consideraba la gran tradición filosófica italiana del Risorgimento, iniciada con Pasquale Galluppi (1770-1846), Antonio Rosmini (1797-1855) y Vincenzo Gioberti (1801-1852). Cfr. Aldo Lo Schiavo, **Introduzione a Gentile**, Bari, Laterza, 1986, pp. 6-54.

¹³ Cfr. “In memoria del Manifesto...”, pp. 499-501.

¹⁴ Cfr. Labriola, “Del materialismo storico...”, p. 550.

¹⁵ Cfr. G. Gentile, “Una critica del materialismo storico” (1897), en **La filosofia di Marx. Studi critici**, 5ª ed., a cargo de V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 11-58 (aquí 31-32).

¹⁶ El mismo Gentile (cfr. *ibid.*, pp. 34-36) recuerda algunos ejemplos contundentes, como aquel pasaje en el que Labriola afirmaba que el “socialismo científico [...] enuncia el advenimiento de la producción comunista, no como postulado de crítica, ni como meta de una elección voluntaria, sino como el resultado del inmanente proceso de la historia” (cfr. “Del materialismo storico...”, p. 597). O estos otros, más explícitos aún: “El nervio, la esencia, el carácter decisivo de este escrito [el **Manifesto comunista**] consisten del todo en la nueva concepción histórica que lo sustenta, y que él en parte declara y desarrolla [...]. Para esta concepción el comunismo, cesando de ser esperanza, aspiración, recuerdo, conjetura o recurso

La filosofía histórica de Hegel y la de Marx:

Se atribuye a Marx el mérito de haber comprendido —siguiendo en esto a Hegel— que la historia humana es un devenir según un proceso de antítesis, y el mérito de haber visto —oponiéndose en esto a Hegel— que no es la Idea ni ningún otro ente abstracto lo que se desarrolla dialécticamente, sino la sociedad misma; vale decir la sociedad en lo que tiene en sí misma de esencial y originario, a saber: el hecho económico, del cual dependen y se derivan todos los fenómenos sociales. Por lo tanto, es preciso distinguir dos cosas en la doctrina histórica de Marx: la primera, tomada de Hegel, que es el proceso dialéctico; y la segunda, el contenido o sujeto de este proceso, que se contrapone al de Hegel. Así que son dos los aspectos a partir de los cuales debe ser considerada esta doctrina por quien pretenda hacer de ella una valoración teórica: el aspecto de la forma, y el aspecto del contenido.¹⁷

Y en seguida, Gentile pasa a analizar primero el aspecto formal, es decir, lo que el materialismo histórico tendría de *puramente hegeliano* sin saberlo del todo. En este punto, sin embargo, aun cuando, por una parte, el autor se mostrará —al igual que Croce— completamente incapaz de comprender en profundidad el carácter *materialista* del enfoque marxiano de la historia, esto es, su partir del reconocimiento de *procesos que preceden, exceden y condicionan a la conciencia*, por otra parte, Gentile acertará al cuestionar el *objetivismo* que es propio de la concepción dialéctica de Marx en la medida en que ésta, ingenuamente, acriticamente (de manera “prekantiana”), olvida su propia intervención

teórico, encontraba por primera vez su adecuada expresión en la conciencia de su propia necesidad; o sea en la conciencia de ser el resultado y la solución de la actual lucha de clases. [...] De esta lucha el *Manifiesto* encuentra la génesis, determina el ritmo de evolución, y presagia el efecto final. En tal concepción histórica reside toda la doctrina del comunismo científico. Desde este punto en adelante los adversarios teóricos del socialismo ya no son llamados a discutir sobre la abstracta posibilidad de la democrática socialización de los medios de producción [...]. Aquí se trata, en cambio, de reconocer o de no reconocer en el curso presente de las cosas humanas una necesidad que trasciende toda simpatía y todo asentimiento subjetivo por nuestra parte. ¿Se encuentra o no la sociedad actual, en los países más desarrollados, en una situación tal que debe desembocar en el comunismo por las leyes inmanentes a su propio devenir, dada su actual estructura económica, y dados los conflictos que esta por sí y en sí misma necesariamente produce hasta resquebrajarse y disolverse? [...] Nuestros propósitos son racionales, no porque estén fundados en argumentos extraídos de la razón razonante, sino porque se derivan de la objetiva consideración de las cosas; lo que equivale a decir de la dilucidación de su proceso, que no es, ni puede ser, un resultado de nuestro arbitrio, sino que, por el contrario, a nuestro arbitrio vence y subyuga.” (cfr. “In memoria del Manifiesto...”, pp. 476-477); “Esta concepción histórica, elevando a teoría esa necesidad [bisogno] de la nueva revolución social, que se había hecho más o menos explícita en la conciencia instintiva del proletariado y en sus movimientos apasionados y repentinos, al tiempo que reconocía la intrínseca e immanente necesidad [necessità] de la revolución, cambiaba el concepto de ésta. Lo que había parecido posible a las sectas de los conspiradores, como algo que pueda desearse según un plan y predisponerse a voluntad, se volvía un proceso [objetivo y necesario] susceptible de ser favorecido, respaldado y fecundado.” (cfr. *ibid.*, p. 485); “Estamos ante una concepción orgánica de la historia. Aquí es la totalidad y la unidad de la vida social lo que se encuentra ante nuestra mente.” (cfr. *ibid.*, p. 526).

¹⁷ Cfr. Gentile, “Una crítica del materialismo storico”, p. 36.

subjetiva cuando “refleja” supuestas *leyes objetivas* de la historia:

Cierto es que en las cosas, en la historia, entendida como algo externo e independiente de nosotros, no hay ni significado, ni ley, sino que somos siempre nosotros los que vemos una historia con un significado, con una ley según la cual pensamos que se mueve; somos siempre nosotros, en definitiva, los que damos forma a la historia y a la ley que la gobierna.¹⁸

En esta misma línea —siempre confundiendo la genuina crítica al objetivismo con una simultánea refutación del materialismo—, Gentile rechazará de plano la explicación de la filosofía hegeliana ofrecida por Engels en **Del socialismo utópico al socialismo científico**.¹⁹ Se queja de que el planteamiento engelsiano haga de Hegel un Platón al atribuir a la Idea una existencia independiente del mundo real, y al mundo objetivo una existencia independiente de la subjetividad que lo conoce:

Se ha dicho y se suele repetir que quien quiera entender la **Lógica** de Hegel, debe antes leer **la Fenomenología**, y acordarse que la clave de ésta reside en el criticismo kantiano. Ahora bien, aquí Engels no sospecha siquiera esta exigencia histórica; y hablando, como se ha visto, de la idea hegeliana, muestra no saber nada de esa subjetividad o *humanidad* de la ciencia, que equivale, después de Kant, a lo que comúnmente se denomina objetividad.²⁰

Y agrega:

Es preciso, por lo tanto, abandonar las metáforas; e incluso hablando de teoría objetiva y realista y materialista del proceso histórico, recordar que se trata siempre de una elaboración científica (tal que puede resultar necesaria para las mentes de todos y entonces valer como universal) de *conceptos nuestros* (producción, forma de producción, intercambio, sociedad, etc.); nuestros ni más ni menos que ese concepto teológico y metafísico de la Providencia, con el que la vieja filosofía de la historia hacía ajustarse a fines preestablecidos el curso de los aconte-

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 37-38.

¹⁹ “Hegel era idealista; es decir, que para él las ideas de su cabeza no eran imágenes más o menos abstractas de los objetos y fenómenos de la realidad, sino que estas cosas y su desarrollo se le antojaban, por el contrario, proyecciones realizadas de la ‘Idea’, que ya existía no se sabe cómo, antes de que existiese el mundo. Así, todo quedaba cabeza abajo, y se volvía completamente del revés la concatenación real del Universo.” (Friedrich Engels, “Del socialismo utópico al socialismo científico”, en K. Marx y F. Engels, **Obras escogidas**, 3 vols., Moscú, Progreso, 1981, vol. 3, pp. 137-138; cfr. **Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring**, trad. M. Sacristán, México, D. F., Grijalbo, 1968, p. 10). Sólo en su segundo ensayo Gentile dará pruebas de conocer que la obra de Engels por él citada, y de la que más abajo afirmará que representa “uno de los documentos más importantes para la formulación de esta teoría materialista” (cfr. “Una crítica del materialismo storico”, p. 54), constituye en realidad un breve extracto del **Anti-Dühring** destinado a la divulgación. Ver más abajo la nota 144 a Gentile, “La filosofía de la praxis”.

²⁰ Cfr. “Una crítica del materialismo storico”, p. 39.

²¹ Cfr. *ibid.*

cimientos humanos.²¹

En otras palabras: es preciso reconocer que *todo es conocimiento*, o sea, la verdad y la vigencia del idealismo postkantiano. La crítica al objetivismo de la dialéctica marxista no deja así lugar a ninguna consideración *materialista* de la historia. Todo lo que aparece como objetivo no es más que una configuración subjetiva (cognitiva). No hay un mundo afuera del sujeto cognoscente, no existe una realidad extraconceptual que lo condicione de ningún modo; no existe un *contenido* (objetivo, empírico, *a posteriori*) que no esté plenamente subordinado a la *forma* (subjetiva, pura, *a priori*).

De este modo, si se reduce el materialismo histórico a la *pura forma, al mero concepto* de un proceso necesario de desarrollo histórico-dialéctico, vale decir, si se convierte a Marx en Hegel, se puede entonces reconocer validez, coherencia y cientificidad a la nueva filosofía de la historia, dejando de lado —por ahora— que su especulación conceda al “sustrato económico” el lugar privilegiado:

Lo que hay de esencial en el hecho histórico es para Hegel la Idea, que se desarrolla dialécticamente; para Marx, la materia (el hecho económico), que se desarrolla de igual manera; y si Hegel con su Idea podía hacer una filosofía de la historia, ha de poder hacerla también Marx; y se le debe conceder que precisamente su ciencia, y no el impulso de la fe, lo lleve a prever aquello en que la sociedad presente devendrá, cuando sea que eso ocurra.²²

Por lo tanto, no hay objeción alguna respecto de “la forma que el materialismo histórico, como filosofía de la historia, heredó de Hegel”. Ahora bien, es preciso analizar ahora “el contenido nuevo que a la antigua forma quiso dar el autor de la nueva doctrina.”²³ Y aquí Gentile vuelve a basar su crítica en lo que Engels escribiera —en el **Anti-Dühring**— acerca de la Idea hegeliana:

La Idea, lejos de ser opuesta a la realidad, es, para Hegel, la esencia de lo real [...]. Y la materia del materialismo histórico, lejos de ser externa y opuesta a la Idea de Hegel, está comprendida dentro de ella, o mejor, es una misma cosa con ella, puesto que (¡tal consecuencia extrajo el hegelianismo a partir de la síntesis *a priori* kantiana!) lo relativo (que esto es la materia de la que se habla) no sólo no existe fuera de lo absoluto, sino que es idéntico a él [...]. Lo relativo es ciertamente diferente y opuesto a lo absoluto; pero es una diferencia y una oposición que está mi millas lejos de lo que suponen estos hegelianos comunistas, quienes creen que lo relativo está, incluso según el propio Hegel, por una parte, aquí, abajo, no se sabe dónde precisamente, pero se dice que en la realidad, en la historia, y lo absoluto allá arriba, en el cielo tal vez, pero tampoco de él se sabe exactamente el lugar: uno frente al otro, en dos campos enemigos, armados uno contra el otro. Atribuyen esta posición

a Hegel porque, en verdad, diciéndose materialistas en el sentido propio de la palabra, creen haber hecho saltar lo absoluto por el aire, para atenerse a los hechos, a los datos de la experiencia, es decir, a lo relativo. [...] Pero el problema comienza cuando, hecha la sustitución, lo relativo es obligado a hacer las veces de absoluto [...]. El proceso de lo absoluto se determinaba *a priori*, precisamente porque es el proceso dialéctico de lo inmanente [...]. ¿Acaso lo relativo, la materia propia de la experiencia, es determinable *a priori*? He aquí la razón de todas las dificultades de Croce: todas las cuales se pueden resolver, ya que creemos haberlas resuelto, solamente reconociendo al materialismo histórico esas características de filosofía de la historia que luego, a su vez, conducen necesariamente a este absurdo: a hacer un *a priori* de lo que es empírico, a considerar determinable *a priori* lo que pertenece a la experiencia, y por tanto a prever [...] un *hecho* [...]. El hecho no se prevé porque no es objeto de especulación, sino de experiencia; y por eso no pertenece a la filosofía de la historia, sino a la historia pura [...] la cual sólo se ocupa, como todos saben, de lo *ya acontecido*. [...] Así que, en definitiva, el materialismo histórico, si bien pretende ser más que una simple visión metodológica, útil al historiador, considerado desde el punto de vista filosófico sólo resulta ser una de las más desgraciadas desviaciones del pensamiento hegeliano, en cuanto conduce a una metafísica (ciencia necesaria y absoluta) de lo real, pero entendido como objeto a la manera prekantiana; y, lo que es peor, lleva a la concepción de una dialéctica, determinable *a priori*, de lo relativo. Pero como simple visión metodológica, ¿resulta de gran ayuda a la conciencia del comunismo crítico?²⁴

Esta larga cita resume el final de este primer ensayo de Gentile sobre el materialismo histórico. Es posible extraer de ella algunas conclusiones. Por una parte, es evidente que el hegelianismo del autor lo vuelve completamente incapaz de poner en discusión el carácter absoluto del conocimiento, del sujeto cognitivo *a priori*, ante el cual todo lo demás resulta derivado y relativo. De este modo, la materialidad no puede ser mínimamente pensada como algo que precede, excede y condiciona a ese conocimiento, sino tan sólo como algo siempre está comprendido en él, algo que siempre está abarcado como un mero objeto del sujeto cognoscente, como expresión y determinación suya, como algo que “es idéntico a él”. Es por eso que la renuncia, por parte del materialismo de Marx y de Engels, a la hipótesis de ese absoluto espiritual (o espíritu absoluto) para ocuparse de los procesos histórico-materiales que constituyen la condición de posibilidad de todo espíritu, de todo conocimiento, le resulta a Gentile inconcebible, absurda: el afuera del sujeto cognoscente se le aparece como una pura ilusión, una mera torpeza del propio conocimiento.

Ahora bien, por otra parte, es preciso conceder que en la concepción histórica de Marx como *proceso necesario* subyace un prejuicio formal racionalista heredado de Hegel, e ingenuamente proyectado sobre la realidad bajo la forma de *leyes dialécticas*

²² Cfr. *ibid.*, pp. 41-42.

²³ Cfr. *ibid.*, p. 54.

²⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 54-58.

objetivas que se descubren. Gentile probablemente acierta al subrayar, en esa interpretación del curso histórico, la existencia inconsciente de un elemento filosófico *especulativo*, que ciertamente no se limita a constatar empíricamente lo ocurrido, sino que también realiza seguras previsiones y se eleva a lo *universal* y *necesario*: pero entonces “lo relativo es obligado a hacer las veces de absoluto”. ¿No será acaso rea de este contrasentido la manera en que Marx piensa la articulación *necesaria*²⁵ entre el desarrollo de las fuerzas productivas y los cambios radicales en las relaciones de producción?²⁶

Por lo demás, cabe destacar cómo, luego de un largo rodeo, en este primer ensayo gentiliano se llega a una conclusión similar a la de Croce, pues finalmente se acaba descartando toda validez del materialismo histórico como filosofía especulativa de la historia —lo que para Gentile representa un *defecto* desde el punto de vista científico—, y reduciéndolo a una mera herramienta para el historiador, con escasa relevancia para la afirmación del comunismo.

II Segunda intervención: el materialismo histórico como filosofía de la praxis

La otra contribución de Gentile al mencionado debate es el texto “La filosofía della prassi”, el cual, colocado inmediatamente después del anterior, fue publicado en 1899 conformando el ya citado volumen **La filosofía de Marx. Studi critici**. Dado que el lector lo encontrará a continuación traducido al castellano y acompañado por un nutrido aparato crítico, no será necesario ofrecer aquí más que algunas claves que contribuyan a situarlo dentro del marco de las nuevas intervenciones en el debate, y muy especialmente a la luz del tercer ensayo de Labriola sobre el materialismo histórico,²⁷ con el que Gentile dialogará casi permanentemente. Además de este escrito labrioliano, entre octubre de 1897 y enero de 1899 habían aparecido también otros dos

de Croce²⁸ y varios de Georges Sorel.²⁹

Como es sabido, la célebre calificación del materialismo histórico como “filosofía de la praxis” proviene de Antonio Labriola, quien la utiliza por primera vez en una de las cartas a Sorel que componen su tercer ensayo sobre el tema,³⁰ aparecido dos meses después que el primero de Gentile. Es altamente probable que al acuñar esa fórmula Labriola haya tenido en mente, sobre todo, las **Tesis sobre Feuerbach** (1845), en las que Marx tematiza y enfatiza la categoría de *praxis* como en ningún otro texto, y que habían sido tardíamente presentadas por Engels — en 1888— como “el primer documento en que se contiene el germen genial de la nueva concepción del mundo”.³¹ Pero no es posible asegurarlo del todo, por dos motivos. Primero, porque, aunque no cabe dudar de que Labriola conociera esas notas de Marx,³² no hace referencia explícita a ellas en ninguno de sus ensayos. Y segundo, porque este riguroso teórico marxista italiano, que había tenido la oportunidad de leer en alemán la totalidad de las obras de Marx que por entonces habían llegado a ver la luz, no ignoraba otros escritos en donde la *praxis* ocupa un lugar

Riforma sociale de noviembre de 1898) y “Marxismo e scienza sociale” (en la **Rivista italiana di Sociologia** (enero 1899). Todos estos artículos fueron luego incluidos en G. Sorel, **Saggi di critica del marxismo**, ed. V. Racca, Milano-Palermo-Napoli, R. Sandron, 1903 (y algunos de ellos aparecieron mucho más tarde traducidos al castellano en G. Sorel, **El marxismo de Marx**, ed. J. I. Lacasta Zabalza, trad. M. L. Sánchez García y A. Fernández, Madrid, Talasa, 1992). Además de esos textos, Gentile cita el prefacio escrito por Sorel al libro de Francesco Saverio Merlino, **Formes et essence du socialisme**, Paris, V. Giard & E. Brière, 1898. (Cabe recordar que en el reciente n° 13 de **Políticas de la memoria**, verano 2012/2013, pp. 170-92, puede leerse una versión castellana de **La décomposition du marxisme** [1908], realizada y presentada por Daniel Szabón).

³⁰ Cfr. “Discorrendo di socialismo e di filosofia”, en **Scritti filosofici e politici**, carta IV, p. 702.

³¹ F. Engels, “Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana”, en Marx y Engels, **Obras escogidas**, vol. 3, p. 354. Ver más abajo Gentile, “La filosofía de la praxis”, nota 13.

³² Ver la carta del 3 de abril de 1890 donde le agradece a Engels el envío de la edición de **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** como volumen (1888), en cuyo apéndice aparecían por primera vez las “tesis” de Marx. Cfr. Labriola, **Scritti filosofici e politici**, p. 255.

³³ Como se verá más adelante, en su segundo ensayo Gentile lleva a cabo una verdadera operación de *fetichización* de esas breves notas marxianas, tomadas de manera aislada y tergiversadas sin escrúpulos a partir de su pobre conocimiento de la obra de Marx. En efecto, los únicos textos marxianos que Gentile cita son, además de las **Tesis**, la **Miseria de la filosofía** (1847), el **Manifiesto comunista** (1847-48) y el famoso prólogo a la **Contribución a la crítica de la economía política** (1859). En cuanto a los escritos de Engels, todo parece indicar que no había leído más que **Del socialismo utópico al socialismo científico** (1880) —del cual supo luego que era un extracto del **Anti-Dühring** (1878)— y **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** (1886-88). Por lo demás, debe tenerse en cuenta lo siguiente: a las **Tesis** las tomó del apéndice de esta última obra engelsiana; de **Miseria de la filosofía** sólo considera unos fragmentos citados por Sorel; y al “Prólogo” de 1859 lo analizó a partir del fragmento traducido por Labriola (ver más arriba la nota 13) y de las citas hechas por Engels en las palabras preliminares del mismo **Ludwig Feuerbach** (ver más abajo “La filosofía de la praxis”, nota 4). Lo cual reduce el número de fuentes directas manejadas por Gentile a: el **Manifiesto**, las dos obras de Engels mencionadas (o tres, si concedemos que tal vez leyó entero el **Anti-Dühring**, y no se limitó a localizar en él lo que ya había leído en **Del socialismo utópico al socialismo científico**), los tres ensayos de Labriola, y algunos pocos textos de Sorel.

³⁴ Cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, cap. 1: “Práctica y conocimiento” y cap. 2: “Práctica y propiedad”.

²⁵ “No se nos oponga que el materialismo histórico parte del estudio empírico de la historia. Parte sí, pero no se detiene allí; y llega a una concepción *única* de toda la historia. Ya notamos en su momento cuándo el materialismo histórico deja el terreno de la experiencia y alza el vuelo a la especulación.” (cfr. *ibid.*, 56-57 n.)

²⁶ Cfr. M. Candiotti, **Práctica y poder social. Una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx**, tesis doctoral en Humanidades, Barcelona, Universitat Pompeu Fabra, 2014, cap. 3: “Práctica y necesidad(es)”.

²⁷ **Discorrendo di socialismo e di filosofia. Lettere a G. Sorel** (Roma, Loescher, diciembre de 1897). Ver más arriba la nota 3.

²⁸ “Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo” (**Atti della Accademia Pontaniana di Napoli**, vol. XXVII, 21 de noviembre de 1897) y “Le livre de M. Stammler” (en el **Devenir social** de noviembre de 1898). Ambos fueron luego reunidos por el autor, a finales de 1899, en el citado libro **Materialismo storico ed economia marxistica**.

²⁹ Se trata, sobre todo, de artículos aparecidos en revistas de Francia, Italia y Alemania. Gentile solamente dará cuenta de la lectura de dos de ellos publicados en italiano: “La necessità e il fatalismo nel marxismo” (en la



relevante —como la **Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción** (1843-44) o **La sagrada familia** (1844)—, y por eso, al referirse a la misma, no tenía por qué remitir *exclusivamente* a las **Tesis** (que, en cambio, es exactamente lo que hará Gentile).³³

¿Qué entiende Labriola por *praxis*? En principio, lo mismo que Marx: la *acción material humana*, la actividad social transformadora de la realidad objetiva de la que forma parte; el hacer que supera, pues, el puro acto cognitivo, intelectual, teórico, espiritual, especulativo, etc., en la medida en que logra incidir en el mundo material, o sea en ese mundo que ciertamente subsiste más allá de nuestra conciencia y de nuestras diversas maneras de conocerlo e interpretarlo. Esa *praxis* se vuelve además *revolucionaria* cuando lo que consigue cambiar es no solamente el entorno natural, sino también el orden social dado.³⁴ Por lo demás, *praxis* es un sustantivo griego (π) que el alemán incorporó sin otra modificación que la mayúscula inicial de rigor en este idioma (*Praxis*), vale decir, sin convertirla, como en el caso de las lenguas neolatinas, en una nueva palabra: *práctica* (castellano, gallego), *prática* (portugués), *pratica* (italiano), *pratique* (francés), etc. El significado siempre es básicamente el mismo, lo que no quita que los hablantes de estas lenguas romances puedan también utilizar como cultismo el término griego original. Este es el caso de Labriola, quien, en sus tres largos ensayos sobre el materialismo histórico, utiliza *pratica* y sus derivados una infinidad de veces, mientras que sólo escribe *praxis* en cinco oportunidades, y únicamente en su tercer ensayo.³⁵ Ahora bien, precisamente las maneras en que Labriola se refiere a la *praxis* en ese escrito, tomadas aisladamente, han dado lugar a lo que podríamos llamar una *ambigüedad decisiva*. Veamos.

El término aparece por primera vez en los siguientes ejemplos de postulados filosóficos que serían propios del materialismo histórico, ofrecidos por el autor al final de la tercera carta:

– en el proceso de la *praxis* reside la naturaleza, o sea la evolución histórica del hombre: – y diciendo *praxis* bajo este aspecto de totalidad se pretende eliminar la vulgar oposición entre práctica y teoría: – porque, en otros términos, la historia es la historia del trabajo, y así como, por una parte, en el trabajo

³³ En su segundo ensayo, por ejemplo, se lee: "Dadas las condiciones de desarrollo del trabajo, y de sus correspondientes instrumentos, la estructura económica de la sociedad, o sea la forma de la producción de los medios inmediatos de vida, determina sobre un terreno artificial, en primer lugar y de manera directa, toda la restante **actividad práctica** de los asociados, y el variar de tal actividad en el proceso que llamamos historia [...]; y determina en segundo lugar la orientación, y en buena parte, y de manera indirecta, los objetos de la fantasía y del pensamiento en la producción del arte, de la religión y de la ciencia." (cfr. "Del materialismo storico...", p. 605, sólo el resaltado en negrita es mío — M.C.) Se podría objetar que aquí "práctica" actúa como adjetivo, pero resulta evidente que eso no afecta al fondo de la cuestión. Además, es preciso tener en cuenta que en italiano el sustantivo "pratica" tiene también otras acepciones que pueden tornarlo equívoco. Por ejemplo, la de "expediente administrativo" o, como en castellano, la de "experiencia" en tanto conocimiento o habilidad que se ha adquirido mediante la práctica.

³⁴ Cfr. "Discorrendo...", carta III, p. 689.

así integralmente entendido está implícito el desarrollo respectivamente proporcionado y proporcional de las actitudes mentales y de las actitudes operativas, así, por otra parte, en el concepto de la historia del trabajo está implícita la forma siempre social del trabajo mismo, y el variar de esta forma: – el hombre histórico es siempre el hombre social, y el presunto hombre presocial, o supersocial, es un parto de la fantasía: – y así sucesivamente.³⁶

Dado que el carácter social del ser humano y de su trabajo está aquí fuera de discusión, concentrémonos en la primera parte del fragmento citado. Allí observamos que Labriola toma los conceptos de *praxis* y de *trabajo* como sinónimos, pero esto no es exactamente lo que encontramos en la obra de Marx. En ésta podemos comprobar que ambos conceptos, aunque se solapan en parte, también se desbordan mutuamente, porque suponen enfoques diferentes de la actividad humana. La práctica (*Praxis*) es el hacer de la subjetividad humana (social) desde el punto de vista *objetivo* —material, concreto, exterior a la mente—, o sea, la "actividad sensiblemente humana"³⁷, "el proceso de vida real" como "proceso material de vida", como "proceso empíricamente registrable".³⁸ La práctica no es, por tanto, la conciencia o el conocimiento, sino el hacer material de los seres humanos, que condiciona profundamente su hacer intelectual. Es por eso que Marx escribe: "Toda vida social es esencialmente *práctica* [*praktisch*]. Todos los misterios que inducen a la teoría al misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica".³⁹

El concepto de *trabajo* propiamente dicho, en cambio, abarca para Marx toda actividad humana que implique un *esfuerzo consciente* por producir un resultado deseado. A diferencia de la idea de "práctica" (*Praxis*), que pone el énfasis en el carácter *material*

³⁷ Cfr. K. Marx, "Thesen über Feuerbach", en K. Marx y F. Engels, **Werke**, vol. 3, Berlin, Dietz, 1978, tesis 1, p. 5.

³⁸ "Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que las personas dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del ser humano predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, a la persona de carne y hueso; se parte del ser humano que actúa realmente y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso de vida. También las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los seres humanos son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los seres humanos que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento." (K. Marx y F. Engels, **La ideología alemana**, trad. W. Roces, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 26, trad. rev.; cfr. "Die deutsche Ideologie", en K. Marx y F. Engels, **Werke**, vol. 3, pp. 26-27). Resulta notable la similitud de este pasaje con el del segundo ensayo de Labriola citado más arriba, en la nota 35, si se tiene en cuenta que este autor no pudo conocer el texto de **La ideología alemana**, publicado veinte años después de su muerte (ver más abajo la nota 13 a Gentile, "La filosofía de la praxis").

³⁹ Cfr. "Thesen über Feuerbach", p. 7.

de la actividad subjetiva —haciendo abstracción del consumo de energía humana que exige y de la voluntad racional que intenta guiarla, la noción de “trabajo” supone siempre la consideración de una cierta actividad *intelectual* y de un determinado *gasto de fuerza humana*. De hecho, como es sabido, el trabajo puede ser meramente *teórico* (intelectual, cognitivo), sin por eso dejar de ser trabajo. Por lo tanto, además del *esfuerzo* en general, la actividad *consciente* siempre es inherente al trabajo humano como tal, ya sea que lo predominante en él sea esa misma actividad *intelectual* (interior, inmaterial), o bien una actividad *práctica* (exterior, material) coordinada con ella:

No hemos de referirnos aquí a las primeras formas instintivas, de índole animal, que reviste el trabajo. [...] Concebimos el trabajo bajo una forma en la cual pertenece exclusivamente *al ser humano*. Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. [...] Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como *atención*. Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales.⁴⁰

Obviamente esto no significa que la categoría de “práctica”, a diferencia de la de “trabajo”, sí remita necesariamente a “formas instintivas, de índole animal”, ajenas a toda orientación intelectual, sino sencillamente que hace abstracción del plano consciente y aborda la actividad humana por su lado exterior, objetivo, material, empírico, sensible, etc. Las nociones de “trabajo” y de “práctica” constituyen, pues, categorías diversas, recortes diferentes de la actividad humana. Lo *práctico*-material-exterior se distingue analíticamente —aunque no se separe realmente— de lo *teórico*-ideológico-interior. Mientras que el *trabajo*, en cambio, sólo se define por oposición al *ocio* —es decir, al tiempo de *no-trabajo* o tiempo “libre”— y, al igual que este último, puede incluir una actividad puramente *espiritual* o también una *práctica*. Lo más frecuente es que el trabajo combine en alguna medida el hacer interior y el hacer exterior. Cuando resulta predominante o exclusiva la actividad mental se lo llama “trabajo intelectual”, “cognitivo” o “teórico”. En cambio, si lo que se destaca es la actividad material se suele hablar de “trabajo manual”, “físico” o “práctico”, aunque —como vimos— ningún

trabajo sea *pura práctica*.

Volviendo a Labriola, notamos que detrás de su homologación de los conceptos de *praxis* y de *trabajo* resulta evidente la válida intención de subrayar la unidad de la actividad humana, su carácter de totalidad inseparable, eliminando, como él dice, “la vulgar oposición entre práctica y teoría”. También Marx afirma que no existe la una sin la otra, que ambas se encuentran en permanente relación dentro del conjunto de la actividad humana. Y sin embargo, insiste asimismo en la necesidad de *distinguir* entre la actividad práctica (material) y la mera actividad teórico-cognitiva (intelectual), *precisamente para poder destacar adecuadamente la primacía de la primera sobre la segunda*, lo cual se traduce en la conciencia de que la crítica radical, para poder *realizarse* como tal, debe ponerse al servicio de la transformación de la realidad social que la condiciona y limita: he ahí la clave del *materialismo práctico* de Marx como teoría revolucionaria.⁴¹

En el momento en que se deja de *distinguir* adecuadamente —sin por ello *separar*— la actividad práctica (material, exterior a la mente) y la actividad cognitiva (intelectual, interior), inmediatamente se pierde la posibilidad de señalar ese predominio de aquélla sobre ésta, y de tal modo se retorna a la ideológica concepción tradicional de la práctica como plenamente subordinada al conocimiento, e incluso como idéntica a éste: como una de sus manifestaciones. Así es como la concibe, por ejemplo, todo el idealismo postkantiano y, con éste, el mismo Gentile. No es de ningún modo el caso de Labriola, como lo demuestra contundentemente la lectura atenta y completa de sus ensayos sobre el materialismo histórico. Pero, sin embargo, la forma en que en el tercero de ellos se refiere a la *praxis* ha podido ser interpretada en ese sentido. Tomemos como nuevo ejemplo lo que escribe después de afirmar acertadamente —y por primera vez en la historia— que el materialismo histórico es en esencia una *filosofía de la praxis*:

Ésta es la filosofía immanente a las cosas sobre las cuales filosofa. De la vida al pensamiento, y no ya del pensamiento a la vida; este es el procedimiento realista. Del trabajo, que es un conocer operando, al conocer como abstracta teoría: y no de éste a aquél. [...] En estos pensamientos está el secreto de una afirmación de Marx, que ha representado para muchos un enigma: la de que él ha invertido la dialéctica de Hegel; lo que, en prosa corriente, significa que el automovimiento rítmico de un pensamiento que se sostiene por sí mismo [...] es sustituido por el automovimiento de las cosas, de las cuales el pensamiento es, en definitiva, un producto. En fin, el materialismo histórico, o sea la *filosofía de la praxis*, en la medida en que asume al hombre histórico y social en su totalidad, así como pone término a toda forma de idealismo, que considere a las cosas empíricamente existentes como reflejo [...] de un pensamiento [...] presupuesto, asimismo es el fin también del materialismo naturalista, en

⁴⁰ K. Marx, *El capital*, I, trad. P. Scaron, México, D. F., Siglo XXI, 2009, p. 216.

⁴¹ “Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diversas maneras; de lo que se trata es de *transformarlo*” (cfr. “Thesen über Feuerbach”, p. 7); “de lo que se trata, en realidad y para el materialista *práctico*, es decir, para el *comunista*, es de revolucionar el mundo existente, de atacar *prácticamente* y de hacer cambiar las cosas con que nos encontramos” (Marx y Engels, *La ideología alemana*, p. 46).

el sentido hasta hace pocos años tradicional de la palabra.⁴²

Lo que más arriba se llamó “ambigüedad decisiva” encuentra tal vez su mejor ejemplo en la existencia de dos maneras opuestas de entender el concepto de *inmanencia*. Para el materialista histórico, la práctica humana es inmanente (o interior) a la naturaleza, más allá de que la transforme profundamente, y el conocimiento es inmanente (o interior) a esa corporalidad social activa, aunque también contribuya ciertamente a modificarla. En cambio, el filósofo idealista moderno invierte esta cadena: para él la naturaleza es inmanente a la sociedad, y la sociedad es inmanente al puro conocimiento como sujeto último. Se verá más abajo de qué manera, lejos de reconocer esta anfibia, Gentile sólo reconocerá un significado posible para “inmanencia” (y otros términos ontológicos o gnoseológicos como “realismo”, “monismo”, “dualismo”, etc.): la acepción idealista subjetiva o *subjetivista*. Y a partir de allí procederá a denunciar y a resolver las gruesas “incoherencias” del materialismo histórico. Se dirá entonces, por ejemplo, que no hay ninguna filosofía que no sea inmanente a aquello sobre lo que filosofa, o que no se eleve al pensamiento desde la vida, o que no sea un “conocer operando”, etc.⁴³ En este último sentido, se verá desde el principio cómo la mayéutica de Sócrates, por ejemplo, era ya una “filosofía de la praxis”, convirtiéndose así el concepto “praxis” en un mero sinónimo de la actividad del sujeto cognitivo entendido como fundamento de todo lo demás. También se transmutará la crítica labrioliana al “materialismo naturalista” (premarxiano y predarwiniano) en un rechazo del materialismo *tout court*; mientras que la supuesta superación del idealismo se revelará como una mera incongruencia, como una pura necesidad, ya que —como señalaba Hegel— *sólo el espíritu tiene historia*...

⁴² Cfr. “Discorrendo...”, carta IV, pp. 702-703.

⁴³ “Ahora bien, Gentile, del todo poseído por la orientación gnoseológica del idealismo, la fue desarrollando con impecable rigor hasta resolver el proceso de lo real en la conciencia que el sujeto tiene de él, que finalmente se resuelve todo en el acto en el cual se vuelve consciente de ello, el acto mismo de la autoconciencia, que no sólo es un poner, sino también un autoponerse. Demostrada la practicidad del conocer en cuanto el conocer es hacer, es verdad también, recíprocamente, que la *praxis* se resuelve por completo en la actividad del pensamiento, por lo que en la actualidad del acto se concreta el *fiat* de la creación. En esto Gentile mantendrá una plena coherencia, rechazando toda ‘distinción’. El punto de llegada de la impostación gnoseológica del idealismo, fascinado por la síntesis *a priori* cognoscitiva, y preocupado por liquidar los últimos residuos de la cosa en sí, debía ser el actualismo.” (Cfr. E. Garin, **Cronache di filosofia italiana: 1900-1943**, Bari, Laterza, 1966, p. 215).

⁴⁴ Pero también en este caso es Labriola quien da pie al equívoco: “Me espere una *diada* Sócrates-Marx, porque Sócrates fue el primero en descubrir que el conocer es un hacer, y que el hombre conoce bien sólo lo que sabe hacer.” (cfr. “Discorrendo...”, p. 732 n.).

III

Algunas repercusiones de los ensayos de Gentile

Al parecer, Labriola nunca se ha molestado en responder a las críticas de Gentile, como en cambio sí lo hizo —aunque sea de manera breve— con las de Croce y Sorel.⁴⁵ Las pocas cartas a Gentile conservadas dan la impresión, en lo que respecta al primer ensayo gentiliano, de una actitud benevolente y paternal por parte de Labriola hacia alguien que está acabando sus estudios y apenas iniciando su carrera como docente e investigador. De hecho, Gentile le reprochará amablemente que en el **Discorrendo...** no tuviera en cuenta ninguna de sus observaciones.⁴⁶ En cuanto al segundo ensayo, luego de recibir el volumen que lo contiene, y en el marco de las múltiples decepciones sufridas de parte de quienes creía sus secuaces, Labriola sólo envía (el 30 de agosto de 1899) la siguiente respuesta —significativamente escueta—, que tal vez sea el único testimonio escrito al respecto:

Recibo ahora [...] su libro “La filosofía de Marx”. Apenas lo he hojeado materialmente. Me apresuro a preguntarle si recibió (lo mandé hace tiempo a Campobasso) mi pequeño opúsculo “A proposito della crisi del Marxismo”, que era en realidad un extracto de la Rivista [Italiana] di Sociologia, y una diatriba contra Masaryk. Suyo, A. Labriola.⁴⁷

Croce, por su parte, no dejó de sostener que el materialismo histórico no es “ni una nueva construcción *a priori* de filosofía de la historia, ni un nuevo método del pensamiento histórico, sino simplemente un canon de interpretación histórica [...] que aconseja dirigir la atención al así llamado sustrato económico de las sociedades, para entender mejor sus configuraciones y acontecimientos”.⁴⁸ Pero, a pesar de eso, y aunque siguió un

⁴⁵ Ver el “Postscriptum” y el “Préface” a la edición francesa del **Discorrendo...**, que llevó por título **Socialisme et Philosophie (Lettres à G. Sorel)**, Paris, V. Giard & E. Brière, 1899 (enero).

⁴⁶ Cfr. el apéndice a la ya citada 5ª ed. de **Gentile, La filosofía de Marx. Studi critici**, pp. 269-274.

⁴⁷ Ese trabajo de Labriola, que luego fue incluido como apéndice a la segunda edición (1902) de **Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare**, data de junio de 1899, y por tanto no pudo ser considerado por Gentile en su segundo ensayo (acabado en febrero de ese año). Un extracto de los textos de Masaryk criticados por Labriola fue publicado, por primera vez en castellano, en **Políticas de la memoria**, n° 14, verano 2013/2014, pp. 31-58, bajo el título “Masaryk y la ‘crisis del marxismo’”, traducidos por Cecilia Gil Mariño y Virginia Castro, con revisión técnica, notas e introducción de Horacio Tarcus.

⁴⁸ Cfr. **Materialismo storico ed economia marxista**, cap. 3: “Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo”, pp. 74-75.

⁴⁹ Ver, además de **Materialismo storico ed economia marxistica**, la selección de su correspondencia con Gentile acerca del tema en el citado apéndice de **La filosofía de Marx**, pp. 173-288. Cfr. también **Políticas de la Memoria**, n° 15, ya cit., pp. 169-90, y E. Agazzi, **Il giovane Croce e il marxismo**, Torino, Einaudi, 1962.

⁵⁰ Cfr. **Materialismo storico ed economia marxistica**, p. XI. Ver las elogiosas remisiones a Gentile que se encuentran, sobre todo, a lo largo de todo

camino propio en sus posteriores críticas a las ideas de Marx,⁴⁹ mostró un enorme respeto y reconocimiento por el “óptimo trabajo” de Gentile, sobre todo —pero no únicamente— “en lo que concierne a la primera fase del pensamiento de Marx y a su construcción filosófica y metafísica (que, en sus escritos posteriores, pasa a ocupar el último lugar y aparece ocasionalmente como pura fraseología)”.⁵⁰

En cuanto a Sorel, a quien Gentile —no sin mostrar cierto desprecio— había criticado como pobre defensor de Marx, dedicándole unas pocas páginas de su segundo ensayo (cfr. cap. VI), la reacción fue decididamente fría. Al envío del libro por parte de Gentile, el francés responde (31/08/1899) lamentando que éste no haya leído prácticamente ninguno de sus artículos, y que no haya profundizado en la reseña de Charles Andler a la edición francesa de los ensayos de Labriola, reseña de la cual Gentile refiere sólo lo citado por el mismo Sorel.⁵¹ También le reprocha que —en el primer ensayo— haya tomado al pie de la letra la traducción labrioliana del prólogo de 1859, la cual, según él, “es muy discutible y, en todo caso, poco fiel”. Le pregunta, asimismo, en qué otro lugar de la obra de Marx —aparte del penúltimo capítulo de **El capital**— se emplea la *negación de la negación* (recurrentemente citada por Gentile en su segundo ensayo), y señala que no ha logrado entender la objeción gentiliana a su uso del término “fatalismo”. Pocas semanas después (10/09/1899) agrega, entre otras cosas, la siguiente observación: “Si se considera como hegeliano toda consideración sobre las contradicciones sociales, todo el mundo será hegeliano”, subrayando así el constante gesto hegelianizante de Gentile, y atribuyendo exclusivamente al Engels del *Anti-Dühring* el empleo sistemático y dogmático del método dialéctico y la negación de la negación: “yo creo que Marx no ha desvariado de esa manera, o al menos así lo espero”.⁵²

En quienes influyó, sin ninguna duda, tanto la interpretación

el recién citado cap. 3. Por lo demás, recordemos que ambos autores se constituyeron luego en los principales representantes del neidealismo italiano de las primeras décadas del siglo XX, estableciendo entre sí una estrecha amistad que duró hasta que sus diferentes posturas frente al fascismo los distanciaron para siempre.

51 Ver más abajo Gentile, “La filosofía de la praxis”, nota 155.

52 Cfr. nuevamente el apéndice a Gentile, **La filosofía de Marx**, pp. 279-280.

53 Cfr. R. Mondolfo, **Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966**, ed. N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, pp. 8-78; en castellano: “Feuerbach y Marx”, en R. Mondolfo, **Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos**, trad. M. H. Alberti, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 15-93.

54 Sobre la obra de este autor como teórico marxista, y sobre su relación con Gentile, pueden consultarse, entre otros, los siguientes textos: E. Santarelli, **La revisione del marxismo in Italia. Studi di critica storica**, Milano, Feltrinelli, 1964 (1ª ed.) y 1977 (2ª ed.); N. Bobbio, “Introduzione” a R. Mondolfo, **Umanismo di Marx: studi filosofici 1908-1966**, Torino, Einaudi, 1968; G. Marramao, **Marxismo e revisionismo in Italia. Dalla “Critica sociale” al dibattito sul leninismo**, Bari, De Donato, 1971; *id.*, “Mondolfo Rodolfo”, en **Il movimento operaio italiano. Dizionario biografico: 1853-1943**, ed. F. Andreucci y T. Detti, vol. 3, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 523-33; E. Garin *et al.*, **Filosofia e marxismo nell'opera di Rodolfo Mondolfo**, Firenze, La nuova Italia, 1979; N. Tabaroni, **Rodolfo Mondolfo: per un realismo critico-pratico**, Padova, Università degli Studi di Padova, Scuola di perfezionamento in filosofia, 1981; P. Favilli, **Storia del marxismo italiano: dalle origini alla grande guerra**, Milano, FrancoAngeli, 1996; C. Calabrò, **Il socialismo mite: Rodolfo Mondolfo**

de la filosofía de la praxis como la peculiar traducción al italiano de las **Tesis sobre Feuerbach** hechas por Gentile, es en dos destacados autores marxistas de la primera mitad del siglo XX, que por lo demás presentan marcadas diferencias entre sí: Rodolfo Mondolfo y Antonio Gramsci. Seguramente el impacto fue mucho mayor en el primero, quien, aunque se asumía como marxista y se proponía continuar la obra de Antonio Labriola, no lograba pensar el materialismo histórico sin el filtro decisivo de algunas claves de lectura gentilianas. Esto se puede observar con la mayor claridad a partir de uno de sus primeros ensayos sobre el tema: “La filosofía del Feuerbach e le critiche del Marx” (**La Cultura Filosofica**, III, 1909), luego reeditado con el título “Feuerbach e Marx”.⁵³ Allí, Mondolfo no sólo imita a Gentile en el gesto *formal* de presentar una traducción y una interpretación de las **Tesis** de Marx, sino que también lo repite de manera evidente en el *contenido* de la una y de la otra. No obstante, también es posible señalar varios matices novedosos aportados por Mondolfo, los cuales ciertamente merecen ser estudiados.⁵⁴

El influjo de Gentile sobre Gramsci, en cambio, es seguramente menor que el de Croce, y resulta también menos inmediato y más complejo que en el caso de Mondolfo. Además, cabe distinguir entre el Gramsci anterior al viaje a Rusia y a la Marcha sobre Roma —más directamente vinculado a los dos grandes neohegelianos de esa época de crisis de la cultura positivista en general, y socialista en particular— y el Gramsci de los **Quaderni del carcere**, que toma una mayor distancia crítica frente a ambos intelectuales, madurando una posición propia. No es posible realizar aquí un análisis detallado de la perspectiva del Gramsci maduro. Sin embargo, no cabe dudar de que en su persistente *antimaterialismo*, y en su concepción de la *praxis* como una unidad *indistinta* de conocimiento y de acción, se encuentran rasgos de la hegelianizante lectura gentiliana de las **Tesis** de Marx. Dicho en otros términos: hay también en Gramsci una clara tendencia al subjetivismo; no obstante, su historicismo lo aparta categóricamente del “actualismo” gentiliano: “Filosofía del acto (praxis), pero no del ‘acto puro’, sino precisamente el

tra marxismo e democrazia, Firenze, Polistampa, 2007; Marcella Pogatschnig, **El otro Mondolfo**, Buenos Aires, Biblos, 2009; Cristina Corradi, **Storia dei marxismi in Italia**, Roma, Manifestolibri, 2011; F. Frosini, “Rodolfo Mondolfo”, en **Enciclopedia italiana di scienze, lettere ed arti. Il contributo italiano alla storia del pensiero. Ottava appendice**, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, 2012, pp. 615-22.

55 Cfr. A. Gramsci, **Quaderni del carcere**, ed. V. Gerratana, Torino, Einaudi, 1975, Q 4, § <37>, p. 455. Para indagar más a fondo en la relación entre Gentile y Gramsci, recomiendo los siguientes estudios, que además —junto a otros ya citados a propósito de Mondolfo— permiten trazar una historia completa de la “filosofía de la praxis” entre Labriola y Gramsci: L. Paggi, **Gramsci e il moderno principe. I. Nella crisi del socialismo italiano**, Roma, Editori Riuniti, 1970; F. Frosini, “Filosofía della praxis”, en **Le parole di Gramsci. Per un lessico dei “Quaderni del carcere”**, ed. F. Frosini y G. Liguori, Roma, Carocci, 2004, pp. 93-111; *id.*, **La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei “Quaderni del carcere” di Antonio Gramsci**, Roma, Carocci, 2010. Me permito remitir también a M. Candiotti, “Gramsci y la praxis como ‘actividad sensible’”, en **Gramsci y la sociedad intercultural**, ed. G. Pala, A. Firenze, y J. Mir García, Barcelona, Montesinos, 2014, pp. 241-51.

acto 'impuro', o sea, real en el sentido profano de la palabra".⁵⁶

Por último, no puede dejar de mencionarse que hubo también un eminente marxista no-italiano que acogió favorablemente el libro de Gentile, como éste último señala complacido en la "Avvertenza" a la primera reedición de aquella obra juvenil, ahora sí en plena etapa fascista (1937).⁵⁶ Se trata del propio Lenin, quién expresó lo siguiente:

Es digna de atención la obra del idealista hegeliano Giov. Gentile: **La philosophia di Marx** (Pisa, 1899). El autor señala algunos aspectos importantes de la dialéctica materialista de Marx, que escapan habitualmente a la atención de los kantianos, positivistas, etc.⁵⁷

Resumen

El presente artículo pretende ofrecer un panorama crítico de las dos contribuciones de Giovanni Gentile al debate sobre el materialismo histórico que marcó el inicio del marxismo teórico italiano en el último lustro del siglo XIX. Ese debate, en el que también participaron Antonio Labriola, Benedetto Croce, Georges Sorel y otros autores, estuvo atravesado por el problema de la relación entre el materialismo histórico y la filosofía. A diferencia de otros autores, Gentile opta desde el inicio por afirmar el carácter filosófico e incluso metafísico de la teoría de Marx, a la que interpreta en todo momento desde una perspectiva hegelianizante. Así, las consideraciones positivas del materialismo histórico como "filosofía de la historia" (en el primer ensayo) y como "filosofía de la praxis" (en el segundo) obedecen solamente a un autoreconocimiento del hegelianismo, que naturalmente encuentra su límite decisivo en la imposibilidad de comprender el materialismo práctico introducido por Marx.

Palabras clave

Karl Marx, Giovanni Gentile, materialismo histórico, filosofía de la historia, filosofía de la praxis.

Abstract This article aims to provide a critical outlook on the two contributions of Giovanni Gentile to the debate on historical materialism which marked the beginning of Italian theoretical Marxism in the last five years of the nineteenth century. That debate, in which Antonio Labriola, Benedetto Croce, Georges Sorel and other authors participated too, revolved around the question of the relation between historical materialism and philosophy. Unlike other authors, Gentile states from the beginning the philosophical and even metaphysical nature of Marx's theory, which he always interprets from a Hegelian perspective. Thus, positive considerations of historical materialism as "philosophy of history" (in the first essay) and as "philosophy of praxis" (in the second one) are only due to a self-recognition of Hegelianism, that naturally finds its critical limit in the impossibility of understanding the practical materialism introduced by Marx.

Keywords

Karl Marx, Giovanni Gentile, historical materialism, philosophy of history, philosophy of praxis.

⁵⁶ Cfr. Gentile, **La filosofía di Marx**, pp. 9-10. Cabe recordar que durante el mismo 1937, luego de 11 años de reclusión, el fascismo había logrado vencer definitivamente la resistencia física de Antonio Gramsci.

⁵⁷ V. I. Lenin, "Carlos Marx (Breve esbozo biográfico con una exposición del marxismo)", en *id.*, **Obras completas. Tomo XXII**, Madrid, Akal, 1977, pp. 133-183 (aquí 180). Este artículo fue originariamente publicado en el *Diccionario Enciclopédico Granat*, 7ª edición, Moscú, 1915, vol. XXVIII.

La filosofía de la praxis

Giovanni Gentile

I Estudios filosóficos de Carlos Marx

En el prefacio a su **Crítica de la economía política**¹ (1859) Marx recordaba haberse dedicado en 1845, en Bruselas, junto con Engels,² a poner en acto cierto afán de ambos por definir la posición de sus ideas —en lo que respecta especialmente, como advertía más tarde Engels, a la concepción materialista de la historia— frente a las teorías ideológicas de la filosofía alemana, y ajustar cuentas, por así decir, con el saber filosófico precedente “bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana”. De eso habría resultado un manuscrito de dos gruesos volúmenes en octavo; el cual, enviado a un tipógrafo en Westfalia, permaneció en la imprenta hasta que los acontecimientos sobrevenidos luego impidieron su publicación.³ “Y nosotros”, concluía Marx, “abando-

namos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones; muy de buen grado, en cuanto ya habíamos alcanzado nuestro objetivo, que era entendernos a nosotros mismos”.⁴

Federico Engels, a propósito de una larga reseña escrita por él a un ensayo sobre Feuerbach,⁵ decía en 1888 haber retomado y revisado aquel viejo manuscrito de 1845-46; y declaraba que “en él la parte sobre Feuerbach no está terminada. La parte acabada consiste en una exposición de la concepción materialista de la historia, que sólo prueba cuán incompletos eran entonces nuestros conocimientos de historia económica”.⁶

Esta información sobre los estudios realizados por los dos escritores socialistas en torno a 1845 es muy valiosa; y ayuda, en nuestra opinión, a resolver el problema discutido en la literatura más reciente sobre el materialismo histórico, también en Italia, a saber: si en la mente de Marx y de su Metrodoro esta atormentada concepción materialista de la historia ha surgido con el

1 Karl Marx, **Zur Kritik der politischen Ökonomie**, Erstes Heft, Berlin, Verlag von Franz Duncker (W. Besser's Verlagshandlung), 1859, “Vorwort”, pp. III-VIII. En castellano: **Contribución a la crítica de la economía política**, “Prólogo”, existen numerosas ediciones. — N. de M.C.

2 **Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie**, 2. Aufl. Stuttgart [Dietz], 1895, prefacio, p. III. — N. de G.G. [Cfr. **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**, “Nota preliminar” (*Vorbemerkung*); hay varias ediciones en castellano. Este libro de Engels nace como una reseña del de C. N. Starcke, **Ludwig Feuerbach**, Stuttgart, F. Enke, 1885. Aparecida en **Die Neue Zeit**, año IV, números 4 y 5, 1886, fue luego revisada y publicada como volumen en 1888 por la editorial de J.H.W. Dietz en Stuttgart. — N. de M.C.]

3 Las palabras entrecorridas más arriba pertenecen al mencionado “Prólogo” de la **Contribución a la crítica...**, aunque seguramente Gentile las reproduce a partir de la cita hecha por Engels en la ya mencionada “Nota preliminar”. En cualquier caso, resulta fácil advertir que aquí Gentile está simplemente siguiendo y parafraseando este breve prefacio engelsiano, el cual empieza recordando lo anotado por Marx en 1859 sobre el largo manuscrito redactado en Bruselas en 1845-46, y luego añade los comentarios que sobre ese texto y ese período formula Engels casi treinta años más tarde. Sin embargo, cabe subrayar que eso es todo lo que Gentile podía saber en 1899 sobre ese importante escrito de los años cuarenta que sólo empezaría a darse a conocer en 1924 desde Moscú, y que aún no era denominado por el título con el que hoy lo conocemos: **Die deutsche**

Ideologie. La primera publicación integral en castellano, con traducción de Wenceslao Roces, fue realizada por la editorial Pueblos Unidos (Montevideo) en 1959. Esa misma versión fue luego reproducida en diversas ediciones posteriores. Aquí se citará la siguiente: K. Marx y F. Engels, **La ideología alemana**, Barcelona, Grijalbo, 1970. — N. de M.C.

4 **Zur Kritik**, p. 6 [VI]. Cfr. Antonio Labriola, **Discorrendo di socialismo e di filosofia, lettere a G. Sorel**, [1ª ed.] Roma, Loescher, 1898 [diciembre de 1897], [carta VI] pp. 74 y ss. Este volumen, con el añadido de numerosas notas y de un *postscriptum* polémico, ha sido recientemente publicado también en francés con el título: **Socialisme et Philosophie**, Paris, Giard e Brière, 1899. Cfr. en esta última edición pp. 96-7. — N. de G.G. [La primera publicación en castellano del texto de Labriola fue una traducción de esta versión francesa: Antonio Labriola, **Filosofía y socialismo**, trad. de Luis Roberts, Buenos Aires, Claridad, s/f (ca. 1935). Una primera versión directa desde el italiano llegaría años después: **Socialismo y filosofía**, trad. y prólogo de Manuel Sacristán, Madrid, Alianza, 1969. Prueba de que Gentile no tiene frente a sí el “Prólogo” de Marx, sino sólo las citas que de él hacen Engels y Labriola, es el hecho de que aquí sigue a este último en el error de citar la página con un “6” en lugar del “VI” original (cfr. “Discorrendo di socialismo e di filosofia”, en **Scritti filosofici e politici**, ed. F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, carta VI, p. 715 n.). — N. de M.C.]

5 Ver nota 2. — N. de M.C.

6 *Op. cit.* [“Vorbemerkung” (“Nota preliminar”), p. IV. — N. de G.G.

carácter de una teoría filosófica, vinculada intrínsecamente a un nuevo sistema especial de auténtica filosofía.⁷

En aquel manuscrito, que sería bueno sacar a la luz porque serviría, más y mejor que cualquier otra obra suya, para reconstruir históricamente el nacimiento y el desarrollo del pensamiento de Marx, se sabe entretanto, por el testimonio de uno de los autores mismos, que, bien o mal, se exponía la nueva concepción de la historia, que debía ser luego perfeccionada y formulada en el **Manifiesto**,⁸ y propugnada con mayor conciencia en la **Crítica de la economía política**.⁹ Esta concepción se exponía con el fin de orientarse entre los desarrollos filosóficos contemporáneos elaborando un núcleo de principios directivos que fueran el armazón de un nuevo sistema. Marx dice haber aclarado en aquel trabajo su propio pensamiento filosófico; y Engels añade que allí se asomaba ya la nueva intuición histórica. Nos parece que quien reúna los dos testimonios no puede dudar de la envergadura con que se perfilaba, ya en el '45, el materialismo histórico en la mente de Marx.

Ahora bien, aun coincidiendo con Croce en que ante los escritos de Marx, más que ante los escritos de cualquier otro pensador, "el intérprete debe proceder con pie de plomo: hacer su trabajo caso por caso, libro por libro, oración por oración, sin dejar de poner estas diversas manifestaciones en relación la una con la otra, pero teniendo en cuenta los diferentes tiempos, las circunstancias de hecho, las impresiones fugaces, los hábitos mentales y literarios, y debe resignarse a reconocer las incertidumbres y la incompletudes allí donde existan, resistiendo la tentación de aclararlas y completarlas arbitrariamente";¹⁰ aun aceptando de buen grado estas prudentes advertencias, creemos que en base a la información referida queda establecido sin lugar a dudas un punto que debe ser el punto de partida de nuestra investigación. En la cual no se trata ya, por ahora y en este caso, de buscar lo que haya de críticamente aceptable en el fondo del materialismo histórico —búsqueda importantísima, pero esencialmente crítica, y sin embargo en absoluto ajena a la historia del pensamiento de Marx, a la que de todos modos debe seguir, no preceder—, sino que se trata, en cambio, de estudiar cómo fue efectivamente concebida por Marx esta teoría que él colocó como palanca

de una importante doctrina social. Y si tanto Marx como Engels, refiriéndose a un trabajo tan voluminoso, y escrito cuando tal teoría surgía en sus mentes y se iba formando, declaran explícitamente que la misma tomaba cuerpo de sistema filosófico para así contraponerse a los sistemas contemporáneos, no hay ninguna prudencia de interpretación que pueda poner en duda la envergadura filosófica que fue realmente atribuida al materialismo histórico, desde el principio, por los propios autores. No es el caso de un pensamiento no consciente, ante el cual se debe ser cauto para confiarse; se trata de un profundo trabajo mental que toma cuerpo en una vasta escritura. Por lo tanto, estoy totalmente de acuerdo con Labriola cuando aprueba el propósito de G. Sorel de volver a poner en discusión el problema de la filosofía en general, preocupándose por el hecho de que "el materialismo histórico pueda aparecer como flotando en el aire mientras tenga en su contra otras filosofías con las cuales no armoniza, y hasta que se encuentre el modo de desarrollar la filosofía que le es propia, la que es inherente e inmanente a sus supuestos y a sus premisas";¹¹ y cree luego desarrollar el concepto de esta filosofía, propio del materialismo histórico en la mente misma de Marx. Eso es lo que efectivamente se ha intentado hacer en sus cartas a G. Sorel, tratando juntos de determinar la posición del marxismo entre las orientaciones actuales del filosofar.

Pero dado que son muchos en torno a Labriola, también *Iliacos intra muros*¹², los que creen que él, contra las intenciones de Marx, ha ampliado sin un buen fundamento el alcance de la doctrina materialista de la historia, será de ayuda presentar los documentos del pensamiento genuino del propio Marx.

II Crítica de Marx a Feuerbach

Federico Engels, en el apéndice de su escrito sobre Feuerbach, publica once tesis o fragmentos escritos por Marx sobre este filósofo, en Bruselas en enero de 1845, hallados por él en un viejo cuaderno del amigo.¹³

7 Como se verá más abajo (capítulos VI-VIII), por "la literatura más reciente sobre el materialismo histórico, también en Italia" Gentile entiende especialmente los escritos de Antonio Labriola, Benedetto Croce y Georges Sorel, aunque también menciona ocasionalmente a otros autores como Charles Andler, Rudolf Stammer, Alessandro Chiappelli y Francesco Saverio Merlino. No debe perderse de vista que en todos los casos se refiere sólo a obras publicadas antes febrero de 1899. — N. de M.C.

8 Cfr. K. Marx y F. Engels, **Manifiesto del partido comunista** (1847-48). Hay varias ediciones en castellano. — N. de M.C.

9 Ver nota 1. — N. de M.C.

10 "Per l'interpretazione e la critica di alcuni concetti del Marxismo", memoria presentada en la Academia Pontaniana, ronda del 21 noviembre de 1897 (Napoli, 1897; trad. en el **Devenir Social**, año IV, febrero y marzo de 1898) p. 22. — N. de G.G. [Se trata de uno de los textos propios sobre Marx y marxismo que Croce reunió y publicó en 1900 como libro: cfr. **Materialismo storico ed economia marxistica**, Roma-Bari, Laterza, 1973, pp. 53-104 (aquí 76). Existe una edición en castellano: Benedetto Croce, **Materialismo histórico y economía marxista**, Buenos Aires, Imán, 1942, trad. de O. Caletti rev. por R. Mondolfo. — N. de M.C.]

11 *Op. cit.*, carta V, p. 58 (p. 75 de la trad. francesa). — N. de G.G.

12 Alusión al siguiente verso de Horacio: *Iliacos intra muros peccatur et extra* ("Ellos pecan dentro y fuera de las murallas de Troya"); cfr. J. Borrás, ed., **Diccionario citador de máximas, proverbios, frases y sentencias escogidas de los autores clásicos latinos, franceses, ingleses e italianos**, Barcelona, Imprenta de Indar, 1836, p. 143. Labriola había utilizado la frase completa en el marco de sus críticas a la inmensa ignorancia de la obra de Marx y Engels reinante en Francia y en Italia (cfr. "Discorrendo...", carta II, p. 671.). Gentile aquí parafrasea y vuelve en contra de Labriola esas palabras, aun cuando él mismo no constituye precisamente una excepción al fenómeno deplorado por el autor de las cartas a Sorel: "No es de extrañar entonces que fuera de Alemania [...] muchos escritores [...] hayan sentido la tentación de extraer, o de críticas de adversarios, o de citas incidentales, o de apresuradas inferencias sacadas de pasajes especiales, o de vagos recuerdos, los elementos para forjarse un marxismo de su propia invención y a su manera." (cfr. *ibid.*, p. 668) — N. de M.C.

13 Efectivamente, en 1888, en el apéndice a la primera edición como libro de su **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**, Engels colocó lo que él mismo —en la ya citada "Nota preliminar"— deno-

“Son”, escribe, “apuntes para un trabajo aún por hacer, no destinados en modo alguno a la imprenta, pero inestimables como el primer documento en el que se deposita el germen genial de la nueva intuición del mundo (*der neuen Weltanschauung*)”.¹⁴

mina las “tesis sobre Feuerbach” de Marx. La redacción en Bruselas no habría sido durante enero, como apunta Gentile, sino en algún momento situado entre finales de febrero y junio de 1845. Pero además hay otro elemento mucho más relevante que no se conocía en 1899, a saber: el hecho de que la versión publicada por Engels presenta modificaciones calladamente realizadas por él mismo a las once “tesis” de Marx, probablemente en el afán de hacer más comprensible un texto que no había sido destinado por su autor a la publicación. El escrito original vería la luz más de un tercio de siglo después, al mismo tiempo que la parte de **La ideología alemana** que se ocupa de Feuerbach, en el volumen 1 del **Archiv K. Marks y F. Engel'sa**, editado en 1924 por el Instituto Marx-Engels de Moscú, bajo la dirección de David Riazanov (cfr. A. Bortolotti, **Marx e il materialismo: dalla Sacra famiglia alle Tesi su Feuerbach**, Palermo, Palumbo, 1976; B. Andrés, **Karl Marx/Friedrich Engels, das Ende der klassischen deutschen Philosophie: Bibliographie**, Trier, Karl Marx Haus, 1983; B. Burkhard, “Bibliographic annex to ‘D. B. Riazanov and the Marx-Engels Institute: Notes toward further research’”, **Studies in East European Thought**, 30 (1), 1985, pp. 75-88; G. Labica, **Karl Marx. Les Thèses sur Feuerbach**, Paris, Presses Universitaires de France, 1987; P. Macherey, **Marx 1845. Les ‘Thèses’ sur Feuerbach. Traduction et commentaire**, Paris, Éditions Amsterdam, 2008; M. Candiotti, “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’ y su secreto”, **Isegoría**, n.º 50, 2014, pp. 45-70). Por lo demás, la existencia de dos versiones de las **Tesis sobre Feuerbach** no ha sido, en general, suficientemente destacada por quienes han publicado el texto en castellano, empezando por las casas editoras de Moscú, que propagaron también este descuido en otras lenguas. Así, aun luego de que la versión de Marx se diera a conocer en 1924, ha seguido publicándose la de Engels de manera crítica, predominante y hasta exclusiva. La primera presentación en castellano del escrito original es la de Wenceslao Roces incluida como apéndice en la primera edición integral de **La ideología alemana** en nuestra lengua (ver nota 3). Es posible, pues, remitir a ésta como traducción del texto original (cfr. “Tesis sobre Feuerbach [M]”, en K. Marx y F. Engels, **La ideología alemana**, Barcelona, Grijalbo, 1970, pp. 665-668), y a las diversas ediciones en castellano realizadas en Moscú, como traducción de la versión retocada por Engels (cfr. “Tesis sobre Feuerbach [E]”, en K. Marx y F. Engels, **Obras escogidas**, 3 vols., Moscú, Progreso, vol. 1, 1981, pp. 7-10.) Sin embargo, debe tenerse presente que, como se verá en lo que sigue, todas estas traducciones son considerablemente defectuosas. Por este motivo, serán oportunamente revisadas en base a una clásica edición en alemán (respectivamente: “Thesen über Feuerbach [M]” y “Thesen über Feuerbach [E]”, en K. Marx y F. Engels, **Werke [MEW]**, vol. 3, Berlin, Dietz, 1978, pp. 5-7 y 533-35). Para un cotejo y análisis detallado las diferencias entre la versión marxiana y la versión engelsiana de las **Tesis**, y una consideración de los motivos que pueden haber llevado a Engels a introducir cambios en cada una de ellas, véanse los trabajos arriba citados de Arrigo Bortolotti, Georges Labica y Pierre Macherey. — N. de M.C.

¹⁴ *Op. cit.*, p. IV. — N. de G.G. [Las palabras en alemán que aparecen entre paréntesis, tanto en el cuerpo del texto como en sus propias notas, son siempre añadidos de Gentile. Como se verá mejor en lo que sigue, la traducción de *Weltanschauung* como “intuición del mundo” no es inocua. La palabra alemana *Anschauung*, derivada de *anschauen* (mirar, ver), tiene dos grandes acepciones. Por un lado, hay un sentido específicamente filosófico que instaura Kant y que se traduce habitualmente como “intuición”. Sin embargo, este significado filosófico kantiano es inversamente opuesto al latino-cartesiano —proveniente de la filosofía medieval y aún predominante en las lenguas romances—, según el cual “intuir” (*intueri*) es conocer sin intervención alguna de la sensibilidad, vale decir, de manera directa, mediante el puro entendimiento (cfr. por ej. R. Descartes, **Reglas para la dirección del espíritu**, ed. y trad. J. M. Navarro Cordón, Madrid, Alianza, 1984). Para Kant, en cambio, la “intuición” —al menos la humana— equivale precisamente a lo que hoy denominamos “percepción”, esto es, a la captación de datos aportados por la sensibilidad, diferentes de los conceptos que, por su parte, son los elementos propios del entendimiento. De ahí que, en su análisis del conocimiento humano, él da casi siempre por sobrentendido el carácter *sensible (sinnlich)* de la “intuición” o las “intuiciones” (*Anschauungen*), y sólo rara vez

Estos apuntes de Marx se refieren a la **Esencia del Cristianismo** de Feuerbach, e indican la evolución del discípulo respecto al maestro, y por tanto las relaciones históricas del marxismo con el hegelianismo degenerante de la izquierda, representado especialmente por Feuerbach. Conviene, pues, recordar brevemente las características de la filosofía de éste según la obra que acabamos de citar.¹⁵

Para Hegel la filosofía y la fe pueden y deben conciliarse: hay en ellas un mismo contenido en forma diferente. Se ha observado que de ese modo él contradecía uno de los principios fundamen-

se molesta en explicitarlo. Feuerbach y Marx heredan este uso especial del término, aunque ellos, en cambio, no se ocupen de considerar la posibilidad de una “intuición” no-humana, ni de destacar el espacio y el tiempo como “intuiciones puras” (*reinen Anschauungen*) o “formas puras de la intuición sensible” (*reine Formen sinnlicher Anschauung*), que son asuntos propios del idealismo trascendental (cfr. I. Kant, “Kritik der reinen Vernunft”, en **Werke in zwölf Bänden**, vol. 3, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977; **Crítica de la razón pura**, trad. P. Ribas, Madrid, Taurus, 2005). Ambos pensadores materialistas, pues, se refieren en sentido filosófico a la “intuición” (*Anschauung*) del mismo modo en que hoy nosotros nos referimos a la “percepción”, esto es, sin necesidad de especificar su carácter *sensible*. Para ellos *Anschauung* (intuición), *Sinnlichkeit* (sensibilidad), *sinnliche Wirklichkeit* (realidad sensible) *sinnliche Außenwelt* (mundo exterior sensible) remiten siempre a la *Gegenständlichkeit* (objetividad material), la cual precede y excede a la conciencia, que la capta a su modo *pero no la crea*. Ahora bien, nuevamente de manera similar a lo que ocurre con la palabra “percepción”, existe también un uso general y menos riguroso de *Anschauung* para denotar “opinión”, “punto de vista”, “concepción”, “idea”, “mirada”, “perspectiva” o “visión” de la realidad, que Feuerbach y Marx también utilizan algunas veces. El ejemplo más típico de este otro uso del término lo ofrece precisamente la expresión *Weltanschauung*, generalmente vertida como “concepción del mundo” o “cosmovisión”. Cuando Gentile la traduce como “intuición del mundo” contribuye a la subordinación idealista de toda “intuición” a lo conceptual, tendiendo así a convertir la *Anschauung* en el *intueri* latino-cartesiano. Por último, conviene asimismo señalar que *Anschauung* también se traduce habitualmente como “contemplación”. La elección de este término no está exenta de problemas en el caso de Marx, porque “contemplación”, a diferencia de otros términos similares —como, por ejemplo, “observación” o “visión”—, no sólo denota *receptividad en el conocimiento sensible*, sino también *pasividad en la práctica*. En efecto, alguien que realiza una acción puede perfectamente *observar* (percibir, ver, mirar) lo que está haciendo y lo que ocurre a su alrededor; pero si alguien está *contemplando*, eso significa que *no está haciendo nada más*. Volveremos sobre este punto en seguida, cuando analicemos con Gentile las críticas de Marx al materialismo de Feuerbach. Pero conviene tener presente desde ya que, si bien la *Anschauung* pertenece sólo al plano del conocimiento, esto no la vuelve necesariamente ajena a la práctica ni incompatible con ella, y por tanto resulta problemático entenderla exclusivamente como “contemplación”. La *Anschauung* es también propia del trabajador manual, por ejemplo, que capta las modificaciones extramentales, objetivas, sensibles, materiales, que él mismo va produciendo con su práctica, vale decir, no sólo en su mera conciencia (cfr. M. Candiotti, **Práctica y poder social. Una reconstrucción de la teoría general de Karl Marx**, tesis doctoral en Humanidades, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, 2014, pp. 65 y ss.; *id.* “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’...”, pp. 53 y ss.). — N. de M.C.]

¹⁵ El hecho de que haya una mención de **La esencia del cristianismo** (1841) en la primera de las **Tesis** no significa que Marx sólo se ocupe en ellas de esa obra feuerbachiana. Recordemos que también las **Tesis provisionales para la reforma de la filosofía** (1842-43) y los **Principios de la filosofía del futuro** (1843) lo habían impactado fuertemente, y que así lo manifestaba él mismo un año antes, en 1844, en el prólogo de los **Manuscritos de París** (hay varias ediciones en castellano de todas estas obras). Sin embargo, debemos tener presente que este escrito de Marx no se hizo público hasta 1932. El joven Gentile ignoraba por completo su existencia, y esto es algo que también condicionó seriamente su comprensión del pensamiento de Marx en relación con el de Feuerbach. — N. de M.C.

tales de su lógica: que hay siempre un perfecto paralelismo entre forma y contenido. Crítica injusta, porque Hegel no negaba la transformación del contenido en las diversas formas; ni, por tanto, que contenido y forma en filosofía, y contenido y forma en religión procediesen conjuntamente y con perfecta correlatividad. No negaba, digo, la diversidad de los contenidos concretos, tal como son realizados en las dos formas diferentes; pero afirmaba la identidad del contenido abstractamente considerado, en cuanto se lo considera trascendentalmente separado tanto de la forma filosófica como de la forma religiosa.¹⁶ Por lo demás, según Hegel, "la forma del sentimiento (*propio de la religión*) es la forma más inadecuada al contenido espiritual. Este contenido, Dios mismo, sólo está en su verdad en el pensamiento y como pensamiento".¹⁷

Feuerbach, sin embargo, en la **Esencia del Cristianismo** (1841) se opuso a esta sentencia, afirmando que entre filosofía y religión hay una oposición diametral, como entre lo sano y lo enfer-

¹⁶ Hegel escribe, en efecto: "Cualquiera sea el contenido de la conciencia puede determinarse como sentimiento, intuición, imagen, representación, fin, deber, etc., y como pensamiento y noción. Sentimiento, noción, imagen, etc., son, en este sentido, formas diversas de un solo y mismo contenido, *que sigue siendo el mismo*, ya sea que se lo sienta, o se lo intuya, o se lo represente, o se lo quiera [...] o se lo piense [...]. En una de estas formas, o en el conjunto de muchas de ellas, el contenido es el objeto de la conciencia. Pero en esta objetividad del contenido se agregan a él las determinabilidades de tales formas, lo que hace que un objeto particular se presente según cada una de estas formas, y que el contenido, que en sí es el mismo, pueda parecer como diferenciado", **Lógica**, § III de la Introducción. Cito de la traducción [al francés] de [Augusto] Vera ([**Logique de Hegel**, deux tomes] 2ª ed., Paris, Baillière, 1874), que es la única que tengo a mano, y que no peca, hasta donde yo sé, por defecto de fidelidad. — N. de G.G. [El fragmento que aquí Gentile vierte del francés al italiano —añadiendo las cursivas— se encuentra en las pp. 179-180 de la edición citada, que no es una traducción de la **Ciencia de la Lógica**. De hecho —según señalaba Rodolfo Mondolfo en el prólogo a la primera versión castellana de la **Wissenschaft der Logik**, realizada por él mismo en colaboración con su esposa Augusta Algranati— no existió ninguna traducción de esta obra hasta 1925, año de aparición de la versión al italiano por Arturo Moni (Bari, Laterza, en tres tomos): "Todas las traducciones hasta entonces publicadas (francés, inglés, castellano, etc.) que se conocían con el título de **Lógica de Hegel**, provenían de la exposición más breve y sintética que constituye la primera parte de la **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse** (Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio), publicada por Hegel en 1811, y ampliada sucesivamente por él mismo en la segunda edición de 1821 y en la tercera de 1830, y por sus discípulos Von Henning, Michelet y Botoumann en la edición de 1832-45 que suele llamarse **La Gran Enciclopedia**, y contiene los agregados (*Zusätze*) introducidos por los tres discípulos mencionados utilizando apuntes de las clases, preparados por el autor o recogidos por alumnos. Incluso la muy conocida traducción francesa de Augusto Véra [...] ha sido hecha sobre la primera parte de la **Enciclopedia**, siguiendo la edición de Von Henning (primera parte de la **Gran Enciclopedia**), a cuyos agregados añadió Vera sus propios comentarios, resumiendo partes de la obra mayor. Versiones de la primera parte de la **Enciclopedia** son igualmente las traducciones españolas de la **Lógica** (de A. M. Fabié, 1872; de Antonio Zozaya, 1892; y de Ovejero y Maury, 1ª y 2ª edición sin fecha, 3ª de 1918 y 4ª de 1944)." (R. Mondolfo, "Prólogo" a G.W.F. Hegel, **Ciencia de la lógica**, 2ª ed., Buenos Aires, Solar, 1968, p. 7). Para una versión castellana rigurosa del fragmento de Hegel citado por Gentile, cfr. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio**, ed. y trad. R. Valls Plana, Madrid Alianza, 1997), pp. 102-103. — N. de M.C.]

¹⁷ **Lógica [Logique...]**, I, p. 216], § XIX, Zusatz II. — N. de G.G. [El añadido en cursivas y entre paréntesis es de Gentile; la cita pertenece a uno de los *Zusätze* (agregados) de la **Gran Enciclopedia**, no recogidos en la edición castellana que acabamos de señalar; se los puede buscar en alguna de las dos más antiguas traducciones españolas mencionadas por Mondolfo al final del pasaje citado en la nota anterior. — N. de M.C.]

mo, al ser una producida por el pensamiento, y la otra por la fantasía y el sentimiento. Fe y ciencia, pues, no pueden conciliarse en paz amistosa. Hegel había dicho que el hombre se reconoce en su Dios; en cambio, hay que decir que Dios se conoce en el hombre. O sea: en la religión el hombre no quiere a conocerse a sí mismo, y ni siquiera conocerse a sí mismo incompletamente (representarse), sino que quiere satisfacerse a sí mismo, en sus necesidades físicas. ¿Dónde reside entonces para el hombre la propia esencia individual? En una continua satisfacción de las propias necesidades orgánicas. Y esto es lo que él quiere encontrar en Dios. El sentimiento egoísta, insatisfecho con la finitud de la vida real, empuja al hombre a sublimarse en una potencia infinita que es poder divino, omnipotencia para satisfacer todas sus necesidades. Por lo tanto, el hombre mediante la religión no se reconoce a sí mismo como espíritu, como absoluto, como universal en Dios; sino que este absoluto, espíritu, universal, debe en cambio reconocerse en el individuo particular, que como organismo físico vive a través del incesante proceso del surgimiento y de la satisfacción de las necesidades. La verdad del individuo, pues, no reside en el universal, sino la verdad de éste en el individuo. La materia no se hace verdadera en el espíritu, sino éste en aquélla. Es el idealismo hegeliano invertido.

Y puesto que la raíz de la religión se encuentra en el hombre como individuo físico, la teología se transforma en antropología, y ésta es esencialmente materialista. Las necesidades que impulsan la fantasía a la deificación de las potencias humanas elevadas al infinito son de hecho las necesidades físicas; y la esencia del hombre es entonces definida como puramente física y orgánica.¹⁸

La crítica de la religión, por tanto, se fundaba en el materialismo.

¹⁸ Ya en esta primera presentación esquemática del contenido de **La esencia del cristianismo**, Gentile simplifica, tergiversa e incluso *invierte* el pensamiento de Feuerbach. En primer lugar, en cuanto a la relación entre religión y (auto)conocimiento humano, Feuerbach afirma allí lo siguiente: "Con relación a los objetos sensibles la conciencia del objeto es distinguible de la conciencia de sí; pero en el caso del objeto religioso coincide inmediatamente la conciencia con la autoconciencia. El objeto sensible es *exterior* al ser humano, el objeto religioso está *en él*, le es *interior*; por eso es un objeto que no le puede abandonar, como tampoco le abandona su autoconciencia o su conciencia moral. [...] Vale aquí, *sin restricción alguna*, la proposición: el objeto del ser humano es su propia *esencia objetivada*. [...] *La conciencia de Dios es la autoconciencia del ser humano; el conocimiento de Dios el autoconocimiento del ser humano*. Conoces al ser humano por su Dios, y viceversa, conoces su Dios por el ser humano; los dos son una misma cosa. [...] Pero si la religión, la conciencia de Dios, es definida como la autoconciencia del ser humano, esto no lo debemos entender como si el ser humano religioso fuera directamente consciente de que su conciencia de Dios es la autoconciencia de su esencia, pues la carencia de esta conciencia constituye justamente la esencia de la religión. Para eliminar este malentendido sería mejor decir: la religión es la autoconciencia *primaria e indirecta* del ser humano. La religión precede siempre a la filosofía tanto en la historia de la humanidad como en la historia de los individuos. El ser humano busca su esencia *fuera de sí*, antes de encontrarla en sí mismo. La propia esencia es para él, en primer lugar, como un objeto de otro ser." (L. Feuerbach, **La esencia del cristianismo**, trad. J. L. Iglesias, Madrid, Trotta, 1995, pp. 64-65, trad. rev.; cfr. **Das Wesen des Christentums**, ed. W. Schuffenhauer, Berlin, Akademie-Verlag, 1956, pp. 49-51). Como puede observarse, no hay aquí ninguna "oposición diametral" entre religión y filosofía. En segundo lugar, la noción de "esencia individual" es completamente ajena a Feuerbach,

En efecto, en los **Principios de la filosofía del futuro** (1843) Feuerbach enseña que la verdadera filosofía sólo puede ser empírica y tener como objeto la realidad sensible. Las más profundas e importantes verdades sólo se aprenden por la vía de los sentidos. Y la filosofía no debe considerar al hombre como pensamiento y razón, sino por lo que es *en realidad*: ser concreto sensible, cuerpo viviente. El yo es precisamente el cuerpo. Así que la filosofía misma, en cuanto tiene al hombre por objeto, desemboca en una antropología fisiológica.

De manera similar a la religión, todos aquellos hechos de la vida y de la sociedad humana que consideramos como más elevados y más nobles son productos del hombre en cuanto cuerpo orgánico que vive de la continua satisfacción de sus necesidades.

La consecuencia de esta filosofía¹⁹ es evidente: toda la historia no puede tener otra explicación fundamentada que la materialista. Buscando y estudiando las necesidades del cuerpo humano en su existencia efectiva se encontrará la razón de todos los hechos humanos, pequeños o grandes, individuales o sociales. Esto significa que la explicación de los hechos individuales se encuentra en las necesidades físicas, inmediatas, del individuo como tal, mientras que la explicación de los hechos sociales debe surgir, en cambio, del análisis de las necesidades del individuo en cuanto miembro de la sociedad, o mejor dicho, de una sociedad determinada. Y si Feuerbach formuló con una expresión típica su materialismo diciendo que el hombre es ni más ni menos lo que come (*der Mensch sei nur das, was er esse*)²⁰, y por

tanto la explicación de su obrar como puro y simple individuo nos puede ser dada solamente por las necesidades de su estómago, la explicación de sus hechos históricos sólo puede surgir de las necesidades económicas.²¹

Así es como el materialismo histórico descendía con lógica simple y evidente del materialismo de Feuerbach. Fuera del materialismo, pues, ninguna otra filosofía podrá ser considerada inmanente a la concepción materialista de la historia. Pero veamos las observaciones que hiciera Marx en torno a esa filosofía [el materialismo], al prepararse en 1845 para escribir su propia orientación filosófica. Para ello ofrecemos aquí traducidos lo mejor posible los fragmentos publicados por Engels.²²

1

El defecto capital de todo el materialismo pasado —incluido el de Feuerbach— es que el término del pensamiento (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, ha sido concebido solamente bajo la forma de *objeto* o de *intuición*; y no ya como *actividad*

quien en todo momento se refiere a los avatares de la relación de la conciencia individual con la "esencia del género" (o "esencia de la especie", *Gattungswesen*) —y por tanto con lo universal—, relación que caracteriza a todo ser humano como tal y lo distingue del animal: la verdad del individuo reside siempre en lo universal (cfr. **La esencia del cristianismo**, pp. 53 y ss.). En tercer lugar, en esta obra Feuerbach se encuentra lejos de *esencializar* el egoísmo individualista que sólo busca la satisfacción de las propias necesidades físicas. Muy por el contrario, atribuye esa actitud al predominio de la conciencia práctica en los judíos —heredado luego por los cristianos—, en oposición al ideal griego —que él abraza como propio— de la vida contemplativa y la teoría como manifestación más elevada de la esencia humana (*ibid.*, *passim*). Feuerbach no es, pues, el materialista vulgar y antiintelectualista que Gentile intenta caricaturizar —aquí y en lo que sigue—; la vida espiritual es lo más relevante y "esencial" del ser humano para ambos autores, que en esto son hijos de la misma tradición *teoricista* con la que romperá el Marx revolucionario (sin por ello caer en el *practicismo* antiintelectualista). — N. de M.C.

19 Ver el **Grundriss [der Geschichte der Philosophie der Neuzeit]** de [F.] Ueberweg y [M.] Heinze, 8 Aufl., [Berlin, Mittler & Sohn, 1897] dritt. Teil, zweit. Band, pp. 148-151; cfr. F. A. Lange, **Gesch[ichte] d[es] Materialismus**, 3 Aufl., Iserlohn [J. Baedeker], 1876[-1877], II, pp. 73-80. — N. de G.G. [Sólo hay versión castellana de la última de estas obras: F. A. Lange, **Historia del materialismo**, trad. de V. Colorado, tomo segundo, Madrid, D. Jorro, 1903, pp. 91-101. Este mismo texto fue reeditado por Juan Pablos Editor, México D. F., en 1974. — N. de M.C.]

20 La cita es gravemente espuria, negligente y tendenciosa. La frase real de Feuerbach afirma que "el ser humano es lo que come" (*der Mensch ist was er isst*), pero de ningún modo subraya que sea "solamente" o "ni más ni menos que" (*nur*) eso. Gentile ni siquiera reproduce correctamente la conjugación verbal original, que contiene un juego de palabras (*ist = es / isst = come*) y que remite implícitamente al célebre pasaje bíblico (Éxodo 3:13-18) según el cual Dios, al ser indagado sobre su nombre por Moisés, respondió que *Él es el que es* (*ist was er ist*). Esa alusión irónica explica el carácter esquemático de la sentencia feuerbachiana, la cual es pronunciada por primera vez en 1850 —en la reseña a un libro de Jacob Molescho-

tt (**Lehre der Nahrungsmittel. Für das Volk** [Doctrina de los alimentos. Para el pueblo], Erlangen, Verlag von Ferdinand Enke, 1850)— y luego reaparece en un escrito de 1862 titulado precisamente "El misterio del sacrificio o El hombre es lo que come" (cfr. "Das Geheimniss des Opfers oder Der Mensch ist, was er isst", en L. Feuerbach, **Sämtliche Werke**, ed. W. Bolin y F. Jodl, vol. 10, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann Verlag, 1960, 41-67; inédito en castellano, ha sido recientemente traducido al inglés y reivindicado como un análisis precursor de los estudios sobre el sacrificio realizados por W. Robertson Smith, E. Durkheim y S. Freud: cfr. L. Feuerbach "The Secret of Sacrifice: Man is what he eats", trad. y estudio preliminar de Cyril Levitt, 2007: <http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/feuerbach/index.html>). En este texto Feuerbach señala el aspecto sociocultural de las ingestas, subrayando que el espíritu es tan inseparable de lo sensible-material, del cuerpo y (la satisfacción de) sus necesidades, que hasta los dioses requieren ser alimentados bajo la forma de ofrendas y sacrificios. No se trata, pues, de la torpe postulación de un vulgar determinismo gastronómico, como a veces se ha pensado y como pretende Gentile. Esto es algo que supo comprender Antonio Gramsci, aunque probablemente no había leído el escrito de Feuerbach y aunque, en otros aspectos, apreciaba el texto gentiliano (cfr. **Cuadernos de la cárcel**, trad. A. M. Palos y J. L. González, vol. 3, México, D. F., Era, 1984, pp. 171-174 [Q7, <§ 35>]). — N. de M.C.

21 Resulta llamativo que Gentile omita aquí toda referencia al segundo ensayo de Labriola sobre el materialismo histórico (1896), en donde desde el inicio se ataca con agudeza este tipo de banalizaciones críticas del materialismo en general; cfr. "Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare", en Antonio Labriola, **Scritti filosofici e politici**, ed. F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, pp. 533 y ss. — N. de M.C.

22 Se refiere a su propia traducción "alla meglio" de las **Tesis sobre Feuerbach** (ver nota 13), incluida a continuación en este ensayo de 1899. Recordemos que se trata de la primera aparición en italiano del texto de Marx (según la revisión de Engels), y la única hasta 1902, año en que se publicó la versión de E. Ciccotti, mucho más rigurosa (cfr. Bortolotti, **Marx e il materialismo...**, 103), pero no por ello más difundida. La versión gentiliana es tan inexacta que será conveniente señalar —en notas al pie que no deberán confundirse con las del propio Gentile— sus defectos fundamentales. — N. de M.C.

sensitiva humana, como praxis,²³ y subjetivamente.²⁴ Por eso

23 Recordemos que el término griego *praxis*, que equivale a *práctica* en castellano, se incorporó a la lengua alemana sin más modificaciones que la mayúscula inicial correspondiente a los sustantivos (*Praxis*). En italiano, en cambio, además de *pratica*, existe también una italianización de *praxis* como *prassi*. Gentile prefiere esta última variante porque —como se verá a continuación— entiende la *prassi* en un sentido peculiar, que se aparta de la *pratica* propiamente dicha. Téngase presente, pues, que todas las apariciones de *praxis* en este texto corresponden a lo que el autor denomina *prassi*. — N. de M.C.

24 La interpretación de esta oración inicial de la primera tesis condiciona la comprensión de todo el texto de Marx (e incluso de toda su obra, como ocurre —según veremos— con el propio Gentile). Y esa lectura del primer enunciado depende, a su vez, de cómo se entienda la palabra alemana *sinnlich(e)*. Cuando este término cumple la función de adjetivo es susceptible de ser comprendido y traducido al castellano de dos maneras muy diferentes. Por un lado, como “sensible”, es decir, *que puede ser captado por los sentidos*. Por otro, como “sensorial” o “sensitivo”, esto es, *propio de los sentidos mismos y su actividad cognitiva*. Lo mismo vale para los casos en los que *sinnlich* funciona como adverbio: puede leerse como “sensiblemente” o como “sensorialmente”. En cambio, la forma sustantivada, *Sinnlichkeit*, presenta una ulterior dificultad. Para su traducción al castellano podemos optar simplemente por colocar el artículo neutro “lo” delante de “sensible” o de “sensorial”, con lo cual el único obstáculo que nos queda por superar sigue siendo la necesidad de decidirnos por uno de esos dos significados. Pero si, en cambio, pretendemos traducirla utilizando un sustantivo propiamente dicho, nos veremos ahora ante una palabra castellana que presenta *la misma ambigüedad que el término alemán*. En efecto, “sensibilidad” es un término equívoco que puede significar ya *la capacidad de sentir, ya las cosas sensibles en cuanto tales* (cfr. L. Althusser, “Note du traducteur”, en L. Feuerbach, **Manifestes philosophiques: textes choisis (1839-1845)**, Paris, Presses Universitaires de France, 1960, pp. 6 y 8). Y aunque tal vez esta segunda acepción nos pueda resultar inusual en castellano, el caso es que Feuerbach y Marx utilizan *Sinnlichkeit* precisamente para aludir al “mundo sensible” (*sinnliche Welt*), real, material, en contraposición al imaginario orden *suprasensible* de la teología y el idealismo (o metafísica) en general. De hecho, también emplean *sinnlich(e)* en ese sentido materialista. Por lo tanto, la fórmula *menschliche sinnliche Tätigkeit*, que Gentile traduce como “attività sensitiva umana” entendiéndola como un proceso meramente cognitivo, en realidad corresponde a “actividad humana sensible” —o “actividad sensiblemente humana” (*sinnlich menschliche Tätigkeit*) en la versión original de Marx (cfr. “Thesen über Feuerbach [E]”, p. 533; “Thesen über Feuerbach [M]”, p. 5).—, esto es, a la acción objetiva transformadora de la realidad sensible como parte de ella, una actividad material que es, por tanto, *extramental, extraconsciente* (aunque no necesariamente *inconsciente*). Sin embargo, toda la traducción de Gentile gira en torno a la comprensión de la *prassi* como una pura actividad cognitiva de la cual brotaría la realidad toda. Allí donde Marx está fundando un inédito *materialismo de la práctica* (o *materialismo práctico*), Gentile sólo encuentra, pues, una versión más del viejo *idealismo subjetivo o subjetivismo*. Eso explica la peregrina conversión de *Gegenstand* (objeto) en “término del pensamiento”, y que entienda lo subjetivo como pura interioridad cuando Marx también lo está señalando aquí como acción humana *material, sensible, objetiva, exterior* a la mera conciencia (cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, pp. 45-144; *id.* “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’...”). Para despejar toda duda al respecto, léase atentamente el siguiente pasaje perteneciente a la parte de **La ideología alemana** que se ocupa de Feuerbach (escrita por Marx durante el mismo período): “Feuerbach habla especialmente de la observación [o intuición, *Anschauung*] de la naturaleza por la ciencia, cita misterios que sólo se revelan a los ojos del físico y del químico, pero ¿qué sería de las ciencias naturales, a no ser por la industria y el comercio? Incluso estas ciencias naturales “puras” sólo adquieren su fin como su material solamente gracias al comercio y a la industria, gracias a la actividad sensible de las personas [*sinnliche Tätigkeit der Menschen*]. Y hasta tal punto es esta actividad, este continuo laborar y crear sensibles [*sinnliche*], esta producción, la base de todo el mundo sensible [*sinnlichen Welt*] tal y como ahora existe, que si se interrumpiera aunque sólo fuese durante un año, Feuerbach no sólo se encontraría con enormes cambios en el mundo natural, sino que pronto echaría de menos todo el mundo humano y su propia capacidad de observación [o de intuición, *Anschauungsvermögen*] y hasta su propia

ha ocurrido que el lado de la actividad fue desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo, pero sólo en abstracto, porque naturalmente el idealismo no sabe nada de la actividad real sensitiva, como tal. Feuerbach quiere los objetos sensibles como realmente distintos de los inteligibles; pero él no concibe la actividad misma humana como actividad *objetiva*.²⁵ Por eso en **La Esencia del Cristianismo** sólo considera el contenido teórico como estrictamente humano, mientras la praxis es concebida y fijada únicamente en las sórdidas formas judías. Por eso él no entiende el significado que los “revolucionarios” dan a la actividad práctico-crítica.²⁶

2

La cuestión de si el pensamiento humano puede alcanzar la verdad objetiva no es una cuestión teórica sino una cuestión práctica. En la praxis puede el hombre probar la verdad, esto es, la realidad y la potencia (*Macht*), la positividad (*Diesseitigkeit*) del propio pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísle de la praxis es una cuestión puramente escolástica.²⁷

3

La doctrina materialista de que los hombres son el producto del ambiente (*Umstände*) y de la educación, y cambian con los cambios del ambiente y de la educación, olvida que el ambiente es cambiado precisamente por los hombres y que el educador mismo debe ser educado. Ella acaba así, necesariamente, dividiendo la sociedad en dos partes, una de las cuales es concebida como por encima de la otra (por ej. en Roberto Owen). La coincidencia del variar del ambiente y de la actividad humana sólo puede ser

existencia. [...] Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas “puros” la gran ventaja de que ve cómo también el ser humano es un “objeto sensible”; pero, aun aparte de que sólo lo capta como “objeto sensible” y no como “actividad sensible”, manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin entender a los seres humanos dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el ser humano realmente existente, hasta el ser humano activo [...]. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad sensible* y viva total de los individuos que lo forman [...].” (Marx y Engels, **La ideología alemana**, pp. 48-49, trad. rev.; cfr. “Die deutsche Ideologie”, en **MEW**, vol. 3, pp. 44). — N. de M.C.

25 Es decir, como *actividad que hace, pone, crea el objeto sensible (gegenständliche Tätigkeit)*. — N. de G.G. [En este apunte de Gentile se hace bastante evidente su forzamiento del texto de Marx, quien aquí no está señalando una actividad *objetivante (objektivierende)* por parte de la subjetividad cognitiva, espiritual, interior, sino una actividad *objetiva (gegenständlich)* por parte de la subjetividad práctica, material, exterior. Más aún, reconociéndola desde un nuevo materialismo, Marx está precisamente subrayando esta actividad objetiva, real, sensible, *frente a aquella otra*, esto es, frente a ese otro “lado activo [...] desarrollado por el idealismo, en oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensible, como tal” (“Tesis sobre Feuerbach [E]”, p. 7, trad. rev.; cfr. “Thesen über Feuerbach [E]”, p. 533). — N. de M.C.]

26 En realidad, esta última oración afirma lo siguiente: “Por tanto, no comprende la importancia de la actividad “revolucionaria”, “práctico-crítica” (“Tesis sobre Feuerbach [E]”, p. 7, trad. rev.; cfr. “Thesen über Feuerbach [E]”, p. 533.). — N. de M.C.

27 Cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, pp. 108-113; *id.*, “El carácter enigmático de las ‘Tesis sobre Feuerbach’...”, pp. 49-51. — N. de M.C.

concebida y entendida racionalmente como práctica invertida.²⁸

4

Del hecho de la autoproyección (*Selbstentfremdung*)²⁹ religiosa, Feuerbach llega a una duplicación del mundo en un mundo religioso, representativo, y un mundo real. Y su obra consiste en resolver el mundo religioso en su sustrato [*weltliche Grundlage*].³⁰ Se le escapa, sin embargo, que una vez cumplida esta obra queda aún por hacer lo principal. Precisamente el hecho de que el sustrato de este mundo religioso se separe de sí mismo, fijándose en las nubes como un reino independiente, en sí, se explica luego mediante la duplicación que tal sustrato hace de sí, por sí mismo [*Selbstzerrissenheit*],³¹ y mediante la contradicción en que entra consigo mismo. Éste [sustrato] debe, por tanto, ser primero entendido en su contradicción y luego prácticamente derribado por la solución de la contradicción misma.³² Así, por

28 Esta tercera tesis es la que mayores modificaciones sufrió por parte de Engels (cfr. Bortolotti, **Marx e il materialismo...**, pp. 91-93; Labica, **Karl Marx. Les Thèses...**, pp. 55-65; Macherey, **Marx 1845. Les "Thèses"...**, pp. 81-104.). Aquí sólo señalaremos las alteraciones de la última oración, cuyo texto original es: "La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana, o autotransformación [*Selbstveränderung*], sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria* [*revolutionäre Praxis*]." ("Tesis sobre Feuerbach [M]", p. 666, trad. rev.; cfr. "Thesen über Feuerbach [M]", p. 6). En su versión, Engels por algún motivo quitó "o autotransformación", y cambió "revolucionaria [*revolutionäre*]" por "subversiva" [*umwälzende*]. Ahora bien, por añadidura, Gentile no tradujo *umwälzende Praxis* como "práctica subversiva" (*prassi rovesciante*), sino como "praxis subvertida" o, más exactamente, "invertida" (*prassi rovesciata*), error que —como tantos otros de la versión gentiliana— sería luego reproducido y aumentado en la traducción-interpretación de Rodolfo Mondolfo, quien optó directamente por "práctica que se invierte" o "subvierte" (*prassi che se rovescia*) (cfr. R. Mondolfo, **Umanismo di Marx. Studi filosofici 1908-1966**, ed. N. Bobbio, Torino, Einaudi, 1968, pp. 10, 63 y ss.; en castellano: "Feuerbach y Marx", en **Marx y marxismo. Estudios histórico-críticos**, trad. M. H. Alberti, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 17, 63 y ss.). Mondolfo continuaría defendiendo la adecuación de esta fórmula al "espíritu de la doctrina" de Marx aún después de que se viera obligado a admitir que no constituía una traducción fiel de esa última expresión de la tercera tesis (cfr. R. Mondolfo, "Prassi che rovescia" o "prassi che si rovescia?" [1933], en el apéndice a *id.*, **Il materialismo storico in Federico Engels**, Firenze, La Nuova Italia, 1952, pp. 401-403; en castellano: **El materialismo histórico en Federico Engels, y otros ensayos**, trad. R. Bixio, 2a ed., Buenos Aires, Raigal, 1956, pp. 380-382). — N. de M.C.

29 Este término equivale más bien a "autoenajenación", "autoalienación" o "autoextrañación". — N. de M.C.

30 Esta expresión, que aparece tres veces en esta tesis, es traducida por Gentile simplemente como "sustrato" (*sostrato*), pero corresponde literalmente a "base terrenal" o "fundamento mundano". — N. de M.C.

31 Este término no significa exactamente "autoduplicación", sino "autodesdoblamiento". — N. de M.C.

32 En la versión de Engels se lee, en efecto: "Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta [base terrenal] en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción." ("Tesis sobre Feuerbach [E]", p. 8). Pero Marx se refería a actividades simultáneas, no sucesivas: "Por ende, [al fundamento mundano] es necesario tanto comprenderlo en su propia contradicción como revolucionarlo prácticamente." ("Tesis sobre Feuerbach [M]", p. 666). En cualquier caso, ambos autores coinciden en que ese fundamento terrenal debe ser prácticamente "revolucionado" (*revolutioniert*) y no meramente "derribado" (*scalzato*), como traduce Gentile. Del mismo modo, pertenece exclusivamente a éste la formulación (idealista) según la cual esa práctica revolucionaria (o *derribadora*) no sería ella misma la eliminación de la contradicción, sino que más bien se produciría "por la solución de la contradicción misma", esto es, gracias a la superación de un problema meramente lógico-teórico. Esta

ej., después de haber desvelado el misterio de la sagrada familia con la familia terrenal,³³ esta debe ser teóricamente criticada y prácticamente subvertida.³⁴

5

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *intuición sensible*; pero no concibe la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] como actividad humano-sensitiva práctica [*praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit*].³⁵

6

Feuerbach resuelve la esencia de la religión en la esencia propia del hombre. Pero no existe una esencia humana como algo abstracto inherente al individuo particular. En realidad, ella no es más que el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, no arribando a la crítica de esta esencia real, se ve por tanto obligado: 1º a abstraer del proceso histórico y fijar por sí mismo el sentimiento religioso, y darnos un individuo humano abstracto-aislado; mientras que: 2º en él la esencia humana puede entenderse solamente como "especie" (*Gattung*), como universalidad no desplegada (*innere*), muda, que liga sólo *naturalmente* a los muchos individuos.³⁶

7

Feuerbach no ve, pues, que el "sentimiento religioso" mismo es un *producto social*, y que el individuo abstracto que él analiza pertenece en realidad a una determinada forma social.

8

La vida social es esencialmente *práctica*. Todos los misterios que impulsan las teorías al misticismo encuentran su explicación ra-

es precisamente la posición teorizante de la filosofía tradicional —Feuerbach incluido— que Marx está aquí criticando desde su nuevo *materialismo práctico*. — N. de M.C.

33 Es decir, mostrando que la sagrada familia no es sino una duplicación y una hipótesis de la terrenal. — N. de G.G.

34 Engels mismo coloca el participio "subvertida" (*umgewälzt*) en lugar del original "destruida" (*vernichtet*) (cfr. "Thesen über Feuerbach [E]", p. 534; "Thesen über Feuerbach [M]", p. 6). Gentile, a su vez, lo vierte como *rovesciata*: "subvertida"/"invertida" (ver nota 28). — N. de M.C.

35 Esta expresión —que en ambos textos alemanes presenta la palabra *praktische* en cursiva— correspondería a "actividad práctica humano-sensible". Aunque ya se subrayó más arriba, en la nota 24, es importante volver a recordar que por "sensibilidad" Marx no entiende otra cosa que *realidad sensible, objetividad material*, y que por tanto, al igual que en el pasaje de **La ideología alemana** reproducido en esa misma nota, donde se leía que Feuerbach no es capaz de "concebir el mundo sensible como la actividad sensible y viva total de los individuos que lo forman", de lo que aquí se trata es precisamente de lograr captar "lo sensible como [profundamente atravesado y transformado por la] actividad *práctica* humano-sensible" (cfr. "Thesen über Feuerbach [E]", p. 534; "Thesen über Feuerbach [M]", p. 6), y no como una mera construcción "humano-sensitiva".

36 Cabe señalar que, en este segundo punto, el propio Marx incurre en una inexactitud, aunque poco relevante. Feuerbach, en realidad, siempre distingue entre "género" (o "especie", *Gattung*) y "esencia del género" (*Gattungswesen*) (cfr. **La esencia del cristianismo; Das Wesen des Christentums**); y lo que concibe, efectivamente, "como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos" es la *esencia del género*, y no el *genero* propiamente dicho, el cual no es para él otra cosa que el heteróclito *conjunto real* de los individuos humanos (cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, pp. 162 y ss.).

cional en la praxis humana y en la comprensión de esta praxis.

9

El grado más alto al que ha conducido el materialismo *intuicionista*, esto es, el materialismo que no concibe la sensibilidad como actividad práctica, es la intuición³⁷ de los individuos sueltos dentro de la “sociedad burguesa [*bürgerlichen Gesellschaft*]”³⁸

10

El punto de vista del viejo materialismo es la sociedad *burguesa*; el punto de vista del nuevo, la sociedad *humana* o la humanidad asociada.³⁹

11

Los filósofos sólo han *interpretado* el mundo de diversos modos; pero⁴⁰ se trata de *cambiarlo*.⁴¹

En estos pensamientos fielmente traducidos no nos parece difícil vislumbrar el diseño de todo un nuevo sistema especulativo, con su vínculo histórico a una filosofía anterior, y con indicios seguros de un programa práctico que le es lógicamente consecuente: en suma, todo el esqueleto de aquella filosofía que se quiere inherente a la concepción materialista de la historia, puesta como fundamento de la doctrina comunista. Y nosotros intentaremos ofrecer aquí, con la ayuda de estos pensamientos,

³⁷ Ver notas 14, 24 y 35. — N. de M.C.

³⁸ En la versión de Marx esta expresión no figura entre comillas, y no va precedida de “en la” (*in der*), sino de “y la” (*und der*). Por otra parte, tal vez la traducción que correspondería al uso marxiano de esta fórmula en 1845 sería más bien “sociedad civil” en la acepción hegeliana (cfr. Bortolotti, **Marx e il materialismo...**, 95-97; Labica, **Karl Marx. Les Thèses...**, 101-104; Macherey, **Marx 1845. Les “Thèses”...**, 183-208). — N. de M.C.

³⁹ Las modificaciones que Engels introduce en esta décima tesis, aunque a simple vista pueden parecer de poca monta, cambian por completo su sentido. No me refiero al añadido de comillas al adjetivo *bürgerliche* (civil/burguesa), que Gentile aquí no respeta (ver nota anterior). Los cambios decisivos son el subrayado de la palabra “humana” (*menschliche*), y la sustitución de “humanidad social” (*gesellschaftliche Menschheit*) por “humanidad socializada” (*vergesellschaftete Menschheit*). Ambos hacen pensar que Marx se está refiriendo a la sociedad comunista —¡curioso “punto de vista” que (aún) *no existe* como tal!—, cuando en verdad él sólo está aludiendo a la “esencia” social e histórica de la humanidad, esto es, a la necesidad de pensar lo humano como un cambiante conjunto de relaciones sociales, tal como lo expresaba en la sexta tesis y en el siguiente fragmento de la “Introducción” de 1843-1844: “Pero *el ser humano* no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El ser humano es *el mundo de los seres humanos*, es el Estado, la sociedad.” (K. Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, en *id.*, **Escritos de juventud**, trad. W. Roces, México, D. F., Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 491, trad. rev.; cfr. “Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung”, en **MEW**, vol. 1, Berlin, Dietz, 1981, p. 378). — N. de M.C.

⁴⁰ Este “pero” (*aber*), ausente en la versión de Marx, constituye tal vez la modificación engelsiana más conocida. Y también la menos feliz, por ser susceptible de ser (mal) entendida como una incitación a *dejar de interpretar el mundo*. Lo que Marx está haciendo aquí, luego de haber resaltao durante todas las tesis anteriores la prioridad de la actividad *práctica* frente a la actividad *teórica* (ver nota 25), es asumir desde esta última la necesidad de ponerse al servicio de aquélla intentando guiarla en un sentido revolucionario. — N. de M.C.

⁴¹ Ver Engels, [**Ludwig Feuerbach [und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie]**, Anhang [“Apéndice”], pp. 59-62. — N. de G.G. [Cfr. Marx, “Tesis sobre Feuerbach [E]”. — N. de M.C.]

un esquema del nuevo filosofar.

III

Esquema de la filosofía de la praxis

La piedra angular de esta construcción filosófica está en el concepto de “praxis” [*prassi*].⁴² Concepto que, como bien señala el propio Marx, es nuevo para el materialismo, pero para el idealismo es tan viejo como el idealismo mismo; de hecho, nació en el mismo parto que éste, ya con el subjetivismo de Sócrates. El cual no sabía concebir una verdad ya formada y acabada, que pudiera transmitirse por tradición o enseñanza; y pensaba, en cambio, que toda verdad es el resultado último de un trabajo inquisitivo personal, en el cual el maestro sólo puede ayudar como compañero y colaborador del discípulo deseoso de lo verdadero. De ahí el célebre parangón de su arte con la mayéutica de su madre, Fenarete. No producía el saber en la mente de sus discípulos, sino que éstos eran solamente ayudados por él a formarse, a *hacer* este saber. Ayudados en la praxis, diría Marx. El saber, por tanto, comportaba ya para Sócrates una actividad productiva, y era una construcción subjetiva, una continua y progresiva praxis.⁴³

Platón no dejó escapar esta importantísima doctrina; de hecho la definió mejor y la desarrolló en su dialéctica de las ideas, todas dotadas de energía creativa. Y hasta Hegel no ha habido ningún idealista que no haya entendido, más o menos bien, el saber como obra del espíritu humano; con la excepción de los pocos partidarios de la intuición intelectual.

Nuestro Vico, al que se suele ensalzar únicamente como fundador de la filosofía de la historia, vio muy adentro en esta materia. Y en este concepto del conocimiento como praxis reside toda la razón de su crítica inexorable contra Descartes. Al cual el filósofo napolitano no podía perdonar que hubiera afirmado como punto de partida y fundamento de la ciencia la inmediata conciencia del pensamiento (*cogito ergo sum*); mientras que, según él, cuando hacemos ciencia es preciso justificar el hecho de la conciencia, reconstruyendo su nacimiento y su desarrollo: o sea, no partir del puro hecho sino, como estamos diciendo, comenzar por la explicación del hecho mismo rehaciéndolo nosotros. *Verum et factum convertuntur* [Lo verdadero y lo hecho se convierten (recíprocamente)]; la verdad, pues, se descubre haciéndola. Y puesto que es un resultado, y no un dato, de la investigación científica, ésta no puede proceder por análisis, como pretende Descartes —análisis que presupondría frente a sí el concepto de de la verdad a analizar—, sino por síntesis, que es una actividad productiva de la mente. De ahí el valor inestimable de las adivinaciones del genio, de las felices intuiciones que, más que hacer, casi crean el conocimiento que es de tan difícil adquisición. El hacer, según Vico, es la condición indeclinable del co-

⁴² Ver nota 23. — N. de M.C.

⁴³ Ver nota 25. — N. de M.C.

nocer. De ahí la certeza de las matemáticas —y aquí concordaba con Descartes—, en las cuales los objetos de nuestro conocer no son dados, sino contruidos.

A estos principios, ya enunciados en la obra **De antiquissima Italorum sapientia** (1710),⁴⁴ luego los aplicaría admirablemente en su **Scienza Nuova** [1725-1744],⁴⁵ en la construcción de su filosofía histórica. Y en verdad, si se puede conocer lo que es obra propia, el mundo natural debe ser reservado, piensa Vico, a la cognición de Dios, que es su único autor; mientras que el mundo histórico, producido por la actividad humana, es el objeto del que pueden adquirir la ciencia los hombres que lo han hecho. Pero para Vico este obrar humano era un obrar de la mente del hombre; de ahí su concepto de que la historia toda debe explicarse mediante la consideración y el estudio de las modificaciones de la mente. Cambia en Marx el principio del obrar, y, en vez de las modificaciones de la mente, la raíz de la historia son las necesidades del individuo como ser social. Pero el concepto que invoca la praxis es el mismo.⁴⁶

No sufre crítica ni corrección. Ya dice muy bien Labriola que “pensar es producir. Aprender es producir reproduciendo. Sólo sabemos bien lo que nosotros mismos somos capaces de producir, pensando, trabajando, probando y volviendo a probar; y siempre por virtud de las fuerzas que nos son propias, en el campo social y desde el ángulo visual en que nos encontramos”.⁴⁷ ¿Para qué se instalan los laboratorios si no para rehacer la naturaleza y así progresar en su ciencia? ¿Qué es el experimento si no un rehacer lo que hace la naturaleza, rehaciéndolo en condiciones que faciliten y aseguren su observación? Es cierto que este hacer o rehacer no es siempre un hacer material y efectivo; incluso la mayor parte de las veces es un puro hacer o rehacer

con el pensamiento. Pero el mismo hacer o rehacer material y efectivo ¿acaso facilita la comprensión del hecho por el mecanismo inmediato, o más bien por el pensar poco a poco las partes individuales del mecanismo? La respuesta es fácil para quien considere que la mente sólo como metáfora tiene ojos, manos e instrumentos, y que sólo mediante representaciones sucesivas puede acompañar la mecánica del hacer externo. Esa actividad original que se debe desarrollar para la adquisición de la ciencia es evidente, por ej., en el cálculo aritmético. Se tienen los factores y se busca el producto. Este producto no se entrevé por intuición; es el resultado de una operación que se debe seguir. Y lo que aquí se dice del producto aritmético puede decirse de todo producto de la conciencia, de todo el saber: no está dado, sino que es necesario llegar a él con el acto laborioso de la mente. Un conocimiento dado no es verdadero conocimiento si no se comprende, o sea, si no se reconstruye; pero entonces ya no es más dado, sino producido o reproducido.

Y la ciencia, en general, ¿acaso se adquiere de pronto, por un agudo vistazo echado sobre un amplio horizonte? El rehacer será más fácil que el hacer; y leer un libro científico es más fácil que escribirlo. Pero ni siquiera en la lectura nuestro espíritu, si quiere beneficiarse, puede permanecer inerte y pasivo; debe en cambio acompañar la inteligencia del autor en cada momento de su proceder, y así desarrollar una energía y *hacer* también él mismo. Ya en la lengua se pueden apreciar las huellas de este importantísimo concepto del conocer o comprender que es un hacer. El latín *facilis* (conservado en todas las lenguas romances) deriva del verbo *facere*, y etimológicamente significaría entonces solamente “que se puede hacer”; y por eso en latín y en todas las lenguas romances significa también: que se puede conocer o entender. Así es fácil una operación por hacer, y también es fácil una verdad por conocer, o un teorema por entender.

Esta idea de que el conocimiento va de la mano con la actividad, con la praxis, es el alma del método pedagógico de Froebel.⁴⁸ “El punto de partida para él era el hacer, que siempre está detrás del conocer; y el conocimiento no es otra cosa que el desarrollo genético del hacer mismo”.⁴⁹ Pero tampoco Froebel derivaba este principio de una filosofía materialista. Por el contrario, se ha observado atinadamente que “el *thun* (hacer), y el método *genetisch-entwickelnd* (del desarrollo genético) tan inculcado por Froebel traen a la mente sin esfuerzo aquella doctrina (de Fichte) que partiendo del hacer primitivo del Yo intentó desarrollar toda nuestra ciencia”.⁵⁰

Este es el principio que Marx quiere trasladar desde el abstracto idealismo al concreto materialismo. El cual, a su juicio, hasta él

⁴⁴ Y mencionados también en la oración inaugural, publicada el año previo, **De nostri temporis studiorum ratione**. Sobre esta doctrina de Vico véanse los dos artículos del prof. F. Tocco: **Descartes jugó por Vico** (en *Revue de métaphysique et de morale*, juillet 1896, pp. 568-572) y **Rassegna filosofica, en la Rivista d'Italia**, 15 agosto 1898, pp. 762-3; ver asimismo la memoria **Kant in Italien** de Karl Werner (*Denkschriften der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien, Philosophisch-Historische Klasse*, Bd. 31, 1981), § VII, pp. 350 y ss., donde se cita toda la bibliografía anterior. — N. de G.G. [De las dos obras de Vico mencionadas hay traducciones al castellano realizadas por F. J. Navarro Gómez: “La antiquísima sabiduría de los italianos partiendo de los orígenes de la lengua latina”, **Cuadernos sobre Vico**, n° 11-12, 1999-2000, pp. 443-483; y G. Vico, “Del método de estudio de nuestro tiempo”, en **Obras. Oraciones inaugurales. La antiquísima sabiduría de los italianos**, Barcelona, Anthropos, 2002. — N. de M.C.]

⁴⁵ Traducción castellana: G. Vico, **Ciencia nueva**, trad. R. de la Villa, Madrid, Tecnos, 1995. — N. de M.C.

⁴⁶ Tal vez no esté de más advertir al lector que Gentile no nos está ofreciendo aquí una exposición rigurosa de las ideas de Sócrates, Platón y Vico, sino más bien una adaptación de las mismas a su propio pensamiento. Y lo mismo cabe decir de las afirmaciones de Antonio Labriola citadas a continuación. — N. de M.C.

⁴⁷ *Op. cit.*, [carta IV] p. 43 (pp. 55-56 de la trad. franc.). — N. de G.G. [Seguramente Labriola al escribir este pasaje tenía en mente, sobre todo, las afirmaciones de Engels sobre el agnosticismo y la “cosa en sí” kantiana, que se encuentran en el “Prólogo a la edición inglesa de 1892” de **Del socialismo utópico al socialismo científico** (cfr. K. Marx y F. Engels, **Obras escogidas**, vol. 3, pp. 104-6) y que no tienen nada de *subjetivistas*. Cfr. también la carta V, en “Discreendo...”, pp. 706 y ss.— N. de M.C.]

⁴⁸ Se refiere al pedagogo alemán Friedrich Wilhelm August Fröbel (1782-1852), discípulo del suizo Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). — N. de M.C.

⁴⁹ F. Fiorentino, “F. Froebel”, en **Giornale napoletano di filosofia e lettere**, abril 1878, p. 220 (ahora incluido en el volumen **Ritratti storici e saggi critici**, editado por G. Gentile, Firenze, Sansoni, 1935). — N. de G.G. (1899 y 1937).

⁵⁰ *Ibid.* — N. de G.G.

mismo ha tenido como defecto grave, e incluso principal, el haber descuidado tal principio.⁵¹

Concepto que demuestra la agudeza filosófica del escritor. En verdad, ¿qué era en el fondo lo que él reprochaba al materialismo en la teoría del conocimiento? Esto: considerar que el objeto, la intuición sensible, la realidad externa es algo *dado*, y no algo *producido*; de modo que el sujeto, entrando en relación con ello, debe limitarse a una pura visión, o mejor, a un simple reflejo, permaneciendo en un estado de simple pasividad. Marx, en suma, reprochaba a los materialistas, y entre ellos a Feuerbach, que concibieran el sujeto y el objeto del conocimiento en una posición abstracta, y por lo tanto falsa. En esa posición el objeto se hallaría opuesto al sujeto y sin ninguna relación intrínseca con él, que accidentalmente lo ha encontrado, visto, conocido. Pero este sujeto sin su objeto ¿de qué es sujeto? Y este objeto sin su respectivo sujeto ¿de qué es objeto? Sujeto y objeto son dos términos correlativos, cada uno de los cuales conlleva necesariamente al otro. No son, pues, recíprocamente independientes; por el contrario, están inescindiblemente ligados, de modo que su realidad efectiva resulta de su relación en el organismo, en el cual y por el cual encuentran su realización necesaria, y fuera del cual no son más que abstracciones. La vida del sujeto reside en su relación intrínseca con el objeto, y viceversa. Si se escinde esta relación, ya no hay más vida, sino muerte. Ya no hay dos términos reales del acto de conocer, sino dos términos abstractos.

Es preciso, por tanto, concebirlas en su mutua relación, cuya naturaleza es aclarada por lo que se ha dicho sobre la actividad que es propia del conocer. Cuando se conoce, se construye, se hace el objeto, y cuando se hace o se construye un objeto, se lo conoce; por ende el objeto es un producto del sujeto, y puesto que no hay sujeto sin objeto, es necesario agregar que el sujeto, a medida que va haciendo o construyendo el objeto, se va haciendo o construyendo a sí mismo: los momentos de la progresiva formación del sujeto corresponden a los diversos momentos de la progresiva formación del objeto.

De quien poco ha conocido se dice que ha desarrollado poco sus ideas, su pensamiento; y a medida que aumenta sus conocimientos (objeto), va creciendo respectivamente en el poder de comprensión y de entendimiento (sujeto). El conocimiento, en suma, es un desarrollo continuo; y, puesto que esencialmente no es más que una relación entre dos términos correlativos, equivale a un progresivo desarrollo paralelo de estos dos términos. Mientras que la raíz, la causa permanente de este desarrollo está en la actividad, en el *hacer* del sujeto que se forma a sí mismo formando el objeto, *crescit et conerescit*⁵², π' (Aristóteles).⁵³

⁵¹ Ver notas 24 y 25. — N. de M.C.

⁵² Literalmente: "crece y con-crece". El verbo latino *conerescere* significa "crecer junto con otro". Y el adjetivo "concreto" proviene de *concretus*, que es el participio pasado del mismo verbo (cfr. J. Russ, **Léxico de filosofía**, Madrid, Akal, 1999, p. 72). — N. de M.C.

⁵³ *Epidosis eis autó*: "proceso hacia sí mismo" (Aristóteles, **De anima**, 417b 6-7; cfr. **Acerca del alma**, trad. T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1978,

Ahora bien, cuando el materialismo dice: el espíritu es una *tabula rasa* sobre la cual se van poco a poco escribiendo las imágenes del mundo exterior a través de la acción de los sentidos, se piensa por una parte esta *tabula rasa*, lista para recibir las imágenes del mundo exterior, y por la otra los objetos de este mundo, ya formados, acabados en sí mismos; de modo que, si les toca enviar imágenes hacia esa *tabula*, las envían, y si no, permanecen siendo lo que son, sin perder nada de sí, así como nada adquieren al enviar las imágenes.

Esta es la posición abstracta del materialismo, que no resiste la crítica más elemental. ¿Quién inscribe las imágenes sobre la *tabula rasa*? ¿Las forma el sujeto o el objeto? Y si el sujeto y el objeto existen sin estas imágenes, productos de la relación en la que ellos pueden entrar, si existen pues independientemente el uno del otro, ¿qué es sujeto como puro sujeto y qué es objeto como puro objeto? Preguntas a las cuales el materialismo no puede responder sin contradecir sus presupuestos; porque, como es sabido, algo abstracto no puede recibir ninguna determinación sin concebirse en las condiciones en las que y por las que es concreto, vale decir, sin negarse como abstracto.

Pero se debe reconocer el motivo legítimo que sugiere tal posición: la así llamada objetividad del conocimiento, por la cual el objeto debe ser objeto, puro objeto, sin mezcla de subjetividad. Porque si el conocimiento adquiere valor del objeto del que nos da la posesión, pierde este valor cuando el objeto es alterado por el influjo o contacto del sujeto, que debe ser el principio cognoscente opuesto al conocido. De ahí la teoría de las intuiciones, simples visiones que hacen pasar, sin la más leve modificación, la imagen sensible de los objetos externos a nuestro espíritu. Por lo tanto, puro objeto e intuición son característicos del objetivismo —idealista o materialista— al cual Marx quiere contraponer el subjetivismo. Hasta ahora se ha concebido, dice (fr. 1), la realidad como *objeto*, *intuición*, no como actividad humana, como *praxis*, no *subjetivamente*. La realidad, pues, según él, es una producción subjetiva del hombre; pero una producción de la actividad sensitiva (*sinnliche Thätigkeit*), no del pensamiento, como creían Hegel y los demás idealistas.

Desde Feuerbach, por eso, hay que volver hacia Hegel, que comprendió bien una verdad indiscutible: que el conocimiento es una producción continua, un hacer incesante, una praxis originaria. Pero transferir este principio suyo desde la abstracta concepción idealista del espíritu a la real y concreta actividad humana sensitiva. El idealismo no negaba a los sentidos; pero no los reconocía como tales, sino más bien como un momento del pensamiento, que no es activo o productivo como sensación, sino sólo como pensamiento.

Ahora bien, ¿qué hizo Feuerbach en su **Esencia del Cristianismo**? Distinguió entre las formas judaicas del Cristianismo y su contenido teórico; aquéllas producto de la praxis, éste puro producto del pensamiento humano: una dualidad absoluta entre hacer y teoría, entre praxis y conocimiento, que son en reali-

libro II, p. 187). — N. de M.C.

dad una sola e idéntica cosa. Feuerbach, en suma, no fue consecuente consigo mismo: explicó de un modo materialista la parte práctica de la historia del Cristianismo, pero se detuvo ante las ideologías, es decir, ante la parte especulativa, la última fortaleza que le oponía el idealismo, y que él no logró conquistar. A este propósito, frente al mismo problema, Labriola observa: "Es el difícil entendimiento de cómo nacen las ideologías desde el terreno material de la vida lo que da fuerza al argumento de los que niegan la posibilidad de una plena explicación genética (*materialista*)⁵⁴ del cristianismo. En general es cierto que la fenomenología o psicología religiosa, como se prefiera, presenta grandes dificultades y lleva consigo algunos puntos muy oscuros. [...] Pero ¿es acaso esta dificultad psicológica un privilegio de las creencias cristianas? No es ella propia del generarse de todas las creencias, e ideaciones míticas y religiosas? [...] Ocurre que estas producciones psíquicas de los hombres de los siglos anteriores presentan a nuestro entendimiento una especial dificultad. No podemos reproducir fácilmente en nosotros las condiciones necesarias para aproximarnos al estado interior de ánimo que correspondió a esos productos. [...] En cambio, el cristianismo (y aquí me refiero a la creencia, la doctrina, el mito, el símbolo, la leyenda, y no a la simple asociación en su *oikonomika*) nos resulta relativamente más fácil, en cuanto es más próximo a nosotros. Vivimos en medio de él, y continuamente tenemos que considerar sus consecuencias y sus derivaciones en la literatura y en las varias filosofías que nos son familiares. Nosotros podemos observar cotidianamente cómo las multitudes combinan, al por mayor, las supersticiones tanto atávicas como recientes con una aceptación mediocre o sólo aproximada del principio más general que unifica a todas las confesiones: el principio de la caída y de la redención. Nosotros vemos la asociación cristiana en obra, tanto por lo que hace como por las luchas que sostiene; y podemos remontarnos al pasado por combinaciones analógicas, que rara vez nos resulta efectivo utilizar en la interpretación de creencias remotas. Todavía asistimos a la creación de nuevos dogmas, de nuevos santos, de nuevos milagros, de nuevas peregrinaciones; y, pensando en el pasado, podemos en buena medida decir: *tout comme chez nous!*"⁵⁵

Y bien, ¿no se ve todos los días cómo estos dogmas se originan de intereses, de necesidades materiales? Estos intereses prácticos, estas necesidades materiales tienen por objeto la realidad sensible, que tienden a adquirir, a hacer. Pero ese objeto suyo no es realmente distinto y separado del objeto del pensamiento, como cree y quiere Feuerbach (*sinnliche, von den Gedankenobjekten wirklich unterschiedene Objekte*);⁵⁶ porque, si así fuese, el

materialismo no lograría explicar toda la obra del hombre. La cual sólo puede parecer de naturaleza doble, práctica y teórica, a quien no haya comprendido el concepto del conocer como hacer. Pero cuando el hacer se ha unificado con el conocer, los objetos propios del conocer son también objetos del hacer, y viceversa; de modo que finalmente existe una clase única de objetos relativos a la praxis (que es identidad de hacer y conocer) y, precisamente, productos de ella. Y si el materialismo basta para la explicación de los objetos *hechos*, debe también bastar para la explicación de los objetos *conocidos*, que en el fondo son de naturaleza idéntica a los primeros. Feuerbach explica las construcciones doctrinales con la actividad abstracta del espíritu, la verdadera actividad humana, según él; y recae así con facilidad en aquel idealismo que resueltamente había querido negar. Según Feuerbach, pues, la actividad humana no es propiamente objetiva (*gegenständliche Tätigkeit*), no produce objetos opuestos al hombre, sino solamente objetos subjetivos, por así decir, conocimientos, no hechos. Pero respecto del conocimiento de los verdaderos objetos, vale decir, de la realidad sensible, permanece absolutamente extraña al pensamiento, independiente de éste. El error capital de Feuerbach es el de no ser congruente consigo mismo, al introducir una dualidad en el seno mismo del materialismo, que es una filosofía esencialmente monista, por no haber sabido reconocer el carácter productivo de la actividad sensitiva, formadora de toda la realidad.

Es preciso, en suma, completar la intuición materialista con el concepto fecundísimo de la energía práctico-crítica, de la energía que se ejerce produciendo y conociendo simultáneamente lo que produce: éste es el nuevo concepto de los "revolucionarios".⁵⁷

IV Realismo de la filosofía de la praxis

Así lo abstracto es reemplazado por lo concreto. El objeto, producto de la actividad humana, fantaseado como independiente del hombre, es sustituido por el objeto ligado intrínsecamente a la actividad humana, que se desarrolla en un proceso paralelo al proceso de su desarrollo. Se inicia el verdadero realismo.⁵⁸

Y en este realismo son para siempre negados los problemas es-

⁵⁴ Añadido de Gentile. — N. de M.C.

⁵⁵ *Op. cit.* [carta IX], pp. 123-5 (pp. 163-6 de la trad. franc.). Nótese que el prof. Labriola reproduce, al fin y al cabo, la posición que Marx reprochaba a Feuerbach: distingue la historia del cristianismo primitivo en la historia de dos procesos independientes, y cada uno autónomo: historia de la doctrina (proceso ideológico) e historia de la iglesia (proceso económico) p. 127. Pero advierte que la doctrina no es "formación primerísima", sino transformación o derivación bajo nueva forma de elementos preexistentes al cristianismo. — N. de G.G.

⁵⁶ Frase de la primera de las **Tesis**: "objetos sensibles, realmente distintos de los objetos conceptuales" (Marx, "Tesis sobre Feuerbach [E]", p. 7).

Esta distinción constituye el abecé del materialismo y Marx ciertamente la comparte, como se puede apreciar consultando toda su obra. Lo que él reprocha a Feuerbach es algo muy diferente —según se lee inmediatamente después—, a saber: que no conciba "la propia actividad humana como una actividad objetiva" (*ibid.*), vale decir, que no advierta que la objetividad sensible es continuamente transformada por la actividad humana que la habita, por la subjetividad práctica, que es actividad humana *objetiva, sensible, material*, y no puramente subjetiva, cognitiva e intelectual. — N. de M.C.

⁵⁷ Ver nota 26. — N. de M.C.

⁵⁸ De este modo, mientras que Marx distingue, dentro de la actividad humana en general, entre la actividad cognitiva (sólo subjetiva, intelectual,

colásticos, que giraban en torno a la relación de los términos abstractos como tales. ¿De qué modo —se preguntaba antes— el objeto alcanza al sujeto, o viceversa? ¿Cómo se puede explicar la objetividad, la realidad del conocer? Y con estas preguntas, naturalmente, se quería obtener de la naturaleza abstracta de los dos términos una relación (real). Ahora bien, está claro que cuando estos dos términos se conciben en su condición propia, concreta, de la mutua relación de causa y efecto, de actividad y producto, por la cual hemos visto que se enlazan entre sí, esas preguntas ya no tienen razón de ser. El pensamiento es real porque y en cuanto pone al objeto. O el pensamiento es y piensa, o no piensa y no es pensamiento. Si piensa, hace. Por tanto, la realidad, la objetividad del pensamiento, es una consecuencia de su naturaleza misma. Esta es una de las primeras consecuencias del realismo marxista.⁵⁹

Pero adviértase bien el sentido que se otorga al pensamiento en esta filosofía. La cual quiere ser materialista, y por tanto no puede admitir al pensamiento en sí mismo: por el contrario, lo considera como una forma derivada y accidental de la actividad sensitiva. Ésta es la actividad originaria, y en ella está, pues, la raíz y la sustancia del pensamiento. Así es que, al hablar del pensamiento, se diga lo que se diga, se está hablando siempre de la ordinaria forma consciente de una actividad originaria inconsciente, que es la sensitiva.⁶⁰ El organismo del pensamiento sólo está en el organismo de esta actividad, a la cual hay que remitirse siempre para dar cuenta de lo que se considera que es producto

interior, abstracta) y la actividad *práctica* (que es además objetiva, sensible, exterior, material, concreta), y da prioridad a esta última, Gentile hace de la "praxis" la totalidad indistinta de la actividad humana, en la que —al igual que en toda la tradición filosófica— el hacer material aparece perfectamente subsumido en el hacer intelectual. De ahí la paradoja de este "verdadero realismo" que, como vemos, equivale a la más completa negación de toda realidad subsistente por fuera del acto de ser conocida por el sujeto, vale decir, al más estricto *anti-realismo*, al perfecto *idealismo subjetivo*. — N. de M.C.

⁵⁹ Como todo idealista subjetivo, Gentile no distingue entre la objetividad *gnoseológica* (o *intelectual*), que es una cualidad del conocimiento como tal, y la objetividad *ontológica* (o *material*), que excede —y precede— a toda actividad cognoscente. Para el subjetivismo no hay más "realidad" que la de los "objetos" contruidos, puestos, creados por la "praxis" intelectual, vale decir, por el mero acto cognitivo, conceptual y "sensitivo" (o "sensorial"). Muy por el contrario, lo que verdaderamente afirma el "realismo marxista" es que, sobre todo, hay que dirigir la atención y las energías a la actividad humana *práctica*, que es inmanente a la *realidad extramental*, vale decir, a la objetividad ontológica, material. Esa realidad, pues, sólo es *exterior* o *independiente* respecto del mero conocimiento, pero no de la *práctica*. Es por eso que debería evitarse caer en la trampa conceptual que nos tiende el uso desprevenido de fórmulas ambiguas como "realidad autónoma", "mundo externo", "objeto separado del sujeto", "naturaleza extrahumana", "exterior a" o "independiente de" el sujeto, etc, las cuales no distinguen entre las dos formas genéricas de la actividad humana, o sea, entre los *dos lados diferentes de la subjetividad*: la *práctica* y el conocimiento. Cfr. Candiotti, **Práctica y poder social**, pp. 55-136. — N. de M.C.

⁶⁰ De este modo, Marx no subordinaría el pensamiento a la *práctica* como actividad humana *sensible*, *extra-consciente*, *objetiva*, *material*, etc., sino más bien a la "praxis" como actividad humana *sensitiva* (o *sensorial*), que sería *in-consciente* pero de ningún modo *exterior* a mera la actividad cognitiva, puramente interior y subjetiva. — N. de M.C.

del pensamiento, vale decir, para dar cuenta de toda la historia.

Pero en este materialismo realista también se corrige otra de las principales doctrinas del materialismo abstracto.⁶¹ Todos los materialistas del siglo pasado,⁶² y no pocos de los que llegaron después de estas especulaciones de Marx, consideran que el hombre es un producto del ambiente y de la educación. Helvétius y Rousseau, por ej., negaban toda diferencia originaria entre los caracteres humanos, que luego sí se diferencian dentro de la sociedad. Montesquieu llamaba la atención sobre la enorme influencia de los climas sobre la vida de los pueblos; Cabanis con los ideólogos procuraba demostrar en general las relaciones de lo físico con lo moral, considerando a esto como efecto de aquello. ¿Qué consecuencias tuvieron estas teorías materialistas en las teorías comunistas? He ahí a Roberto Owen, el gran utopista, que acogió las ideas de aquéllos y que, movido por un profundo sentimiento filantrópico, critica a la sociedad que pretende que los hombres sean virtuosos poniéndolos en circunstancias que necesariamente dañan las buenas disposiciones innatas y conducen al vicio y al delito; y con el ejemplo y con la teoría de la obligación moral propugna que se otorguen a todos las condiciones apropiadas para una sana formación del carácter. Pero ¿de quién es esta obligación? De la sociedad misma, que sería necesario modificar con el criterio de esas doctrinas. Así, la sociedad se encontraría dividida en dos partes bien distintas, una por encima de la otra y causa de la conducta de ésta. Lo que de hecho es un todo orgánico se convierte en un conjunto inconexo de partes. Lo abstracto tomaría, también esta vez, el lugar de lo concreto. Pero la verdad es que estas circunstancias, cuyo influjo determina la conducta y el carácter de los hombres, son ellas mismas determinadas por los hombres; y la educación misma supone a los educadores, que antes deben haber sido educados. La causa presupone al efecto, y es efecto ella misma.

¿Qué significa este acertijo? Que la sociedad, que es un todo orgánico, es a la vez causa y efecto de sus condiciones; y que hay que buscar en el seno mismo de la sociedad la razón de todas sus mutaciones.

Está la sociedad que educa, y está la sociedad educada: la misma sociedad que, ya educada, educa a su vez. Toda la educación es, por tanto, una *praxis* de la sociedad, una actividad continua del hombre, que *crescit*, como se dijo, y *concrecit*;⁶³ educa educándose y aumentando gradualmente su propia capacidad educado-

⁶¹ Lo que aquí Gentile llama aquí "materialismo realista" no es otra cosa que ese *subjetivismo sensualista* que acaba de describir, mientras que el "materialismo abstracto" abarcaría a *todo* el materialismo propiamente dicho, el cual, precisamente frente al idealismo subjetivo en todas sus formas, acepta la existencia y la primacía de una realidad extramental. Para Marx, en cambio, el "materialismo abstracto" no es otra cosa que un materialismo *incompleto* en la medida en que *aún se abstrae de la práctica* que atraviesa y configura esa misma materialidad que condiciona al ser humano. — N. de M.C.

⁶² Se refiere al siglo XVIII. Gentile ofrece en lo que sigue su peculiar lectura de la tercera de las **Tesis sobre Feuerbach** en la muy retocada versión de Engels, alterada a su vez por el grueso error de traducción ya mencionado (ver nota 28).

⁶³ Ver nota 52.

ra. Así, si las circunstancias forman al hombre, y si son ellas mismas formadas por el hombre, es siempre el hombre el que obra determinando circunstancias que después reaccionan sobre él.

Se dice, sin embargo, que el hombre que obra es el hombre social, la sociedad, mientras que el hombre sobre el que reaccionan las circunstancias es el individuo. Pero ¿existe realmente este individuo abstraído de la sociedad, o es una creación de la fantasía? ¿Dónde es determinado por las circunstancias (sociales) este hombre, si no en la sociedad? En realidad, el hombre que conocemos es el hombre social. Y no hay hombre que exista en sociedad y no actúe sobre ella, así como tampoco hay hombre sobre el cual la sociedad en la que vive no reaccione.

La teoría del ambiente es, pues, derribada por el nuevo realismo, que empero no reniega del materialismo, sino que, por el contrario, quiere confirmarlo y volverlo cada vez más coherente. Quiere corregir también esta vez la posición abstracta en la que los materialistas y utopistas habían colocado al hombre frente al ambiente. Concebido este hombre en su vínculo real con la sociedad es fácil elevarse del dualismo de ambiente e individuo al riguroso monismo propio del materialismo. La actividad de la praxis, la única actividad originaria es —dada la naturaleza de la relación entre sujeto y objeto— la energía productiva del objeto, y tiene momentos de desarrollo perfectamente paralelos. Ahora bien, si esta praxis es conocer y hacer, sus objetos son teóricos y prácticos, son conocimientos y hechos; y por tanto también circunstancias, educación, ambiente. Y con el crecer, con el progresar, con el modificarse del objeto, también crece, progresa y se modifica paralelamente el sujeto, por el hecho mismo del crecer, progresar y modificarse del objeto. De modo que el efecto reacciona sobre la causa, y su relación se invierte [*si rovescía*], haciéndose el efecto causa de la causa, la cual se convierte en efecto sin dejar de ser causa, teniendo lugar, pues, una síntesis de la causa con el efecto. La praxis, que tenía como principio al sujeto y como término al objeto, se invierte [*si rovescía*] volviendo del objeto (principio) al sujeto (término). Y por eso Marx apuntaba que la coincidencia del variar de las circunstancias y de la actividad humana puede ser concebida y racionalmente explicada sólo como praxis que se invierte (*nur als umwälzende Praxis*).⁶⁴

Se trata, en conclusión, del ritmo habitual ya descrito (¡y no solamente descrito!) por el idealismo —la única orientación que había desarrollado hasta Marx el principio de la praxis—, pero en el campo del pensamiento abstracto. Fichte decía *tesis, antítesis, síntesis*; *ser, no ser, devenir* decía Hegel. Y considerando precisamente la vida real, ya Froebel, sobre las huellas de Fichte, había fijado también él su tríada, siempre con el mismo significado dialéctico: *Satz* [afirmación], *Gegensatz* [oposición] y

Vermittlung [mediación]; y *vivir, hacer, conocer*.

El sujeto, la actividad práctica de Marx es la tesis; las circunstancias y la educación son la antítesis; el sujeto modificado por las circunstancias y la educación, la síntesis. Y dado que el sujeto es la actividad originaria que pone al objeto, él es también el ser, que se niega a sí mismo poniendo al objeto, en cuanto esta posición es una determinación singular de su actividad, y, como decía Spinoza, *omnis determinatio est negatio* [toda determinación es negación]. Por lo tanto, el objeto (las circunstancias, la educación) equivale al no ser hegeliano, cuya contradicción intrínseca al ser produce el devenir del ser mismo, vale decir, del sujeto que resulta, como se dijo, modificado por el objeto (circunstancias, educación).

Así que también por esta vía la corrección del materialismo consiste en una aplicación a la materia de lo que Hegel había descubierto exactamente con respecto al espíritu. Pues Marx no hace más que sustituir al pensamiento por la materia. Pero una materia dotada de la misma actividad que alguna vez se creyó privilegio del pensamiento; y se busca definir esta actividad con las mismas características, puesto que tales características ya habían sido exactamente determinadas por Hegel. Retorno a Hegel, que es una realización racional del proceso histórico. Ya no más la sociedad dividida en dos partes, una fuera de la otra pudiendo obrar sobre ella a voluntad, justa o injustamente, e imponerle a su arbitrio circunstancias, educación y condiciones de vida. La necesidad del ritmo en este todo orgánico que es la sociedad, y que puede también llamarse hombre social, supone que las condiciones creadas por una parte de la sociedad a la otra, cuando en la sociedad se delinean dos partes opuestas, se generen desde el seno mismo de la sociedad, que luego por sí misma las conciliará por la misma razón por la que las ha generado. Es por eso que el filántropo Owen era un utopista cuando apelaba a un sentimiento de justicia para corregir el real camino de la historia. La sociedad, por la íntima ley de su desarrollo, está destinada a resolver por sí misma las contradicciones que se han producido dentro de ella en su desarrollo.

V

La ley dialéctica de la praxis y sus consecuencias

Todo depende de entender el concepto de la praxis, ya que su proceso dialéctico, ahora mencionado, deriva de su naturaleza misma. La praxis es actividad creadora, por la cual *verum et factum convertuntur* [lo verdadero y lo hecho se convierten (recíprocamente)]. Es desarrollo necesario, porque procede de la naturaleza de la actividad, y se fija en el objeto, correlato y producto de la actividad. Pero este objeto que se va creando por obra del sujeto no es sino una duplicación de éste, una proyec-

⁶⁴ Cfr. fr. 3. — N. de G.G. [Obsérvese como Gentile vuelve a repetir el mismo error de traducción antes señalado, pero introduciendo una variante. Ahora, en lugar de “práctica invertida” (*prassi rovesciata*), escribe directamente “práctica que se invierte” (*prassi che si rovescia*), fórmula que R. Mondolfo aplaudirá y utilizará ampliamente (ver nota 28). — N. de M.C.]

ción de sí mismo, una *Selbstentfremdung* [autoenajenación].⁶⁵ La crítica de esta duplicación, su reconocimiento, es la conciencia de que el mismo sujeto se ha desdoblado, es pues una nueva síntesis y, en consecuencia, un incremento del sujeto. No es posible, reflexiona Marx, que el educador no haya sido educado. Esta es la praxis que, por su naturaleza, se invierte [si *rovescía*]. Ella obra así: se fija en un objeto y entra en una contradicción que luego por sí misma se resuelve en una síntesis; educador, educado, educadoeducador. Tal es el desarrollo necesario de la praxis.

Así, cuando Feuerbach de la observación de hecho de la autoproyección de las religiones concluye que el mundo religioso es un desdoblamiento del mundo real, en el cual hay que resolverlo, esto es, hay que reconocerlo, no se da cuenta de que la unidad fundamental inmanente en esta dualidad debe ser el impulso dialéctico de una síntesis ulterior. La unidad es el mundo real; la dualidad, producida a partir de la unidad, nos presenta un mundo real y uno religioso, en el seno del cual se oculta el real, que ha sido negado porque ha sido superado. Ahora bien, el mundo no puede permanecer en su negación, por la contradicción que no lo consiente. Por lo tanto, concluye Marx, hay que criticar teóricamente la contradicción y, a la vez, resolverla o revolucionarla prácticamente.⁶⁶

La negación del mundo real no se resuelve con la negación pura y

⁶⁵ Gentile toma de la cuarta de las **Tesis** este concepto feuerbachiano, sin reparar que éste no se refiere a ningún objeto sensible o empírico, sino más bien al objeto religioso, el cual, en efecto, es puro autoconocimiento duplicado que sólo puede ser imaginariamente "objetivado", "proyectado" fuera del sujeto (recuérdese la distinción entre ambos tipos de objeto establecida en el pasaje de **La esencia del cristianismo** citado al inicio de la nota 18). Sin embargo, tanto para Feuerbach como para Marx, los objetos sensibles, empíricos, exteriores, no son una mera creación de la actividad cognitiva, aunque ésta ciertamente influye en la manera en que son conocidos, y es por esto que Feuerbach afirmaba que también esos objetos son, *hasta cierto punto*, "conciencia de sí", "autoconocimiento" del sujeto humano, y el viejo Marx subrayaba lo siguiente: "la impresión luminosa de una cosa sobre el nervio óptico no se presenta como excitación subjetiva de ese nervio, sino como forma objetiva de una cosa situada fuera del ojo. Pero en el acto de ver se proyecta efectivamente luz desde una cosa, el objeto exterior, en otra, el ojo. Es una relación física entre cosas físicas." K. Marx, **El capital**, I, trad. P. Scaron, México, D. F., Siglo XXI, 2009, p. 88). Ahora bien, Gentile parece del todo incapaz de aceptar precisamente eso: que el conocimiento sensible sea una *relación física* entre cuerpos diferentes y *exteriores* entre sí. Es oportuno recordar aquí también una glosa marginal de Marx escrita en la misma época que las **Tesis**: "*Relación, para los filósofos = idea*. Ellos sólo conocen la relación 'del hombre' consigo mismo, razón por la cual todas las relaciones reales se truecan, para ellos, en ideas." (**La ideología alemana**, p. 74). — N. de M.C.

⁶⁶ También en esta interpretación de la cuarta de las **Tesis**, Gentile ignora por completo el carácter *materialista práctico* de la crítica de Marx a Feuerbach, reduciéndola a mero hegelianismo pseudo-materialista. Cuando Marx afirma que "el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse precisamente por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma" ("**Tesis sobre Feuerbach [E]**", p. 8), lo que está haciendo es subrayar que la *autoenajenación cognitiva o espiritual* denunciada por Feuerbach tiene su origen en la *autoenajenación práctica o material* de la sociedad dividida por la propiedad privada y desdoblada en el Estado. Por eso agrega que esta "contradicción" *material*, este antagonismo *real*, es el que debe ser comprendido teóricamente para luego ser resuelto prácticamente mediante una revolución que logre eliminarlo. Solución que no sólo está fuera del alcance de la sola teoría, sino que es la única que permite superar de raíz los fenómenos ideológicos in-

simple del mundo religioso; se resuelve con la síntesis de los dos mundos, esto es, con el repliegue de la religiosidad sobre el mundo real y el *devenir* de éste, o sea, con su hacerse religioso. ¿Y qué es este mundo? La realidad sensible, es decir, la praxis. El sujeto de la praxis, pues, nuevo Saturno, crea y devora a los dioses.

Y era natural que esto se le escapase a Feuerbach, que, rechazando el pensamiento abstracto, había apelado a la *intuición sensible*, pero no la había concebido como actividad práctica.⁶⁷ De ahí el carácter abstracto de siempre: el defecto escolástico habitual de no concebir los dos términos (mundo real, o *praxis*, y mundo religioso) en su efectiva relación.

Así, él reduce la esencia de la religión a la esencia propia del hombre; y entiende a esta esencia como un *quid* abstracto inherente al individuo singular.⁶⁸ Hemos visto como, según Feuerbach, el hombre es lo que come. Pero el hombre come como individuo social; y considerar su necesidad de comer, y los modos en que satisface esta necesidad, en sí y para sí, sin considerar como ellos son determinados a través de las circunstancias sociales, es siempre un proceder abstracto, que no nos puede explicar nada de la vida del hombre y de su historia.⁶⁹ La esencia del hombre, señala Marx, está determinada por el conjunto de las relaciones sociales, en las cuales el hombre vive como el pez en el agua; y puesto que la sociedad tiene una historia en la que poco a poco va asumiendo sus formas concretas, el hombre no debe ser estudiado a la manera de Feuerbach, como individuo abstracto, aislado y fuera del proceso histórico, fijando por ej. como una entidad en sí misma el sentimiento religioso, que es en cambio concomitante a todos los otros sentimientos de la vida, y junto a ellos se halla conectado con las diversas relaciones sociales, según los diversos períodos históricos. Pero Feuerbach se veía obligado a negar la sociedad y por tanto la historia, y a concebir el hombre como individuo, puesto que carecía del concepto de la praxis inherente a la intuición sensible; praxis que es lo único que puede explicar el organismo de la sociedad y el devenir de la historia. Esto se ha hecho manifiesto a partir de lo

herentes a esa forma social, como la religión. No es otro el sentido de la "Introducción" de 1843-44, donde se lee: "Este Estado, esta sociedad, producen la religión, una *conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un *mundo invertido*. [...] La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *ese mundo* que tiene en la religión su *aroma espiritual*. [...] Ante todo, la *tarea de la filosofía*, que está al servicio de la historia, una vez que la *forma sagrada* de la autoenajenación humana ha sido desenmascarada, es desenmascarar la autoenajenación en sus *formas no santas*. La crítica del cielo se convierte en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*." (Marx, "En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción", pp. 491-492, trad. rev.; cfr. "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung", pp. 378-379). Pero Gentile y su "praxis" no superan el plano del conocimiento, el mero *teoricismo* de la filosofía tradicional. Es por eso que cuando Marx, en la misma oración, primero señala que la *base terrenal se separa de sí misma y se plasma en las nubes como reino independiente*, e inmediatamente después denuncia el *desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma*, ¡Gentile cree que se está diciendo *dos veces lo mismo!* — N. de M.C.

⁶⁷ Cfr. "**Tesis sobre Feuerbach [E]**", p. 8 (tesis 5). Ver nota 35. — N. de M.C.

⁶⁸ Fr. 6. — N. de G.G.

⁶⁹ Ver nota 20. — N. de M.C.

dicho en el capítulo precedente, y se hará aún más evidente con lo que se dirá más abajo.

Mientras tanto, obsérvese qué otra crítica dirige agudamente Marx a esta manera en que Feuerbach entiende la esencia humana. Si el hombre es entendido como individuo, el universal *hombre*, la esencia humana no puede determinarse de otro modo que como *especie*, vale decir, como la muda universalidad que liga internamente a los muchos individuos, como un simple vínculo *natural* (*bloss natürlich*). Más allá del individuo, *sic et simpliciter* [así y simplemente], no hay, pues, más que la *especie*, que consiste en la natural identidad de constitución anatómica y fisiológica de los distintos individuos; identidad muda en cuanto identidad de hecho, inconsciente, que no comporta ninguna relación intrínseca o necesaria entre los individuos.

El hecho de la sociedad permanece como algo puramente accidental, como la formación cósmica en la filosofía atomista. Existen los átomos, que son todos similares en cualidad. Pero esta semejanza no los conduciría a aglomerarse y a formar mundos si no hubiese, además de ellos, otra cosa: el vacío y el movimiento. Eso significa que no está en ellos el principio del movimiento, sino que ellos son el simple vehículo del movimiento. Y en verdad ¿qué otra intuición, si no la mecánica, puede ayudar a explicar la sociedad cuando no se concibe la realidad como praxis, como energía?

He aquí otras dos profundas modificaciones aportadas por Marx al materialismo, esforzándose por despojarlo de su carácter naturalista y de su forma mecanicista. El naturalismo quiere explicar al hombre como individuo de la especie natural, y prescinde del espíritu, o, para decirlo con Marx, de la historia, de la sociedad.⁷⁰ Y precisamente por eso, no admitiendo más que individuos, sólo puede atribuir el origen de la sociedad a un hecho accidental, como es el consenso y al acuerdo de los individuos. No puede, digo, eludir una intuición mecanicista. Recuérdese al atomista Epicuro y su idea del Estado, fijada en el precepto *ἀθροῦ βίωσα*;⁷¹ Hobbes, materialista y nominalista (la única realidad son los individuos, como tales), fue también él partícipe de la intuición mecanicista, del mundo y de la sociedad, explicada con la hipótesis del contrato. Es natural que, reduciendo al hombre al puro individuo natural, la sociedad deba ser negada, o, lo que es lo mismo, declarada accidental. Y está claro que Marx, criticando tal doctrina, viene a negar a pesar de todo su materialismo, el nominalismo naturalista y el consecuente mecanicismo. Pero ¿no será esta una auténtica *deminutio capitis* [disminución de derechos] de la concepción materialista? Ya lo veremos.

70 Aquí aparece ya claramente la aceptación de un dogma hegeliano que aquí Gentile atribuye erróneamente a Marx, y que explicitará más adelante (cap. IX), a saber, que *sólo el espíritu tiene propiamente historia, no la materialidad*, la cual sólo puede ser histórica como momento de aquél; de este modo, *sociedad e historia son meros sinónimos de espíritu*. — N. de M.C.

71 *Lathe biōsas*: "Vive escondido" o "Pasa desapercibido mientras vivas" (cfr. H. Usener, ed., *Epicurea*, Cambridge University Press, 2010, (551 Us.) pp. 326-327; C. García Gual, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 1981, pp. 65 y ss.). — N. de M.C.

Mientras tanto, conviene tomar buena nota de que, según Marx, el individuo como tal no es real, sino que sólo es real el individuo social. Lo cual equivale a afirmar la realidad originaria de la sociedad, a la cual el individuo, base de la visión materialista de Marx, es inherente.⁷² Pero esta es precisamente una consecuencia necesaria del primer teorema de este filosofar, a saber: que la realidad es praxis. Ya se ha visto, en efecto, qué íntima relación vincula, por el concepto de esta praxis esencial a la realidad, el sujeto de la praxis al objeto; y también se ha visto que la sociedad es un objeto, vale decir, un producto de la praxis, por el cual la praxis se invierte [*si rovescía*] y el individuo resiente el influjo de la sociedad en la que vive. Ahora bien, una vez admitida la originalidad de la praxis, el individuo no puede sustraerse a la eficacia de su mismo producto, librarse de los vínculos con la sociedad que es efecto de su praxis. La praxis es siempre la razón de la realidad concreta; y puesto que ella media entre el individuo y la sociedad, ésta y aquél son tan originarios como ella. El individuo, sujeto de la praxis, hace la sociedad, que reacciona sobre el individuo haciéndolo social. Por lo tanto, esta realidad que es el individuo social, más allá del cual la historia⁷³ no puede retroceder, es el resultado de la contradicción que se resuelve por la ley dialéctica de su naturaleza. Y sin el concepto de la praxis dialéctica, este hecho de la sociedad o de los individuos sociales no se explicaría. Los materialistas anteriores se aferraron a la hipótesis del contrato, que, en sí misma contradictoria, se basa siempre sobre una falsa perspectiva nominalista. Ellos concebían a los individuos en abstracto. La nueva filosofía una vez más sustituye lo abstracto con lo concreto.

Pero para que fuese posible esta sustitución, ¿cuál debía ser el concepto de la praxis? Esta praxis, por la cual el individuo fuera de la sociedad y de la historia es algo abstracto, conlleva evidentemente la necesidad no sólo de la sociedad, sino también de la historia, o mejor, del curso histórico. El individuo concreto de Marx se distingue del individuo abstracto en que es práctico por su naturaleza, o sea, *necesariamente* práctico. Ahora bien, si de esta praxis son efecto la sociedad y el desarrollo histórico, este desarrollo es tan necesario como el hecho de la sociedad; y el estudio de esta praxis, si es posible *a priori* (y parece que lo es, toda vez que se ha encontrado en ella un ritmo dialéctico), puede servir de base de una determinación *a priori* del desarrollo de la historia.

Y hay más. Esta praxis es esencialmente finalista; no porque tenga un fin regulativo exterior, sino porque tiene uno interno, constitutivo, que resulta de su naturaleza esencial. La praxis es relación necesaria de sujeto a objeto. Ahora, es evidente que esta praxis no puede no ser dirigida a la producción del objeto,

72 Cfr. "Una crítica del materialismo histórico", pp. 16-7. — N. de G.G. [El autor remite a un pasaje de esa primera intervención suya en el debate sobre el materialismo histórico, de la que más arriba —en el texto introductorio— se ha ofrecido un comentario general y la traducción de algunos fragmentos. La paginación citada corresponde siempre a la siguiente edición: Giovanni Gentile, "Una crítica del materialismo histórico", en *id.*, **La filosofía de Marx. Studi critici**, 5.ª ed., a cargo de V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 11-58. — N. de M.C.]

73 No sólo la escrita, sino también la imaginada por los filósofos. — N. de G.G.

pues ella propiamente consiste en esa producción. Esta producción es precisamente su *fin*. Y si esta praxis se determina en la sociedad, en la historia, entonces en la sociedad y en la historia hay una inmanente finalidad de desarrollo. Todas sus formas son el objeto, el fin de la praxis inmanente y originaria.⁷⁴

VI Críticas y discusiones

Así es como del seno de la filosofía de Marx se derivan los fundamentos de su filosofía de la historia, que es en lo que más se centra hoy el trabajo de los intérpretes y de los críticos. El problema es doble: 1º ¿concibió Marx su teoría histórica como una filosofía de la historia? 2º ¿se puede, independientemente del efectivo pensamiento de Marx, sostener el materialismo histórico con la envergadura y el significado de una intuición filosófica?

Son dos cuestiones diferentes y distintas. Labriola las resuelve a ambas afirmativamente; y precisamente porque su respuesta es afirmativa no sólo en lo que respecta a la segunda, sino también respecto de la primera cuestión, a mí me fue posible, en la precedente **Crítica**,⁷⁵ extraer de sus escritos las características del materialismo histórico de Marx considerado como una filosofía

⁷⁴ En su notable texto titulado "El método de la economía política" —escrito en 1857 pero inédito hasta 1903, y por tanto desconocido para Gentile en 1899— Marx, a diferencia de lo que ocurre en las **Tesis sobre Feuerbach**, sí se centra en la actividad cognitiva como tal. Allí se lee lo siguiente: "Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición [sensible] y de la representación [*der Anschauung und der Vorstellung*]. [...] He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo. [...] Por lo tanto [...] la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición [sensible] y de la representación [*der Anschauung und Vorstellung*], sino que, por el contrario, es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones [sensibles] y representaciones [*Anschauung und Vorstellung*] en conceptos." (**Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador) 1857-1858**, trad. P. Scaron, vol. 1, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971, pp. 21-22; cfr. "Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie", en **MEW**, vol. 42, Berlín, Dietz, 1983, pp. 35-36). Esta fundamental distinción entre el proceso histórico y el proceso de su conocimiento es tan ajena a Hegel como a Gentile, quien sencillamente se limita a sustituir, en el lugar de sujeto formador de lo concreto, al "pensamiento" por la "praxis", pero sin alterar en nada el esquema subjetivista básico de su maestro, esto es, sin distinguir entre la actividad práctica y la mera actividad cognitiva, o, dicho de otro modo, sin comprender mínimamente la diferencia entre lo concreto real y lo concreto espiritual. — N. de M.C.

⁷⁵ Ver nota 72. — N. de M.C.

de la historia. Benedetto Croce y Georges Sorel, que no han realizado siempre la debida distinción entre las dos cuestiones,⁷⁶ responden resueltamente que no a la segunda, y tienden incluso a dar una respuesta negativa también a la primera. Chiappelli,⁷⁷ estudiando como historiador e intérprete el pensamiento de Marx, y buscando las relaciones históricas de éste con el hegelianismo, ha respondido afirmativamente a la primera cuestión, pero no a la segunda; y ha combatido en todos sus escritos la doctrina del materialismo histórico.⁷⁸

No hace falta repetir ahora las razones por las cuales en el pensamiento de Marx, y de los comunistas subsiguientes que quieren realmente contraponerse a los utopistas anteriores, el materialismo histórico, fundamento de la nueva concepción comunista, ha sido y debe ser entendido como una auténtica filosofía de la historia.

Pero permítasenos una breve digresión, que procuraremos que sea lo más breve posible, sobre lo que han vuelto a escribir sobre este tema Croce y Sorel.

Según el primero, el materialismo histórico, para que sea críticamente aceptable, debe ser tomado como un simple *canon* de interpretación histórica, que no "comporta ninguna anticipación de resultados", sino solamente una ayuda para buscarlos; y que es de origen completamente empírico.

Este canon "de riquísima sugestión", por lo demás, debe apoyarse en el discernimiento del historiador; porque no siempre puede aplicarse, e incluso es a veces completamente inútil. Es, en definitiva, una advertencia al historiador, para que ponga atención por si acaso los hechos que intenta reconstruir, en su

⁷⁶ Croce lo confiesa por sí mismo en la memoria citada, p. 22 n. — N. de G.G. [Cfr. "Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo", en **Materialismo storico ed economia marxistica**, p. 77 n. — N. de M.C.].

⁷⁷ Alessandro Chiappelli (1857-1931): filósofo neokantiano, erudito y publicista italiano; profesor de historia de la filosofía en la Universidad de Nápoles (1887-1908). En el último lustro del siglo XIX participó en el debate italiano sobre el socialismo y el movimiento obrero, expresando su posición en el ensayo **Le premesse filosofiche del socialismo** (Napoli, Tipografía della R. Università, 1897) y luego en el volumen **Il socialismo e il pensiero moderno** (Firenze, Le Monnier, 1897). Más adelante adheriría al fascismo. Cfr. "CHIAPPELLI, Alessandro", **Dizionario Biografico degli Italiani**, vol. 24, Roma, Istituto dell'enciclopedia italiana Treccani, 1980, [http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-chiappelli_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/alessandro-chiappelli_(Dizionario-Biografico)/). — N. de M.C.

⁷⁸ De hecho, ninguna de mis razones ha sido invalidada por los críticos de mi precedente memoria ["Una crítica del materialismo storico"]; los cuales a menudo se mostraron ayunos de filosofía y por eso indulgentes con observaciones que aquí no vale la pena mencionar. Entre estos ayunos cuento al crítico anónimo del **Devenir social** (noviembre-diciembre de 1897) III, pp. 988 y ss. Es curioso que este crítico se maraville por el hecho de que en Italia se eligiese el materialismo histórico "pour sujet d'une thèse d'examen professionnel pur l'enseignement secondaire (esa memoria mía fue, en efecto, presentada como tesis de habilitación para la enseñanza secundaria en la R. Escuela Normal Superior de Pisa); nous tarderons, sans doute, beaucoup en France, à voir se produire de pareilles audaces". Hace dos años nuestro Croce hacía en la **Riforma sociale** una observación similar, respecto de Italia, a propósito de una publicación francesa. — N. de G.G.

efectiva sucesión de causas y efectos, tuvieran su más profunda raíz en el así llamado substrato económico de la sociedad.⁷⁹ Ahora bien, me temo que con tal interpretación el materialismo histórico es negado en su parte esencial. Croce observa que el historiador que cuenta con este canon se parece al crítico del texto de Dante, que en el famoso canon de Witte⁸⁰ (según el cual la lección difícil es preferible a la fácil) sabe de tener un instrumento simple “que le puede ser útil en muchos casos, e inútil en otros, y cuyo uso recto y provechoso depende siempre de su discernimiento”.⁸¹ Pero esto equivale a afirmar que no siempre la historia de los hechos humanos conduce a esa vida económica en la que para el materialismo histórico consiste el fondo real de todas las cosas humanas. Porque si a ella conduxese siempre y en todos los casos, si la historia toda dependiese, como quiere Marx, de las relaciones de hecho en las que el individuo vive en sociedad para la necesaria satisfacción de sus necesidades — que, como había enseñado Feuerbach, determinan su esencia—, no podría existir caso alguno en que el historiador no tuviese que emplear este instrumento.

Para evitar esa consecuencia radical, a la que no sé si Croce quiera llegar, hay que entender al materialismo histórico no como un canon similar al de Witte, útil en muchos casos y en muchos otros no, sino como un canon, un instrumento a ser aplicado siempre, caso por caso, por quien quiera escribir una historia realista sobre cualquier hecho social; vale decir, no como un canon especial y de valor relativo, sino como un canon general y de valor absoluto. De otro modo, la novedad del materialismo se desvanece, y éste pasa a confundirse con ese realismo iniciado en la historia moderna por nuestro Maquiavelo.

Ahora bien, un canon de valor absoluto no puede sustentarse sin una filosofía de la historia que lo justifique y constituya su fundamento racional. ¿Qué quiere decir, en efecto, que todo problema histórico debe resolverse a través de la reducción del hecho a una *x* económica, más o menos difícil en tanto de más o menos mediata accesibilidad, si no que toda la realidad histórica posee un Primero del que depende todo el resto, una sustancia única que es causa de los infinitos modos que en el desarrollo histórico se manifiestan? ¿Y qué es esta afirmación si no el núcleo de una intuición filosófica?

Este es el dilema: o el canon es especial y relativo, y el materialismo histórico es negado, o el canon es general y absoluto, y el materialismo histórico es precisamente una filosofía de la historia. Pero Croce no nos concederá que para el materialismo histórico toda la historia sea reducida a la realidad económica, y rechazará la fórmula que acabamos de mencionar, que huele a metafísica y a monismo desde una milla de distancia. Él señ-

⁷⁹ Mem. cit., pp. 20 y sig. — N. de G.G. [Cfr. “Per la interpretazione e la critica di alcuni concetti del marxismo”, en **Materialismo storico ed economia marxistica**, pp. 74 y ss. — N. de M.C.]

⁸⁰ Johann Heinrich Friedrich Karl Witte (1800-1883), conocido mayormente como Karl Witte, fue un jurista, filólogo, crítico literario y traductor alemán. Se especializó en la obra de Dante Alighieri. — N. de M.C.

⁸¹ Cfr. “Per la interpretazione e la critica...”, p. 75. — N. de M.C.

la que gravísimas dificultades se oponen a la interpretación del pensamiento genuino de Marx y de Engels. En primer lugar, el hecho de que estos dos autores no han expuesto su doctrina histórica en un libro, sino que, en cambio, la han “diseminado en una serie de escritos, compuestos durante medio siglo, con largos intervalos, y en los que se la menciona de manera ocasional, y a veces simplemente se la da por sobreentendida”; por lo cual “quien quisiera conciliar todas las formulaciones que Marx y Engels han hecho de ella, tropezaría con expresiones contradictorias que volverían imposible al cauto y metódico intérprete establecer exactamente qué era para ellos, así, en general, el materialismo histórico”.⁸² En segundo lugar, la especial *formamentis* [forma mental] de Marx —“con el cual Engels presentaba semejanzas, en parte espontáneas y en parte por imitación o por influencia”—⁸³ que aborrecía las cuestiones conceptuales, cayendo así a veces en la indeterminación y en la exageración; y, sediento del conocimiento de las cosas, se inclinaba más bien a una lógica concreta. De ahí el doble riesgo de los críticos: hacer decir a Marx lo que él no pensaba, por considerar sus expresiones de un modo ya demasiado fiel, ya demasiado libre.

A mí me parece que las dificultades exegéticas aquí se han exagerado bastante, debido a una cierta idea o prejuicio en que ha insistido mucho Labriola en sus ensayos sobre el materialismo histórico, y que se asoma en las expresiones que acabamos de emplear: *conocimiento de las cosas*, *lógica concreta*, y otras frases metafóricas similares, a las que se atribuye un significado riguroso que no pueden tener.⁸⁴ ¿Qué significa conocimiento de las cosas? O bien esta es una frase metafórica para decir conocimiento de conceptos determinados, y éste sería un grado, un momento de la ciencia, pero no la ciencia auténtica; o bien significa el conocimiento de conceptos generales que se realizan en la vida real, y entonces se va de lo concreto a lo abstracto, dado que no se ha visto nunca un concepto general entre las cosas sensibles. Así es la lógica concreta. La lógica comienza cuando de lo particular, a lo que corresponden los individuos reales, se pasa a lo general; y el concepto lógico es su primer grado. Si se retrocede del concepto lógico al concepto psicológico o a la representación, se vuelven a atravesar las fronteras de la lógica para reingresar en la psicología. La lógica, pues, por su naturaleza, sólo puede ser abstracta.

Pero tal vez con las expresiones de este tipo se quiere decir que Marx fue enemigo de las especulaciones abstractas, que en su conocer y en su razonar quiso moverse siempre en el campo de los hechos, con el apoyo continuo de la historia y de la experiencia; y que precisamente en eso reside el significado de su oposición al hegelianismo.

Ahora bien, yo tengo mis dudas sobre tal definición de su *formamentis*. Antes bien, me parece que todas las producciones de su

⁸² Cfr. *ibid.* — N. de M.C.

⁸³ Cfr. *ibid.*, p. 76. — N. de M.C.

⁸⁴ Ver más arriba la p. 37. — N. de G.G. [Referencia a “Una crítica del materialismo histórico”, ver nota 72. — N. de M.C.]

ingenio demuestran una tendencia especulativa que aventaja al más obstinado metafísico.

En cualquier caso, el campo de investigación histórica en el que desarrolló su actividad, y en el que sus estudios dejaron la huella más profunda, es la historia y el análisis de los hechos económicos de la sociedad capitalista, con la intención de extraer la ley lógica de su transformación. Ahora bien, es el mismo Croce quien en uno de sus más valiosos párrafos de la memoria a la que ya nos referimos, tratando de definir el problema científico del **Capital**, escribe precisamente: “Como *forma* no hay duda de que el **Capital** es una investigación *abstracta* (la cursiva está en el texto); la sociedad capitalista, que Marx estudia, no es tal o cual sociedad históricamente existente [...]. Es una sociedad ideal y esquemática, deducida de algunas hipótesis que podrían no haberse presentado nunca en el curso de la historia. Es cierto que estas hipótesis responden en buena parte a las condiciones históricas del mundo civil moderno; pero eso, si bien constituye la importancia y el interés de la investigación de Marx, no cambia su índole. En ninguna parte del mundo se encontrarán las categorías de Marx como personajes vivos y corpulentos, precisamente porque son categorías abstractas que, para vivir, necesitan perder muchos elementos y adquirir muchos otros”⁸⁵.

Todos los escritos de Marx son filosóficos, más que históricos y descriptivos. Y una carta suya, llevada a la imprenta por su hija, Eleonora Marx Aveling⁸⁶, escrita desde Berlín al padre el 10 de noviembre de 1837, cuando Marx tenía 19 años y era estudiante de derecho en esa universidad, nos lo muestra encendido de amor pasional por una cierta Jenny, a la que dedica numerosas poesías (¿de las cuales se conservan —aun habiendo él quemado muchas— tres gruesos cuadernos!); después gira en torno a la escritura de largos tratados de *Metafísica del derecho*; luego alrededor de la composición de todo un nuevo sistema de metafísica, y un diálogo filosófico; hasta que al fin se persuade de la inanidad de todas estas arbitrarias construcciones suyas, combate consigo mismo, y estudiando con renovado aliento e intenso ardor la filosofía, el derecho, la historia, acaba —como él dice— por pasar de un idealismo nutrido de ideas de Kant y de Fichte a la búsqueda de la idea en el seno mismo de lo real; y a hacer de los dioses que hasta entonces había colocado por encima de la tierra, el centro mismo de ésta, amigándose así con la filosofía de Hegel y entrando en un círculo de hegelianos.⁸⁷

Esta es la historia de su mente juvenil, como el mismo Marx

85 *Op. cit.*, p. 2. — N. de G.G. [Cfr. Croce, “Per la interpretazione e la critica...”, p. 54. — N. de M.C.]

86 En la **Neue Zeit** de octubre de 1897. — N. de G.G. [Hay versión castellana en Marx, **Escritos de juventud**, pp. 5-13. — N. de M.C.]

87 En realidad, la lectura atenta de esta carta no deja la idea de tal reconciliación plena y armoniosa con Hegel y sus discípulos. Gentile no sólo va a buscar un texto claramente inmaduro, en donde un jovencísimo Marx todavía se mide exclusivamente con diversos tipos de idealismo, sino que, una vez más, fuerza los contenidos citados en aras de fortalecer su argumentación tendiente a demostrar que Marx, a pesar de todo, *siempre fue esencialmente hegeliano*. Reduccionismo que resulta del todo inaceptable, aun cuando la supuesta “inversión materialista” de la dialéctica reali-

la narra a su padre. ¡Historia bien prometedor para el futuro enemigo de las ideas, o idealidades, y de las abstracciones! Su *forma mentis* en esos primeros estudios estaba ya determinada. Podrá él pasar de la trascendencia a la inmanencia, y después de Hegel a Feuerbach (otro paso, según él, en la misma vía); pero su mente será siempre aquella que en sus primeros pasos se había inclinado a la poesía y al idealismo abstracto. El ya no podrá jamás desviarse del camino sobre el cual lo ha conducido esa semítica tendencia especulativa suya. Y la prueba de eso está, como ya dije, en el carácter del problema científico que se formó en su mente, maduró y tuvo una solución en el curso entero de su vida. Por esta tendencia suya él, una vez concebida su crítica revolucionaria de la economía política, siente la necesidad de ajustar cuentas, como dice precisamente en el prólogo a la **Crítica de la Economía Política** “*mit ehemaligen philosophischen Gewissen*” [“con la conciencia filosófica anterior”]⁸⁸; en definitiva ¡de tomar una posición en filosofía! ¡Por esta tendencia suya no podrá nunca resistir la tentación de *coquetear* con la terminología hegeliana!⁸⁹ ¡Lejos estaba de mirar con malos ojos la filosofía, las abstracciones! Y todos han podido ver ya qué fineza especulativa hay en las observaciones que presentan los fragmentos sobre Feuerbach.⁹⁰

Es cierto que la perpetua cantinela de esos fragmentos es que se tiene que sustituir lo abstracto con lo concreto. Pero ¿qué es lo abstracto a lo que Marx da caza? Es lo abstracto criticado también por Hegel, el objeto del intelecto abstracto; lo abstracto en un sentido filosófico que contrasta con la acepción vulgar de la palabra. Por lo común, son concretos los individuos separadamente considerados, cada uno en sí, en cuanto nos representan la realidad sensible y efectiva. Pero estos individuos son lo abstracto de Marx y de Hegel. El intelecto abstracto es para Hegel la facultad del saber inmediato, que se fija en los particulares como tales, haciendo abstracción de su nexa, dentro del cual son concretos. Es un grado superado por la reflexión filosófica, o *pensamiento especulativo*; el cual por su naturaleza no descuida los particulares, sino que los sitúa en el todo, en donde encuentran su nexa. El nexa, lo general, que para la reflexión vulgar y científica es trascendente, en la intuición filosófica se vuelve inmanente; y de lo abstracto se pasa a lo concreto, dado que la trascendencia sólo implica abstracción. ¿Qué hace, pues, Marx remitiéndose en todo momento de lo abstracto a lo concreto? No hace otra cosa que filosofar a la hegeliana, y negar, supe-

zada por Marx suponga una inconsciente recaída en el idealismo objetivo (pero jamás en el idealismo subjetivo, o absoluto) de reminiscencias hegelianas. — N. de M.C.

88 La frase exacta de Marx es “con nuestra [*mit unserm*] conciencia filosófica anterior” (cfr. “Zur Kritik der Politischen Ökonomie”, en **MEW**, vol. 13, Berlin, Dietz, 1961, p. 10). — N. de M.C.

89 Cfr. Marx, **El capital**, I, p. 20 [Epílogo a la segunda edición (1873)]. — N. de M.C.

90 Es preciso volver a insistir sobre este punto: al hacer de las **Tesis sobre Feuerbach** un texto filosófico especulativo, Gentile invierte por completo el sentido del texto de Marx, el cual, muy por el contrario, está orientado a subrayar el carácter prioritario y decisivo de la actividad humana *material*, de la *subjetividad práctica*, frente a la pura actividad o subjetividad intelectual, y la necesidad de que ésta se ponga conscientemente al servicio de aquélla. Ver notas 24 y 25. — N. de M.C.

rándolo, el conocimiento inmediato, positivo, empírico — ese al que, si no me equivoco, Croce quiso aludir con la frase *conocimiento de cosas*. El mismo Marx, sin embargo, sustituyendo el idealismo con el materialismo, pensaba pasar de las ideas a las cosas y, como se ve en los fragmentos sobre Feuerbach, contraponerse diametralmente al hegelianismo. Pero ya se verá en la conclusión del presente escrito cuánta razón tenía al pensar así, y cuán crítico era de su propia doctrina.

Por lo tanto, se debería ser más cauto a la hora de tomar la mente de Marx como realista, positiva, en el significado más común de estas palabras, y no espantarse tanto cuando otros buscan en el fondo de sus concepciones un sistema; ni desconfiar tanto, pues, de la significación de frases filosóficas recurrentes en él, tan versadas en la terminología de una filosofía de la cual su pensamiento se nutrió durante toda la juventud; ni hacerle, en definitiva, no querer lo que quiso; y si se acepta que quiso filosofar —porque a eso lo conducía su naturaleza—, no pretender que su filosofía sea pura escoria y no la sustancia de su pensamiento.

El pensamiento de Marx ya estaba formado y maduro antes de que Alemania surgiese el grito *Keine Metaphysik mehr!* [¡No más metafísica!]; antes de que la maravillosa intuición naturalista del darwinismo crease en toda Europa ese realismo o positivismo exagerado, que ha sido la negación de toda filosofía, mientras ciertamente promovía el progreso de los estudios de observación, ¡del *conocimiento de las cosas* y de la *lógica concreta*! Es verdad, como hace notar Labriola a los imprudentes defensores de un marxismo darwinista y spenceriano, que cuando salió el primer libro del **Capital** (25 de julio de 1867) ya estaban publicadas, además de **El origen de las especies** de Darwin, todas las principales obras de Spencer,⁹¹ y también es verdad que entonces la guerra contra toda metafísica era la palabra de orden en casi toda Europa; pero ¿desde cuándo las mentes de los grandes pensadores toman su forma y su dirección en edad avanzada? Hay que recordar que Marx nació en el '18; y que, se le dé las vueltas que se le quiera dar, fue siempre un hegeliano, formado entre hegelianos y siempre atento a reconciliar sus doctrinas con las del hegelianismo, por más que luego las quisiera opuestas a ellas.

¡Ningún otro pensador ha tenido en nuestro siglo, fuera del círculo hegeliano, tanta premura en encontrarse con Hegel! Y finalmente es preciso notar que en estos fragmentos sobre Feuerbach en los que hay tanta filosofía y metafísica, se encuentra ya, según la declaración del mismo Engels⁹² (que ciertamente tuvo mucho menor simpatía que Marx por la metafísica y el hegelianismo), "*der geniale Keim der neuen Weltanschauung*" [el germen genial de la nueva concepción del mundo], es decir, de

todo el materialismo histórico, como doctrina general.

Sin embargo, como observa Croce, el pensamiento último de Engels parece ser este: que *la dialéctica es el ritmo del desarrollo de las cosas, o sea la ley interna de las cosas en su desarrollo*. Ahora bien, "este ritmo no se determina *a priori*, y por metafísica deducción, sino que se observa y se capta *a posteriori*; y sólo por las repetidas observaciones y verificaciones que se han hecho de él en los varios campos de la realidad, se puede presuponer que todos los hechos se desarrollan por negaciones y negaciones de negaciones"⁹³ ¿No sería, pues, una especie de ley de evolución? ¿Y se puede decir que la ley domina absolutamente sobre las cosas, cuando es un producto de la observación? ¿O es más bien una generalización provisoria, una ley de tendencia?

Puede apostarse que Marx impugnaría esta vez a su crítico, como a cualquier otro de esos filósofos que se representan abstractamente el sujeto y el objeto, en esa falsa oposición que más arriba vimos criticada en el primero de los fragmentos sobre Feuerbach. Una ley en la filosofía de la praxis, donde sujeto y objeto son concebidos en su relación necesaria, no puede determinarse de otro modo que como una ley inmanente a las cosas. Puede no ser acabado el conocimiento que se tiene de las cosas; pero cuando de las cosas conocidas nos elevamos a una generalización, que se considera una ley de ellas, esta generalización capta lo esencial, lo necesario de nuestro conocimiento al que las cosas, en este momento de nuestro conocer, se adecuan. Así que una ley, si nace en una mente consciente de las exigencias de la lógica, debe inevitablemente plantearse como un principio dominador de la realidad; de modo que si esta mente, criticándose a sí misma, se da cuenta de que la suya ha sido una generalización provisoria, quiere decir que se dará cuenta de que aún no ha alcanzado el conocimiento adecuado de la cosa; de que la suya, pues, no es una verdadera ley, sino una etapa provisoria de su búsqueda inductiva. Y Marx, consciente como era de la absoluta ecuación entre pensamiento y realidad, no podía no concebir su dialéctica si no metafísicamente (lo supiera o no), o sea como la ley interna de las cosas, lo inmanente a la realidad. El hallazgo de las así llamadas leyes de tendencia es propio de la lógica inductiva, no de la única que Marx conoció y estudió: la lógica hegeliana, lógica esencialmente metafísica.

Ahora bien, podemos aceptar, si se quiere, el ritmo de la dialéctica económica de Marx como un resultado de observación, una provisoria generalización, una ley de tendencia; pero lo cierto es esto: que él, aun habiéndolo alcanzado por observación —pre-

⁹¹ *Op. cit.*, [carta VII] pp. 95 y ss. (trad. franc., pp. 126 y ss.). — N. de G.G. [Herbert Spencer (1820-1903) fue un pensador positivista inglés, creador de un sistema de filosofía evolucionista que tuvo una considerable difusión en la Europa de finales del siglo XIX, también dentro de las filas del socialismo. — N. de M.C.]

⁹² En la ya referida "Nota preliminar" (*Vorbemerkung*) a la edición de su **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana** como libro (1888). — N. de M.C.

⁹³ Cfr. "Per la interpretazione e la critica...", p. 79. Al finalizar ese pasaje, Croce remite al capítulo XIII de la primera sección del **Anti-Dühring** de Engels (que lleva por título "Dialéctica. Negación de la negación"), y cita en alemán la última oración del siguiente pasaje de Marx: "Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística." Marx, **El capital**, I, p. 19 [epílogo a la segunda edición (1873)]. — N. de M.C.

supuesto de todo saber—, no lo entendió y no podía entenderlo, por la disciplina inherente a su mente, si no como ley absoluta, ritmo necesario de la íntima sustancia de la realidad. La determinó, es cierto, *a posteriori*; ¿y cómo podía ser de otra manera, si esta sustancia de la que pretendió descubrir la dialéctica era el hecho económico, que tiene, como todo otro hecho, su historia? Pero, en cambio, la concibió *a priori*; y esto es lo que importa. Y en esta mezcla de *a priori* y *a posteriori*, como ya creo haber demostrado, consiste el vicio radical de su concepción histórica.

La concibió *a priori*, vale decir, creyó descubrir en la realidad contingente la realidad absoluta, que por su propia constitución tiene un ritmo real y racional de desarrollo, que recupera con la dialéctica de la Idea hegeliana.

Se debe pensar la esencia individual, había dicho Feuerbach, como suma de necesidades materiales del individuo. Pero este individuo, observa Marx, es un individuo social, no aislado; y por tanto sus necesidades, en cuanto necesidades materiales, son necesidades económicas. Ahora bien, este individuo, sujeto material de la praxis que debe satisfacer tales necesidades, tiene un objeto íntimamente conectado consigo mismo.

Y esta conexión consiste en la praxis originaria que, produciendo al objeto, forma la sociedad y la historia, por la cual se invierte [*si rovescia*], y se desarrolla por negación de la negación. Este procedimiento suyo deja de ser un *a posteriori*, y es más bien un auténtico *a priori*. Porque no hay historia sin esta praxis; y, por otra parte, esta praxis no se puede entender racionalmente sin ese ritmo de desarrollo. La dialéctica de la historia no puede, entonces, no ser un esquema *a priori* en el pensamiento de Marx. Además, en el entendimiento del autor ella no explica sólo el pasado y el presente, sino que debe servir para la explicación de toda la historia, como de toda la praxis; y por tanto también del futuro, sobre el cual ningún mortal puede decir nada de científico si no es precisamente *a priori*.

Veamos un ejemplo. Según el materialismo histórico, la historia es una lucha de clases. Pero “yo estaría tentado a decir”, escribe Croce, “que la historia es lucha de clases: 1º cuando existen las clases; 2º cuando tienen intereses antagónicos; 3º cuando tienen conciencia de este antagonismo. Lo que daría como resultado, en el fondo, la humorística igualdad según la cual ¡la historia es lucha de clases sólo cuando es lucha de clases!”.⁹⁴ También aquí yo considero que Marx protestaría contra tal interpretación de su doctrina: 1º porque no hay historia, según él, sin clases; 2º porque la división en clases conlleva intereses antagónicos; 3º porque la conciencia del antagonismo no puede faltar donde existe el antagonismo.

En efecto, ¿cuál es el concepto de la lucha de clases en Marx? Es la negación de la identidad primitiva, lo que en la tríada hegeliana se presenta como el no ser del ser. La vida del ser está en el no ser; así la vida del individuo está en la sociedad, negación de

la individualidad; y la vida de la sociedad (= el individuo social, todos los individuos sociales) está en su negación: en la lucha de clases. El hombre social produce, ¿y qué produce? El capital. He aquí por una parte el sujeto y por la otra el objeto: las fuerzas productivas de un lado y los productos, el capital, del otro; luego las formas jurídicas. La praxis se invierte [*si rovescia*], y las fuerzas productivas se modifican y crecen; y creciendo entran en contradicción con las formas jurídicas ya fijadas con respecto a otra praxis. Pero dado que en la praxis está lo indefectible, la necesaria realidad, el desarrollo no puede detenerse; y así la lucha de clases es determinada por el conflicto entre las fuerzas productivas y las formas de producción, o el derecho, como se prefiera. De ahí surge la lucha de clases, la cual es, por tanto, el aspecto histórico de un hecho fundamental y constante de la vida: la praxis.

La praxis implica sujeto y objeto; por ende, contradicción y conciliación que vuelve a una contradicción siempre mayor por efecto del desarrollo del sujeto. El cual por su naturaleza no puede vivir si no es en la sociedad, y por tanto en la historia. A veces la lucha de clases es áspere, a veces se advierte sólo apenas, a veces no se advierte en absoluto, según los diversos momentos del ritmo dialéctico. En la negación es apenas advertida al principio y se advierte luego cada vez más, hasta que llega al conflicto más grave, cuando se hace necesaria la negación de la negación, por la cual empieza a decrecer hasta que otra vez deja de ser advertida, para luego recomenzar otra vez el ritmo precedente, apenas lograda la conciliación. La infatigable praxis es el impulso perpetuo de este subir y bajar de la historia por la parábola de su desarrollo; mientras que los individuos sociales nacen y mueren, permanece inmortal la sociedad, el gran sujeto de la praxis en la historia.

La sociedad educadora, según el ejemplo de Marx en los fragmentos sobre Feuerbach, se educa a sí misma; pero sociedad educadora y sociedad educada entran en contradicción entre sí; y de ahí los *laudatores temporis acti*,⁹⁵ de ahí los discípulos rebeldes ante los maestros, los viejos que no entienden a los jóvenes, éstos que les vuelven la espalda para mirar al futuro. He aquí la contradicción perpetua de la vida. Y al final ¿qué ocurre? Que los jóvenes tienen siempre (en general, se entiende) razón sobre los viejos, los discípulos superan a los maestros, y la sociedad educadora de la nueva generación no es más aquélla. La praxis ha sido siempre idéntica: la educación. Pero la nueva sociedad educa diversamente, tiene otros principios de educación, que no niegan los de la sociedad precedente, o no los niegan simplemente; antes bien los niegan superándolos, perfeccionándolos. La sociedad, como educadora, ha *con-crecido* [*è cresciuta*].⁹⁶

Aplíquese el ritmo de la praxis derivada de la educación a la praxis fundamental de la vida económica, y se entenderá cómo, del mismo modo que no sólo antes de Horacio, sino tampoco después han faltado, ni faltarán nunca los fastidiosos o melancólicos alabadores del buen tiempo antiguo, así, más o menos,

⁹⁴ Mem. cit., p. 25. — N. de G.G. [Cfr. “Per la interpretazione e la critica...”, p. 80. — N. de M.C.]

⁹⁵ La frase exacta de Horacio (*Ars poetica*, 173) es: *laudator temporis acti*, o sea, “alabador del tiempo pasado”. — N. de M.C.

⁹⁶ Ver nota 52. — N. de M.C.

nunca han faltado y tal vez —si no interviene una profunda revolución de la vida social— nunca faltarán los explotadores y los explotados, y la consiguiente lucha de clases.

Por lo tanto, la historia, o sea el progresivo desarrollo de la praxis, no puede no producir la división de la sociedad en clases, y un antagonismo correlativo de intereses. Los explotados son el sujeto de la praxis, los explotadores el objeto. Éstos multiplican a aquéllos por el invertirse [*rovesciarsi*] de la praxis, etc. ¿Cómo renunciar a la dualidad de sujeto y objeto? Bien que renunciaba a ella, o habría podido hacerlo, el viejo materialismo abstracto, que de hecho representaba el punto de vista de la sociedad burguesa;⁹⁷ porque concebía al objeto como subsistente por sí mismo, independientemente del sujeto, ya formado y listo, no producido gradualmente por una continua praxis; al punto que el sujeto se reducía a una pura pasividad, a no hacer nada, a ser absolutamente inútil. Este es precisamente el concepto que el burgués tiene del proletario.⁹⁸ Todo está en el capital, en el dinero: el dinero hace dinero. Tampoco se entiende que el capital es producción del proletario, esto es, que el objeto es praxis, obra continua del sujeto. Por eso yo digo que Marx, adversario y crítico severo del materialismo intuicionista (*anschauende Materialismus*) u objetivista, como se prefiera, habría protestado contra la interpretación o limitación que Croce hace de su concepto de lucha de clases, reducida a un simple hecho accidental. Interpretación que sólo se puede fundar en la negación o en la falsa inteligencia de la praxis inmanente, generadora necesaria de la sociedad, de la historia y de sus eternas contradicciones. Finalmente, Croce objeta que si estas clases con intereses antagonicos no tienen conciencia de tal antagonismo, no es posible que la lucha estalle, y por tanto las clases con intereses opuestos no están en lucha. Pero quien acepta una de las primeras proposiciones del materialismo histórico: “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia”,⁹⁹ no puede ver en esta objeción dificultad alguna. Porque, en realidad, si es así, no puede no haber perfecta adecuación entre una clase social y su conciencia: ya que cada una tiene sus necesidades económicas, y para satisfacerlas desarrolla esa praxis que es hacer y conocer al mismo tiempo. El modo en que cada clase provee a sus propias necesidades es determinado en la práctica, y así determinándose se determina en el pensamiento.

Así que está en el hecho mismo de la escisión de la sociedad en

⁹⁷ Cfr. los fragmentos 9 y 10. — N. de G.G. [Cfr. Marx, “Tesis sobre Feuerbach [E]”, p. 9. — N. de M.C.]

⁹⁸ Una vez más, Gentile confunde la parte de pasividad que es propia del conocimiento sensible o empírico, con la pasividad en la práctica. O bien, dicho de otro modo, confunde la actividad práctica, *objetiva, transformadora* del objeto material, con una actividad cognitiva *objetivante*, que sería por completo *creadora* de ese objeto. Su propio concepto del proletario es, por tanto, el de un espíritu absoluto o, por lo menos, el de un filósofo especulativo. Ver notas 14 y 25. — N. de M.C.

⁹⁹ Marx, **Zur Kritik d. pol. Oek.**, Vorrede; cfr. “Una crítica [del materialismo storico]”, pp. 25 y ss. — N. de G.G. [El autor cita aquí el famoso “Prólogo” (*Vorwort*), y no *Vorrede*] de la **Contribución a la crítica de la economía política** (1859), y luego remite de nuevo a su ensayo precedente. — N. de M.C.]

clases con intereses opuestos la razón de la conciencia que cada una de ellas debe tener de su propia finalidad o, dicho de otro modo, de sus propios intereses.

En íntima conexión con estas observaciones se halla otro argumento de Croce tratado, con su habitual agudeza, en un párrafo titulado: “Sobre la conciencia científica frente a los programas sociales”;¹⁰⁰ cuya conclusión sería puramente escéptica: “Frente al futuro de la sociedad, frente a los caminos a seguir, es necesario repetir con Fausto: ¿quién puede decir ‘yo creo’? ¿quién puede decir ‘yo no creo’?”.¹⁰¹ Será ésta una angustia de los hombres de pensamiento, pero las grandes personalidades históricas siempre se han caracterizado por su gran osadía, y no por una visión anticipada y científicamente segura de los resultados. En conclusión, no es posible deducir un programa práctico a partir de proposiciones de pura ciencia, y por lo tanto tampoco a partir del materialismo histórico. Lo cual podría coincidir con el citado enunciado de Marx, de que no es la conciencia del hombre lo que determina su ser social, sino éste a aquélla; puesto que la perfecta conciencia del proletariado moderno se determina precisamente en la ciencia (en el materialismo histórico). Pero la consecuencia que de allí deduce Croce contradice a la intuición materialista de Marx. El programa no es impuesto por la doctrina; la convicción científica no basta: se requiere la audacia histórica. De este modo, si una proposición estrictamente científica fuese la primera causa eficiente de un movimiento práctico histórico, lo primero ya no serían los sentidos, sino el intelecto. Y ésta sería evidentemente la más flagrante contradicción en la que podría caer el materialismo histórico. ¿Cómo esta doctrina —ya lo preguntábamos en otra oportunidad—, que presume de explicar con el hecho sensible (= praxis) de la satisfacción de las necesidades, y por tanto en base a las reales relaciones económicas en las que entra el individuo que vive en sociedad, la totalidad de la historia, hasta en sus más altas y nobles ideologías, no va a explicar a través del mismo principio este hecho general de nuestro tiempo, que es la conciencia teórica y ética del socialismo, y en particular los especiales movimientos políticos en que esta conciencia se desarrolla? La ciencia es un reflejo, un efecto, no la causa de la práctica [*pratica*]. La realidad sustancial está en la praxis, a la que luego corresponde en la mente de los hombres una especial forma de conciencia y de ciencia; la cual podrá, a lo sumo, obrar sobre la realidad por un proceso de praxis invertida [*prassi rovesciata*]. Pero el principio primero estará siempre en la vida, en la realidad económica.

Ahora bien, ¿acaso es conciliable con tal intuición el escepticismo de Croce? Considerado absolutamente, el escepticismo no puede ser parte de un sistema metafísico; por el contrario, supone siempre una crítica a los sistemas metafísicos. Y ya se ha demostrado cómo la intuición de Marx es por su naturaleza metafísica, aferrando en la realidad inmanente a los variados fenómenos que la historia nos presenta en su curso. En este caso particular, pues, está claro que Marx ciertamente no habría he-

¹⁰⁰ Cfr. “Per la interpretazione e la critica...”, pp. 86-95. — N. de M.C.

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 94, y J. W. Goethe, **Fausto**, I, “El jardín de Marta”. — N. de M.C.

cho suyas las ansiosas palabras de Fausto. El creer y el no creer presuponen esa oposición absoluta entre sujeto y objeto que es justamente criticada y refutada por el pensador de Tréveris. En cambio, cuando el objeto es obra del sujeto, el hacer coincide con el conocer, y entonces ya no puede ser una cuestión de creencia. Y si este sujeto, por necesidad dialéctica de su praxis —en la que está su vida real— *debe* producir un objeto dado, y es en tanto que lo produce, el escepticismo es imposible.

Según Marx, la sociedad actual tiene dentro de sí una contradicción, que es la razón necesaria y suficiente de la conciliación que será propia del orden comunista. ¿Se puede permanecer en esa contradicción? No, porque el desarrollo de la praxis es dialéctico; y la praxis no puede detenerse, porque ella es la verdadera y la única sustancia de la realidad histórica: la sustancia que nunca puede ni podrá faltar. Y no puede haber ni sombra de duda sobre la marcha y sobre el hecho de tal praxis, porque somos *nosotros* su sujeto: nosotros mismos los que hacemos la historia. La ciencia no puede separarse de lo hecho;¹⁰² y por eso no somos nosotros los que hablamos como opuestos a las cosas *que se hacen*, sino que son, por así decir, las cosas mismas en su hacerse.

Estamos de acuerdo con Croce en la consideración de que son enormes los abusos que habitualmente se hacen de la palabra *Ciencia*.¹⁰³ Pero también es preciso convenir en que, si hay una realidad inconsciente práctica dialéctica, de la que no llega a la conciencia más que un reflejo, nunca es posible que un reflejo de conciencia —opinión y ciencia— no sea el exacto correspondiente y la traducción en lenguaje intelectual o ideológico de lo que en el hecho, en la sociedad, está por la fuerza misma de las cosas *in fieri* [en proceso]. Esto me parece irrefutable, una vez admitido el principio. Del mismo modo, admitido como científicamente exacto el principio, tampoco puede denegarse el título y el grado de ciencia a este socialismo que precisamente en virtud de esta apodíctica afirmación del futuro presume de contraponerse a todas las intuiciones comunistas anteriores, a las que denomina utópicas.

Me parece, por tanto, que ni una sola de las observaciones de Croce invalida mi interpretación histórica del materialismo histórico como filosofía de la historia.

Con mayor brevedad podré deshacerme de un escrito reciente de Sorel, quien, aceptando las ideas de Croce ya discutidas, ha querido investigar por su parte “si el concepto de una evolución necesaria y de un fatal porvenir se desprende, o no, de cuanto Marx ha escrito”.¹⁰⁴

¹⁰² Cuando Croce escribe “lo *deseable* no es ciencia, y no es ciencia lo *factible*” (p. 35), niega los fundamentos mismos de la filosofía de la praxis. — N. de G.G. [Cfr. Croce, “Per la interpretazione e la critica...”, p. 92. — N. de M.C.]

¹⁰³ Cfr. *ibid.* — N. de M.C.

¹⁰⁴ **La necessità e il fatalismo nel marxismo**, [trad. del Prof. Dr. Giovanni Vailati] Torino, Roux e Frassati, 1898 (extraído de **Riforma Sociale** [año V, fasc. 8, agosto de 1898]), p. 3. — N. de G.G. [Versión en castellano: “La

También para Sorel, Carlos Marx fue un “hombre de acción”,¹⁰⁵ movido, especialmente al principio, más por el instinto *revolucionario* que por la *inteligencia*; un hombre de esos que sienten “siempre un gran rechazo por analizar sus propias ideas” y no logran “establecer claramente la distinción entre las hipótesis capaces de convencer con (*sic*) las que se pueden demostrar”.¹⁰⁶ Ya hemos visto cuán infundada es tal opinión.

Sin embargo, según Sorel, Marx está lejos de ser una mente disciplinada con rigor filosófico. “Marx se dejó llevar más de una vez por esperanzas quiméricas”;¹⁰⁷ y esto a menudo ocurre cuando Marx afirma bajo forma científica alguna transformación social, como si ésta debiera seguirse por una ley necesaria. Sorel se asocia con Vandervelde,¹⁰⁸ quien, en una conferencia celebrada en París por el quincuagésimo aniversario del Manifiesto [Comunista], dijo que han sido desmentidas por la experiencia las tres grandes leyes proclamadas por Marx en 1847: la ley de bronce de los salarios, la ley de la concentración capitalista y la ley de la correlación entre poder político y poder económico. Él [Sorel] opina que estos enunciados ni siquiera para Marx tenían, si se toman las palabras *cum grano salis* [con un grano de sal], un valor absoluto. Y lo mismo hay que decir de esa otra ley por la cual en 1850 Marx anunció que una nueva crisis económica y general haría estallar una nueva revolución.¹⁰⁹

Pero, al mismo tiempo, Sorel también piensa que “los marxistas son víctimas de la ilusión dialéctica y han razonado como idealistas sin darse cuenta”.¹¹⁰ Cuando, en cambio, se debería reflexionar sobre la profunda diferencia entre el método abstracto del físico y el del sociólogo. Las leyes que alcanza el físico son objetivas, independientes de nuestro arbitrio, de valor absoluto. Los principios generales, los rasgos dominantes que son fijados por el sociólogo, en cambio, son esquemas, reducciones de un valor puramente subjetivo y con un fin simplemente regulativo; porque ayudan al sociólogo en sus siguientes investigaciones, en las aplicaciones a cuestiones particulares. Pero hay que guardarse de tomar estas abstracciones y reducciones de la sociología por “leyes necesarias del orden histórico”. Por lo tanto, de cuando en cuando, sería preciso definir el objetivo por el cual hacemos estas abstracciones y recurrimos a los esquemas, que son ni más ni

necesidad y el fatalismo en el marxismo”, trad. M. L. Sánchez García, en G. Sorel, **El marxismo de Marx**, ed. J. I. Lacasta Zabalza, Madrid, Talasa, 1992, pp. 83-109 (aquí 83). — N. de M.C.]

¹⁰⁵ “La necesidad y el fatalismo...”, p. 84. — N. de M.C.

¹⁰⁶ Se maravillará el lector de la extraña lengua en que se encuentra expresado en este artículo el pensamiento de Sorel. El cual evidentemente ha sido traicionado por el traductor [G. Vailati], que, aunque es doctor y también profesor, le hace decir, por ejemplo, desde la primera página: ¡“Yo creo con él...”! y otras cosas revolucionarias y peregrinas. — N. de G.G. [Cfr. “La necesidad y el fatalismo...”, pp. 83-84. — N. de M.C.]

¹⁰⁷ Cfr. “La necesidad y el fatalismo...”, p. 86. — N. de M.C.

¹⁰⁸ Émile Vandervelde (1866-1938): abogado y político socialista belga. Fue uno de los fundadores del Partido Obrero Belga (1885), del que se convirtió en teórico y líder. — N. de M.C.

¹⁰⁹ Cfr. “La necesidad y el fatalismo...”, pp. 86-88. — N. de M.C.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 89. — N. de M.C.

menos que “correlaciones imaginarias” de la realidad sociológica “inaccesible al entendimiento” (p. 7).¹¹¹

Estos esquemas, pues, tienen un valor puramente simbólico, y hay que entenderlos con mucha discreción; son fórmulas del sentido común, “indispensables porque la ciencia es demasiado abstracta para poder guiar la acción”.¹¹² Así son también las leyes marxistas, fijadas en forma rigurosa y sistemática por una finalidad pedagógica, para ayuda del automatismo psicológico de la memoria, que siempre tiene necesidad de estas *umbræ idearum* [sombras de las ideas] —como decía Giordano Bruno,¹¹³ que de eso sabía mucho— de estas fórmulas despojadas de un verdadero valor científico, pero muy oportunas para el uso práctico, al que están dirigidas. “Se ha observado frecuentemente que los dogmas ininteligibles provocan fácilmente actos heroicos. Es inútil discutir con personas habituadas a conducir todo a grandes principios que no evocan ninguna imagen real [...]. Sería pueril condenar unos procesos que tienen su raíz en las leyes de nuestra mente; pero la crítica no debe confundir jamás los procesos del sentido común con los de la ciencia”.¹¹⁴

Es preciso tener presentes estas consideraciones para entender en modo genuino el pensamiento de Marx, cuyos enunciados son siempre reducciones subjetivas, hechas con una finalidad pedagógica o de propaganda, y por tanto de valor relativo y de exactitud aproximada. No se puede pretender que los esquemas de Marx expresen “la acción de una ley desconocida que gobierna la marcha de la historia”,¹¹⁵ cuando son “descripciones sumarias realizadas con mecanismos de sentido común con vistas a determinadas conclusiones prácticas, sin ninguna pretensión de rigidez científica”.¹¹⁶

Y Sorel examina luego algunos puntos particulares y algunas fórmulas del marxismo, para probar que no puede tratarse, en ningún caso, de una determinación necesaria en el proceso de los acontecimientos históricos.

No vale la pena discutir cada una de las interpretaciones que Sorel, desde su punto de vista, propone de los pasajes que cita y de los conceptos de Marx que menciona. El error de su mismo punto de vista se demuestra a partir de todo lo que se ha dicho antes en torno a las tendencias especulativas de la mente de Marx y de toda su filosofía. Él, por ejemplo, no quiere reconocer como el prof. Carlos Andler,¹¹⁷ en esa frase incisiva de **Miseria de la filosofía** —“el molino movido a brazo os dará la sociedad del señor feudal; el molino de vapor, la sociedad del capitalista

industrial”¹¹⁸ una prueba del determinismo histórico de Marx. Se trata, según él, de una constatación aproximada. El contexto hace evidente que Marx tenía simplemente la intención de mostrar, a trazos gruesos, como a una gran transformación de las fuerzas productivas corresponde una gran transformación en toda la sociedad.¹¹⁹ Pero, en cambio, “en este enunciado tan simple se ha querido encontrar la expresión de principios profundos, se ha sacado la frase de contexto y se la ha querido considerar aparte como la enunciación abstracta de una gran ley histórica; se ha dicho que, según la opinión de Marx, las fuerzas productivas determinan las relaciones sociales en virtud de una ley aún desconocida, pero que la ciencia encontrará más tarde”.¹²⁰

La prudencia exegética de Sorel es por sí misma digna de los mayores elogios; pero tal como la aplica a Marx demuestra solamente que Sorel se ha quedado fuera del espíritu filosófico del maestro. ¿Cómo? ¿No ha escrito Marx que “el modo de producción de la vida material determina primero y sobre todo el proceso social, político e intelectual de la vida”, en aquel célebre pasaje del prólogo a la **Crítica de la economía política**,¹²¹ que es citado por todos?¹²² ¿Y no es precisamente una afirmación general la ejemplificada por Marx en las palabras que acabamos de citar de su **Misère**? Donde inmediatamente antes había dicho: “Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Adquiriendo nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y cambiando el modo de producción, el modo de ganarse la vida, cambian todas sus relaciones sociales”.¹²³

Puede resultar cómodo interpretar las doctrinas declarando a una parte de sus enunciados como escoria o forma accidental, exterior y caduca, y a otra como sustancia real y vital. Pero esto debe justificarse. No basta con afirmar, así *a priori*, que Marx ha querido hablar aproximadamente y no con rigor filosófico, cuando él siempre ha tenido cuidado de partir de premisas generales, y de no aplicar a los casos particulares su análisis si no es para volver a elevarse a nuevas síntesis comprensivas; pues él ha sido un filósofo además de un economista y un historiador; y toda su mente, en definitiva, se ha mostrado siempre impregnada de un fuerte espíritu especulativo. Lo cierto es que él habría rechazado un discípulo que no hubiera querido admitir con él, como proposición científica, que “el modo de producción de la vida material determina primero y sobre todo el proceso social, político e intelectual de la vida”, y que no hubiera sabido ver en el

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, pp. 89-90. — N. de M.C.

¹¹² Cfr. *ibid.*, pp. 90-91. — N. de M.C.

¹¹³ Cfr. **De umbris idearum** (1582); versión castellana: **Las sombras de las ideas**, trad. J. Raventós, Madrid, Siruela, 2009. — N. de M.C.

¹¹⁴ Cfr. Sorel, “La necesidad y el fatalismo...”, p. 91. — N. de M.C.

¹¹⁵ Cfr. *ibid.*, 92. — N. de M.C.

¹¹⁶ Cfr. *ibid.*, 94. — N. de M.C.

¹¹⁷ Charles Andler (1866-1933), reconocido germanista francés que participó también en el debate sobre el socialismo de finales del siglo XIX e inicios del XX. — N. de M.C.

¹¹⁸ Ver Marx, **Misère de la philosophie**, Paris [V. Giard & E. Brière], 1896, p. 151. — N. de G.G. [Edición en castellano: **Miseria de la filosofía. Respuesta a la “Filosofía de la miseria” de Proudhon**, México, D. F., Siglo XXI, 1987, p. 68. La publicación original, en francés, data de 1847. — N. de M.C.]

¹¹⁹ Cfr. Sorel, “La necesidad y el fatalismo...”, pp. 92-93. — N. de M.C.

¹²⁰ Cfr. *ibid.*, p. 93. — N. de M.C.

¹²¹ Cfr. **Contribución a la crítica de la economía política** (1859). — N. de M.C.

¹²² Ver también más arriba, p. 24. — N. de G.G. [Referencia a “Una crítica del materialismo storico”, ver nota 72. — N. de M.C.]

¹²³ **Misère de la philosophie**, p. 151. — N. de G.G. [Cfr. **Miseria de la filosofía**, p. 68. — N. de M.C.]

ejemplo de los molinos referido más arriba una ejemplificación típica de esa ley.

Pero Marx “habría elegido bastante mal el ejemplo”, observa Sorel; ya que “el molino movido a brazo subsiste en países regidos con diversos sistemas, y está lejos de ser verdad que sea característico del régimen feudal o de cualquier otra forma de civilización determinada”.¹²⁴ Observación buena solamente para probar cuán difícil es elevarse de las observaciones empíricas a las consideraciones filosóficas sobre la historia. ¿Qué importa, en lo que respecta a la filosofía de la historia, que en el siglo XIX vuelva a florecer, a contramarcha de los tiempos, el tomismo? No se trata de que la Escolástica sea una filosofía de los tiempos modernos, después de Bacon y Descartes; sino sólo que hay gente que no entiende su propio tiempo, que niega la historia y vive en el Medioevo incluso en el siglo decimonoveno. Pero no por eso puede decirse que la historia se detenga; sino sólo que hay gente que sale de la carretera principal, se da la vuelta y regresa para rehacer desde el inicio ese tramo de la ruta que no se ha percatado de haber hecho. En medio de la sociedad capitalista del siglo burgués subsiste no sólo el régimen feudal, sino también el régimen —más o menos larvado— de la esclavitud. ¿Qué quiere decir eso? Que en algunos países, por parte de algunos hombres, no se ha seguido el gran curso de la historia. Se dice (¿y quién podrá negarlo?) que la Revolución francesa cambió la cara al mundo civil. Pero ¿quién se maravilla de que en ciertas regiones y en la cabeza de cierta gente todavía no haya penetrado, después de cien años, ninguna de las grandes ideas que el 1789 proclamó y quiso realizar en la conciencia de los pueblos modernos? La filosofía de la historia sólo puede prestar atención a los progresos de eso que Hegel llamaba el Espíritu del mundo —ahora caricaturizado, tal vez sin ser entendido—, de eso que Marx habría llamado la materia *práctica* del mundo. ¿Qué le importa a él que, por ej., en gran parte de Sicilia esté todavía en vigor una especie de régimen económico feudal? Eso no quita que en la historia de Europa, en la que se manifiestan las directas consecuencias de la Revolución francesa, la presente sea la era burguesa y capitalista.

Tampoco creo que Andler se haya equivocado al ver en aquella frase de la **Misère de la philosophie** una prueba del determinismo histórico de Marx. Pero, por otra parte, es preciso entenderse sobre [el sentido de] esta *necesidad*, según la expresión de Sorel, o *fatalismo* de la historia en el marxismo.¹²⁵ Habitualmente

¹²⁴ Cfr. “La necesidad y el fatalismo...”, p. 93. — N. de M.C.

¹²⁵ También en su prefacio a **Formes et essence du socialisme**, de S. Merlino (Paris, Giard y Brière, 1898, [pp. I-XLV, aquí:] pp. IX-X), Sorel combate la idea de “la *fatalité* de la solution annoncée par Marx”; y escribe que “Engels avait beaucoup contribué à fausser le principe marxiste, en introduisant une philosophie de l’histoire qu’il appelait *dialectique*, qu’il n’a pas jamais justifiée et qu’il est fort difficile de comprendre”. Así que, según Sorel, Marx no había hablado de dialéctica, y Engels escribió arbitrariamente en el **Anti-Dühring** esos dos capítulos (XII y XIII de la primera parte) sobre la Dialéctica, uno de los cuales puede leerse traducido en las cartas de Labriola a Sorel, en el volumen **Discorrendo di filosofia e socialismo**. — N. de G.G. [El autor confunde el título del Labriola, **Discorrendo di socialismo e di filosofia**. Francesco Saverio Merlino (1856-1930) fue un abogado italiano, anarquista militante, crítico del marxismo

se concibe la necesidad (fatalidad) como una hipóstasis con respecto a la sucesión de los fenómenos; una ley superior y externa a las cosas, que regula *ab extra* [desde fuera] su marcha. Este ciertamente no es el pensamiento de Marx, que, como vimos, ya a los 19 años había pasado de la trascendencia a la immanencia; y ya no volvió hacia atrás, sino al contrario, de Hegel pasó a Feuerbach precisamente para sustituir nuevamente (según su modo de ver) lo abstracto por lo concreto. Ahora bien, la necesidad propia de las cosas mismas, la necesidad inmanente a la historia, no es fatalismo, como tampoco es verdaderamente determinismo. El fatalismo supone el hado [*fato*] superior a los hombres; pero allí donde son los hombres mismos (no los hombres abstractos, sino los hombres concretos, sociales) los que hacen la historia, no existe otra energía más que la praxis que es el hacer de ellos mismos. Es cierto que la sociedad presiona sobre ese hacer y le da una dirección, pero la sociedad misma es un producto de ese hacer.

La cuestión del fatalismo en la concepción histórica de Marx había sido agudamente tratada por Stammler¹²⁶ en su renombrado libro **Economía y derecho según la concepción materialista de la historia**, que Sorel habría debido conocer. Ya en 1896 este autor notaba que el materialismo histórico —por él considerado como una filosofía de la historia— no es en absoluto un sistema fatalista.¹²⁷ “La creencia homérica”, escribía, “por la cual cada hombre tiene preestablecida la meta de su vida, en un modo fijo y absoluto, sin que sea posible levantar el velo que envuelve el inevitable curso de los acontecimientos, dado que corresponde a la infancia del intelecto, se encuentra en este período en gentes de los tiempos más diversos y entre las circunstancias más variadas, tanto en los mahometanos devotos de Alá como en los hombres de cultura inferior de los países occidentales de Europa. Pero no tiene nada que ver con la filosofía del materialismo. Esta filosofía parte del común principio de causalidad; acepta la proposición *non datur fatum* [no existe el hado], y se funda en el principio de que no existe una necesidad natural ciega, sino una necesidad condicionada y por tanto *inteligible* [...]. Pretende captar la regular necesidad de los fenómenos económicos según la ley de causalidad y en ella fundar la ley universal de la vida social [...]. Además, la concepción materialista de la historia tampoco quiere ser fatalista en el sentido de aceptar la ley científ-

y teórico del socialismo libertario (cfr. G. Berti, “MERLINO, Francesco Saverio”, **Dizionario Biografico degli Italiani**, vol. 73, Roma, Istituto dell’enciclopedia italiana Treccani, 2009), [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-saverio-merlino_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-saverio-merlino_(Dizionario-Biografico)/). — N. de M.C.]

¹²⁶ Rudolf Stammler (1856-1938): jurista y filósofo del derecho alemán. — N. de M.C.

¹²⁷ **Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung, eine sozialphilosophische Untersuchung** (Leipzig [Veit & Comp.], 1896), p. 37: “Die materialistische Geschichtsauffassung ist nicht als ein System des Fatalismus gemeint”. — N. de G.G. [Edición en castellano: R. Stammler, **Economía y derecho según la concepción materialista de la historia: una investigación filosófico-social**, trad. W. Roces (Madrid: Ed. Reus, 1929). Benedetto Croce escribió una larga reseña de este libro aparecida en noviembre de 1898 en el **Devenir Social**, año IV, n° 11, pp. 804-816, con el título “Le livre de M. Stammler”, y luego incluida como “El libro del prof. Stammler” en **Materialismo storico ed economia marxistica**, cap. IV. — N. de M.C.]

camente descubierta en el desarrollo de los fenómenos económicos como un destino ineluctable para toda sociedad humana, que sea necesario sufrir sin alterarse en absoluto, y, sobre todo, contra el cual no sea posible ofrecer la más mínima ayuda". Por el contrario, "la concepción materialista de la historia admite generalmente que el hombre es capaz de volver útiles a los *proprios fines* las leyes naturales descubiertas científicamente. Y remite a la vulgar experiencia de la vida cotidiana; y a esta posibilidad de usar las leyes para los *proprios fines* la tiene por una cosa ya decidida, tanto que Engels habla incluso de una dirección de los fenómenos económicos científicamente reconocida como medio para lograr un ordenamiento socialista de la sociedad: 'Es el salto de la humanidad del reino de la necesidad al de la libertad', frase de óptimo sonido exterior y de claro contenido positivo".¹²⁸

Nada de fatalismo, por tanto, sino conexión necesaria de causa y efecto; o mejor aún, necesidad lógica, racional, porque la causa en la que se piensa es más bien una causa final, por ese teleologismo que, como observamos, es inmanente a la dialéctica de Marx.

También el determinismo presupondría una oposición entre sujeto y realidad que Marx no admite. El principio de todo el hacer, de toda la historia está en el hombre en cuanto materia (el cuerpo, para vivir, ha de satisfacer sus necesidades físicas), como para Hegel estaba en el hombre en cuanto pensamiento, en la Idea. La necesidad, pues, tanto en Marx como en Hegel, se concilia con la libertad, en cuanto proviene del desarrollo espontáneo de la actividad originaria, *según su propia naturaleza*. Por eso yo hablaría siempre de una dialéctica necesaria, no de un fatalismo de la historia, en la concepción de Marx.

Por lo demás, con un marxista que escribe:¹²⁹ "Si se quiere que la ciencia acepte lo que hay de científico en la obra de Marx, *hay que eliminar de ella los contrasentidos, las falsas interpretaciones: también hay que completarla y mejorarla*",¹³⁰ nosotros, que aquí buscamos comprender y definir el pensamiento genuino

de Marx, tenemos poco que discutir. Pero resulta útil relevar hasta qué punto este marxista no logra captar plenamente el significado de la doctrina, porque entonces se trata de interpretación y no de crítica. Y en general puede ser oportuno observar, para los socialistas que trabajan en torno a la exposición y a la elaboración crítica del marxismo, que el pensamiento de Marx es esencialmente filosófico, y que para entenderlo exactamente es preciso remontarse cuidadosamente a ese hegelianismo que ellos parodian para imitar al maestro, frecuentemente sin conocer nada más que las caricaturas de aquél hechas por éste.

VII Marxismo teórico y marxismo práctico

Aquí es oportuno preguntarse: ¿cuál es, según el marxismo, la posición del socialismo como práctica política frente al socialismo como concepción filosófica? Muchos socialistas, especialmente en Francia y en Italia, se creen en el deber de tomar posición respecto del materialismo histórico dado que pertenecen al partido socialista; quizás son inducidos a tal opinión por el hecho de que Carlos Marx fue el corifeo del partido y, al mismo tiempo, el autor de esa doctrina.

Pero Marx no fue un revolucionario que recurrió a la filosofía sólo para justificar filosóficamente sus propias teorías revolucionarias, sino que fue también un auténtico filósofo que por sus estudios particulares y por las condiciones históricas se volvió revolucionario. Había sido filósofo antes que revolucionario, mientras que corrientemente todos los socialistas militantes son revolucionarios mucho antes que filósofos, aun cuando se cuidan, cuando pueden, de alcanzar y apropiarse esta otra cualidad del maestro, de mucho más difícil acceso que la primera. Ahora bien, una doctrina filosófica sólo se puede criticar filosóficamente; las observaciones empíricas no la afectan.

En cuanto al deber que acabamos de mencionar, es preciso una vez más volver sobre el concepto de la praxis en cuanto formadora de la sociedad y de la historia. El materialismo histórico es a esta praxis como una crítica refleja; eficaz como la botánica que explica cómo de la flor proviene el fruto, puede influir sobre el desarrollo de este fruto a partir de la flor. Los hombres hacen una historia que desemboca en el comunismo; llegados a un cierto punto, se dan cuenta del camino que esta historia viene siguiendo y de la meta hacia la cual se dirige. Pero el hecho de que se den cuenta de ello o no, es perfectamente inútil para el curso de esta historia que en sí mismo está determinado de modo materialista. Vale decir: dado que el principio del hacer no es el espíritu sino la materia, que lleva en sí misma la ley de su desarrollo, la realización progresiva de este desarrollo es absolutamente independiente de las determinaciones del espíritu, aun cuando éste se determine por la concepción materialista de la historia.

Pero si bien esto es así por un lado, por otro, en cambio, dado

¹²⁸ *Op. cit.*, pp. 38-39. Me complace citar el pasaje que precede a esta proposición de Engels en el **Anti-Dühring** (3ª ed. Stuttgart, 1894, p. 306): "Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen, erst von da an werden die von ihnen in Bewegung gesetzten gesellschaftlichen Ursachen vorwiegend und in stets steigendem Maße auch die von ihnen gewollten Wirkungen haben". ¿Cómo es que se puede siquiera plantear la cuestión del fatalismo para autores que escriben así? Más bien diría que todo esto tal vez no habría podido ser escrito por Marx, más rígido que Engels en la concepción de la dialéctica histórica. — N. de G.G. [Son del autor todas las cursivas, tanto en las citas de Stammler como en la de Engels, cuya traducción al castellano sería: "A partir de ese momento harán los hombres su historia con plena conciencia; a partir de ese momento irán teniendo predominantemente y cada vez más las causas sociales que ellos pongan en movimiento los efectos que ellos deseen." **Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring**, trad. M. Sacristán, México, D. F., Grijalbo, 1968, p. 280. — N. de M.C.]

¹²⁹ Cfr. Sorel, "La necesidad y el fatalismo...", p. 108; las cursivas son de Gentile. — N. de M.C.

¹³⁰ Sorel se muestra todavía más resueltamente heterodoxo en su más reciente artículo: "Marxismo e Scienza sociale", en **Rivista italiana di Sociologia** (enero 1899), año III, fasc. I, pp. 69-81. — N. de G.G. [Este artículo fue luego incluido en G. Sorel, **Saggi di critica del marxismo**, ed. V. Raccà, Milano-Palermo-Napoli, R. Sandron, 1903, pp. 169-188. — N. de M.C.]

que el hacer es al mismo tiempo conocer, era necesario que a un cierto punto de la praxis histórica correspondiera la concepción materialista de la historia; la cual, en efecto, es o quiere ser la doctrina de un hecho histórico que se está madurando en el seno de esta sociedad capitalista en medio de la cual ha germinado. Y entonces se hace evidente que esta doctrina, una vez formulada, producto ella misma de la praxis, reacciona sobre el sujeto de la praxis, sobre la sociedad que se desarrolla, por el proceso ya descrito de la praxis que se invierte [*si rovescia*]. He aquí, pues, la necesidad de estudiar y de entender exactamente el materialismo histórico por parte de los socialistas, que representan el sector más enérgico y operativo —más radical— de la sociedad, la cual debe encaminarse al comunismo para resolver las contradicciones que la atormentan. De otro modo no se cumple la perfecta inversión [*rovesciamento*] de la praxis, que es lo único que hace posible que el sujeto de ésta alcance un grado superior de desarrollo. La sociedad se cambiará inevitablemente, porque la contradicción no consiente que permanezca en el estado actual. Al mismo tiempo, ya se ha visto que la lucha de clases, impulso del cambio, supone la conciencia del antagonismo de los intereses y, como también podemos decir, la conciencia del materialismo histórico. Y dado que la lucha de clases es tan necesaria como el cambio de la sociedad, es también inevitable la conciencia del materialismo histórico, esto es, la penetración de esta doctrina en la parte activa de la sociedad. Puede ser malentendida por uno u otro socialista, pero desde el momento en que ya ha sido formulada es imposible que no acabe por dominar las mentes, esclarecerlas y regirlas en la gran lucha. El sol ha aparecido en el horizonte, y sólo las lechuzas pueden ir a esconderse en lo oscuro de los áticos: para los otros, para todos, se ha hecho la luz. Y el materialismo histórico, difundiendo entre los proletarios sus más vitales y elementales principios —como por ej. este de la lucha de clases—, también contribuye necesariamente a la fatal marcha de la historia.

Este es el sentido de la frase de Marx que afirma que el proletariado es el último heredero de la filosofía clásica alemana. Se trata siempre de la inversión [*del rovesciamento*] de la praxis sobre el sujeto; y se sabe que la nueva revolución social debería cumplirse por obra del proletariado, que es por tanto el sujeto de la praxis.

Pero nótese bien que son solamente estos principios elementales los que pueden reaccionar sobre el proletariado y por consiguiente sobre la historia, no la doctrina como tal. Porque la inversión [*il rovesciamento*] de la praxis equivale a la negación de la negación. Vale decir que el objeto no retorna en cuanto objeto sobre el sujeto, sino tomando una forma nueva, esto es, haciéndose subjetivo; adaptándose, para decirlo más sencillamente, a la mente del proletario. De manera que el socialismo, en cuanto propaganda, es una mediación entre el objeto y el sujeto (de ahí la negación de la negación); es un *quid medium* [algo intermedio] entre Marx y el proletariado; es, en definitiva, el divulgador del pensamiento de Marx entre los proletarios, adecuado a las mentes de éstos. Y por eso es también lícito que los socialistas que discurren sobre el materialismo histórico no lo entiendan todo tal como lo entendía Marx, siempre que entiendan y

acepten la parte que deben hacer penetrar en la conciencia del proletariado, donde deben hacer que se vuelva poderosamente sugestiva y operativa.

Tal es la posición del socialismo práctico respecto del materialismo histórico, entendida según los principios de éste.

Mientras tanto, podría extraerse una objeción de lo que se acaba de decir. Si la praxis se invierte [*si rovescia*], y las ideas obran en la historia, entonces la misma explicación materialista de la historia no es muy rigurosa. Ya en otra oportunidad formulé esta objeción, escribiendo: "Se observa que algo que contribuye a quitarle rigor (a la concepción materialista) son tanto las agitaciones conscientes de propaganda, por las que se procura acelerar la llegada del orden comunista, como los ideales morales que deben seguir las verdaderas ideas socialistas, ideales que son en el fondo la causa y el motivo de toda propaganda".¹³¹ Y, si no me engaño, creo haber ya demostrado que Marx y Engels habrían podido responder: —Precisamente por el rigor de la ley que hemos descubierto en el proceso general de la historia, nosotros albergamos un entusiasmo de fe, un alto ideal moral, y sentimos fuertemente los impulsos a obrar para preparar o apresurar la solución de las antítesis sociales; y todo nuestro ser moral, todas las ideologías de las que participamos, son un resultado de las actuales condiciones económicas de la sociedad.¹³² Todo esto recibe nueva y mayor luz a partir de lo que aquí hemos observado en torno al proceso de la praxis. Las ideas obran en la historia, pero las ideas son ellas mismas un producto de la realidad material (= económica) de la historia, son su negación, que debe ser ella misma negada y superada; y los autores de propaganda sólo son los instrumentos necesarios de tal negación; no inconscientes, porque la negación de la praxis es siempre praxis, y la praxis implica siempre hacer y conocer.

Y quisiera añadir que de los dos marxistas, Labriola y Sorel —uno, a mi parecer, exacto expositor del pensamiento de Marx, y el otro inexacto por ser la de su autor una mente menos filosófica, pero a la vez más práctica, creo, y más abierta a las singulares y determinadas exigencias de la propaganda socialista—, ninguno de los dos es más marxista que el otro, y ninguno está errado desde el punto de vista de Marx. ¿Por qué, en efecto, Sorel siente que debe mejorar y completar, como él dice, la doctrina de Marx? Por las necesidades prácticas, hacia las cuales no hay duda de que Marx pretendía orientar toda su obra. Ahora bien, es cierto que un pensamiento filosófico, aunque sea verdadero, sólo representa el contenido de la vida y de la realidad en una forma propiamente suya, que es la forma especulativa de los esquemas dialécticos y de las categorías. Sorel, en cambio, permaneciendo por debajo de la filosofía, en medio de la vida real, siente, como Croce, que esta vida real se escapa por todas partes de la red de grandes mallas con que la ha querido cazar la investigación especulativa; y por tanto es natural que sienta también la necesidad de *mejorar*, de modificar la teoría, para deducir de

¹³¹ Cfr. "Una crítica del materialismo histórico", p. 47. — N. de M.C.

¹³² Ver "Una crítica [del materialismo histórico]", pp. 47-49. — N. de G.G.

ella un grupo de ideas directivas verdaderamente útiles a la vida; esto es, de retornar de la forma filosófica a la forma popular del contenido estudiado por Marx, de apartarse de la filosofía para regresar a la vida, de romper la cadena volviendo útil algún anillo para la satisfacción de las necesidades reales, en la política de todos los días y en la propaganda verdaderamente eficaz. Esta modificación de la doctrina no va en contra del pensamiento de Marx; porque si la praxis debe invertirse [*rovesciarsi*], la doctrina debe descender hasta el proletariado, y perder por el camino (por el camino que le hacen seguir los escritores como Sorel) toda su forma y su rigor filosófico.

Pero dado que la negación de la negación es tan real como la negación misma en la vida de la praxis, e incluso la realidad de la primera depende de la realidad de la segunda, está claro que también tiene razón ante Marx el mismo Labriola que se atiene siempre a la forma filosófica del materialismo histórico, procurando exponer con fidelidad histórica el pensamiento de Marx. Más aún, ya que esta forma no alcanzó claridad y lucidez en la obra de Marx, quien, atento también a la acción, no tuvo la paciencia o el tiempo necesario para elaborar acabadamente la teoría, es conveniente y facilita la inversión [*il rovesciamento*] de la praxis —o sea la elaboración del materialismo histórico tal como debe conformarse en las mentes de los socialistas—, que Labriola se ocupe de llevar a su cumplimiento esta forma filosófica, de acabar esa parte esencial de la obra que el mismo Marx no pudo terminar. Si la herencia del proletariado es una filosofía —que descenderá hasta él negándose a sí misma—, ¡dejen que esta filosofía madure, para que su proletariado no vaya a quedarse con las manos vacías en lugar de con el patrimonio que se le viene elogiando!

VIII

Reciente interpretación de la filosofía de la praxis

Y veamos ahora en qué modo Labriola, en su último libro, apunta a madurar esta filosofía.

Parece que él encuentra sus más seguros y claros enunciados en el **Anti-dühring** de Engels, del cual incluso traduce en apéndice el capítulo que trata sobre la *negación de la negación*, con el fin de explicar “en qué consiste esa *dialéctica* que tantas veces se invoca para la elucidación de lo intrínseco del materialismo histórico”, y por la cual se pretende solamente “formular un ritmo del pensamiento que reproduzca el ritmo de la realidad que deviene”.¹³³ Reconoce francamente que Engels al escribir este libro “mostró una despreocupación excesiva por la filosofía contem-

poránea, o sea por la *neocrítica* de sus connacionales”;¹³⁴ pero sin embargo considera que “en la literatura socialista ese sigue siendo el libro insuperado”,¹³⁵ un libro que bien puede servir casi como una *medicina mentis* [medicina mental] para los jóvenes que se acercan al socialismo.

Ahora bien, a mí me parece que cuando él traza los lineamientos generales de esta filosofía propia de Marx, presta más atención a Engels, y especialmente al libro citado, que a las fuentes más genuinas del pensamiento de Marx. Por otra parte, creo que Engels nunca ha penetrado profundamente en la parte filosófica de las teorías de su compañero y maestro.

El pensar, dice Labriola, es un esfuerzo continuo. La materia empírica debe ofrecer los medios y los incentivos externos y objetivos a nuestro pensamiento, pero luego se requiere la construcción mental que de los estados psíquicos elementales se eleva a la forma del concepto y del juicio. El pensamiento mismo es, por tanto, un trabajo. “No hay duda de que el trabajo cumplido, o sea el pensamiento producido, facilita los nuevos esfuerzos dirigidos a la producción de nuevo pensamiento”,¹³⁶ como ya nosotros señalamos más arriba. Pero el Yo, sujeto de este conocimiento, sólo es real en una sociedad dada, teniendo pues como materia propia y como incentivo a la propia construcción “los medios de la convivencia social, que son, por un lado las condiciones y los instrumentos, y por el otro los productos de la colaboración especificada de diversas maneras”.¹³⁷ El yo, por lo tanto, es real como parte de un Nosotros, de una sociedad, como término de relaciones sociales que lo hacen poco a poco con-crecer [*con-crescere*]¹³⁸ y volverse cada vez más concreto.¹³⁹

Esta filosofía de la praxis (que es *el meollo del materialismo histórico*)¹⁴⁰ “es”, dice Labriola en su drástico lenguaje, “la filosofía inmanente a las cosas sobre las que filosofa”.¹⁴¹ De aquí “el secreto de una aserción de Marx, que ha sido para muchos un enigma, a saber, que él ha *invertido* la dialéctica de Hegel: lo cual significa, [en prosa corriente,] que el automovimiento rítmico de un pensamiento que se sostiene por sí mismo [—¡la *generatio aequivoca* [generación espontánea] de las ideas!—] es sustituido por el automovimiento de las cosas, de las cuales el pensamiento es finalmente un producto”.¹⁴²

¹³³ *Op. cit.* [carta X], p. 141 (p. 187 de la trad. franc.). — N. de G.G.

¹³⁴ *Op. cit.* [carta IV], p. 45 (p. 50 de la trad. franc.). — N. de G.G. [A pesar de las comillas, la cita es sólo aproximativa; cfr. “Discorrendo di socialismo e di filosofia”, en **Scritti filosofici e politici**, ed. F. Sbarberi, Torino, Einaudi, 1973, p. 693. — N. de M.C.]

¹³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 697. — N. de M.C.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, p. 701. — N. de M.C.

¹³⁷ *Op. cit.* [carta IV], p. 55 (p. 71 de la trad. franc.). — N. de G.G.

¹³⁸ Ver nota 52. — N. de M.C.

¹³⁹ *Op. cit.* [carta V], p. 61 (trad. franc., p. 79). — N. de G.G.

¹⁴⁰ Según la conocida formulación de Labriola en la carta IV, donde utiliza por primera vez la expresión “filosofía della praxis” (cfr. “Discorrendo...”, p. 702). — N. de M.C.

¹⁴¹ *Op. cit.* [carta IV], p. 56 (trad. franc., p. 73). — N. de G.G.

¹⁴² Cfr. *ibid.*; Gentile vuelve a entrecorrer una reproducción sólo aproxi-

Ahora bien, yo pregunto ante todo: ¿qué quiere decir una filosofía inmanente a las cosas sobre las que filosofa? La filosofía, si filosofa sobre las cosas, no puede estar efectivamente en las cosas, o ser de las cosas. Precisamente por eso sólo se la puede llamar “inmanente” de un modo metafórico. Y así, en el terreno de lo metafórico, no creo que haya ninguna filosofía a la que se le pueda negar el mismo derecho de llamarse “inmanente a las cosas”; al menos ninguna filosofía ha renunciado jamás a esta pretensión. Y puesto que cuando se trata de definir las características especiales del materialismo histórico siempre se establece un tácito y explícito parangón con el hegelianismo, ¿qué filosofía ha alguna vez pretendido más que ésta captar la íntima esencia de la realidad? La idea, que a través de la naturaleza alcanza el espíritu y encuentra su forma más alta en la filosofía, ¿no es ella la realidad más sustancial, o mejor aún, la única realidad, al ser naturaleza, cosas y filosofía al mismo tiempo, en una identidad inescindible? ¿Y no decía por eso Hegel en su **Filosofía del derecho** que lo que es racional es real, y lo que es real es racional?¹⁴³ ¿Qué compenetración más íntima se puede lograr entre cosas, o realidad, y filosofía, que la proclamada en esta proposición, que expresa uno de los principios fundamentales del hegelianismo? Si las cosas son racionales, está claro que a ellas es inmanente una filosofía, vale decir, que residen en ellas los fundamentos de su filosofía. Y resulta de verdad extraño que también Labriola entienda aquel enigma como lo entendía o malentendía Engels, con ese tan inexacto conocimiento de la filosofía hegeliana que fue señalado por mí en su **Anti-dühring**. Ya mostré cómo la idea hegeliana inmanente a las cosas es confundida por Engels con la idea platónica de naturaleza trascendente.¹⁴⁴

mada del texto de Labriola. La afirmación de Marx aludida se encuentra en **El Capital**, I, “Epílogo a la segunda edición” (1873), p. 20. Ver nota 74. — N. de M.C.

¹⁴³ Cfr. G. W. F. Hegel, **Rasgos fundamentales de la Filosofía del Derecho**, trad. E. Vázquez, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000, p. 74. — N. de M.C.

¹⁴⁴ “Una crítica [del materialismo histórico]”, pp. 38-39. Ya en la primera edición, como no tenía a mano el texto alemán, cité la traducción italiana del opúsculo de Engels **Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft** [Del socialismo utópico al socialismo científico] (que, como se sabe, es un extracto de 3 capítulos del **Anti-Dühring**: el primero de la Introducción y el primero y el segundo de la parte III), preparada para la “Biblioteca popolare socialista” por el Sr. Pasquale Martignetti (Milano, Fantuzzi, 1892) y por el mismo Engels reconocida en el prefacio a la segunda edición del **Anti-dühring** (ver la tercera edición, Stuttgart [Dietz], 1894, p. XIII). Pero el Sr. Sorel —quien, por lo demás, no cita jamás una sola frase de Marx o de Engels en versión original— hace saber en un artículo suyo publicado en la **Crítica Sociale** de Turati (año VIII, n.º 9, fasc. Del 1.º de mayo de 1898, p. 135 n. 1. “La crisis del socialismo científico”) que esa traducción “es más que libre, y por eso Giovanni Gentile ha podido atribuir a Engels una exposición verdaderamente fantástica e incomprensible del hegelianismo”. Y me quiere enseñar que “contar con buenos textos debería ser la primera precaución de las personas que se preocupan por la ciencia”. Yo le agradezco la advertencia, aunque tal vez sea superflua. Pero quisiera decir al Sr. Sorel que la interpretación platónica del hegelianismo que he reprochado a Engels no es finalmente tan extraña y fantástica e incomprensible como a él le ha parecido, o a él le ha parecido que a mí me ha parecido. Yo solamente la he juzgado equivocada, y así vuelvo a juzgarla ahora que la encuentro explícita en Labriola. Y en cuanto al texto original, debería también advertir el Sr. Sorel que éste no da otra interpretación del idealismo hegeliano. Aquí está el pasaje correspondiente del **Anti-Dühring** para quien desee persuadirse de ello: “Hegel war Idealist, d.h., ihm galten die Gedanken seines Kopfs

Y aquí escuchamos a Labriola hablar de una dialéctica de Hegel que sería “el automovimiento rítmico de un pensamiento que se sostiene por sí mismo”. Pero yo encuentro que Hegel definía la *realidad esencial*, a la que pertenece el ritmo dialéctico, como “la unidad inmediata de la esencia y de la existencia, o de lo interno y lo externo”;¹⁴⁵ y que, comentando tal definición, escribía: “Se tiene la costumbre de oponer de una manera grosera la realidad a la idea o al pensamiento; y luego se escucha a menudo decir que hay ciertas ideas contra cuya exactitud y verdad nada se puede objetar; sólo que son ideas a las que de ningún modo se encuentra en la realidad, o que no se puede en absoluto realizar. Los que así hablan muestran no haber comprendido adecuadamente ni la naturaleza del pensamiento ni la de la realidad. Entienden, en efecto, por un lado, al pensamiento como si fuera sinónimo de representación, de plan, de diseño subjetivo, y, por otro lado, a la realidad como si fuera sinónimo de existencia exterior y sensible. En la vida ordinaria, en la que no se mira tan de cerca las categorías y su designación, puede ser que ocurra algo semejante. Puede suceder, por ejemplo, que el plan o, como se dice, la idea de un plan financiero sea en sí misma perfectamente buena y útil, pero que sin embargo no se la encuentre en la realidad, como se la llama, y que en ciertas circunstancias no sea realizable. Pero, cuando el intelecto abstracto aferra estas determinaciones o empuja su diferencia hasta establecer entre ellas una oposición insuperable, y hasta pretender que en este mundo real es necesario borrar las ideas del cerebro, se debe rechazar tal doctrina del modo más resuelto, en nombre de la ciencia y de la sana razón. Porque, por una parte, las ideas no están exclusivamente plantadas en nuestro cerebro, y la idea en general no es algo tan impotente que su realización pueda cumplirse o no a nuestro beneplácito, sino que, por el contrario, ella es el principio absolutamente activo y real. Y, por otra parte, la realidad no es tan mala e irracional como la imagina el hombre práctico superficial que se ha embrollado con el pensamiento.

nicht als die mehr oder weniger abstrakten Abbilder der wirklichen Dinge und Vorgänge (¡Marx ciertamente no habría escrito esta proposición!), sondern umgekehrt galten ihm die Dinge und ihre Entwicklung nur als die verwirklichten Abbilder der irgendwo schon vor der Welt existierenden “Idee” (p. 9). Lo que vendría a significar: “Hegel era idealista, o sea que para él las ideas de su cabeza no eran ya las imágenes más o menos abstractas de las cosas y de los acontecimientos reales, sino que, al contrario, para él las cosas y su desarrollo eran sólo las imágenes realizadas de la Idea existente ya antes del mundo, en algún lugar”. ¡Si en este pasaje el Sr. Sorel no ve retratada una característica del platonismo —tantas veces criticado por Hegel desde el punto de vista aristotélico— ya no sé qué puedo ofrecerle! ¡Pero hay también muchos manuales de historia de la filosofía que se pueden leer! Por lo demás, cfr. Engels, **Die Entwicklung** etc., Berlín [Vorwärts], 1891, p. 23. — N. de G.G. [En realidad, los tres capítulos que conforman **Del socialismo utópico al socialismo científico** están compuestos sólo a partir de dos del **Anti-Dühring**: el primero de la Introducción, que pasa a desdoblarse, y el segundo de la sección tercera. A continuación ofrecemos una reconocida traducción al castellano del citado pasaje del **Anti-Dühring**, añadiendo el lugar del comentario y las cursivas del propio Gentile: “Hegel fue un idealista, es decir, los pensamientos de su cabeza no eran para él reproducciones más o menos abstractas de las cosas y de los hechos reales (*comentario de Gentile*), sino que, a la inversa, consideraba las cosas y su desarrollo como reproducciones realizadas de la ‘Idea’ existente en algún lugar ya antes del mundo.” (**Anti-Dühring**, cit., p. 10). Ver también el primer apartado del texto introductorio a la presente traducción. — N. de M.C.]

¹⁴⁵ Cfr. **Enciclopedia**, cit., [§ 142] p. 231. — N. de M.C.

La realidad esencial, [que es ante todo la unidad de lo interno y de lo externo,] a diferencia del simple fenómeno, es tan poco extraña a la razón que, más bien, es lo más racional que existe; y lo que no es racional debe por eso mismo ser considerado como carente de realidad. Por lo demás, esto es algo confirmado por el lenguaje mismo. Así, por ejemplo, nos rehusamos a reconocer a un verdadero poeta o a un verdadero hombre de Estado en un poeta o en un hombre de Estado que no sepa producir nada de sólido y de racional”.¹⁴⁶

Pido perdón por esta larga cita. Pero será útil quizás para demostrar que Marx, buen conocedor del hegelianismo, no podía atribuir a Hegel un concepto de la realidad, y de su ritmo dialéctico, tal como el que le achacan Engels y Labriola. No creo que Marx pudiera ignorar que el proceso racional de Hegel es inmanente a la realidad, natural o histórica; y la mencionada inversión [rovesciamento] de la dialéctica debe entenderse de otro modo.

Tampoco se diga que la realidad de la que se trata en Hegel es la realidad esencial, mientras que aquella de la que Marx descubre la filosofía inmanente es la fenoménica. No se le atribuya un despropósito tan grueso a una mente especulativa como la del gran revolucionario. Él no era tan ingenuo como para creer posible descubrir o construir una filosofía inmanente —y por tanto esencial— de los fenómenos como tales, así como hoy se cree construir una filosofía de la naturaleza describiendo las fases de su probable evolución. También Marx —sería bueno que lo entendieran todos los comunistas— se refería a una realidad esencial, a una realidad que está más allá de los fenómenos; y las cosas de las que decía haber encontrado la dialéctica no eran todas las cosas, necesarias o accidentales, cuya infinita serie fenoménica nos presenta la historia, sino que eran las cosas en su sustancia íntima y —digámoslo— metafísica, determinada de modo materialista en la vida económica. Ciertamente escapa a la red de grandes mallas de esta realidad metafísica mucho de la fenoménica; pero ésta que se escapa no es racional, y por lo tanto no es verdadera realidad, habría dicho Hegel; no es económica, y por lo tanto no es real realidad, observaría Marx. Por eso él podía decir que la historia es esencialmente materialista, y a lo que en la historia no es material llamarlo *ideología* y no *hecho*. La inversión [il rovesciamento] que Marx tenía en mente no podría ser otro que el vuelco [capovolgimento] que Feuerbach había hecho de la realidad de Hegel; realidad que, sin embargo, de inmóvil, como era en Feuerbach, se hizo activa, práctica en Marx.

Hemos visto que para Feuerbach y para Marx, el principio de la realidad no es la idea, como era para Hegel, sino el objeto sensible. Pero Feuerbach no había aplicado a este objeto sensible la dialéctica propia de la idea hegeliana; en cambio, sí se la aplicó Marx. Cuya dialéctica, por tanto, es a la dialéctica hegeliana lo

¹⁴⁶ **Lógica**, § CXLII (trad. cit., I, 112-115). — N. de G.G. [Una vez más el autor vierte al italiano la ya referida traducción francesa de Augusto Vera. Las citas no corresponden al primer tomo, sino al segundo, pp. 112 y 114-115. Además, el pasaje extenso corresponde a un agregado (Zusatz) de la llamada **Gran Enciclopedia**, y por lo tanto no puede afirmarse sin más que se trate de un comentario escrito por el propio Hegel. Ver notas 16 y 17. — N. de M.C.]

mismo que Feuerbach es a Hegel. Entonces Marx no sustituye el pensamiento abstracto con las cosas concretas, sino que sustituye una metafísica idealista con una metafísica materialista, la cual debe empero apropiarse de todo lo bueno de aquélla, esto es, el concepto de la praxis, del continuo hacerse de la realidad.

No obstante, eso no quita que se pueda decir con Labriola que este materialismo histórico “es el fin del materialismo naturalista, en el sentido hasta hace pocos años tradicional de la palabra. La revolución intelectual que ha conducido a considerar como absolutamente objetivos los procesos de la historia humana es contemporánea y correspondiente a esa otra revolución intelectual que ha logrado *historizar* la naturaleza física. Ésta ya no es, para ningún hombre pensante, un *hecho* que nunca estuvo *in fieri* [en proceso], algo simplemente *avenido* que nunca ha *devenido*, un eterno *estar* que no *proceda*, y mucho menos lo *creado* de una sola vez que no sea la *creación* continuamente en acto”.¹⁴⁷

Esta nueva filosofía, según Labriola, también llega, en el fondo, a la conclusión del agnosticismo contemporáneo, por cuanto “los socialistas tienen todas las razones para creer que ese hecho sintomático (*el agnosticismo*) es uno de los indicios de la decadencia de la burguesía”.¹⁴⁸ Excepto que allí donde los agnósticos dicen y repiten con nostalgia que no nos es dado conocer la cosa en sí, los neomaterialistas, en su intuición realista, sin pedir ayuda a la imaginación, afirman seguros “que sólo se puede pensar sobre aquello que podemos experimentar [en sentido lato] nosotros mismos”.¹⁴⁹ Lo que vendría a significar, si no me engaño, que lo incognoscible es un fantasma de la imaginación, un verdadero *caput mortuum*,¹⁵⁰ como decía Hegel¹⁵¹ de la *cosa en sí* de Kant; que donde hay realidad, allí está lo conocible; que, en suma, la incognoscibilidad es siempre relativa a los individuos, pero no existe de modo absoluto. Esa era también la conclusión de Hegel. Pero no sé si Labriola estaría dispuesto a aceptar la conclusión de Hegel, ya que escribe que los agnósticos “por otra vía, o sea a su modo, [...] llegan al mismo resultado que nosotros”.¹⁵² Ciertamente él no sería fiel intérprete del pensamiento de Marx si en la frase citada hubiera utilizado la palabra *experi-*

¹⁴⁷ *Op. cit.* [carta V], p. 57 (trad. franc., p. 74) — N. de G.G. [A pesar de que la cita está sacada de contexto, puede apreciarse que la segunda parte del pasaje se refiere a la revolución intelectual generada por los descubrimientos de Darwin, y a la consiguiente *concepción histórica de la naturaleza en sí misma*, más allá de las profundas y decisivas transformaciones producidas en ella por la práctica humana, que es algo que Labriola no se cansa jamás de subrayar, y que es el motivo por el cual considera a Marx y a Darwin como complementarios. Pero Gentile —que parece no entender la alusión a la teoría darwiniana— intenta sencillamente convertir tales expresiones de Labriola en una defensa de ese peculiar *idealismo subjetivo* o *subjetivismo de la praxis* que él mismo cree encontrar en Marx. Así, la naturaleza es histórica *solamente* en la medida en que es una *creación* de la praxis humana... — N. de M.C.]

¹⁴⁸ *Op. cit.* [carta V], p. 63 (trad. franc., p. 80). — N. de G.G. [El agregado entre paréntesis es de Gentile. — N. de M.C.]

¹⁴⁹ Cfr. Labriola, “Discorrendo...” [carta V], p. 707. — N. de M.C.

¹⁵⁰ “CAPUT-MORTUUM. m. quim. Residuo de un cuerpo después de haberle destilado.” (**Diccionario de la lengua castellana. Primera parte: A-G**, París, Seguin, 1825, p. 382). — N. de M.C.

Lógica [Logique...], I, pp. 300-301], § XLIV. — N. de G.G.

¹⁵¹ Cfr. “Discorrendo...”, *loc. cit.* — N. de M.C.

mentar en el sentido de los empiristas, ya que Marx, repito, fue y quiso ser metafísico.

Tampoco vale remitirse al onceavo fragmento de Marx sobre Feuerbach. “Los filósofos sólo han interpretado diversamente el mundo, pero se trata de cambiarlo”.¹⁵³ “Pour Marx”, escribe Andler,¹⁵⁴ “il est vain de se demander si la pensée nous instruit de ce que sont les choses en elles-mêmes. Si nous pouvons démontrer la vérité de notre pensée *en faisant naître* les phénomènes que nous avons pensés, l’inconnaissable, qui on dit cache derrière eux, n’importe plus. Il ne s’agit pas d’interpréter la nature, mais de la changer”.¹⁵⁵ Es evidentemente el mismo pensamiento de Labriola, al que se pretende justificar con el concepto de la praxis. Sólo que en esa justificación se confunden dos cuestiones, que no hay derecho a creer que Marx mismo confundiera: la cuestión de la certeza de nuestro conocer —cuestión, como vimos, mencionada por Marx en el 2º fragmento, y resuelta en el modo aquí señalado por Andler— y la cuestión de los límites del conocimiento, que son dos cuestiones bien diferentes. Nosotros hacemos las cosas, y por tanto las conocemos, porque hacer es conocer y viceversa. Pero *¿faisons naître les phénomènes o les choses en elles-mêmes?* Esta distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas presupone precisamente el agnosticismo, como solución del problema de los límites del conocimiento, que queda pendiente de probar si fue o debió ser la solución de Marx. La distinción es extraña al pensamiento del Marx hegeliano, que sólo se opone a Hegel para sustituir la idea, como principio, con la materia, no ya para cambiar las propiedades y la energía del principio, que constituyen lo que, en cambio, reprocha a Feuerbach y a todos los materialistas pasados haber descuidado. Por el contrario, la praxis comporta una realidad ultrafenoménica, metafísica, que trasciende necesariamente esos límites del conocimiento presupuestos por Labriola y Andler.

En verdad, tampoco debería llegar a otra conclusión Labriola, quien, si entiendo bien las largas circunlocuciones y las cautas aunque no siempre precisas distinciones, reconoce en el materialismo histórico una auténtica *metafísica*. De todos modos, él contrapone insistentemente esta metafísica a la metafísica *sensu deteriori* [en sentido deterior], contra la cual también Engels polemizaba en el **Anti-dühring**, y que se caracterizaría por estos dos rasgos: “en primer lugar, por fijar como sostenidos por sí mismos y del todo independientes el uno del otro los términos del pensamiento que, en verdad, son términos sólo en cuanto re-

presentan los puntos de correlación y de transición de un proceso; y, en segundo lugar, por considerar esos mismos términos del pensamiento como un presupuesto, una anticipación, o incluso un tipo o prototipo de la pobre y aparente realidad empírica”.¹⁵⁶

Una especie de formación mitológica, concluye Labriola; fijación e hipóstasis de lo que es un simple momento del continuo devenir real.

Pero ¿por qué buscar esta crítica en Engels si ya se encuentra en Hegel, e incluso, mucho antes, en Heráclito, como señala el mismo Engels?¹⁵⁷ En efecto, ella se funda en la doctrina del devenir continuo de lo real, por lo cual cada momento es al mismo tiempo positivo y negativo. Y Engels, en verdad, no hace más que repetir, sobre las huellas de Marx, el pensamiento de Hegel. De quien, como ya notamos, Marx tomó la crítica del intelecto abstracto propio del conocimiento vulgar y de las ciencias particulares; intelecto que no capta las cosas en su nexo intrínseco, sino las cosas en su inmediata particularidad, diferencia y oposición. “Para conocer las particularidades”, escribe Engels, “debemos aislarlas de su conjunto natural e histórico, y estudiarlas cada una por sí misma, en su propia naturaleza, en sus especiales causas y efectos, etc. Y esta es ante todo la tarea de la ciencia natural y de la investigación histórica [...]”.¹⁵⁸ He aquí la propia definición del intelecto abstracto, del *trennenden Verstand*, al que Hegel contrapone el *denkende Geist* o pensamiento especulativo. “Y cuando”, señala Engels mismo, “este modo de ver las cosas (*Anschauungsweise*), por obra de Bacon y de Locke, pasó de las ciencias naturales a la filosofía produjo la limitación del pensamiento que es propio de los últimos siglos, el pensamiento metafísico”.¹⁵⁹ En definitiva, la metafísica combatida por Engels es la misma metafísica combatida por Hegel, la metafísica propia de los empiristas, de aquellos que desean transportar a la filosofía el método de las ciencias históricas y naturales. Y por tanto también la metafísica de los modernos positivistas. Es la metafísica negada por la dialéctica, esto es, la metafísica pre-hegeliana.¹⁶⁰ Se entiende, pues, que la filosofía que debe per-

¹⁵² Cfr. “Tesis sobre Feuerbach [E]”, p. 10. — N. de M.C.

¹⁵³ Ver nota 117. — N. de M.C.

¹⁵⁴ En una reseña de los [dos primeros] ensayos [sobre el materialismo histórico] de Labriola, en la *Revue de métaphysique et de morale*, [año V] septiembre de 1897, p. 650, cit. por Sorel [en el ya referido “Préface” al libro de S. Merlino], **Formes [et essence du socialisme]**, p. VIII. — N. de G.G. [Ofrecemos una traducción al castellano del pasaje de Andler: “Para Marx es vano preguntarse si el pensamiento nos enseña lo que son las cosas en sí mismas. Si podemos demostrar la verdad de nuestro pensamiento *haciendo nacer* los fenómenos que hemos pensado, lo incognoscible, que se dice oculto detrás de ellos, ya no importa. No se trata de interpretar la naturaleza, sino de cambiarla”. Este autor presenta así una lectura *practicista*, no sólo de la 11ª tesis sino también de la 2ª; cfr. “Tesis sobre Feuerbach [E]”. — N. de M.C.]

¹⁵⁵ Paráfrasis, junto con lo que sigue, de lo escrito por Engels en el **Anti-Dühring**, p. 67. — N. de G.G. [Cfr. Labriola, “Discurso...” (carta V), p. 708 y Engels, **Anti-Dühring**, p. 111. — N. de M.C.]

¹⁵⁶ “Diese ursprüngliche, naive, aber der Sache nach richtige Anschauung von der Welt ist die der alten griechischen Philosophie und ist zuerst klar ausgesprochen von Heraklit: Alles ist und ist auch nicht, denn Alles *fliesst*, ist in steter Veränderung, in stetem Werden und Vergehen begriffen”. **Anti-Dühring**, p. 5. — N. de G.G. [“Esta concepción del mundo, primaria e ingenua, pero correcta en cuanto a la cosa, es la de la antigua filosofía griega, y ha sido claramente formulada por vez primera por Heráclito: todo es y no es, pues todo *fluye*, se encuentra en constante modificación, sumido en constante devenir y perecer.” **Anti-Dühring**, p. 6. — N. de M.C.]

¹⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 5-6. — N. de G.G. [Cfr. *ibid.*, p. 7. — N. de M.C.]

¹⁵⁸ *Op. cit.*, p. 6. — N. de G.G. [Cfr. *ibid.* — N. de M.C.]

¹⁵⁹ “Hegel había liberado la intuición de la historia de las cadenas metafísicas, la había hecho dialéctica [...]”, escribió explícitamente Engels en **Del socialismo utópico al socialismo científico** (trad. ital., p. 61), reelaborando la página citada del **Anti-Dühring**. Cfr. el texto **Die Entwicklung...**, p. 25. — N. de G.G. [La afirmación completa de Engels es la siguiente: “Hegel había liberado a la concepción de la historia de la metafísica, la había hecho dialéctica; pero su interpretación de la historia era esencialmente idealista. Ahora, el idealismo quedaba desahuciado de su último reducto, de la concepción de la historia, sustituyéndolo una concepción materialista de

manecer es también una metafísica, pero a la manera de Hegel.

Este es un punto por aclarar bien. El metafísico, dice Engels, “piensa por antítesis puramente inmediatas: su discurso es *sí, sí, no, no*; lo que se salga de eso no le agrada. Para él la cosa existe o no existe: y de ningún modo una cosa puede ser al mismo tiempo ella misma y otra. Lo positivo y lo negativo se excluyen absolutamente; la causa y el efecto se encuentran asimismo en rígida antítesis entre sí”¹⁶¹ Esto, a primera vista, parece exacto —señala Engels— y está de acuerdo con el llamado buen sentido (*sogenannten gesunden Menschenverstand*). Pero este buen sentido, que en casa es un respetable compañero, fuera nos hace resbalar al primer paso, y nos arrastra a los precipicios cuando se ingresa al gran mundo de las investigaciones especulativas. Legítimo en la consideración de los hechos aislados, que es lo propio del conocimiento vulgar o científico, más allá de estos límites se vuelve “unilateral, estrecho, *abstracto* y se pierde en contradicciones irresolubles”¹⁶² porque las particularidades impiden captar el conjunto, lo universal en lo que las particularidades viven. Los árboles, dice Engels con una bella imagen, impiden ver el bosque.¹⁶³

Engels muestra luego con algunos ejemplos oportunos cómo, al ser todo un proceso continuo, los contrarios, que el pensamiento común concibe como absolutamente opuestos, en el fondo se unifican; y cómo la dialéctica es, por tanto, el instrumento mental adecuado para captar la realidad; la dialéctica que se opone a la vieja metafísica. Cada cosa es a un tiempo ella misma y otra. Los procesos continuos de integración y desintegración del organismo hacen que el organismo sea en cada momento él mismo y otro. La causa, en los hechos, es el efecto de otra causa; y sólo por la abstracción del pensamiento común o científico una cosa es causa y otra efecto. De modo que, en el fondo, los contrarios son tan inseparables como opuestos; y con toda su oposición se penetran el uno en el otro.¹⁶⁴

Y ya Hegel había dicho: “Se cree que entre lo positivo y lo negativo hay una diferencia absoluta. Pero estas dos determinaciones son en sí una sola y misma cosa, y lo positivo podría también llamarse negativo, como también lo negativo, positivo. Así, haber y deber no son dos especies de propiedades particulares

la historia, con lo que se abría el camino para explicar la conciencia del hombre por su existencia, y no ésta por su conciencia, que hasta entonces era lo tradicional.” (“Del socialismo utópico al socialismo científico”, en K. Marx y F. Engels, **Obras escogidas**, vol. 3, pp. 139-140). — N. de M.C.]

¹⁶¹ Cfr. **Anti-Dühring**, p. 7. — N. de M.C.

¹⁶² Cfr. *ibid.*, p. 8 (la cursiva es de Gentile). — N. de M.C.

¹⁶³ Nótese que toda esta crítica ya había sido hecha por Marx en los fragmentos de 1845. — N. de G.G. [Esto es algo que sólo puede ser pensado por quienes hacen una lectura *hegelianizante* de las **Tesis sobre Feuerbach**. — N. de M.C.]

¹⁶⁴ “Auch finden wir bei genauerer Betrachtung, dass die beiden Pole eines Gegensatzes, wie positiv und negativ, ebenso untrennbar von einander wie entgegengesetzt sind, und dass sie trotz aller Gegensätzlichkeit sich gegenseitig durchdringen”: *Op. cit.*, p. 7. — N. de G.G. [“También descubrimos con un estudio más atento que los dos polos de una contraposición, como positivo y negativo, son tan inseparables el uno del otro como contrapuestos el uno al otro, y que a pesar de toda su contraposición se interpretan el uno al otro.” **Anti-Dühring**, p. 8. — N. de M.C.]

que existan independientemente la una de la otra. Lo que para uno, el deudor, es negativo, para el otro, el acreedor, es positivo. Lo mismo puede decirse del camino que va hacia el este y, al mismo tiempo, va hacia el oeste. [...] El principio *exclusi tertii* [del tercero excluido], que es el principio propio del intelecto abstracto, debería ser sustituido por el principio: todas las cosas son contradictorias. No hay, en efecto, ni en el cielo ni en la tierra, ni en el mundo del espíritu ni en el de la naturaleza, nada a lo que pueda aplicarse el *esto o aquello* del intelecto como tal. Todo lo que es, es un ser concreto y por tanto contiene la diferencia y la oposición. La finitud de las cosas finitas consiste en que su existencia inmediata no corresponde a lo que son en sí. Por ej., la naturaleza inorgánica del ácido es en sí, al mismo tiempo, la base, vale decir que el ácido es en relación absoluta con su contrario. Que es la razón por la cual no permanece inmóvil en la oposición, sino que se esfuerza por realizar lo que es en sí mismo. Lo que mueve al mundo en general es la contradicción, y es ridículo decir que la contradicción no se puede pensar. Lo que hay de verdadero en tal opinión es que no se puede permanecer en la contradicción, y que esta se suprime a sí misma. Pero la contradicción superada no es ciertamente la identidad abstracta, porque esta solo es un lado de la contradicción. El resultado inmediato de la oposición puesta como contradicción es la *razón de ser* (*Grund*), que contiene tanto la diferencia como la identidad como superadas, y como simples momentos ideales”¹⁶⁵

Así que, en verdad, no me parece que esta crítica de Engels contra la vieja metafísica sea una gran novedad, ni que tenga, pues, todo el valor que parece se le quiere atribuir.¹⁶⁶ Pero es notable una observación de Engels, repetida luego también por Labriola, en torno a la poca conciencia de la dialéctica que tienen los actuales sostenedores del evolucionismo. Desde Kant, que fue el primero en argumentar que el inmóvil sistema planetario de Newton debía resolverse en un proceso de formación, hasta Darwin, que dio el golpe de gracia a la concepción de las especies naturales fijas, existió toda una línea que aplicó la dialéctica a las ciencias naturales, paralelamente a la que, sobre todo por obra de Hegel, se afirmó en la filosofía. La evolución confluye, según Engels, con el desarrollo dialéctico hegeliano. Todo está en perpetuo movimiento; y la razón del movimiento reside en la *coincidentia oppositorum* [coincidencia de los opuestos], que se verifica en toda la escala de la vida. Pero, puesto que se pueden contar con los dedos los naturalistas expertos en pensamiento dialéctico, se comprende que entre la intuición evolucionista y el método del intelecto abstracto con el que se consideran los resultados de la experiencia, debe surgir un conflicto irresoluble,¹⁶⁷ causa de la con-

¹⁶⁵ Hegel, **Lógica [Logique...]**, II, pp. 34-37], § CXIX, Zusatz 1 y 2. — N. de G.G.

¹⁶⁶ Cfr. por lo demás la advertencia de Labriola, *op. cit.* [carta V], p. 69, al inicio. — N. de G.G.

¹⁶⁷ “Da aber die Naturforscher bis jetzt zu zählen sind, die dialektisch zu denken gelernt haben, so erklärt sich aus diesem Konflikt der entdeckten Resultate mit der hergebrachten Denkweise die grenzenlose Verwirrung, die jetzt in der theoretischen Naturwissenschaft herrscht, und die Lehrer wie Schiller, Schriftsteller wie Leser zur Verzweigung bringt” [**Anti-Dühring**] p. 8. Cfr. Labriola, *op. cit.* [carta V], pp. 67-68 (trad. franc., pp. 87-88). — N. de G.G. [“Pero como hasta ahora pueden contarse con los dedos los científicos de la naturaleza que han aprendido a pensar dialécticamente, puede explicarse por este conflicto entre los resultados des-

fusión que reina en las teorías científicas de la naturaleza. Y tiene razón Labriola al exclamar que “la metafísica, en el sentido de lo que sería contrario a la corrección científica, no es precisamente un hecho tan prehistórico que esté a la par del tatuaje y de la antropofagia”.¹⁶⁸ ¡Basta con mirar a nuestro alrededor!

Sin embargo, es extraña la conclusión que Engels y Labriola pretenden extraer de toda esta crítica. “Desde el momento”, dice Engels, “en que para cada ciencia se vuelve necesario aclarar cuál es su propia posición en el conjunto de las cosas, y del conocimiento de las cosas, la ciencia especial del conjunto mismo se vuelve superflua”.¹⁶⁹ Esa sería la conclusión del materialismo histórico; el cual, pensando filosóficamente la realidad como historia —y no siendo ésta provista más que por las ciencias particulares—, “no sabe más qué hacer” según Labriola “con una filosofía que esté por encima de las ciencias particulares”.¹⁷⁰ “La perfecta identificación de la filosofía, o sea del pensamiento críticamente consciente, con la materia del saber, o sea la completa eliminación de la tradicional divergencia entre ciencia y filosofía, es una tendencia de nuestro tiempo: tendencia que la mayoría de las veces se queda [empero] en un simple *desideratum*”.¹⁷¹ Un ejemplo admirable de tal identificación se encontraría en la mente y en los escritos de Marx, para quien la filosofía está precisamente en la cosa misma; y se equivocan “algunos vulgarizadores del marxismo (*que*) han despojado a esta doctrina de la filosofía que le es immanente, para reducirla a un simple *aperçu* [concepto aproximado] del cambio de las condiciones históricas por el cambio de las condiciones económicas”.¹⁷²

Extraña conclusión, digo, porque se la extrae de una crítica que había llevado a Hegel precisamente a la conclusión opuesta. El vicio de la ilación deriva, según creo, de la insuficiente comprensión del concepto de immanencia en Hegel. En el pasaje citado, Hegel dice que el resultado de la conciliación no es ya la identidad abstracta, que es más bien uno de los lados de la contradicción conciliada, sino la razón de ser, de la que la identidad y la diferencia son momentos necesarios. Eso quiere decir que el ser se diferencia para reconciliarse consigo mismo; este es el fin de su movimiento, y debe realizar este fin que es su razón de ser. Y por tanto la finalidad del ser mismo. Pero, si bien el ser tiene un fin por su naturaleza, no lo realiza inmediatamente, porque la inmediatez es la negación de todo fin. Fin quiere decir mediación.

cubiertos y el modo tradicional de pensar la confusión ilimitada que reina hoy día en la ciencia natural, para desesperación de maestros y discípulos, escritores y lectores.” **Anti-Dühring**, p. 9. — N. de M.C.]

¹⁶⁸ Cfr. “Discorrendo...” [carta V], p. 711. — N. de M.C.

¹⁶⁹ **Anti-Dühring**, p. 11, cit. por Labriola [carta VI], pp. 76-77 (trad. franc., pp. 99 y ss.). — N. de G.G.

¹⁷⁰ Las palabras entrecomilladas no pertenecen a Labriola. No son más que una paráfrasis gentiliana del siguiente pasaje: “Y desde entonces [siglo XVII] existe toda una historia de conquistas positivas del pensamiento que han ya absorbido, ya eliminado, ya reducido y combinado aquella manera de conocer que antes constituía la filosofía autosubsistente y situada por encima de la ciencia.” Cfr. “Discorrendo...” [carta V], p. 712. — N. de M.C.

¹⁷¹ Labriola, *op. cit.* [carta V], p. 71 (trad. franc., p. 93). — N. de G.G.

¹⁷² *Op. cit.* [carta V], p. 73 (trad. franc., p. 94). — N. de G.G.

Si quitamos la mediación, quitamos también el fin.

La tendencia, dice Labriola, es a superar la tradicional divergencia entre ciencias y filosofía, bajo la forma de una ciencia filosófica o de una filosofía científica. Muy bien, pero la tendencia, el fin porta consigo la mediación (que en dialéctica, como se entiende, no debe tomarse en el simple significado cronológico), y por tanto la filosofía no puede nunca cesar de existir; de otro modo, como diría Hegel, tendríamos la identidad abstracta y no la razón de ser o la realidad racional. La contradicción, en definitiva, no se supera pura y simplemente, sino que se supera alcanzando la identidad que reside en el seno mismo de la diferencia. La diferencia perdura: filosofía por una parte y ciencia por la otra. La identidad verdadera, la identidad plena y concreta sólo puede vivir en la diferencia. Este pensamiento dialéctico unifica el debe y el haber, pero no por eso el deudor se convierte en acreedor. Unifica el ser y el no ser, pero no por eso las cosas singulares son y no son, según nuestro gusto. Inmanencia sí, pero al mismo tiempo trascendencia. La pura immanencia (entendida como simple identidad) es un momento de la vida y de la realidad, pero no la vida y la realidad. La verdadera energía reside en extraer los contrarios de lo uno, una vez encontrado el punto de la unión, como advertía hace ya tres siglos Giordano Bruno. Por lo tanto el uno, sí, pero también los contrarios.

En efecto, si se recurre a la historia de la naturaleza, donde —según dice Engels— la dialéctica tuvo con Darwin su confirmación, la especie hombre supera y anula dialécticamente a todas las especies inferiores de la escala biológica. Pero ¿qué significa eso? ¿Acaso que sólo ha quedado en pie la especie humana? Y lo mismo puede decirse de cada una de las otras especies respecto de las inferiores. Así, en la historia la familia es el primer núcleo del Estado. Éste no existe sin aquélla, la cual en el Estado no se anula pura y simplemente, sino que, por el contrario, se conserva y se *hace verdadera* [*s’invera*], adquiriendo su propio valor ético, realizando, pues, su propia finalidad. El Estado, dice Hegel, es la *verdad* de la familia. Así, la filosofía es la verdad de las ciencias particulares y de los productos del intelecto abstracto en general; y, del mismo modo, una ciencia a la que le sea immanente la filosofía, si llegara a existir, sería la verdad de la filosofía.

Más bien diría que no es en una ciencia a la que la filosofía sea immanente donde reside la solución de la contradicción entre ciencias particulares y filosofía, sino en una forma de filosofía en la que los resultados de las ciencias individuales se vuelvan verdaderos; es decir, en una filosofía de la naturaleza, en el sentido más amplio del término o, mejor aún, en lo que Hegel llamaba una *enciclopedia filosófica*. La cual no debe ya contener la exposición completa de las ciencias especiales y entrar en sus especificidades, sino que basta con que señale de ellas el punto de partida y los principios y fundamentos¹⁷³, para captar entre todas ese nexo íntimo que se le escapa a la consideración del intelecto abstracto, del que esas ciencias individuales son producto. Esta me parece la única consecuencia legítima de la dialéctica aplica-

¹⁷³ Cfr. **Lógica** [**Logique...**, I, pp. 203-206], § XVI. — N. de G.G.

da a las producciones del espíritu humano.

E, incluso dejando a un lado la dialéctica, es obvio que la relación de la filosofía hacia las ciencias es, por ej., la de la lógica hacia el conocer actual en general, vulgar o científico. La lógica debe ser inmanente a los conocimientos, al pensamiento de todos; y su origen como ciencia aislada y autónoma presupone necesariamente su inmanencia al pensamiento humano. Ahora bien, el perfeccionamiento de esta ciencia no puede tender, evidentemente, a su absorción en un posible conocimiento más lógicamente construido y encadenado, sino a un refinamiento y a una disciplina cada vez más rigurosa de los métodos científicos, conservando, por lo demás, una existencia independiente como lógica.

El mismo Engels declara que “lo único que de la filosofía desarrollada hasta ahora subsiste con independencia es la doctrina del pensamiento y de sus leyes: la lógica formal y la dialéctica. Todo el resto se resuelve en la ciencia positiva de la naturaleza y de la historia”.¹⁷⁴

Ahora bien —dejando a un lado la lógica formal, que no sé cómo puede conciliarse con la dialéctica, dado que mientras para aquélla la contradicción es la muerte, para ésta es la vida del pensamiento—,¹⁷⁵ ¿qué es en definitiva la dialéctica a la manera hegeliana, como la entiende Engels, si no esa lógica real que, en Hegel, contiene toda la filosofía? Y en verdad, si la dialéctica se contraponen a la lógica formal —en cuanto ésta es ciencia de las funciones abstractas del pensamiento y aquélla es, en cambio, la ciencia de las cosas consideradas en su intrínseca racionalidad—, yo no sé cómo no se salva de esta crítica demoledora la filosofía entera y su parte más substancial, la metafísica. La lógica *stricto jure* [en estricto derecho], y la *teoría general del conocimiento*, prefiere decir Labriola.¹⁷⁶ Pero quien mire en el fondo de esta teoría general del conocimiento debe encontrar también una teoría general del ser, si es buen marxista y pretende librarse de la acusación de *escolástico*, que Marx inflige a los investigadores de la manera por la cual el pensamiento alcanza el ser, vale decir, a cuantos conciben el pensamiento en oposición con el ser (cfr. el fr. 2 sobre Feuerbach). Y me temo que Engels y Labriola sólo quieren combatir así la filosofía que está por encima de las cosas y de las ciencias —la *hiperfilosofía*, como dice Labriola¹⁷⁷—, entendida en el sentido de la antigua metafísica. La cual, en verdad, había estirado la pata hacia ya tiempo, desde mucho antes de que Marx y los marxistas viesan la luz. Aún sigue combatiendo, es verdad, a través de lo *Inconsciente* de [Eduard von] Hartmann¹⁷⁸ y lo *Incognoscible* de [Her-

bert] Spencer¹⁷⁹; pero, mírenla bien: al igual que el maravilloso guerrero del poeta, está muerta.

La “tendencia [crítico]-formal al monismo”¹⁸⁰ sería, según Labriola, la característica de la filosofía de la praxis; y no se trataría ya de volver a las intuiciones *teosóficas* de la totalidad del mundo. “La palabra tendencia expresa precisamente el acomodarse de la mente en la persuasión de que todo es pensable como génesis, o mejor dicho, de que lo pensable no es otra cosa que génesis, y que la génesis tiene los rasgos [aproximados] de la continuidad”.¹⁸¹ Pero esta tendencia es puramente formal; y eso conlleva el discernimiento crítico, por lo que de vez en cuando se siente la necesidad de especificar la investigación, de negar el apriorismo propio de la visión monista, aproximándose al empirismo y renunciando a la “pretensión de tener servido el esquema universal de todas las cosas”;¹⁸² y todo eso por el principio fundamental de la praxis, por el cual conocer es hacer, y sin hacer no hay conocer. La forma da lugar, por lo tanto, a una intuición monista *a priori*; pero el contenido del mundo, del ser, sólo se obtiene por la experiencia. Por consiguiente, apriorismo de la forma y empirismo del contenido. Pero este empirismo del contenido ¿acaso limita la visión monista que se quiere representar como una simple tendencia?

También aquí se corre el riesgo de confundir una cuestión metafísica con una cuestión de crítica del conocimiento. Lo experimentable ¿puede conocerse sin experiencia? La respuesta no forma parte de la metafísica, sino de la crítica del conocimiento; y nos la ofrece Kant en la **Crítica de la razón pura**, donde dice que la categoría sin la intuición es vacía. Y tampoco tienen razones para responderla de otro modo los mismos metafísicos con los que se quiere confrontar. El mismo Schelling —que Labriola cita como uno de esos monistas que no sintieron la exigencia empirista¹⁸³ por la cual la filosofía de la praxis se distinguiría de toda otra intuición monista—, el mismo Schelling, digo, en 1799 escribía en estos términos precisos: “Cuando se dice: la ciencia de la naturaleza debe deducir *a priori* todas sus proposiciones, esta exigencia ha sido entendida en parte así: la ciencia de la naturaleza debe prescindir absolutamente de la experiencia e hilar y tejer por sí misma sus proposiciones. La exigencia así entendida es tan absurda que las mismas objeciones contra ella dan pena. Lo verdadero es que *por la experiencia y mediante la experiencia nosotros no sabemos solamente esto o aquello, sino en principio y en general todas las cosas; no sabemos nada sin ella*, y por tanto todo nuestro saber consiste en proposiciones empíricas. Éstas luego se vuelven *a priori* sólo cuando son conocidas como necesarias; y así toda proposición, cualquiera sea su contenido, puede elevarse a tal dignidad, porque la diferencia entre proposiciones *a priori* y *a posteriori* no es, como alguno

¹⁷⁴ **Anti-Dühring**, p. 11, cit. por Labriola [carta VI], pp. 76-77 (trad. franc., pp. 99 y ss.). — N. de G.G.

¹⁷⁵ (El problema aquí planteado me parecía irresoluble cuando escribía estos estudios. Más tarde lo afronté en el **Sistema di logica come teoria del conoscere**, [Pisa, Spoerri] 1918). — N. de G.G. (1937).

¹⁷⁶ Cfr. “Discorrendo...” [carta VI], p. 722. — N. de M.C.

¹⁷⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 721 y 723. — N. de M.C.

¹⁷⁸ Karl Robert Eduard von Hartmann (1842-1906): filósofo alemán cuya obra principal lleva por título **La filosofía de lo inconsciente** (1869). — N. de M.C.

¹⁷⁹ Ver nota 91. — N. de M.C.

¹⁸⁰ Cfr. “Discorrendo...” [carta VI], p. 719. — N. de M.C.

¹⁸¹ *Op. cit.* [carta VI], p. 79 (trad. franc., p. 103). — N. de G.G. [Cfr. *ibid.* — N. de M.C.]

¹⁸² Cfr. *ibid.*, p. 720. — N. de M.C.

¹⁸³ Cfr. también **Del materialismo storico. Dilucidazione preliminare**, [1ª ed.] Roma, Loescher, 1896, [cap. V] p. 46. — N. de G.G.

puede haber imaginado, una diferencia originariamente inherente a las proposiciones mismas, sino que nace de la consideración de nuestro saber y del modo como nosotros sabemos estas proposiciones, de tal manera que cada proposición que para mí es solamente histórica, empírica, se vuelve una proposición *a priori* cuando yo directa o indirectamente llego a entender su necesidad interna. Ahora bien, debe ser posible, en general, conocer como necesario todo fenómeno natural originario, puesto que, si en general no hay azar en la naturaleza (y esto también lo dice la filosofía de la praxis), no puede haber un fenómeno suyo originario que sea casual; si la naturaleza es un sistema, debe haber, para todo lo que ocurre y se actúa en ella, un nexo necesario basado en algún principio que lo mantenga y unifique todo. Esta necesidad interna de todos los fenómenos naturales se entiende mejor si se piensa que no existe ningún sistema verdadero que no sea un todo orgánico. Y si en cada todo orgánico las cosas se sostienen y se apoyan recíprocamente, la organización debe preexistir como todo a las partes; así, el todo no surge de las partes, sino las partes del todo. Por lo tanto decimos que no es que nosotros conozcamos la naturaleza *a priori*, sino que la naturaleza es *a priori*, vale decir, que en ella todo lo singular está predeterminado por el todo, o sea por la idea de una naturaleza en general. Pero si la naturaleza es *a priori* debe ser también posible conocerla como algo que es *a priori*, y esto es propiamente el sentido de nuestra exigencia”.¹⁸⁴

Ahora bien, no veo cuál de estas proposiciones en las que se formula la doctrina del apriorismo schellingiano puede o debe ser refutada por los sostenedores de la filosofía de la praxis.¹⁸⁵ Y este mismo pasaje citaba uno de los más sutiles entendedores de Hegel, nuestro Bertrando Spaventa, con el fin de explicar a los perpetuos y fastidiosos críticos del apriorismo idealista cuál es el sentido verdadero de lo *a priori*, sobre lo que la filosofía idealista insiste, y cómo en la afirmación de sus derechos no resultan mínimamente perjudicados los de la experiencia.¹⁸⁶

Muchos dicen ahora que Hegel desconoció enteramente los derechos de la experiencia, y recuerdan los orgullosos juicios por él pronunciados, en sus lecciones de historia de la filosofía, contra las ciencias experimentales, que siguiendo el ejemplo de Newton

no hacían ningún progreso; y lo hacen callar observando que “el experimentalismo, sobre las huellas de Galileo y de Newton, no sólo hacía avanzar cada vez más las ciencias ya existentes, sino que además creaba otras nuevas”.¹⁸⁷ Excepto que también aquí se podrían aducir muchísimos pasajes de las obras de Hegel como prueba del justo valor que este filósofo atribuía a la experiencia, que como propia de la reflexión científica sólo puede ser por él negada dialécticamente, esto es, conservada y hecha verdadera [*inverata*] en la reflexión filosófica.¹⁸⁸ Sería también fácil mostrar como el reproche que hacía Hegel al experimentalismo se reduce al reproche que le hace el mismo Engels, en cuanto las ciencias puramente empíricas captan las partes individuales y aisladas de la realidad, y no ese nexo íntimo en el cual y por el cual las partes son concretas, nexo que es revelado, para decirlo con Bruno, por el *divino arte de los opuestos*, por la dialéctica.

Pero me gustaría ilustrar con las palabras del mismo Spaventa el genuino pensamiento hegeliano en torno a la relación de la filosofía con la experiencia. “No se puede negar”, escribe Spaventa, “que en estos últimos tiempos se ha abusado mucho de la actividad *a priori*, y son aún famosas ciertas construcciones del universo hechas casi con los ojos cerrados, con pocos conceptos o, como diría Hegel, con sólo dos colores de la paleta. Pero el abuso no es una razón para prohibir el uso; y no siempre se ha visto moverse en el vacío a la actividad del pensamiento especulativo, sin tener en cuenta los hechos, la historia, la vida real, la naturaleza y el espíritu; y alguno nos ha recordado la imagen de Aristóteles, cuyo ojo agudo y seguro se adentraba en lo real y pensando descubría su más recóndita esencia. La causa del abuso mismo fue la novedad del concepto —tan esencial a la filosofía moderna— del infinito poder del conocimiento, que llenaba y movía los espíritus dándoles una audacia desmesurada y casi juvenil. De seguro, sin la experiencia no se puede tener ninguna noticia de las cosas. Pero lo que la experiencia no da, ni puede dar, es el nexo, la relación o el sistema de todas las cosas. Este sistema, en el cual consiste la verdadera realidad —ya que ninguna cosa es real si no en el sistema universal de las cosas— es [...] el objeto de la filosofía. Los datos de la experiencia son múltiples, sueltos, aislados, inconexos, y reciben la unidad —y por lo tanto el verdadero significado— solamente del pensamiento especulativo. Y en esto —en esta relación suya con la experiencia— consiste la *originariedad* (prioridad) del pensamiento; ya que nada más que el pensamiento es y puede ser esa unidad, lo único en lo cual todas las cosas son reales. Por tanto, a diferencia de lo que parece a primera vista y se cree generalmente, no es la experiencia la razón del pensamiento, sino éste, en cambio, la razón de aquélla. La experiencia es solamente la base temporánea —el punto de partida negativo— del pensamiento; el cual por eso la presupone, pero no extrae de ella su autoridad, su luz o su evidencia, sino de sí mismo: de sus propias relaciones y determinaciones. Y, en efecto, siendo el pensamien-

¹⁸⁴ “Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie”, en [F. W. J.] Schelling, *Sämtliche Werke*, Stuttgart und Augsburg [Cotta], 1858, erste Abteilung, dritter Band, pp. 278-279. — N. de G.G. [Sólo el agregado entre paréntesis y en cursiva es de Gentile. Edición castellana: “Introducción al Proyecto de un sistema de filosofía de la naturaleza, o sobre el concepto de física especulativa y la organización interna de un sistema de esta ciencia”, en F.W.J. Schelling, *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*, ed. y trad. A. Leyte, Madrid: Alianza, 1996, pp. 119-174 (aquí 126-127). — N. de M.C.]

¹⁸⁵ Pero se puede objetar que quien predica bien luego actúa mal. Ciertamente, pecar es humano, y quien sienta sinceramente no tener que repetir con el esclavo de Terencio: *homo sum, humani nihil a me alienum puto* [hombre soy, nada humano me es ajeno], que arroje la primera piedra. ¡No la arrojarán, o al menos no deberían arrojarla, los marxistas! — N. de G.G.

¹⁸⁶ *Studi sull’etica di Hegel*, [Atti della Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche, vol. IV] Napoli, 1869, pp. 42-43. — N. de G.G. [Bertrando Spaventa (1817-1883): filósofo y político italiano, fue el primer gran difusor del idealismo hegeliano en Italia, y ejerció una profunda influencia en B. Croce y G. Gentile. — N. de M.C.]

¹⁸⁷ Ver [Carlo] Cantoni, *Storia compendiata della filosofia*, Milano, Hoepli, 1897, p. 400, donde se refleja el pensamiento común de los neokantianos sobre este tema. — N. de G.G.

¹⁸⁸ Cfr. especialmente los §§ XXXVII-XLIX de la *Lógica*, ed. cit. [*Logique...*, I, pp. 278-314]. — N. de G.G.

to esencialmente unidad, relación, nexo, y no siendo dado este nexo por la experiencia, la luz y evidencia sólo puede brotar del pensamiento: es el pensamiento mismo”.¹⁸⁹

En otra oportunidad Labriola escribía: “Es esperable que los filósofos a la Krug, que deducía dialécticamente la pluma con la que escribía, hayan quedado perpetuamente sepultados en las notas de la lógica de Hegel”.¹⁹⁰ Pero Guillermo Krug¹⁹¹ era no menos enemigo que Labriola de las construcciones *a priori*, porque era un kantiano; y el no deducía la pluma, sino que más bien desafiaba a Schelling a tan ardua empresa, demostrando así no haber entendido en absoluto en qué sentido Schelling sostenía el carácter *a priori* de la naturaleza. Y permítaseme una última cita del mismo Spaventa, cuyos libros no sé por qué ya no se quiere leer en Italia:¹⁹² “Este temor, este horror contra la prueba de la creación (*es decir, la construcción a priori de la naturaleza*) no es más que un equívoco. Probar la creación no significa probar lo contingente como contingente, esta o aquella contingencia; por ejemplo que tal o cual piedra, o tal o cual planta, etc. debe ser. Krug pretendía más o menos esto de Schelling. Éste decía: debo construir *a priori* la naturaleza; y Krug: constrúyame la pluma, esta pluma con la que escribo. Schelling quería decir: la Naturaleza, la verdadera Naturaleza, la *idea* de la naturaleza [(la naturaleza, diríamos nosotros, tal como es en la mente de Dios)] es un *a priori*, y precisamente porque es *a priori* se puede construir *a priori*”, según lo mostrado en el pasaje de Schelling citado un poco más arriba.¹⁹³

Pero, aparte de este y algún otro *telum sine ictu*¹⁹⁴ [dardo sin fuerza], es cierto, si los documentos aducidos bastan, que los materialistas históricos no alcanzan un monismo que difiera en nada, por la exigencia experimental que afirman, del monismo de los idealistas a quienes creen haber superado para siempre; y su intuición es monista no solamente como *tendencia*, sino *esencialmente*. Y es monismo no sólo por la forma, sino también por la sustancia. Puesto que existen dos especies de monismos: monismo es el de Leibniz, con sus infinitas mónadas, porque todas estas mónadas son puntos metafísicos y centros de fuerza: y por tanto es una la forma de la realidad universal. Y monismo

es, por otra parte, el de Spinoza, porque la *sustancia*, no obstante la dualidad no superable de los atributos (*forma*), es metafísicamente única. Este es un ejemplo de pluralismo que es al mismo tiempo monismo, y un ejemplo de monismo que es al mismo tiempo dualismo, según se defina el sistema con relación al modo en que se concibe la sustancia en sí, o con relación al modo en que se concibe la forma de la sustancia. El idealismo absoluto y el materialismo histórico, ambos son monismos tanto por la forma como por la sustancia. Todo está en continuo devenir: monismo de la forma. Todo es esencialmente idea, o todo es esencialmente realidad sensible, materia: monismo de la sustancia.

Por otra parte, Labriola no dice: tendencia al monismo formal, sino “tendencia (formal) al monismo”;¹⁹⁵ aunque hace consistir el carácter monista de la filosofía de la praxis solamente en la noción de devenir,¹⁹⁶ es decir, en la *forma*, no en la sustancia de la realidad metafísica.

No se dice propiamente qué quiere decir el formalismo aplicado a la tendencia; pero parece que apunta a esa necesaria inmanencia de la filosofía en la ciencia, de la cual el materialismo histórico es profundamente consciente. En suma, solamente por el carácter formal de nuestro proceder científico se tiende a una concepción monista de todo como continua praxis y perpetuo devenir. Debemos dejarnos guiar por este hilo conductor, por esta norma fundamental en las investigaciones científicas individuales y específicas: por el concepto de que todo deviene. Pero este concepto no debe volverse él mismo objeto de una especial consideración o indagación, haciéndose así, él mismo, objeto y contenido del pensamiento; porque en tal caso nuestra tendencia al monismo ya no sería formal, vale decir, ya no afectaría solamente la forma de nuestro conocer científico, sino también el contenido, y daría lugar otra vez a esa filosofía que se sostiene por sí misma [*per se stante*], o hiperfilosofía, que el materialismo histórico tiene el mérito de negar, afirmando la “exigencia realista de considerar los términos del pensamiento no como cosas y entidades fijas, sino como *funciones*”.¹⁹⁷

Pero este punto ha sido ya suficientemente aclarado. Y el que las categorías del pensamiento no sean consideradas como entidades fijas, previamente formadas, sino como funciones, es también una verdad adquirida hace mucho tiempo por la filosofía, desde la **Crítica de la razón pura**, aun cuando continuara siendo durante largo tiempo desconocida por tantos filósofos y críticos de Kant. Tampoco se le había escapado este entendimiento de las categorías como funciones del acto de conocer, y en sí mismas absolutamente vacías, a los constructores de la nueva metafísica. Pero ¿vacías de qué?, preguntaba Hegel. De contenido empírico; y esta es precisamente la exigencia del pensamiento especulativo, que no debe demorarse en la diferencia (en las

189 B. Spaventa, **Principii di filosofia**, Napoli, Ghio, 1867, pp. 96-97. — N. de G.G.

190 **Del materialismo storico** [cap. X], p. 126. — N. de G.G.

191 Wilhelm Traugott Krug (1770-1842): filósofo alemán, sucesor de Kant en la universidad de Königsberg. Fue un vulgarizador de las doctrinas kantianas, vivamente criticado por Hegel. — N. de M.C.

192 “En el período de redacción del ensayo **La filosofía de la praxis** Gentile se encuentra empeñado en recopilar y planificar la publicación de los escritos de Spaventa según un programa cultural y editorial que seguirá con tesón hasta los primeros años del fascismo.” (cfr. G. Turi, **Giovanni Gentile: una biografía**, Firenze, Giunti, 1995, p. 75). Ya al año siguiente escribía la introducción al primero de los volúmenes de Spaventa editados por él: los *Scritti filosofici* (Napoli, A. Morano & Figlio, 1901). — N. de M.C.

193 **Prolesione e introduzione alle lezioni di filosofia nella Università di Napoli (23 novembre - 23 dicembre 1861)**, (Napoli, Vitale, 1862) p. 183 y ss. — N. de G.G. [Dentro de la cita, el primer agregado entre paréntesis es de Gentile. El segundo, en cambio, pertenece al texto original de Spaventa, pero ha sido suprimido por Gentile; se lo restituye aquí entre corchetes. — N. de M.C.]

194 Cfr. Virgilio, **Aeneis [Eneida]**, II, 544. — N. de M.C.

195 *Op. cit.* [carta VI], p. 81. “Tendance (formelle et critique) au monisme”, dice ahora en la traducción francesa, p. 105. — N. de G.G. [En la segunda edición en italiano (1902) también se lee “Tendenza (formale e critica) al monismo” (cfr. “Discorrendo...”, p. 721). — N. de M.C.]

196 *Cfr. op. cit.* [carta VII], p. 79 (trad. franc., p. 103). — N. de G.G.

197 *Op. cit.* [carta VI], p. 65 (trad. franc., p. 84). — N. de G.G.

determinaciones concretas de la experiencia), sino elevarse a lo universal, a la identidad. No es un defecto de la filosofía, señalaba Hegel, tener que ver con estas abstracciones que son las categorías por sí mismas vacías de contenido empírico; más bien es su virtud, su perfección. “Y lo reconoce la misma conciencia ordinaria cuando, por ejemplo, dice de un libro y de un discurso que su contenido es tanto más rico cuanto más encierra pensamientos y resultados generales, etc.; y, por el contrario, no da ningún valor a un libro, digamos a una novela, donde se acumulen situaciones, acontecimientos individuales y cosas similares. Con eso la conciencia ordinaria reconoce también ella que la naturaleza del contenido requiere algo más que la materia sensible”.¹⁹⁸

No obstante, en otra oportunidad yo distinguí, para poner de acuerdo a Kant con Kant, y a Rosmini con Rosmini, la categoría como tal de la categoría como concepto; distinción muy útil para entender los derechos y la legitimidad de la nueva metafísica, que es *lógica* por su naturaleza.¹⁹⁹

Es preciso observar que la categoría como tal no es pensable, vale decir, no es; por la misma razón por la cual Aristóteles sostenía que materia y forma constituyen un todo inescindible, una sustancia individual [*sinòlo*]. Kant advierte: la categoría es lo que es en la medida en que adquiere el contenido que le proporciona la intuición sensible; sin esta intuición es vacía, vale decir, no es. Pensar significa juzgar, y el juicio es una síntesis necesaria de categoría y de contenido empírico. Fuera de esta síntesis no hay pensamiento. ¿Cómo se explica, entonces, que en la “Analítica de los conceptos” él hable de estos *reine Begriffe* [conceptos puros], de estas categorías puras, vacías de todo contenido? ¿Cómo se puede hablar y tratar científicamente sobre lo que es por su propia naturaleza impensable?

En efecto, la categoría como función del pensar no es pensable si no como función, o sea conjuntamente con el contenido, con el dato sensible al que ella da *forma*. Pero en cuanto decimos que ella es pensable sólo como función, junto con el contenido sensible, ¿no construimos *ipso facto* [en el mismo acto] el *concepto* (abstracto) de esa función? Ahora bien, no la categoría como tal, sino precisamente la categoría-concepto es aquella de la que se ocupa la lógica; la cual, en una filosofía que identifica el ser con el pensamiento (ya sea como *idea* o como *praxis* sensible), asume dignidad de metafísica o de filosofía propiamente dicha.

La categoría como tal existe en el *hecho*, mientras que la categoría-concepto existe en la *ciencia*. El hecho es el objeto y el presupuesto lógico de la ciencia, pero no es la ciencia. Así, la categoría es una función que se realiza (y por ende nada independiente o que se sostenga por sí mismo) en el hecho del conocer concreto; pero si queremos subsumir a esta categoría en la ciencia, si

deseamos conocerla y estudiarla, no es posible que ella no se vuelva concepto, y por tanto, al mismo tiempo, que no se fije como algo que se sostiene por sí mismo [*per se stante*].

¡Ay de la ciencia, si se le prohibiera este perpetuo proceso abstractivo! Y de hecho ¿en qué otra cosa consiste ese *momento socrático* de toda forma del saber, cuya importancia Labriola destaca tan justamente?²⁰⁰ Formar los conceptos o elaborarlos (Herbart)²⁰¹ implica trascender las particularidades, lo concreto, y elevarse a lo universal, a lo abstracto. En las estrecheces del individuo empírico no vive ningún tipo de concepto. Y de los individuos sólo podemos tomar distancia por abstracción. Por otra parte, tampoco hay ciencia sin elaboración de conceptos, sin socratismo. La ciencia aspira, pues, de manera inevitable, como su propia razón de ser, a la abstracción y a la hipóstasis de lo abstracto, no como concreto sino precisamente como abstracto; abstracción e hipóstasis que equivale a lo que más comúnmente se denomina formación de conceptos. Así, la nueva lógica no puede tratar a las categorías [, a las] funciones del pensamiento, de otro modo que como términos, como objetos del pensamiento mismo, esto es, como conceptos. Y sin embargo, yo concluyo que no puede haber una tendencia meramente formal al monismo, si esta tendencia debe significar un hábito filosófico, una reflexión y por tanto un saber, por más inicial que sea. Ni, por otra parte, se puede creer que, huyendo de la investigación específica y construyendo una filosofía auténtica, se deba a toda costa negar u olvidar que las categorías sobre las que ella trabajará no serán, en el hecho real de nuestro conocer, más que puras funciones de este conocer mismo.

El ideal de esta nueva filosofía de Labriola sería el **Capital**, donde pensamiento filosófico y conocimientos positivos de economía, de historia, de derecho romano, precisamente forman una inescindible unidad; pensamiento científico con la más perfecta conciencia filosófica. Es cierto que los eruditos, los investigadores profesionales de temas específicos, así como han compilado la geología de Dante y la entomología de Shakespeare, “así, *a fortiori* [con mayor razón], y con más derecho, podrían escribir *sobre la lógica del Capital*, e incluso construir toda una filosofía de Marx”, etc.²⁰² Pero el **Capital** vive en su *inaprehensible* integridad.

Ahora bien, ¿sólo esta obra representa un grupo de conocimientos que forman un todo orgánico que no es analizable sin dejar de ser lo que es, o esto es algo propio de todo conocimiento en general, y de cada parte de la vida? Cuando se reconoce la razón de ser de la lógica, ¿no se admite ya que el espíritu científico puede analizar toda síntesis de la vida? La lógica es inmanente a los conocimientos comunes del hombre, pero sólo nace como ciencia cuando comienza

¹⁹⁸ Ver **Lógica [Logique...]**, I, pp. 299-300] § XLIII, *Zusatz*. — N. de G.G.

¹⁹⁹ Ver Gentile, **Rosmini e Gioberti**, Pisa, Nistri, 1898, pp. 177 y ss. — N. de G.G. [Antonio Rosmini Serbati (1797-1855): sacerdote y filósofo italiano de orientación platónica, agustiniana y tomista. — N. de M.C.]

²⁰⁰ *Op. cit.* [carta X], pp. 143 y ss. (trad. franc., pp. 191 y ss.). — N. de G.G.

²⁰¹ Johann Friedrich Herbart (1776-1841): filósofo y pedagogo alemán, crítico del idealismo hegeliano; ejerció una fuerte influencia en Antonio Labriola antes de que éste abrazara el materialismo histórico. — N. de M.C.

²⁰² *Op. cit.* [carta VI], p. 77 (trad. franc., p. 100). — N. de G.G.

el análisis de lo que en los hechos es inescindible.

Quien no lo comprenda, por favor, que vaya a hacer anatomía sin destruir con el cuchillo el conjunto del organismo corpóreo. Basta con que la lógica sea consciente de su carácter abstracto o trascendental; basta con que la anatomía conciba ese brazo inerte separado del tronco como parte de un organismo viviente, para que la ciencia respete los derechos de la realidad, que es siempre orgánica por su naturaleza. Y bien lo sabía Marx, que en su obra capital desarrolló, como ha aclarado Croce, una investigación abstracta.

En cuanto a la filosofía del **Capital**, el derecho de buscarla en su interior deriva del reconocimiento de que le es inmanente. Y también de esto estaba perfectamente persuadido Marx, que se preocupaba por ajustar cuentas con la filosofía de su tiempo; por justificar filosóficamente su propia teoría histórico-económica revolucionaria; por comprender, en suma, cuál era precisamente la filosofía inmanente a su pensamiento.

¡“Cuestión de gustos”,²⁰³ en definitiva!, exclama Labriola. No, un materialista a lo Marx no puede reducir hechos históricos de tanta importancia, como las grandes manifestaciones analíticas del espíritu humano, a una cuestión de gustos; porque para el materialismo de Marx no hay nada accidental en la historia. Y si el espíritu humano está hecho de tal modo que siempre trasciende la realidad orgánica con la potencia de sus análisis, ninguno podrá dictarle leyes discordantes con su naturaleza.

Por lo demás, todo eso es tan poco posible, que el mismo Labriola ha venido escribiendo sobre la filosofía que trasciende todas las investigaciones específicas, y aspira a dilucidar esta filosofía de la praxis. Es sin duda verdadero que la filosofía es *forma*, no *contenido* mental, y que si tiene un contenido —como ciertamente es el caso—, éste es la hipóstasis trascendental de la forma²⁰⁴; pero con esto se formula lo que hay de verdadero en toda la crítica, y este concepto también nos parece de capital importancia.

Finalmente, dado que también el materialismo es una metafísica, ¿es ésta optimista o pesimista? Se trata también de una cuestión frecuentemente debatida, que Labriola no deja escapar.²⁰⁵ Y, como era de esperar, su solución no difiere de la hegeliana.

“Optimismo y pesimismo, en definitiva, consisten en generalizar las afectividades resultantes de una determinada experiencia o situación social, y en prolongarlas fuera del ámbito de nuestra vida [inmediata] de modo tal que se las convierte en el eje, el pivote o la finalidad del universo”.²⁰⁶ Es así como las categorías

del bien y del mal, puramente relativas por naturaleza, se vuelven principios absolutos de la vida, y sus causas teleológicas, cuando en realidad no son más que simples ideologías. Ahora bien, “como el materialismo histórico es la filosofía de la vida, y no de las apariencias ideológicas de ésta, sobrepasa la antítesis del optimismo y del pesimismo, porque supera sus términos comprendiéndolos”.²⁰⁷ ¿De qué modo? Este camino doloroso de la historia, al que se puede llamar la *tragedia del trabajo*²⁰⁸ —tragedia que no era evitable porque no deriva de un capricho o pecado, sino de una necesidad intrínseca al propio mecanismo del vivir social—, conduce él mismo “los medios necesarios para el *relativo perfeccionamiento*, primero de poquísimos, luego de pocos, luego de un poco más, y ahora parece que los prepara para todos”.²⁰⁹ Una vez, el mal de los esclavos era el bien de los amos; después el mal de los siervos fue el bien de los señores; luego el mal de los proletarios ha sido el bien de los capitalistas; llegará el tiempo en que esta contradicción del mal que es un bien, y del bien que es un mal, será resuelta... en el bien de todos. El cual, sin embargo, no oponiéndose ya al mal, en verdad no será más el bien, sino la unidad del bien y del mal. Pero el triunfo del comunismo no será la obra de la *eterna justicia*. “Esa [gran] señora benéfica no removerá ni una sola de las piedras del edificio capitalista”.²¹⁰ En el mal presente los materialistas encuentran precisamente el impulso del futuro, cuya llegada esperan de la rebelión de los oprimidos, y no de la bondad de los opresores.

¿Qué significa todo esto? Que lo que es debe ser, que lo real es esencialmente racional, tal como decía Hegel. La oposición del bien y el mal permanecerá como una contradicción del intelecto abstracto, pero que el pensamiento especulativo resuelve, superándola, como a toda otra contradicción. El bien y el mal no existen en la realidad esencial, sino que, como dice Marx, son ideologías. Del mismo modo, pues, el materialismo histórico y el hegelianismo superan en teoría el punto de vista pesimista y el optimista. Pero de hecho ambos son sistemas puramente optimistas. Lo que es debe ser, la realidad es racional. Esta realidad, en cuanto historia, representa el fatal camino del Espíritu del mundo hacia la libertad de todos, en Hegel; o bien, la elevación del hombre “de la inmediatez del vivir (animal) a la libertad perfecta (que es el comunismo)”,²¹¹ en Marx. En la historia hay, pues, una finalidad, puesto que cada paso se dirige hacia una meta, y esta finalidad es esencialmente óptima. Y dado que la finalidad es inmanente al proceso histórico ya desde su primer principio, la intuición marxista es de hecho optimista como la hegeliana, al contemplar una historia que avanza hacia un fin que es el bien de todos, el bien absoluto.

²⁰³ Cfr. “Discorrendo...” [carta VI], p. 718. — N. de M.C.

²⁰⁴ Así lo he afirmado en **Rosmini e Gioberti**, p. IX. — N. de G.G.

²⁰⁵ Ver la carta VIII. También había reflexionado sobre esto Chiappelli, “Socialismo e pessimismo”, en el vol. **Il socialismo e il pensiero moderno**, Firenze [Le Monnier], 1897, pp. 205-219. — N. de G.G. [Ver nota 77. — N. de M.C.]

²⁰⁶ Cfr. “Discorrendo...” [carta VIII], p. 736. — N. de M.C.

²⁰⁷ Cfr. *ibid.*, pp. 738-739. — N. de M.C.

²⁰⁸ Cfr. *ibid.*, p. 739. — N. de M.C.

²⁰⁹ Cfr. *ibid.* — N. de M.C.

²¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 741. — N. de M.C.

²¹¹ Palabras de Labriola [carta VI], pp. 83-84; trad. franc., p. 109. — N. de G.G.

IX Crítica de la filosofía de la praxis

Volviendo ahora de los críticos y los intérpretes al propio Marx —del cual, por lo demás no nos hemos alejado nunca, ni siquiera en las aparentes digresiones—, y haciendo un balance, podemos definir la filosofía de la praxis delineada por Marx en los fragmentos de 1845 como un monismo materialista que se distingue de todo otro sistema similar por el concepto de la praxis aplicada a la materia.

Pero ¿cómo entiende Marx su materia? Como praxis, se responde; y de ahí el materialismo *histórico*. Vale decir, un sistema que no concibe la materia como fija y estable, sino en continuo hacerse, en continuo devenir. Pero ¿dónde reside el principio de la actividad? La praxis es sinónimo en Marx de *actividad sensitiva humana (menschliche sinnliche Tätigkeit)*.²¹² Por lo tanto, la actividad de la materia reside en el hombre. La *sensibilidad* es precisamente la actividad práctica; la actividad humano-sensitiva.²¹³ Hegel decía que la idea, el espíritu es lo activo; y que su desarrollo dialéctico es la razón del devenir de la realidad. Marx no hace otra cosa que sustituir el espíritu por el cuerpo, la idea por los sentidos, y los productos del espíritu —en los que para Hegel consistía la verdadera realidad (y que para Marx se vuelven ideologías)— por los hechos económicos, que son los productos de la actividad sensitiva humana en la búsqueda de la satisfacción de todas esas necesidades materiales a las cuales Feuerbach había reducido la esencia del hombre: pero conserva todo el resto de la concepción hegeliana. Y la sustitución del espíritu por el cuerpo, de la idea por los sentidos, era natural y necesaria: la había hecho el mismo Feuerbach. Desde el momento que el primer grado de la fenomenología es la conciencia sensible o los sentidos, como se prefiera, y a partir de allí se desarrollan luego todos los grados superiores, ella es la verdadera actividad del hombre. Y se le deben restituir los derechos usurpados por el pensamiento abstracto.

Así, alguien podría decir que, dado que el hombre proviene del niño, no es el hombre el que trabaja, combate, hace ciencia, etc., sino el niño, en última instancia. Y si a ese alguien se lo invitara a mostrarnos ese niño milagroso, se encontraría en una situación bien embarazosa; no peor, por lo demás, que aquella en la que se encuentra Marx frente a la exigencia de probar cómo pueden de verdad ser los sentidos el principio de la realidad entendida como él la entiende.

¿Quién puede negar que nuestra actividad sensitiva es el auténtico demiurgo de la realidad sensible? No aparece ante los ojos la vibración del éter, sino el color; y por tanto el color es la realidad *sensible*. Ahora bien, está claro que tal realidad no es algo

dado a los sentidos —porque fuera de nosotros sólo existe la vibración etérea—, sino que es producida por los sentidos. Pero, así como el demiurgo platónico no crea *ex nihilo* [de la nada], sino que tiene delante y frente a sí la materia, que él plasma en las diversas formas sensibles a imitación de las ideas eternas, así los sentidos no crean el color, sino que transforman el dato externo (= vibración etérea) en la sensación visual. El dato por sí mismo es algo completamente diverso a la sensación, pero la sensación es imposible sin el dato. Ahora bien, ¿quién proporciona este dato? La psicología responde: el mundo externo, y esta respuesta es suficiente para la psicología. Pero cuando Marx opone sus sentidos, su cuerpo, su materia, a la idea, al espíritu de Hegel, ya no es una cuestión de psicología o de fenomenología, sino de otra cosa: es una cuestión de lógica, como diría Hegel, o sea de metafísica. Así, también psicológicamente puede decirse que los sentidos crean la sensación, porque psicológicamente no hay nada más allá del color, y las vibraciones etéreas son un puro hecho físico. Pero cuando de la consideración particular de los fenómenos psíquicos pasamos a la consideración general de la realidad, vemos enseguida que más allá y antes del color está la vibración del éter. ¿Y quién hace que las vibraciones sean? Dios, responde el espiritualista; la materia, el materialista. Pero es evidente que esta materia existe más allá, por lo que se ha dicho, de la actividad sensitiva humana que, sin embargo, según Marx, debería formarla, construirla a su modo. Cuestión escolástica, dirá Marx: las vibraciones etéreas, como tales, son una pura abstracción, algo que no existe (respecto del hombre). Las vibraciones etéreas no existen si no como color.²¹⁴ Sólo que esta respuesta nos hace recaer otra vez en la fenomenología, mientras que el autor, con su concepto dinámico de la materia, pretende oponerse a la Lógica hegeliana y cree corregir el materialismo metafísico. En este campo, el *con respecto a nosotros*, lo relativo, debe ceder el lugar a lo absoluto, como lo *a posteriori* se vuelve *a priori*.

En el idealismo este pasaje desde lo *a posteriori* hasta lo *a priori*, con respecto a la realidad universal y a lo absoluto, se entiende. El conocimiento, decía Kant, está constituido por juicios sintéticos *a priori*; o sea por experiencia (= síntesis) que se pone, fija y reconoce como *a priori*. A la categoría, función originaria de mi intelecto, se le debe ofrecer el dato de la experiencia sensible para que se plasme el concepto. La génesis de todo concepto es necesariamente empírica, *a posteriori*. Pero, una vez formado un concepto universal, una ley, este concepto, esta ley son *a priori*, y como tales dominan la realidad. Ahora bien, si no se alcanza la universalidad de la ley, del concepto, y se permanece en la particularidad de la intuición sensible, es evidente que no se sale de lo *a posteriori*, esto es, del campo en el que sólo se encuentra lo que es dado por la experiencia: y la experiencia sensible supone siempre el estímulo como su indefectible antecedente, y por eso la materia. La cual escapa, por tanto, a la actividad creativa de los sentidos, y tampoco puede recibir una norma de éstos; al

²¹² Cfr. frag. 1. — N. de G.G. [Ver nota 24. — N. de M.C.]

²¹³ Cfr. frag. 5. — N. de G.G. [Ver nota 35. — N. de M.C.]

²¹⁴ Ver nota 65. — N. de M.C.]

contrario, influye sobre ellos y les dicta la norma de algún modo (por ej., la diversa velocidad de las vibraciones etéreas produce la diversidad de los colores).

El idealismo observa que los conceptos, las leyes racionales, dominan la realidad; y de este modo no hay cuerpos químicos que se sustraigan a las relaciones matemáticas de sus respectivas fórmulas, ni hay lobo o caballo que no sea cuadrúpedo o mamífero, según los rasgos necesarios fijados por la zoología, ni existe agua que por debajo de cierta temperatura no se congele, por citar una ley bien conocida por experiencia. Por consiguiente, la realidad misma está como construida por la razón, que en ella se manifiesta como inmanente; la realidad es, por tanto, esencialmente racional. Es cierto que la razón a la que se adecua la realidad no puede ser la de Hegel, y mucho menos la mía, o la de Fulano o Mengano. Pero lo que importa notar es esto: que toda la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos, y que la mente puede leer esos caracteres; mejor aún, que esos caracteres, en cuanto matemáticos, son por su naturaleza mentales o inteligibles, porque las matemáticas no son más que construcciones del intelecto. La matemática de la naturaleza es precisamente su racionalidad, o la razón o idea —como se la quiera llamar— inmanente a ella y a la realidad en general.

Así pues, el pasaje desde lo *a posteriori* hasta lo *a priori* como razón de la realidad, en el idealismo se comprende; pero en el materialismo de Marx es inconcebible.

Su única escapatoria sería la negación de todo lo que trasciende la realidad sensitiva, y este sería el carácter genuino del materialismo. Pero la afirmación misma de esta realidad sensitiva como pura y simple materia trasciende inmediatamente los sentidos.

Y, por otra parte, si no hay nada real que no sea sensible y material, toda la crítica que Marx dirige a las precedentes concepciones materialistas de la sociedad se derrumba sin remedio. Hemos visto que él se opone a la intuición nominalista, que sólo ve en la sociedad a individuos que, aunque pueden estar de acuerdo, son siempre esencialmente independientes el uno del otro y se sostienen cada uno por sí mismo [*per se stante*]; él observa justamente que se trata de una abstracción, porque la sociedad es originaria, mientras que los individuos no son más que partes orgánicamente vinculadas de un único todo. Ahora bien: ¿qué hay de realidad sensible en la sociedad además de los individuos como tales? El organismo de ellos, la sociedad, es un vínculo ético, es mente, racionalidad. Y no por nada, pues, negaban la sociedad como hecho necesario y originario los materialistas consecuentes como Epicuro, Hobbes y los materialistas franceses del siglo pasado [XVIII]. Organismo, sociedad, implican relación: y la relación no se toca ni se ve, ni se huele: sólo son sensibles sus términos.²¹⁵ Si se conciben los términos en su relación, de los sentidos se asciende al intelecto, no negando los

sentidos, sino haciendo entre ellos y el intelecto una síntesis *a priori*, o necesaria, como se prefiera.

Sin embargo, Marx tenía una razón para no aislar a los individuos abstrayéndolos de sus relaciones. Y esta razón, como hemos aclarado, reside en el concepto de la praxis, inmanente a la realidad sensible. Praxis significa relación entre sujeto y objeto. Por lo tanto, [no hay] ni individuo-sujeto ni individuo-objeto como tal *sic et simpliciter* [así y simplemente], sino el uno en necesaria relación con el otro, y viceversa. Por tanto, otra vez, la identidad de los opuestos. Como ya se ha dicho, no hay educadores por una parte y educados por la otra, sino educadores que son educados, y educados que educan.

Así, hemos visto como Marx fue llevado por el concepto mismo de la praxis a negar el naturalismo.²¹⁶ Y bien dice Labriola, según el espíritu del maestro, “todos los hombres que ahora viven sobre la superficie de la tierra, y todos aquellos que en el pasado fueron objeto de alguna observación digna de aprecio, se encontraron un buen trecho más acá del momento en que el vivir puramente animal ya había cesado”.²¹⁷ Esta negación del naturalismo es otro golpe a la doctrina materialista, [la cual afirma] que no hay sino realidad sensible; porque el *vivir puramente animal* es precisamente el vivir de los sentidos y entre cosas sensibles, y sólo cesa con el surgimiento de algo más que la pura sensación. El momento en que cesa, en efecto, el momento al que Labriola mismo se refiere, es el del origen de la sociedad, y por lo tanto —como ya dijimos— el surgimiento de la mentalidad (por la cual los sentidos son ya superados).

El materialismo no puede ver en el hombre si no el animal (naturalismo); pero Marx, en virtud de su concepto de la praxis, se ve obligado a ver en el hombre algo más que el puro animal, a ver precisamente... al hombre, vale decir, al animal, sí, pero al animal que es por su naturaleza político, según la vieja expresión aristotélica.

Pero entonces ¿qué materialismo es este? Como todo materialismo, no quiere reconocer como real si no lo que es sensible; pero lo sensible, que es estático para todo otro materialismo, para él es dinámico, está en perpetuo *fieri* [proceso], y de ahí la denominación de *materialismo histórico*. Pero he aquí que este materialismo, para ser histórico, está obligado a negar en su construcción especulativa el propio fundamento: que no hay otra realidad fuera de la sensible; y a rechazar así los rasgos esenciales de toda intuición materialista: como, por ej., la concepción atomística de la sociedad, y el propio naturalismo. Se trata, en definitiva, de un materialismo que por ser histórico ya no es materialismo. Una contradicción intrínseca, profunda e inasible lo atormenta.

¿Acaso no había dicho Hegel que el espíritu es historia? El espíritu, no la materia. ¿Es posible, como pretendió Marx, trasladar la

²¹⁵ *Idem.* — N. de M.C.

²¹⁶ Cfr. “Una crítica [del materialismo histórico]”, pp. 29 y ss. — N. de G.G.

²¹⁷ **Del mater. storico**, p. 27. — N. de G.G.

historia del espíritu a la materia? No lo creyó posible —y tenía sus buenas razones— el materialismo del siglo pasado [XVIII], que de hecho fue la sincera expresión del siglo antihistórico por excelencia. Porque ese materialismo entendía a la materia como tal; y la materia como tal es siempre idéntica a sí misma, no cambia jamás. Son diferentes sus formas, que mutan y varían indefinidamente, pero ella sigue siendo constantemente la misma en todas sus formas. Así, con un trozo de arcilla, primero se hace una vasija; luego, si se vuelve a amasar, se podrá obtener una botella; pero, vasija o botella, la arcilla es siempre arcilla y, como tal, no se puede decir que cambie. Y donde no hay cambio no hay historia. Si lo que se quiere ver son sus formas diversas, ya no se tiene delante la arcilla pura y simple, sino la arcilla y la mano modeladora, la arcilla y la praxis. Y así, si lo que se quiere ver es la materia no en sí, sino en sus formas siempre diversas, esto es, en su historia, se tendrá la materia y la praxis que la hace ser en todas esas formas. Pero si se admite la praxis, entonces se trasciende, como se ha visto, la realidad sensible. No deseaban trascenderla los materialistas del siglo pasado [XVIII], los cuales por eso se contentaban con la materia como tal, siempre idéntica a sí misma, sin historia. De ahí su convicción de que el mundo ha sido y será siempre el mismo; y que para conocer íntimamente un ser cualquiera no es preciso estudiarlo en su historia, sino en su estado natural. De ahí también ese retorno a la naturaleza, que es característico de toda producción del pensamiento del siglo pasado; desde la economía política, con los fisiócratas.

Y, si se la traslada al derecho, se entiende cómo la intuición propia de los filósofos del siglo XVIII podía prestarse a doctrinas revolucionarias que preparasen el estallido de la gran revolución. Porque, en efecto, una revolución es una negación de la historia, un negar valor a lo que la historia ha consagrado como natural movimiento y desarrollo de la sociedad humana; es tratar a los hechos históricos como modificaciones accidentales —y por tanto modificables a voluntad— de la naturaleza perennemente idéntica a sí misma. En el materialismo histórico, en cambio, se quiere proclamar que la *historia* es la única y real señora de todos nosotros, los hombres, ¡que somos como *vividos* por la historia!²¹⁸ como dice Labriola; y se afirma como canon de la nueva filosofía que si los filósofos hasta hoy han sólo buscado *interpretar* el mundo, ahora, en cambio, se trata de *transformarlo* (*verändern*);²¹⁹ o sea de cambiar la historia en que, para los nuevos materialistas, consiste toda realidad. Lo cual significa que esta realidad única que es la historia, cuya esencia es determinada por el desarrollo dialécticamente necesario, de repente se vuelve irreal por el hecho mismo de que su desarrollo debe detenerse o cambiar el rumbo. Pero ¿de qué modo o por qué? ¡Por las especulaciones de los filósofos! ¡Vaya materialismo his-

218 **L'università e la libertà della scienza**, Roma [Loescher], 1897, p. 33. — N. de G.G. [El pasaje donde Labriola utiliza esa fórmula es el siguiente: "También este trabajo [intelectual] está, como todos los otros, fundado en la secular acumulación de las energías, y en el ejercicio de la cooperación social. También nosotros los profesores, con todo lo que hacemos, somos *vividos* por la *historia*, que es la única y real señora de todos nosotros, los hombres." Cfr. **Scritti politici, 1886-1904**, ed. V. Gerrata, Bari, Laterza, 1970, p. 404. — N. de M.C.]

219 Cfr. el último de los fragmentos de Marx sobre Feuerbach. — N. de G.G.

tórico! ¡Esas ideologías tan ridiculizadas se volverían de pronto el motor de la historia! Porque, en verdad, los filósofos no disponen de otro medio que la filosofía para cambiar el mundo. ¿Y acaso no se vuelve así a la visión platónica de las ideas motoras y creadoras de la realidad universal?

La raíz de la contradicción, que asoma por todas partes en el materialismo de Marx, está en la falta absoluta de toda crítica relativa al concepto de la praxis aplicada a la realidad sensible, o a la materia, que para él son equivalentes. Marx no parece haberse preocupado mínimamente por ver en qué modo la praxis se puede acoplar a la materia en una única realidad, mientras toda la historia precedente de la filosofía le advertía acerca de la imposibilidad de conciliar esos dos principios: esa forma (= praxis) con ese contenido (= materia).

La materia por sí es inerte, y por tanto siempre igual a sí misma. ¿De dónde deriva su actividad, que la hace devenir incesantemente? Podría decirse que le es inmanente una fuerza; pero esta fuerza que transforma poco a poco la materia según un desarrollo dialéctico y teleológico es una fuerza racional: es razón, es espíritu. Y así, en el origen, más allá de la materia, está siempre el espíritu; y entonces, además de concluir en un monismo materialista, se acaba en un dualismo más o menos platónico. Al partido de los que admiten como originarios la fuerza y la materia se adscribieron los materialistas puros contemporáneos al mismo Marx, como Büchner;²²⁰ pero ellos se preocuparon por mantener lejos de la fuerza toda visión finalista; más aún, se consagraron a una crítica inexorable de todo teleologismo como una de las teorías fundamentales del idealismo (ahora vigorosamente reafirmada por la orientación idealista, o telística —como la llaman—, inglesa y norteamericana).

Carlos Marx, idealista nato, y que había tenido tanta familiaridad, en el período formativo de su mente, con las filosofías de Fichte primero y luego de Hegel, no se aproximó al materialismo de Feuerbach olvidando todo lo que había aprendido, y que se había hecho inherente a su pensamiento. No supo olvidar que no hay objeto sin un sujeto que lo construya; ni supo olvidar que todo está en perpetuo *fieri* [proceso], todo es historia. Entendió, sí, que ese *sujeto* no es espíritu, actividad ideal, sino sensación, actividad material; y que ese *todo* (que siempre deviene) no es el espíritu, la idea, sino la materia. En tal modo, él creía avanzar sobre esa vía por la cual se había encaminado pasando de Kant y Fichte a Hegel, casi de una transcendencia idealista a una inmanencia; en tal modo, suponía estar alejándose cada vez más de lo abstracto y acercándose a lo concreto. Pero en la cuestión de lo abstracto y lo concreto, ¿cómo no tener en cuenta la estupenda crítica hegeliana del intelecto abstracto? Por lo tanto, materia sí, pero materia y praxis (es decir, objeto subjetivo); materia sí, pero materia en continuo devenir. De tal manera, él recogía "la más bella flor" del idealismo y del materialismo; la flor de la realidad

220 Ludwig Büchner (1824-1899): médico, científico y pensador alemán. Su obra más importante, **Fuerza y materia** (1855), es una exposición de su concepción materialista que tuvo una considerable difusión. — N. de M.C.

concreta y de las condiciones concretas siempre sustituyendo a las abstracciones, tanto de Hegel como de Feuerbach. Materialismo sí, pero histórico. Sin embargo, a las mejores intenciones realistas acabó respondiendo la ironía de la lógica, dando por resultado una grosera contradicción que es evidente ya para los lectores atentos de estas páginas: contradicción entre contenido y forma, análoga a la que ya releváramos en la crítica del materialismo histórico como simple filosofía de la historia.²²¹

Diremos, pues, para concluir, que un eclecticismo de elementos contradictorios es la característica general de esta filosofía de Marx; y por eso tal vez no estén tan errados algunos de sus discípulos que hoy no saben qué hacer con ella. En su fundamentación hay muchas ideas fecundas, que tomadas separadamente son dignas de meditación: pero aisladas ya no pertenecen a Marx, como se ha probado, ni pueden por tanto justificar esa palabra “marxismo”, que se pretende sinónimo de filosofía puramente realista. Pero lo cierto es que el interés de la ciencia no reside en los nombres. Y por eso, si algunas de las más importantes ideas del hegelianismo pueden penetrar en las mentes por el encanto del nombre de Marx: ¡buena suerte también al “marxismo”!

[Versión castellana de “La filosofía della prassi” (1899), segundo de los dos ensayos que conforman el libro titulado *La filosofía di Marx. Studi critici*, 5.ª ed., a cargo de V. A. Bellezza, Firenze, Sansoni, 1974, pp. 59-165. El contenido de tal edición —aunque no su paginación— corresponde a la primera reimpresión del texto original de 1899 que, sin más agregados que una breve “Advertencia” y unas pocas notas a pie de página —oportuna-mente señaladas—, se incluyó como apéndice a la segunda edición de G. Gentile, *I fondamenti della filosofia del diritto*, Firenze, Sansoni, 1937, pp. 141-303. La traducción, las notas y todos los añadidos entre corchetes son de Miguel Candiotti]

²²¹ Nueva alusión a “Una crítica del materialismo histórico”, ver nota 72. — N. de M.C.

Althusser, el maoísmo y la Revolución Cultural

Adrián Celentano*

La presente intervención propone un análisis de la coyuntura político-intelectual en la que fueron puestas a circular las tesis de “Sur la révolution culturelle”, un artículo elaborado por el filósofo comunista francés Louis Althusser y publicado de forma anónima a fines de 1966 en los **Cahiers Marxistes Léninistes. Organe théorique et politique de l'Union des Jeunes Communistes (Marxiste-Léniniste)**. De modo marginal, nuestro análisis procura también contribuir a la reconstrucción de la circulación de esas tesis en nuestro medio intelectual.

Entre 1965 y 1966, el Movimiento Comunista Internacional (MCI) se escindió en dos amplios frentes. La crisis se inició en 1963, cuando los comunistas chinos comenzaron a acusar a los comunistas rusos de defender una teoría y una política marxistas de corte “revisionista”.¹ Las tesis que aquellos defendieron contra los soviéticos y utilizaron para legitimar la rebelión de las masas chinas alentada por Mao desde 1966 y conocida como la “revolución cultural proletaria” (RC) pueden sintetizarse en las siguientes afirmaciones: la lucha de clases es la vía privilegiada para la toma del poder y el carácter violento de esa lucha es esencial; el imperialismo será prontamente derrotado por la alianza entre los llamados pueblos del “tercer mundo” y el proletariado de los países centrales; la lucha de clases persiste luego de la toma del poder por parte del proletariado, al interior

tanto del Partido como del Estado, del sistema educativo y de la producción económica; las masas tienen derecho a rebelarse, incluso en los países comunistas.²

Tanto la polémica chino-soviética como la RC generaron importantes debates intelectuales y escisiones en los Partidos Comunistas del mundo. Los intelectuales comunistas no pudieron dejar de ensayar un posicionamiento, pues lo que estaba en discusión era tanto la línea política como la teoría marxista-leninista en la que se sustentaban los estados socialistas, los partidos comunistas y buena parte de los movimientos obreros. Interpelados por la coyuntura política internacional, Althusser y sus discípulos se reunieron durante octubre y noviembre de 1966 para estudiar y discutir la novedosa “revolución cultural proletaria”. De esas reuniones surgieron una serie de artículos que fueron publicados de forma anónima en el número de diciembre de 1966 de una revista parisina de gran tirada: los **Cahiers Marxistes Léninistes** que dirigía el filósofo Dominique Lecourt-Chenot y editaba el sello Maspero.³

El primer número de los **Cahiers Marxistes Léninistes** había

* CISH-IdIHCS-UNLP

¹ La acusación de “revisionismo” fue originalmente empleada por Lenin a comienzos de siglo XX contra los partidos socialdemócratas, especialmente el alemán. Éstos habían “revisado” las tesis marxistas para renunciar a la lucha de clases como vía para la toma del poder y apoyar a sus respectivas burguesías nacionales durante la Primera Guerra Mundial. Para los maoístas, desde inicios de los años sesenta, el Partido Comunista de la Unión Soviética, entonces bajo el liderazgo de Nikita Kruschov, adoptó una línea revisionista, en primer lugar, porque impulsó en el MCI la “coexistencia pacífica” y la “emulación pacífica” con el imperialismo norteamericano y, en segundo lugar, porque priorizó la vía pacífica para la revolución en los países que no habían alcanzado el socialismo, incluidos los países de Asia, África y América Latina.

² A pesar del alejamiento de la URSS que establecen estas tesis, el comunismo chino nunca definió claramente la responsabilidad de Stalin en el proceso de restauración del capitalismo en ese país.

³ La revista tuvo una tirada de un millar de ejemplares. De ahí que no sorprenda que varios de esos ejemplares hayan llegado a nuestro continente en los años en que el maoísmo ganaba la simpatía de numerosos discípulos argentinos y latinoamericanos de Althusser. La nueva izquierda intelectual argentina se interesó en el maoísmo desde inicios de los sesenta, especialmente los grupos editores de las revistas **Pasado y Presente**, **Fichas**, **Revista de la Liberación**, **La Rosa Blindada** y **Los Libros**. Varios intelectuales ligados a esas publicaciones viajaron a China interesados en la RC y difundieron en nuestro país sus manifiestos y documentos. Asimismo, desde 1965 el partido maoísta Vanguardia Comunista publicó informes y documentos sobre la Revolución Cultural y fomentó las posiciones del PC chino entre las nuevas organizaciones de izquierda. En 1967 se fundó el Partido Comunista Revolucionario, en el que se desarrolló una importante corriente althusseriana. Y en 1970 se publicó en el país el primer libro dedicado íntegramente a Althusser, Saúl Karsz, Jean Pouillon,

aparecido en diciembre de 1964 como el órgano del Círculo de Estudiantes Comunistas de la École Normale Supérieure. Siguiendo la consigna leninista “La teoría marxista es todopoderosa, porque es verdadera”, el círculo emprendió una batalla, al interior de las corrientes que integraban el Partido Comunista Francés (PCF), tanto por la definición de la auténtica teoría marxista como por los espacios de decisión de la línea política.

En marzo de 1965, la revista parisina comenzó a ser la voz de los intelectuales en los que se referenciaba el círculo de jóvenes que la había fundado. A su vez, bajo el liderazgo del veinteañero Robert Linhart, el círculo confrontó abiertamente con otra tendencia juvenil del PCF, la que, siguiendo al Partido Comunista Italiano, defendía la transición pacífica al socialismo y el policentrismo del MCI. En enero de 1967, un mes después del número de los **Cahiers Marxistes Léninistes** dedicado a la RC, el grupo de Linhart explicitaba su salida del “revisionista” PCF para fundar un grupo que adhiriera a las posiciones maoístas, la Union des Jeunes Communistes Marxistes-Léninistes (UJCM-L). Si bien el referente teórico más importante del grupo era Althusser, éste y su discípulo Étienne Balibar decidieron mantenerse dentro del PCF.⁴

Revisemos brevemente las publicaciones del filósofo en esos años para poder inscribir en la coyuntura su artículo sobre la RC.

Alain Badiou, Jacques Rancière y Emilio de Ípola, **Lectura de Althusser**, Buenos Aires, Galerna, 1970. Ver: Adrián Celentano, “El maoísmo argentino entre 1963 y 1976. Libros, revistas y periódicos para una práctica política”, **Políticas de la Memoria**, n° 14, Buenos Aires, CeDInCI, 2013, pp. 151-165.

4. En una reciente conferencia dictada en Buenos Aires, Balibar diferenció tres etapas, sucesivas pero discontinuas, en la relación de Althusser con el maoísmo. La primera habría comenzado en 1952 cuando el PCF divulgó el ensayo de Mao “Sobre la contradicción”. Althusser lo leyó junto a Lucien Sève, otro joven intelectual del PCF, para concluir que Mao era un nuevo Lenin que ofrecía un trabajo filosófico de magnitud. En 1956 los dirigentes del PCF, junto al PC Chino, rechazaron el Informe de Krushev al PC Soviético en el que se denunciaban los crímenes de Stalin, pero pronto los franceses se retractaron para adherir a la línea soviética y señalar a Mao como oposición. La segunda etapa se habría abierto en agosto de 1963, cuando Althusser publicó “Sobre la dialéctica materialista”, artículo que cita a Mao para cuestionar la combinación de economicismo y humanismo con la que se habría iniciado la desviación ideológica del MCI. En 1965 Althusser reunió éste y otros ensayos en **Pour Marx**, donde la dialéctica de Mao es utilizada para combatir la hegelianización de la dialéctica y especialmente para rechazar la centralidad asignada por el marxismo humanista a la “negación de la negación”, una noción que Althusser consideraba mistificadora, idealista y burguesa. En 1966 comenzaría una última etapa, signada por la relación de Althusser con el círculo que lideraba Linhart. Haciendo a un lado las prácticas terroristas de la RC, el círculo fomentó una entusiasta propaganda de la experiencia china y, según Balibar, sus miembros fueron los que convencieron a Althusser de redactar el texto anónimo que analizamos (Étienne Balibar “A 50 años de **Para leer El Capital**”, conferencia dictada en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA, 24/04/2015). Agradecemos a Balibar la autorización para el uso de la conferencia y el envío de su escrito en prensa “Pour l’édition chinoise des Œuvres Choiesies de Louis Althusser”, que incorporamos como referencia.

Los libros, las revistas y los cursos: materiales para la intervención filosófica y política

En 1965 Althusser puso a circular **Pour Marx**, el libro a través del que se presentó como un sólido e innovador filósofo comunista.⁵ Allí agrupó los estudios que definen las bases para el recomienzo del materialismo dialéctico y que abrirían una larga polémica con diversos seguidores.⁶ La filosofía es definida como la “teoría de la práctica teórica”, esto es, como una teoría con una relación específica con la ciencia y la política. Dentro de la amplia gama de problemas a los que en ese libro atiende Althusser, sus ensayos “Sobre la dialéctica marxista” y “Contradicción y sobredeterminación” se ocupan del pensamiento de la instancia política en los procesos revolucionarios.⁷ En ellos es clave la incidencia de la tesis con que Mao en “Sobre la contradicción” (1937) había fundamentado la posibilidad de que instancias no económicas determinaran un proceso histórico.⁸

5. Respecto de la filosofía de Althusser, un temprano y sistemático estudio, que no descuida la relación de éste con el maoísmo, lo ofrece Saül Karsz, uno de sus discípulos argentinos, en **Theorie et politique: Louis Althusser**, París, Fayard, 1974. Allí se subraya la importancia de las tesis de Mao en el pensamiento althusseriano sobre la contradicción, se muestra el peso de la RC en las posiciones filosóficas mantenidas por Althusser en 1965 y se cuestionan las interpretaciones izquierdistas propuestas por el maoísmo francés a principios de los setenta. También en 1974 otro discípulo de Althusser, el filósofo parisino Jacques Rancière, editó un estudio sobre Althusser, **La leçon d’Althusser** (París, Gallimard, 1974). Rancière asume allí un maoísmo radicalizado desde el que presenta fuertes críticas a su maestro. Por otra parte, una inteligente reflexión tanto sobre la RC como sobre la movilización de las masas y las violencias extremas que se desataron en ese movimiento, puede encontrarse en Alain Badiou, “La revolución cultural proletaria ¿la última revolución?”, disponible en línea. Sobre la historia intelectual de Althusser, ver Gregory Elliot, **The Detour of Theory**, Leyden, Brill, 2006. Para una descripción de la relación entre el althusserianismo y los estudiantes maoístas, ver Julian Bourg, “The Red Guards of Paris: French Student Maoism of the 1960s”, **History of European Ideas**, n° 31, 2005, pp. 472-490.
6. El libro fue traducido al español en 1967 por su discípula chilena Martha Harnecker y publicado en tiradas masivas por Siglo XXI México, bajo el título **La revolución teórica de Marx**. Tres años después, el filósofo argentino José Sazbón tradujo dos trabajos clave de Althusser: “Ideología y aparatos ideológicos de Estado” y “Freud y Lacan”. Ambos integraron el libro **Ideología y aparatos ideológicos de Estado. Freud y Lacan**, varias veces reeditado por el sello porteño Nueva Visión. Entre 1969 y 1970 Sazbón dirigió para esa editorial la prolífica colección “El pensamiento estructuralista”.
7. Ambos textos fueron publicados en la revista comunista francesa **La Pensée**, el primero en agosto de 1963 y el segundo en diciembre de 1962. El ensayo “Marxismo y humanismo” había sido publicado en la revista cultural francesa **Cahiers de l’ISEA** en junio de 1964.
8. En abril de ese año Althusser escribió “Théorie, pratique théorique et formation théorique. Idéologie et lutte idéologique”, artículo del que el PCF no autorizó su publicación. Althusser lo puso a circular en versión mimeográfica y sus discípulos lo enviaron a la revista cultural cubana **Casa de las Américas**, que lo publicó en febrero de 1966 bajo el título “Práctica teórica y lucha ideológica”. En Argentina, el artículo fue editado en el cuarto número de los **Cuadernos de Pasado y Presente**, fechado en setiembre de 1968. La “Advertencia” que firma el colectivo editorial subraya la oportuna intervención de Althusser en Francia y, citando al **Tiempo**, afirma que todo “estudiante de izquierda que se respete a sí mismo es maoísta o por lo menos castrista”. Véase Louis Althusser, **La filosofía**

También en 1965 Althusser publicó **Lire Le Capital**, libro que expone los resultados de las investigaciones realizadas junto a sus discípulos. Al extenso estudio inicial preparado por Althusser se sumaron uno redactado por Balibar sobre los conceptos del materialismo histórico, otro de Rancière sobre el concepto de crítica y la crítica de la economía política desde los **Manuscritos de 1844** hasta **El Capital**, uno de Pierre Macherey sobre el proceso de exposición de **El Capital** y finalmente uno de Roger Establet sobre el plan de elaboración de **El Capital**.⁹

Lire Le Capital aplica las tesis althusserianas a la obra clásica de Marx para lograr tres objetivos: identificar la filosofía marxista en estado práctico; mostrar la existencia de un objeto y un método marxistas, diferentes de la economía política; y fundamentar la incorporación de la historia como un continente ganado para la ciencia. Según Althusser, **El Capital** se propone definir la estructura general del modo de producción y las temporalidades propias de cada instancia, y con ello terminaría mostrando que la temporalidad de las relaciones de producción, la de la política y la de la ciencia se combinan en la estructura general.¹⁰

Las obras althusserianas repercuten en **Les Temps Modernes**, la principal revista de la izquierda intelectual francesa. En mayo de 1966, la publicación dirigida por Jean Paul Sartre dedica a Althusser su sección principal, "Discussion". La sección se compone de tres artículos: en el primero, Nicos Poulantzas valora a **Pour Marx** como aporte para la constitución de una teoría marxista y subraya la incidencia de las tesis de Mao y de Levi-Strauss en la argumentación althusseriana; luego; Robert Paris critica fuertemente la obra porque sus tesis conducirían a un alejamiento del marxismo; y por último, Jean Pouillon retoma

como arma de la revolución, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1968, p. 5.

- 9 También Harnecker fue la traductora al español de **Para leer El capital**, que apareció en 1969 por Siglo XXI México. Esta edición solo incluyó los textos de Althusser y Balibar. La exclusión de los otros ensayos motivó la aparición en 1971 de **Lectura de El Capital: lo que se omitió de la edición española de Para leer El Capital**, preparado por la editorial colombiana La Oveja Negra. Es entonces que los libros de Althusser alcanzaron una circulación masiva en el público argentino y latinoamericano, especialmente en los círculos de la nueva izquierda intelectual castrista y maoísta. Y el registro de traductores y traductorías, viajeros, revistas, libros y editoriales que ilumina un intenso proceso de circulación de materiales althusserianos entre Francia, Italia, Cuba y Argentina, así como una fuerte incidencia del maoísmo y el althusserianismo en el debate teórico local. Véase Adrián Celentano, "El maoísmo en las iniciativas político-editoriales del grupo pasadopresentista (1963-1976); Marcelo Starcenbaum, "Más allá del principio de exclusión: Gramsci y Althusser en *Pasado y Presente*", ambos artículos incluidos en **Prismas. Revista de historia intelectual**, n° 18, Bernal, UNQUI, 2014, pp. 193-204.; Anna Popovich, **In the shadow of Althusser: Culture and politics in late-twentieth century Argentina**, Tesis doctoral, Universidad de Columbia, 2009 y Marcelo Starcenbaum, "Tras las huellas de los althusserianos argentinos. Tolerancia intelectual e intolerancia política en la recepción de Althusser en Argentina", **XI° Jornadas Interescuelas de Historia**, Tucumán, 2007.
- 10 El sistema de lectura de la obra marxista que Althusser propone en **El Capital** incorpora desarrollos de los más destacados autores del estructuralismo (Levi-Strauss, Jacques Derrida y Michel Foucault). En el ámbito argentino, es Emilio de Ípola quien enfatiza la relación que, a pesar de sus numerosas tomas de distancia, mantuvo Althusser con el estructuralismo, especialmente levirossiano. Ver Emilio de Ípola, **Althusser, el infinito adiós**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

parte de esa crítica, pues apunta que si bien Althusser demostró el valor del marxismo como teoría y su importancia para las ciencias sociales, realizó un uso confuso del análisis estructural y desconectó, como lo habría hecho en **Lire Le Capital**, el objeto de conocimiento del objeto concreto.¹¹ Luego de esta sección, **Les Temps Modernes** publica la crítica de Henri Edme a las tesis de Balibar y Régis Debray sobre las guerrillas castristas en América Latina, tesis que habían sido publicadas en el quinto número (junio-julio de 1965) de **Cahiers Marxistes Léninistes**.

En medio de ese debate, se realiza en abril de 1966 en Argenteuil la reunión del Comité Central del PCF que discute cuestiones ideológicas y decide rechazar las tesis que Althusser venía difundiendo. Desde entonces, Roger Garaudy sería consagrado como líder filosófico del PCF. Basándose en los **Manuscritos de 1844**, Garaudy promovía, en las revistas partidarias **Cahiers du Communisme** y **Nouvelle Critique**, la lectura humanista de la obra marxiana.¹² En aquella reunión, Pierre Macherey defendió en soledad el marxismo de Althusser, quien ese mes reafirmó su distancia con el humanismo y el historicismo en "Matérialisme historique et matérialisme dialectique", un artículo aparecido en los **Cahiers Marxistes Léninistes**.

Además de los libros y artículos que repasamos, Althusser expuso sus tesis en el curso sobre Rousseau que dictó entre 1965 y 1966 en la École Normal Supérieure y del que resultó "Sur le Contrat Social", estudio publicado en el número de octubre de 1967 de la revista lacaniana **Cahiers pour l'Analyse**.¹³

11 Un año después de la aparición de ese dossier, Harnecker no dudaba en señalarle al lector latinoamericano que "las implicaciones teóricas y la trascendencia de las reflexiones de Althusser lo han situado en el centro del debate filosófico actual en Francia. Semanarios como **La Quinzaine** y el **Nouvel Observateur**; revistas como **Esprit** y **Les Temps Modernes** le dedican artículos o números especiales; la **Nouvelle Critique** inicia una polémica a partir de su artículo sobre 'Marxismo y humanismo'; en las cátedras universitarias (Goldmann, Lefebvre, Vilar, etc.), se discuten sus ideas. Pero esta polémica no se sitúa sólo en el interior del campo filosófico sino que se extiende al campo político, al interior del Partido Comunista Francés", Martha Harnecker, "Introducción" en **La revolución teórica de Marx**, op. cit. p. 2.

12 Sobre esta reunión pueden consultarse dos análisis divergentes, el de Rancière, op. cit. y más recientemente François Matheron, "Louis Althusser et Argenteuil: de la croisée des chemins au chemin de croix", en **Caute@lautre.net**, 2004, disponible en línea: <http://www.caute.lautre.net/spip.php?article769>. Para un detenido análisis de la disputa de Althusser con Garaudy, ver: François Matheron, **Louis Althusser. The Humanist controversy and other writings**, London, Verso, 2003. Un año antes de esa disputa, el joven filósofo argentino Oscar Terán publicó una fuerte crítica a Garaudy en **La rosa blindada**. Allí denuncia las imposturas en las que caería el filósofo comunista francés al promover no sólo la "coexistencia pacífica" del marxismo con filosofías consideradas burguesas, como el catolicismo, la fenomenología y el positivismo, sino además la combinación de un difuso humanismo con elementos del dogmatismo stalinista (Oscar Terán, "Garaudy: en el tiempo de los hombres dobles", **La rosa blindada**, n° 7, noviembre-diciembre de 1965, pp. 3-16).

13 Este artículo fue traducido en Argentina por el filósofo marxista Juan Carlos Indart bajo el título "El discurso político. Acerca del 'Contrato Social'" y apareció en Claude Levi-Strauss, Louis Althusser et al.: **El proceso ideológico**, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1971, libro que formó parte de la colección "Análisis y Perspectivas" que dirigía el semiólogo argentino Eliseo Verón, doctorado en Francia y referente del estructuralismo local. Además del texto sobre Rousseau, el libro difunde, bajo la traducción del gramsciano argentino José Aricó, el mencionado

En este trabajo Althusser reconstruye la “cadena de desajustes teóricos” que habrían llevado a Rousseau a no poder incorporar la existencia de clases sociales entre los hombres ni de formaciones ideológicas y partidarias. Rousseau propuso el regreso a la pequeña producción artesanal, lo que Althusser identificó como una “imposible reforma económica regresiva”. La solución roussoniana no sería más que una “regresión”, una mera prédica moral o una simple “acción ideológica”. Es que ante el desajuste teórico Rousseau optó por transferir la solución a lo contrario de la teoría: a la excepcional literatura que ofreció en sus **Nueva Eloísa, Emilio y Confesiones**. Precisamente, la relación entre arte e ideología es el tema del número de los **Cahiers Marxistes Léninistas** que antecede a la aparición del dedicado a la Revolución Cultural. El número 12/13, fechado en julio-octubre de 1966, llevó como título “Art, langue: lutte de classes”. Al igual que en el siguiente, en este número el maoísmo recorre la mayoría de los artículos. Allí se publican el clásico discurso de Mao “Intervenciones en el foro de Yenán sobre arte y literatura”, el ensayo de Lenin sobre Tolstói y el de Stalin sobre la lingüística. A los que se suman los siguientes cinco textos: “A propos de ‘L’amour de l’art” y “‘Les paysans’ de Balzac: un texte disparate”, ambos de Macherey, “‘Culture’ et idéologie” de Roger Establet, “Marxisme et linguistique” de Balibar, “L’autonomie du processus esthétique” de Alain Badiou. Este último defiende las posiciones maoístas difundidas por la RC y desde allí polemiza con el primero de los textos de Macherey.

Con esta primera discusión maoísta, los **Cahiers Marxistes Léninistes** preparan a sus lectores para la discusión sobre la RC que, a partir de textos anónimos, proponen los dos números siguientes. Los **Cahiers Marxistes Léninistes** n° 14 comienzan con una “Introducción” que declara que el orden de los artículos responde a la necesidad de precisión en la exposición general de la revista y que “Sur la révolution culturelle”, el texto preparado por Althusser, es el que especifica la novedad de la RC reivindicada por el maoísmo organizado.¹⁴

“Matérialisme historique et matérialisme dialectique”, artículo que será reeditado en Córdoba en el octavo **Cuaderno de Pasado y Presente** (1969). Bajo el título **Materialismo histórico y materialismo dialéctico**, el Cuaderno difunde ese artículo junto “El (re) comienzo del materialismo dialéctico” de Badiou (traducido por Nora Rosenfeld de Pasternac de la revista francesa **Critique**) y “Discusión sobre el pensamiento de Antonio Gramsci”, texto compuesto por las intervenciones de Althusser y los intelectuales del PCI (traducido por Aricó del semanario italiano **Rinascita**). Entre 1969 y 1974, el Cuaderno fue reeditado cuatro veces, mientras que el volumen de Tiempo Contemporáneo tuvo dos reediciones, una en 1973 y otra en 1976.

¹⁴ Los otros artículos publicados son: “Oser lutter, savoir lutter, lutter”, pp. 3-4; “Sur la révolution culturelle”, pp. 4-16; “La pensée de Mao Tsé-toung”, pp. 17-39; “La dictature du prolétariat en Chine (contradictions et alliances de classes)”, pp. 40-62; “La base sociale du révisionnisme”, pp. 62-78; y “La pensée de Mao Tsé-toung, force politique: la consolidation de la dictature du prolétariat”, pp. 79-92”. La revolución cultural continuó concitando la atención de la revista que le dedicó el número siguiente.

La Revolución Cultural, el acontecimiento que posibilita la reflexión sobre la política comunista

El aparato conceptual que despliega “Sur la révolution culturelle” valida la RC desde un punto de vista teórico, para el que apela a un marxismo antieconomicista, antihistoricista y antihumanista, ante el que quedan pocas dudas de que su autor sea Althusser. Seguramente, el anonimato le ofrecía la posibilidad de mostrar tanto la validez de ese aparato conceptual que al interior del PCF había sido desplazado por el humanismo de Garaudy como la continuidad entre sus conceptos y el apoyo al curso político de los comunistas chinos que habían comenzado a expresar los **Cahiers Marxistes Léninistes**. En ese sentido, el anonimato parece estar decidido no por la intención de Althusser de ocultar su compromiso maoísta sino por la posibilidad de tornar más convincentes los argumentos que le proponía adoptar al grupo editor. En efecto, varios jóvenes que firmaron los artículos del número trece de los **Cahiers Marxistes Léninistes** también publicaron un estudio en la primera edición de **Lire Le Capital**. Además, la inscripción de los cuadernos en el maoísmo es explícita en sus avisos publicitarios: el retiro de tapa anuncia la colección “Economía y socialismo” (en la que, bajo la dirección del economista althusseriano Charles Bettelheim, se publicaron obras sobre China); las páginas finales publicitan las obras de Mao editadas por Maspero; y las páginas interiores invitan a los lectores a suscribirse a las ediciones en francés de las publicaciones oficiales chinas **Pekín Information, La Chine en Construction y Litterature Chinoise**.

En el texto anónimo la clave para analizar la RC la ofrece el concepto de revolución ideológica de masas, una nueva categoría con la que Althusser parece lograr trascender los límites teóricos que habría encontrado su filosofía, tal como había sido desarrollada hasta 1965. La vía para formular un marxismo que otorgara más peso a la dimensión ideológica ya se insinuaba en “Contradicción y sobredeterminación”, artículo en el que Althusser atendía a la “sobredeterminación” de los procesos históricos para mostrar que la determinación económica operaba sólo “en última instancia”, mientras que las instancias política e ideológica primaban en ciertas coyunturas.¹⁵

¹⁵ De todos modos, la atención a esas instancias no llevó a Althusser a realizar extensos y profundos análisis de esos procesos históricos a los que le reconocía un estatuto propio más allá de la determinación económica. Y el escaso análisis de los procesos históricos fue una de las objeciones más frecuentes que le formuló la intelectualidad de izquierda, como en el caso de Perry Anderson, quien defendió a Althusser en el terreno del “marxismo occidental”. Por otra parte, mencionemos que Anderson también le cuestionó a aquel sus simpatías maoístas (Perry Anderson, **Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013).

En diversos trabajos de 1966 Althusser combinó la definición de la filosofía como “práctica teórica” que había sido central en **Pour Marx y Lire Le Capital** con la definición de la filosofía como “arma de la revolución”. La primera se encargaría de la producción de conocimientos y operaría con conceptos inscriptos en una problemática estructurada por el trabajo teórico sobre el objeto de conocimiento. La segunda representaría la lucha de clases en la teoría y operaría en el combate político mediante la crítica de las ideologías.¹⁶ Sin embargo, podría sostenerse que en “Sur la révolution culturelle” ya es la segunda definición la que caracteriza la intervención althusseriana. Según Badiou, más que una combinación de dos definiciones, un texto como el que nos ocupa muestra que la irrupción del maoísmo decidió a Althusser a desplazar a la ciencia del lugar del saber desde el que emerge su filosofía para colocar en ese lugar a la política.¹⁷

El texto althusseriano caracteriza a la RC como una “tercera revolución”, distintiva por su carácter ideológico. La primera revolución sería de carácter político, y consistiría en la toma del poder por parte del proletariado y su partido, mientras que la segunda revolución sería económica, en ella se socializarían los medios de producción. Siguiendo la caracterización general de la filosofía althusseriana que realiza Badiou, podemos señalar en el texto una “torsión” compleja constituida por tres elementos a los que se recurre para el análisis de la RC.

El texto analiza la disyuntiva planteada dentro de todos los países socialistas: ¿se debe seguir la vía revolucionaria en la construcción del socialismo o detenerse y seguir la otra vía que implica regresar al capitalismo? Esta disyuntiva es la cuestión esencial para Althusser y podría entenderse como el primer elemento de una “torsión”. Denomina “regresión” a la segunda vía, concepto que utilizó en el análisis de la filosofía política de Rousseau. Al tratar la RC china, la “regresión” aparece como el resultado del mantenimiento formal de las relaciones políticas y económicas socialistas, mientras se introducen mecanismos económicos, políticos e ideológicos que restauran el capitalismo en dicho país. Es notable que en 1966 Althusser emplee los conceptos maoístas de restauración y regresión al capitalismo en lugar del concepto de supervivencia que utilizó el año anterior en “Contradicción y sobredeterminación” para caracterizar los problemas del comunismo soviético. Supervivencia fue el concepto con el que explicó que en una nueva sociedad salida de la revolución se puede, en ciertas circunstancias, provocar la

reactivación de elementos ideológicos antiguos.¹⁸

El segundo elemento de la “torsión” es la especificidad que caracteriza a la RC como un hecho político protagonizado por la acción de las masas. Este hecho sería parte, a la vez, de la historia del comunismo chino y de las enseñanzas del comunismo en general. Como anticipamos, Althusser caracteriza el proceso con un nuevo concepto: la “revolución ideológica de masas”. Con ello la instancia ideológica adquiere un carácter esencial. Esa revolución procura no sólo cuestionar a los dirigentes que siguen la “vía capitalista”, sino también evitar que la ideología burguesa ocupe el “vacío” ideológico que aparece espontáneamente bajo la forma del positivismo, el empirismo y el tecnicismo “apolítico” de los científicos y otros especialistas. El tercer elemento de la “torsión” está dado por el reconocimiento de la juventud urbana estudiantil como vanguardia entre una multitud de “organizaciones propias” de las masas movilizadas. Althusser les asigna un rol fundamental al conjunto de esas organizaciones, de ellas afirma: “El medio más original, la innovación propia de la RC consiste en la aparición de *organizaciones propias* de la RC, organizaciones distintas de otras organizaciones de la lucha de clases (sindicato y partido). Las organizaciones propias de la RC son las organizaciones de la *lucha de clases ideológica*”.¹⁹ Recordando que en los años veinte Lenin había propuesto la implementación de una oficina de control obrero-campesina para el Estado Soviético, Althusser destaca en 1966 que:

La RC aporta una solución totalmente nueva al problema planteado por Lenin. La tercera organización, responsable de la tercera revolución, debe ser *distinta* del Partido (en su existencia, y en su forma de organización) para obligar al Partido a *distinguirse* del Estado, en un período en que se ve al Partido en una parcial pero inevitable *confusión* con el Estado.²⁰

La “torsión” althusseriana se completa con el reconocimiento de la necesidad de distinguir el Partido del Estado (recordemos que ambos eran legitimados por la teoría marxista-leninista). Esto también lleva a Althusser a admitir que la confusión del Partido con el Estado, vigente desde el stalinismo, desintegraba la vía política revolucionaria imprescindible para construir la sociedad socialista. Esta vía revolucionaria necesitaría de la movilización de las masas para la lucha en el decisivo plano ideológico. Una movilización que, en lugar de depender del Partido y del Estado (como la teoría), dependía ahora de dos precarias apoyaturas: el “pensamiento de Mao” y las “organizaciones propias” de las masas. La RC forzó a Althusser a reconocer el límite del movimiento real de la política comunista, pues desde esa experiencia

¹⁶ En 1968 se elige esta segunda definición para titular el reportaje a Althusser de María A. Machiocchi, aparecido en el semanario del PC Italiano **L'Unità**. Al año siguiente, el reportaje es publicado en la citada primera edición en español de **Para leer El capital**.

¹⁷ Valiéndose de su concepto de sutura como un enlace de la filosofía con sus “condiciones” (ciencia, política, arte y amor) que termina por obturar a aquélla, sostiene Badiou en un texto de 1992: “En un tiempo extremadamente corto, y en la potencia de un pensamiento completamente reunido en torno de sus axiomas, Althusser pasó de una sutura de la filosofía a la ciencia (textos de 1965) a una sutura de la filosofía a la política, esta última bajo el efecto del maoísmo (poner la política en el puesto de comando) y de la crisis concomitante del partido comunista francés” (Alain Badiou, **Condiciones**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2015, p. 219).

¹⁸ Louis Althusser, **La revolución teórica de Marx**; Buenos Aires, Siglo XXI, 2004, pp. 94-96. Además, Althusser culmina su extensa intervención en **Para leer El Capital** con un decidido planteo sobre la necesidad de una teoría de la transición del modo de producción capitalista al socialista, una teoría clave también para la construcción del socialismo (Louis Althusser, **Para leer El Capital**, México, Siglo XXI, 1969, pp. 213-214).

¹⁹ Anónimo (atribuido a Louis Althusser), “Sur la révolution culturelle”, **Cahiers Marxistes Léninistes**, n° 14, noviembre-diciembre de 1966, pp. 8-9 (traducción propia).

²⁰ *Idem*, p. 16.

china fue puesta en cuestión la fusión del Partido en el Estado así como la función de los intelectuales comunistas integrados en las instituciones fusionadas. En ese sentido, la RC profundizaba la crisis del MCI pero también se presentaba como el acontecimiento que abría la *posibilidad* filosófica de reflexionar sobre el conjunto del proceso político comunista.²¹

A cincuenta años de su publicación, el trabajo althusseriano revela la fuerza analítica del filósofo comunista. La lectura del texto permite comprender los posicionamientos de algunos de los más destacados intelectuales europeos sobre el proceso que llevó a la crisis general de la experiencia comunista y, desde fines de los años setenta, a la instauración del capitalismo en China. Pero además ese texto anticipa la confusión entre el Partido y el Estado que la crisis del movimiento comunista venía a visibilizar y poner en cuestión, así como la profunda dependencia de la capacidad de la intervención política e ideológica de los movimientos de masas, especialmente cuando las organizaciones revolucionarias ya detentan el poder.

²¹ En otro texto, Badiou señala sobre la filosofía althusseriana: "Se puede, en consecuencia, tratar a la filosofía, en el interior de ella misma, como una suerte de aparato registrador de su condición política. En particular, una *posibilidad* filosófica nueva se puede dejar descifrar, es cierto que al precio de una 'torsión' compleja, como el índice intra filosófico de un movimiento real de la condición política. Althusser espera que una nueva actividad filosófica va a prestar testimonio de lo que está en tren de devenir pensable en la política después de Stalin", Alain Badiou, "¿Cómo pensar la empresa de Louis Althusser", **Acontecimiento**, Buenos Aires, n° 12, 1996, pp. 11-20.



Guillermo Facio Hebequer, litografía de la Serie Tu historia, compañero, 1933

Sobre la revolución cultural

Cualquiera que sea el partido que se haya tomado, no está permitido que un comunista “trate” de forma automática, sin más preámbulos, la Revolución Cultural (RC) China, como un hecho entre otros, *como un argumento entre otros*.

La RC no es inmediatamente un argumento: es ante todo un *hecho histórico*. Este no es un hecho como los demás, es un hecho histórico *sin precedentes*.

Tampoco es éste un hecho histórico circunstancial, no es una decisión “a propósito” de la lucha del Partido Comunista de China (PCCh) contra el “revisiónismo moderno”, o del cerco militar y político a China. Este es un hecho histórico de gran importancia y de larga duración. Es parte del desarrollo de la Revolución China. Representa una de sus fases, una de sus mutaciones. Hunde sus raíces en el pasado, y prepara su futuro. Como tal, así como la Revolución China, es parte al mismo tiempo, del Movimiento Comunista Internacional.

Este es un hecho histórico que debe ser examinado en sí mismo, en su independencia y profundidad sin *reducirlo* pragmáticamente a un aspecto de la situación actual. Por otra parte, es un hecho histórico *excepcional*. En primer lugar, no tiene *precedente* en la historia, y, en segundo lugar, tiene un gran interés *teórico*.

Marx, Engels y Lenin siempre han proclamado la necesidad absoluta de dotar a la infraestructura socialista, el espacio creado por la revolución *política*, una superestructura *ideológica* correspondiente, es decir socialista. Para ella, se necesita una revolución ideológica, una revolución *en la ideología de las masas*. Esta tesis refleja un principio fundamental de la teoría marxista. Lenin era muy consciente de esta necesidad, y el partido bolchevique ha hecho grandes esfuerzos en esta dirección. Pero las circunstancias no han permitido que la URSS incorpore en su agenda política una *revolución ideológica de masas*.

El PCCh es el primero en comprometerse y comprometer a las masas en esta dirección, mediante la aplicación de los nuevos

medios— el primero en poner en el orden del día esta revolución ideológica de masas designada por la expresión “RC”.

Esta convergencia entre una tesis teórica marxista que hasta el momento ha permanecido en estado teórico, y un hecho histórico nuevo, que está *en realización*, obviamente no puede dejar indiferente a ningún comunista. Esta convergencia sólo puede suscitar un gran interés, político y teórico. Por supuesto, la novedad, la originalidad, las formas inesperadas del acontecimiento no pueden dejar de sorprender, confundir y requerir todo tipo de preguntas. Lo contrario sería increíble.

En tal caso, no es posible excluir un examen preliminar serio. Un comunista no puede, a la distancia remota en la que estamos, pronunciarse sobre la RC, *juzgarla*, sin haber analizado al menos en principio, los documentos originales a disposición, y a la luz de los principios marxistas, los fundamentos *políticos* y *teóricos* de la RC.

1) En primer lugar debemos analizar la RC como un hecho político, que implica considerar tanto:

- La coyuntura política en la que interviene,
- Los objetivos políticos que establece,
- Los medios y métodos que adopta y aplica.

2) Debemos examinar lo que el hecho político es a la luz de los principios teóricos del marxismo (el materialismo histórico, materialismo dialéctico) haciendo la pregunta de si este hecho político está, o no, conforme con aquellos principios teóricos. Sin este doble análisis, político y teórico —del que sólo se puede formular un breve esquema aquí— no es *posible* que un comunista francés *juzgue* la RC.

I Análisis político de la revolución cultural

a) Coyuntura de la Revolución Cultural

El PCCh, en sus declaraciones oficiales, hizo hincapié en la razón política *fundamental* de la RC (ver los 16 puntos, el informe del Comité Central, los editoriales del Remmin Ribao).

En los países socialistas, luego de cumplida lo esencial de la transformación socialista de la propiedad de los medios de producción, subsiste todavía la cuestión: ¿qué vía seguir? ¿Debería continuar mediante la revolución socialista y avanzar gradualmente hacia el comunismo? O detenerse a mitad de camino y retrogradar al capitalismo? Esta cuestión se nos plantea de forma aguda.²²

La RC se presenta así, de forma inequívoca, como una respuesta política a una cuestión política extremadamente precisa. Esta cuestión es declarada “aguda” y “crucial”. Esta pregunta crucial es una cuestión de hecho, que pone al PCCh en una coyuntura política definida.

¿De qué coyuntura se trata?

No es, *esencialmente*, como creen ciertos comentaristas de la coyuntura “mundial”, a saber, el grave conflicto causado por la agresión de EE.UU. contra el Movimiento de Liberación de Vietnam del Sur, contra el Estado socialista de República de Viet Nam del Norte y por las amenazas contra China. La coyuntura que explica la RC es *esencialmente* interior al socialismo.

Pero esta coyuntura no es sólo eso, ella está constituida *esencialmente*, por el “conflicto” entre el PCCh y Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). Este “conflicto” es, en relación con la RC relativamente marginal. La RC no es principalmente una “respuesta” a un “conflicto”, un argumento del PCCh en contra del PCUS. La RC responde a *otra cuestión* fundamental, en la que el conflicto es sólo un aspecto o un efecto.

La coyuntura de la RC está constituida por los problemas actuales del *desarrollo* de la Revolución socialista en China. El PCCh habla de China cuando dice: “La cuestión a la que nos *enfrentamos de forma aguda*”. En efecto, no ofrece la “solución” a los demás países socialistas, y no los invita a participar en la RC. Pero está claro que las condiciones de la RC no son sólo los problemas del desarrollo de la Revolución china. A través de la coyuntura china es la coyuntura de todos los países socialistas la que es involucrada, directa o indirectamente. La coyuntura china aparece, en efecto, como un caso particular de la coyuntura política de los países socialistas en general.

Para entender el problema *fundamental*, crucial, que constituye el fondo de la coyuntura política de la RC, es preciso buscarlo en el lugar donde se presenta. *No hay que equivocarse sobre la coyuntura*. No buscarlo más allá del problema ni obtenerlo de la coyuntura “mundial” (agresión imperialista), ni en la coyuntura del “conflicto PCCh-PCUS”. Hay que buscarlo en la coyuntura de la revolución socialista china y, más en general, *dentro de la coyuntura interior de los países socialistas*.

Recordemos qué es un *país socialista*. Es un país donde ocurrió una revolución *política socialista* (donde se ha tomado el poder en condiciones históricas diferentes, pero que dieron lugar a la dictadura del proletariado), a continuación, una revolución *económica* (socialización de los medios de producción, establecimiento de las relaciones socialistas de producción). Un país socialista así constituido “construye el socialismo” mediante la dictadura del proletariado y, en el momento apropiado, prepara la transición al comunismo. Esta es una obra de largo aliento.

A los ojos del PCCh, un examen crítico de las “experiencias positivas y negativas” de las revoluciones socialistas, sus triunfos y fracasos, sus dificultades, sus progresos, su nivel de avance (en la URSS, en los países socialistas de Europa central, en Yugoslavia, en China, Corea del Norte, en Viet Nam del Norte, en Cuba) muestra que *todo país socialista* se encontró, o se encuentra, o se encontrará, una vez realizada “en lo esencial” la socialización de los medios de producción, frente a un problema crucial: el de las dos “vías”.

Este problema es el siguiente. Vamos a enunciarlo en forma de preguntas.

En las fases de transición revolucionaria que hacen que una formación social del capitalismo pase al socialismo y luego al comunismo ¿no existe en cada una de estas fases, un riesgo objetivo de “regresión”? ¿Este riesgo no depende de la *política* seguida por el partido revolucionario, de su exactitud o falsedad; no sólo en la línea en general, sino también en las formas específicas de su aplicación? ¿De cómo los objetivos, su jerarquía, su articulación son determinados por *mecanismos objetivos* (económicos, políticos, ideológicos) establecidos por la presente política? ¿No es lógico y necesario que estos *mecanismos*, pueden hacer “regresar” países socialistas “al capitalismo”? Además, ¿este riesgo no se multiplicó debido a la existencia del imperialismo, de sus recursos (económicos, políticos, militares, ideológicos), que puede tomar algunos elementos de un país socialista, ocupando parte de sus vacíos (cf. lo ideológico), utilizando sus *mecanismos* para neutralizar y utilizar políticamente y dominar este país económicamente?

Para reanudar, independientemente del riesgo general, en los términos actuales del Partido Comunista de China, ¿está asegurado el socialismo en un 100%, esto es definitivamente, sin retorno, por el mero hecho de que este país tiene completada

¹ Editorial de Remmin Ribao, 15-8-66.

una doble revolución, *política* y *económica*? ¿No puede darse una regresión al capitalismo?

¿No tenemos ya un ejemplo: Yugoslavia?

¿Un país socialista no puede conservar, aunque sea durante una larga duración, una *forma* o *formas* exteriores (económicas, políticas) del socialismo, mientras que les da un contenido económico, político e ideológico totalmente diferente (mecanismo de restauración del capitalismo), que neutralizadas gradualmente puedan ser utilizadas políticamente y luego dominadas económicamente por el imperialismo?

Este problema que plantea la tesis de PCCh se refiere al riesgo de “regresión” de un país socialista hacia el capitalismo. Esto se basa en la tesis general de que es posible decir que los países socialistas constantemente se enfrentan a la alternativa entre las “dos vías”. Esta alternativa puede, en ciertas circunstancias, llegar a ser particularmente crítica, incluso hoy en día. Por lo tanto, ante los países socialistas, y en consideración de los resultados obtenidos en su revolución, quedan abiertas *dos vías*:

- La vía revolucionaria, que lleva *más allá* de los resultados ya obtenidos, hacia la consolidación y el desarrollo del socialismo, luego hacia la transición al comunismo;

- La vía de la regresión, que se repliega *más acá* de los resultados obtenidos, hacia la neutralización y la posterior utilización política, luego la dominación y la “digestión” económicas de un país socialista por el imperialismo: la vía de la “regresión al capitalismo”.

La alternativa de las dos vías es la siguiente: o “detenerse a medio camino” es decir, en el hecho de la regresión; o no *detenerse* “a mitad de camino”, es decir, sigamos adelante.

En los textos oficiales de China, la primera vía se describe mediante una expresión simplificada, el “camino capitalista” (por lo que es una cuestión de “los líderes que siguen la “vía capitalista”), y la segunda forma es calificada con una expresión abreviada “vía revolucionaria”.

Este es el problema político dominante, que presenta en la coyuntura política la RC.

b) Objetivos políticos de la Revolución Cultural

La RC da, para China, la respuesta a esta cuestión, la solución a este problema. *Para China*: pero está claro que esta solución, como el problema, sobrepasa infinitamente la coyuntura china tanto en su importancia y como en sus efectos.

El PCCh dice: estamos en la encrucijada. Debemos elegir: o nos detenemos a mitad de camino, y entonces, de hecho, incluso si

se pretendemos lo contrario, nos embarcamos en la vía de la regresión, la “vía capitalista”; o estamos decididos a ir hacia adelante, a adoptar las medidas necesarias, y entonces nos embarcamos en el “vía revolucionaria”.

Es precisamente, en este punto en el que la RC interviene en la coyuntura china.

El PCCh declara que, para fortalecer y desarrollar el socialismo en China, para asegurar su futuro, y para preservarlo a largo plazo de cualquier riesgo de regresión, hay que sumar a la revolución *política* y la revolución *económica*, una tercera revolución: la *revolución ideológica de masas*.

Esta Revolución ideológica de masas, el PCCh la llama Revolución Cultural proletaria.

Su objetivo final es transformar la ideología de las masas, para reemplazar la ideología feudal, la ideología burguesa y pequeño-burguesa que todavía impregna a las masas de la sociedad china, por una nueva ideología de las masas, proletaria, socialista —y así darle a una infraestructura económica y a una superestructura política socialista, una *superestructura ideológica* socialista correspondiente.

Este objetivo final define el propósito lejano de la RC. La RC no puede ser más que una obra de muy largo plazo.

Sin embargo, el objetivo final se articula *desde hoy* sobre el problema dominante, esencial, de la coyuntura: el problema de la encrucijada, el problema de las dos vías.

Esta articulación se destaca claramente en todos los textos oficiales chinos que fijan la jerarquía de los *objetivos actuales*. “*El movimiento en curso* tiene en la mira principalmente a *quienes, dentro del Partido, detentan puestos de dirección* y están *comprometidos con la vía capitalista*”. Es en el Partido mismo, del que todo depende, y por el Partido mismo, donde debe comenzar la RC, mientras se desarrolla de forma simultánea en todas las demás áreas. La RC plantea inmediatamente, directamente a los dirigentes, la *cuestión esencial*, la pregunta por la vía que siguen, la cuestión de la vía que tienen la intención de seguir: la “vía capitalista” o la “vía revolucionaria”.

El objetivo *esencial* afirma inequívocamente cuál es el problema *esencial* al que responde la RC.

Por supuesto, la RC tiene desde ahora, otros objetivos. En la medida en que la ideología está presente en todas las prácticas de una sociedad, la RC concierne igualmente también a aquellas formas de la ideología que intervienen en la práctica económica, en la práctica política, en la práctica científica y técnica, en la práctica estética, en la práctica pedagógica, etc.

En todos estos ámbitos, la RC plantea objetivos cercanos, definidos en función de sus objetivos a largo plazo. Todos ellos están

articulados en última instancia sobre la solución del problema *esencial*: el problema de las dos vías.

c) Medios y métodos de la Revolución Cultural

En cuanto a los medios y métodos de la RC, ellos se basan en el principio de que la RC debe ser una *revolución de las masas*, que transforme la ideología de las masas, y está realizada por las propias masas.

No se trata, simplemente, de transformar o reformar la ideología de algunos intelectuales o unos pocos líderes. Ni se trata sólo de transformar la ideología del Partido Comunista, en el caso de que eso fuese necesario. Se trata de transformar las ideas, las formas de pensar, las formas de actuar, las costumbres de las *masas de todo el país*, varios cientos de millones de hombres, campesinos, obreros e intelectuales.

Ahora, una transformación de la ideología de las masas no puede ser más que obra *de las masas mismas*, actuando en y por las *organizaciones* que son organizaciones *de masas*.

La política del PCCh consiste entonces en hacer el llamamiento a las amplias masas y tener una mayor confianza en las masas, e invitar a todos los responsables y dirigentes políticos a seguir, sin reticencias, y con audacia, esta *"línea de masas"*. Se debe dar la palabra a las masas, y confiar en las iniciativas de las masas. Los errores, inevitables en cualquier movimiento, suceden: ellos serán corregidos en el movimiento, las masas se educarán ellas mismas en la acción. Pero no se debe frenar de antemano el movimiento, con el pretexto de "posibles" errores o excesos, porque ello restringiría el *avance* del movimiento. También se espera que haya *resistencias*, a veces considerables, al movimiento de las masas: son normales, porque la RC es una forma de la lucha de clases. Estas resistencias provendrán de representantes de las antiguas clases dominantes; también pueden venir, en algunos casos, de las masas mal dirigidas o utilizadas, esas resistencias incluso pueden venir de algunos dirigentes del Partido mismo. Se tratará a todos estos casos *diferencialmente*, distinguiendo los enemigos de los amigos; y entre los adversarios, distinguir los elementos hostiles, irreductibles, los dirigentes rutinarios o vacilantes, los desorientados y los pusilánimes. En ningún caso, incluso contra los enemigos de clase burguesa (cuyos delitos se castigan por la ley), se deberá recurrir a los "golpes" o a la violencia, sino siempre al razonamiento y la persuasión.

Las masas sólo pueden actuar dentro de las *organizaciones* de masas. El medio más original, la innovación propia de la RC consiste en la aparición de *organizaciones propias* de la RC, organizaciones distintas de otras organizaciones de la lucha de clases (sindicato y partido). Las organizaciones propias de la RC son las organizaciones de la *lucha de clases ideológica*.

Estas organizaciones parecen haber surgido, en sus orígenes,

debidas a las iniciativas de base (creación de los círculos, grupos de estudio, los comités populares). Como Lenin hizo con los Soviets, el PCCh reconoció su importancia, las apoyó y extendió el ejemplo a toda la RC, y llamó abiertamente a la creación de organizaciones propias para RC entre los obreros, los campesinos, los intelectuales y los jóvenes.

El PCCh es muy cuidadoso para vincular estas nuevas organizaciones con las viejas organizaciones, los nuevos objetivos con los antiguos objetivos. Así se recuerda constantemente que la RC se realiza bajo la dirección del Partido, y que los objetivos de la RC deben ser constantemente combinados, en las fábricas y en el campo, con los objetivos ya definidos por la "educación socialista", y que las organizaciones estudiantiles no deben intervenir en las fábricas o unidades campesinas, donde los trabajadores y propios campesinos asegurarán ellos mismos la RC, y que la RC no debe obstaculizar sino, en cambio, ayudar a la producción, etc.

Al mismo tiempo, el PCCh declara que son *las organizaciones* de masas de la juventud, principalmente de la juventud urbana, integrada por los estudiantes secundarios y universitarios, las que están *actualmente* a la vanguardia del movimiento. Se trata de una situación de hecho, pero la importancia política es evidente. Por un lado, en efecto, el sistema educativo vigente donde la juventud es formada (no hay que olvidar que la escuela siempre marca profundamente a los hombres, incluso durante períodos de mutaciones históricas) fue, en China, el bastión de la ideología burguesa y pequeñoburguesa. Por otro lado, la juventud, que no ha experimentado las luchas y las guerras revolucionarias, constituye, en un país socialista, un sector muy sensible, en el que se juega una cuestión capital para el futuro. La juventud no es un sector revolucionario por el simple hecho de haber nacido en un país socialista, ni crecerá con los relatos de las hazañas de sus mayores. Si, a pesar de todas las energías de su edad, ella es, debido a errores políticos, abandonada al desarrollo en un desorden o en un "vacío" ideológico, es entonces efectivamente entregada a las formas ideológicas "espontáneas" que constantemente llenan este "vacío": ideologías pequeñoburguesas y burguesas, ya sean heredadas del pasado nacional, ya sean importadas del extranjero. Estas formas tienen sus puntos de apoyo naturales en el positivismo, el empirismo y tecnicismo "apolítico" de los científicos y otros especialistas. En cambio, si un país socialista asocia su juventud a una gran obra revolucionaria, si la educa en esta acción, no solamente la juventud contribuirá, en la RC, a transformar la ideología existente y a luchar contra la ideología burguesa, ella se formará a sí misma y transformará su propia ideología. En todo caso, a causa de su juventud, la ideología que sea actúa en ella con mayor fuerza. La cuestión es saber *cuál* debe ser la ideología de la juventud en un país socialista. Esa es una cuestión política de gran importancia. La R.C. responde en general a esta pregunta. Las organizaciones juveniles de la RC dan la respuesta por la juventud.

Por último, cabe señalar que el llamado a la RC, la apelación a las masas, al desarrollo de las organizaciones de masas de la

RC, sus métodos, incluyendo las condiciones para las críticas a los dirigentes que “siguen la vía capitalista” *son realizados por el Partido Comunista*, que mantiene la organización central y dirigente de la Revolución china. También hay que hacer notar que el Partido fija, con el mayor énfasis, la ley teórica y práctica de la RC, su ley suprema: “el *pensamiento* de Mao Tsetung”, es decir, el marxismo-leninismo aplicado a la experiencia de la Revolución y el socialismo chino, el marxismo-leninismo enriquecido por esta experiencia, y expresado en una forma directamente accesible a las masas.

La RC no es la exaltación del “espontaneísmo” ciego de las masas, ni una “aventura” política. La apelación a las masas, la confianza en las masas, la creación de organizaciones de masas responden a las necesidades y posibilidades de las masas. Pero, al mismo tiempo la RC, es una decisión que reflexionada por el Partido, que se basa en un análisis científico de la situación, se apoya sobre los principios de la teoría y la práctica marxista, al mismo tiempo la ley suprema de la RC, es en la teoría, como en la práctica, el marxismo-leninismo.

Tales son para la coyuntura, los objetivos, los medios y métodos políticos de la R.C.

II

Revolución cultural y principios teóricos marxistas

Naturalmente este análisis político de la RC plantea toda una serie de problemas *teóricos*. La RC destaca, en sus decisiones, un número de tesis políticas nuevas: el riesgo de “regresión” de un país socialista al capitalismo, la continuidad de la lucha de clases en un régimen socialista después de su transformación, en lo esencial, de las relaciones de producción, la necesidad de una revolución ideológica de masas y de organizaciones de masas específicas para realizar esta revolución, etc.

¿Estas nuevas tesis políticas se ajustan o no a la *teoría marxista*?

La tesis *central*, que plantea los problemas teóricos más importantes, es la *tesis de la posibilidad de “regresión”* de un país socialista al capitalismo. Con esta tesis se golpearán muchas convicciones, arraigadas en interpretaciones ideológicas del marxismo (interpretaciones religiosas, evolucionistas, economicistas).

Esta tesis es, de hecho, impensable si el marxismo es una filosofía de la historia de esencia religiosa, que *garantiza* el socialismo en el presente como *el objetivo* por el que la historia humana ha trabajado siempre. Pero el marxismo no es una filosofía de la historia, ni el socialismo es el “fin” de la historia.

Esta tesis también sería impensable si el marxismo fuese un *evolucionismo*. En una interpretación evolucionista del marxis-

mo, existe un orden necesario y garantizado de la sucesión de los modos de producción: por ejemplo, no es posible “saltarse” un modo de producción. En esta interpretación, se nos da una garantía de que el movimiento es siempre hacia adelante y se excluye en principio todo riesgo de “regresión”: en principio, del capitalismo no se puede ir más que hacia el socialismo, y del socialismo al comunismo, pero no al capitalismo.

Y cuando, por necesidad, el evolucionismo admite la posibilidad de la “regresión”, cree que regresar es *retornar a las antiguas formas*, volver al pasado *mismo, sin cambio*. Pero el marxismo no es un evolucionismo. Su concepción de la dialéctica histórica admite los desajustes, las distorsiones, las regresiones sin repetición, los saltos, etc. Por lo tanto, para el marxismo, algunos países pueden “pasar al socialismo” sin la necesidad de “pasar” por el capitalismo. Por esto es que la regresión hacia un modo de producción, en principio superado, es *posible* (véase Yugoslavia). Pero ésta es también la razón por la cual esta regresión no es una vuelta pura y simple hacia atrás a un pasado intacto, a las viejas formas: se lleva a cabo mediante un proceso diferente, la inserción de nuevas formas (formalmente socialistas) en un sistema del modo de producción capitalista, que produce una forma *original* de capitalismo, bajo “apariencias” socialistas.

La tesis de la “regresión” sería, finalmente, imposible si el marxismo fuese un *economicismo*. En una interpretación economicista del marxismo, es suficiente que las bases económicas de las clases sociales hayan estado, en lo esencial, abolidas, para que se pueda decir que las clases sociales han desaparecido, y con ellas la lucha de clases, y con ellas la necesidad de la dictadura del proletariado, por consiguiente el carácter de clase del Partido y el Estado – para afirmar que la victoria del socialismo ha sido “definitivamente asegurada”. Pero el marxismo no es un economicismo.

Una clase no se define, en efecto, únicamente por la posición de sus miembros en las relaciones de producción, y por las relaciones de producción: ella se define también, y al mismo tiempo, por su posición en las relaciones políticas y en las relaciones ideológicas, que permanecen como relaciones de clase mucho tiempo después de la transformación socialista de las relaciones de producción.

Sin duda, es la economía (las relaciones de producción) la que define *en última instancia* a una clase social, pero la lucha de clases constituye un sistema, que opera a diferentes niveles (económico, político, ideológico); la transformación de un nivel no elimina de hecho las formas de la lucha de clases de los otros niveles. Así, la lucha de clases puede continuar con virulencia en el plano político, y sobre todo a nivel ideológico, mucho después de la supresión, en lo esencial, de las bases económicas de las clases poseedoras, en un país socialista.

En, esencialmente en función de las formas de la lucha de clase política y sobre todo ideológica, es que se definen las *clases sociales*, de acuerdo con la posición que toman en las luchas políticas e ideológicas.

Esto no quiere decir que la determinación de las clases sociales por la economía esté suspendida. En los países socialistas, y según la etapa histórica, subsisten ciertas relaciones económicas (al menos la pequeña producción de mercancías, que tanto preocupaba a Lenin) que constituyen una base económica para la distinción de clases y para la lucha de clases. Del mismo modo, las diferencias significativas en los ingresos pueden servir de apoyo a distinciones económicas necesarias para la supervivencia de una lucha de clases que se *juega* en lo esencial, más que en lo económico, en el dominio político, sobre todo en el dominio ideológico.

Ese es el punto esencial: la tesis de la “regresión” presupone que, en una cierta coyuntura de la historia de los países socialistas, lo *ideológico* puede ser el punto estratégico donde todo se decide. Luego, en la ideología se produce el cruce de caminos. Es de la ideología de la que depende el futuro. Es en *la lucha de clases ideológica* que se juega el destino (avances o regresión) de un país socialista.

Esta tesis de la posibilidad de un papel *dominante* de lo ideológico en una coyuntura política de la historia del movimiento obrero no puede sino golpear a los “marxistas” economicistas, evolucionistas y mecanicistas, es decir, a aquellos que ignoran la dialéctica marxista. No es sorprendente que aquellos que confunden contradicción principal y contradicción secundaria, aspecto principal y aspecto secundario de la contradicción, cambiando el lugar de las contradicciones y de sus aspectos, etc., sean, en suma, *los que confunden la determinación en última instancia por la economía con la dominación* de tal o cual instancia (la económica, la política, la ideológica) en tal o cual modo de producción o en tal o cual coyuntura.

Decidir y adoptar la RC implica proclamar las dos tesis:

1. Es en el plano ideológico que puede comenzar, en un país socialista, el proceso de “regresión”, debido a que por lo ideológico es que pasan los efectos que afectan progresivamente el dominio político y luego el económico.
2. Es por la revolución en lo ideológico y dirigiendo la lucha de clases en lo ideológico que se puede prevenir y revertir este proceso y mantener en un país socialista la otra vía: la “vía revolucionaria”.

Formalmente, la primera tesis viene a decir: en un país socialista que eliminó las bases económicas de las viejas clases sociales pueden creer que se suprimieron las clases y, por tanto, la lucha de clases. La creencia de que la lucha de clases ha sido superada, sucede cuando ella se sigue dando en el dominio político y en el área más importante, en lo ideológico. *No ver que la lucha de clases puede tener lugar por excelencia en el dominio de lo ideológico* es abandonar el dominio de la ideología a la ideología burguesa, y abandonar el terreno al adversario. Si el adversario está en su lugar, sin ser identificado como enemigo y tratado como un enemigo, entonces es él quien conduce el juego, y no es de extrañar que él esté ganando terreno. Esto puede llevar al establecimiento de mecanismos ideológicos, políticas tendientes a la restauración del capitalismo. Lo que puede llevar a la neu-

tralización política, a la utilización política y a la dominación económica de países socialistas por el imperialismo. En efecto, es impensable que un país socialista puede seguir siendo socialista si se basa en esta contradicción: estar dotado de una infraestructura socialista y una superestructura ideológica burguesa.

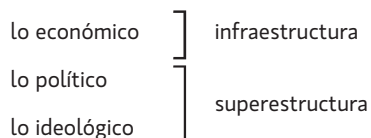
La RC saca sus conclusiones de esta contradicción: debe hacerse la revolución en lo ideológico para dar a un país socialista dotado de una infraestructura socialista, una superestructura ideológica socialista.

Esta tesis no es nueva. Se la puede encontrar constantemente repetida en Marx y en Lenin. Marx decía que a cada infraestructura le “corresponde” una superestructura propia, y que en la revolución socialista no solamente en lo económico y en lo político, sino también en lo ideológico deben cambiar de base y de forma. Lenin hablaba abiertamente de la necesidad vital de la revolución cultural. Lo que es nuevo, es que esta tesis teórica es hoy en día lo que ordena el juego de la práctica política de un país socialista. Por primera vez en la historia del movimiento obrero, un país socialista se encuentra a la vez en la *necesidad* y en la *capacidad* de poner esta tesis en obra, de aplicarla. No es suficiente decir: esta tesis es, en el fondo, clásica. La *práctica* de su puesta en obra es algo completamente nuevo, que clarifica y repone la tesis teórica y los principios que la sostienen. No pasemos ante el hecho de una revolución ideológica de masas sin aprender algo nuevo sobre la ideología y sobre las masas. Comenzamos a ver aquí que la RC no sólo plantea problemas teóricos sobre la base de los principios teóricos existentes: ella atrae la atención sobre los conocimientos teóricos nuevos que esa práctica produce y obliga a producir.

De este modo es que la R. C. pone en juego los principios marxistas concernientes a la naturaleza de lo *ideológico*.

La Revolución Cultural quiere decir, en efecto, revolución en los dominios de lo ideológico. ¿Qué es el dominio de lo ideológico?

La teoría marxista muestra que toda sociedad se compone de tres niveles. Instancias, dominios específicos



Los niveles quedan articulados unos sobre los otros de una manera compleja. En ésta lo económico es lo que está determinando en última instancia.

Apelando a una metáfora arquitectónica (la de una casa: infraestructura / superestructura) sólo decimos que la ideología repre-

senta uno de los niveles de la superestructura. Hacemos esto para indicar que su posición en la estructura social (superestructura y no infraestructura), tiene su autonomía relativa con relación a lo político y a lo económico, y al mismo tiempo sus relaciones de dependencia en relación a lo político y a lo económico.

Si, a la inversa, queremos sugerir la forma de existencia concreta de lo ideológico, lo comparamos con el “cemento”, en lugar de la planta de un edificio. La ideología se desliza, en efecto, a lo largo de las partes del edificio: en la relación de los individuos con todas sus prácticas, a todos sus objetos, en sus relaciones con la ciencia, la técnica, las artes, y en sus relaciones con la práctica económica y la práctica política, en sus relaciones “individuales”, etc. Lo ideológico es lo que, en una sociedad, *distingue* y *cimenta*, más allá de que se trate de distinciones técnicas o de distinciones de clase. Lo ideológico es una realidad objetiva indispensable para la existencia de cualquier la sociedad.

Aunque lo ideológico rige las relaciones “vivas” por los individuos en sus condiciones de vida, sus prácticas, sus objetos, sus clases, sus luchas, su historia y su mundo, etc., lo ideológico no es de naturaleza individual o subjetiva.

Como todos los “niveles” de la sociedad, lo ideológico está hecho con las *relaciones sociales objetivas*. Como hay relaciones sociales de producción (económicas), hay relaciones sociales políticas y hay “relaciones sociales ideológicas”. Esta última expresión es de Lenin (en **¿Quiénes son los amigos del pueblo?**). Ella debe ser tomada al pie de la letra. Para conocer lo ideológico, se deben conocer las relaciones sociales y de lo que éstas relaciones están hechas.

¿De qué están hechas esas relaciones? Ellas no son solamente producto de los sistemas de ideas-representaciones, sino además de los sistemas de actitudes-comportamientos, y también de los sistemas “teóricos” y de los sistemas de “prácticas”. Lo ideológico comprende no sólo los sistemas de ideas (*las ideologías* en el sentido estricto), sino también los sistemas prácticos de actitudes-comportamientos (*las costumbres*).

Las ideas y las costumbres están en relación dialéctica. Dependiendo de la situación de clase, y según la coyuntura, puede haber identidad general o parcial, o desajuste, o contradicción entre las ideas y las costumbres, y también según las regiones. En la lucha ideológica, es muy importante reconocer las ideas y costumbres que el partido del adversario ideológico encarna, y es muy importante distinguir entre las ideas, o entre las ideas y las costumbres, diferenciarlas adecuadamente. Los grandes revolucionarios siempre han sido capaces de establecer estas distinciones y mantener lo que es “bueno” del pasado, rechazando lo que es “malo”, tanto en las ideas, como en las costumbres. De todos modos, una revolución ideológica debe ser necesariamente una revolución no sólo en las ideas o ideologías, sino también en las actitudes y comportamientos prácticos, o en las costumbres.

Esta doble naturaleza de lo ideológico permite entender que las tendencias ideológicas pueden estar inscritas en ciertos comportamientos, así como en ciertas actitudes *prácticas*, al igual que en las *ideas*. Ello ayuda a entender que algunas “costumbres” o “hábitos de trabajo” y de “mando”, cierto “estilo” de dirección, pueden tener significación ideológica, y ser contrarias a la ideología revolucionaria, aun cuando sean acciones de dirigentes socialistas. Por lo tanto, la ideología burguesa puede encontrar apoyo en ciertas *prácticas*, es decir, en ciertas *costumbres*, políticas, tecnicistas, burocráticas de los líderes socialistas, etc., exactamente como la ideología burguesa se apoya en la actitud positivista o pragmática de los científicos y técnicos, etc. Estos “hábitos de trabajo” y de “mando” si se multiplican, ya no son “modas” o desvíos personales: pueden ser o convertirse en un signo de distinción social, instalado en el partido (de modo consciente o no) en la lucha de clases ideológica. Por ejemplo, el comportamiento de liderazgo burocrático o tecnocrático de los dirigentes, ya sean económicos, políticos o militares, pueden también constituir puntos de apoyo en el dominio ideológico de un país socialista, por la ofensiva ideológica de la burguesía.

Si la RC toma en serio esta amenaza, es que se ajusta a la teoría marxista de la ideología. Pero al mismo tiempo, al haberla tomado en serio, requiere profundizarla y por lo tanto hacerla progresar.

La RC finalmente pone en juego los principios del marxismo al adoptar sus formas de organización. La tesis del PCCH presupone que hay organizaciones de masa *específicas de la RC*, por lo que estas organizaciones son independientes del Partido. Lo que obviamente es un problema para muchos comunistas es la existencia de estas nuevas organizaciones, distintas del Partido.

La cuestión de las organizaciones de la lucha de clases y de su distinción es una vieja cuestión en la historia del movimiento obrero.

Ella está regida según Marx, Engels y Lenin en que ella implica la distinción de la organización de la lucha de clases económica (el sindicato) y la organización de la lucha de clases política e ideológica (el partido). Esta distinción funcional era consistente con una distinción en la forma de organización. El sindicato es una *organización de masas* (sin centralismo democrático).

El Partido es una organización de vanguardia (con centralismo democrático). Hasta ahora, el partido era responsable tanto de la lucha política como de la lucha ideológica. La RC ofrece una innovación sorprendente, mediante la creación de una nueva, *una tercera organización*: una organización específica para la lucha ideológica de masas. Sin duda, ella es responsable de la aplicación de las decisiones del Partido. Pero es distinta de él. Además, este tipo de organización se diferencia del Partido en la medida en que ella es, como el sindicato, una *organización de masas* (el centralismo democrático no reina allí: se dice que los líderes de las organizaciones de RC deben ser elegidos “como los diputados de la Comuna de París”).

¿Esta innovación sorprendente se ajusta a los principios teóricos del marxismo?

Formalmente, podemos decir que la distinción de las organizaciones refleja la distinción de las instancias o niveles de la realidad social. Una organización de masas para el nivel de desarrollo económico (el sindicato); una organización de vanguardia para el nivel político (el Partido); y una organización de masas para el nivel de la ideología (las organizaciones de la RC).

Pero tal vez tenemos que ir más lejos, y preguntarnos *por qué* esta tercera organización, que antes no existía, y que ni Marx ni Lenin habían planeado formalmente, es ahora indispensable en un país socialista.

Podría decirse que, con cautela, pero no sin razones de peso, la respuesta a esta pregunta se puede encontrar en el cambio de posición del partido y del sindicato en relación con el Estado en un régimen socialista. Después de la toma revolucionaria del poder en el período de la dictadura del proletariado, el Partido debe hacerse cargo de la dirección del Estado, del poder del Estado y el aparato estatal.

La fusión parcial, pero inevitable, se produce entonces entre el Partido y el aparato estatal. Esto plantea un problema muy serio, Lenin plantea en términos dramáticos en los textos del final de su vida (cfr. **La depuración del Partido. Sobre la inspección obrera y campesina**, etc.): *¿cómo configurar las relaciones del Partido y el Estado para evitar caer en los vicios de la burocracia y la tecnocracia, y sus graves efectos políticos?*

Lenin buscó la solución de este problema en un *organismo*: la Inspección obrera y campesina. Esta organización fue una rama del Partido. No era una organización propia. Por una fuerte razón, no se trata una organización de masas.

Al problema planteado por Lenin en términos dramáticos (él era consciente de que su solución estaba por encima de las fuerzas históricas que existían entonces en la URSS), el PCCh responde, cuarenta años más tarde, con la RC.

El PCCh responde con el establecimiento no de un *organismo* regulador de las relaciones Partido-Estado, sino por la creación de un movimiento de masas y *de las organizaciones de masas*, la tarea "principal" actual consiste, en la RC, en denunciar y criticar a los dirigentes que se han separado de las masas, que tienen un comportamiento burocrático o tecnocrático, que sus ideas o sus "costumbres", el estilo de vida, de trabajo y de mando, abandonan la "vía revolucionaria" y "se comprometen con la vía capitalista".

La RC aporta una solución totalmente nueva al problema planteado por Lenin. La tercera organización, responsable de la tercera revolución, debe ser *distinta* del Partido (tanto en su existencia como en su forma de organización) para obligar al Partido a *distinguirse* del Estado, en un período en que se ve al Partido

en una parcial pero inevitable *fusión* con el Estado. Si estos análisis son, a pesar de su carácter esquemático, justos sólo en principio, está claro que la RC interesa, directa o indirectamente, a todos los comunistas.

El gran interés político y teórico de la RC es proporcionar un serio recordatorio del concepto marxista de la lucha de clases y de la revolución. La cuestión de la revolución socialista no se resolverá mediante la toma del poder y la socialización de los medios de producción. La lucha de clases continúa en el socialismo, en un mundo sujeto a las amenazas del imperialismo. Es entonces, sobre todo en la ideología que la lucha de clases decide el destino del socialismo: el progreso o regresión, vía revolucionaria o camino capitalista.

Las grandes lecciones de la RC se extienden fuera de China y otros países socialistas. Ellas afectan a todo el movimiento comunista internacional.

Señalan que el marxismo no es una religión de la historia, ni un evolucionismo ni un economicismo. Señalan que el dominio de lo ideológico es uno de los campos de la lucha de clases y que puede convertirse en el lugar estratégico donde, en ciertas circunstancias, se juega la suerte de la lucha de clases.

Nos recuerdan que hay un vínculo extremadamente estrecho entre la concepción teórica del marxismo y la lucha de clases ideológica. Nos recuerdan que toda gran revolución sólo puede ser obra de las masas, y que el papel de los dirigentes revolucionarios es, al mismo tiempo, dotar a las masas de los medios para orientarse y organizarse a sí mismas, mientras que les proporcionan el marxismo-leninismo como brújula y ley, es estar presentes en la escuela de las masas, para ayudarles a expresar su voluntad y resolver sus problemas.

No se trata de exportar la RC. Ella pertenece a la Revolución China. Pero sus lecciones teóricas y políticas pertenecen a *todos* los comunistas. Estas *lecciones*, los comunistas tienen que tomarlas de la RC, y hacerlas bien.

[Texto anónimo, titulado "Sur la révolution culturelle", atribuido a Louis Althusser, publicado en los **Cahiers Marxistes Léninistes**, n° 14, noviembre-diciembre de 1966, pp. 5-16.
Traducción: Adrián Celentano]

La compleja relación entre la dirección del Partido Comunista de la Argentina y la representación de la Comintern ante la ruptura de 1928

Víctor Augusto Piemonte*

El comunista de origen suizo Jules Humbert-Droz, jefe del Secretariado Latino del Comité Ejecutivo (CE) de la Comintern o Internacional Comunista (IC), entendía a comienzos de 1928 que la causa de la crisis interna experimentada por el Partido Comunista de la Argentina (PCA), particularmente visible desde mediados del año anterior, residía en los métodos de trabajo empleados por su dirección.¹

Según el diagnóstico de Humbert-Droz, existía en la dirección del PCA una mayoría, conducida por Rodolfo Ghioldi, y una minoría, encabezada por José Penelón, pero la sección argentina de la IC no disponía realmente de un Comité Central (CC). Esta situación había decantado en la formalización de un pedido de intervención para que la IC dirimiera los problemas internos del PCA. No obstante, el encargado de elevar la solicitud no había sido el revolucionario ruso Boris Mikhailov, quien, enviado por la IC para supervisar el desempeño de los principales partidos comunistas de la región permaneció en Sudamérica entre 1926 y 1927, operaba bajo los seudónimos de “Williams” y de “Raymond”.² Por el contrario, el telegrama enviado a Moscú en el que se solicitaba participación soviética llevaba la firma de Pedro Romo, quien por entonces oficiaba de secretario general del PCA. El resto de la dirección del partido no había estado al tanto de la comunicación entablada desde Buenos Aires. Esto llevaba a Humbert-Droz a confirmar la suposición de que, en consecuencia, el PCA no contaba con un CC. Penelón, de hecho, aseguraba haber tomado conocimiento pleno del telegrama después

de que el mismo fue respondido por la IC. La contestación fue remitida al mismo Penelón en su calidad de representante del Secretariado Sudamericano (SSA), aunque Romo había pedido que la respuesta fuera dirigida a su domicilio personal.³

Los grupos idiomáticos, el trabajo en el Concejo Deliberante de la ciudad de Buenos Aires, la penetración del PCA en los barrios pobres y la cuestión sindical, se erigieron en los canales por los cuales se cristalizó el conflicto irreconciliable entre los líderes del PCA en torno al interés y la conveniencia de privilegiar o bien la construcción de un partido orientado hacia adentro volcado a atender las necesidades inmediatas de la clase obrera argentina, o bien proceder a la consolidación de un partido volcado hacia afuera, centrado en orientar la lucha de clases local en función de aquellas experiencias de carácter revolucionario realizadas y diseñadas por la primera revolución obrera exitosa a la que se debía salvaguardar. Así, hasta el instante mismo en que se produjo la expulsión del grupo minoritario dentro de la conducción del partido, el grupo mayoritario destinó ingentes esfuerzos a criticar el trabajo municipal —y particularmente el trabajo en los barrios pobres— llevado adelante por Penelón. De igual modo, comunicó por propia decisión que la dirección del partido no existía más como tal, habiendo sido reemplazada por dos partidos dentro del PCA. En este esquema, Penelón era señalado como el responsable de dilatar toda posibilidad de llegar a un acuerdo para ganar así algo de tiempo que le permitiera concentrar fuerzas. Esto empujó a la mayoría del CC a solicitar una intervención urgente por parte de la IC con la intención de evitar el estallido de una guerra de facciones. Era necesario, sostenía este sector, que la IC diagramara una

* Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

1 Agradezco los comentarios y sugerencias formulados por Ezequiel Adamovsky, Mariano Rodríguez Otero, Hernán Camarero, Andrés Bisso, Ricardo Pasolini y los/as evaluadores/as anónimos/as del presente artículo.
2 Cfr. Lazar Jelfets, Víctor Jelfets y Peter Huber, **La Internacional Comunista y América Latina, 1919-1943. Diccionario biográfico**, Moscú-Ginebra, Instituto de Latinoamérica de la Academia de Ciencias-Institut pour l'histoire du communisme, 2004, pp. 213-214. Respetamos en este estudio la utilización de seudónimos según aparecen en cada uno de los documentos analizados.

3 Secretariado de Países Latinos, Comisión Argentina, VII sesión, 30/1/1928, p. 12, Archivo de la Internacional Comunista, Biblioteca del Congreso de la Nación Argentina (en adelante Archivo IC, BCNA), microfilm rollo (r.) 2, sección (s.) 15 [En francés].

4 Declaración de la mayoría del CC, Buenos Aires, 26/10/1927, Archivo IC, BCNA, r. 4, s. 31.

plataforma política adecuada para superar la crisis argentina.⁴ En este artículo someteremos a examen una hipótesis original vinculada a la posibilidad de que haya sido la misma dirección mayoritaria del PCA la que, al solicitar la intervención del CE cominterniano en los asuntos internos de la sección argentina, condujo a un alineamiento dogmático con la IC que acabó por consumarse tras la ruptura del grupo de Penelón.

¿Moscú o Buenos Aires? ¿Quién solicita la intervención soviética en los asuntos locales?

El ruso Boris Vasiliev fue delegado por el Partido Comunista de la Unión Soviética en el VI Congreso de la IC y estuvo presente en las sucesivas sesiones que previamente mantuvo el Secretariado Latinoamericano. Vasiliev se mostraba sorprendido por cómo se había conducido el CC del PCA en su intento por dirimir sus conflictos intrapartidarios.⁵ Repentinamente la sección argentina había enviado un despacho a la IC solicitando el recibimiento de un delegado para tratar en Moscú la cuestión abierta en torno a la lucha entablada entre las dos facciones. A este primer contacto le había seguido inmediatamente una andanada de misivas procedentes de Buenos Aires. Ante esta situación nada habitual en el desarrollo de las actividades cotidianas de la IC, Vasiliev decía no entender el motivo por el cual había surgido de manera tan repentina una oposición interna, y, al mismo tiempo, se preguntaba cómo era posible que el CC del PCA no hubiera tomado ya una decisión para resolver sus propios problemas. Era el PCA mismo quien debía y podía resolver sobre esta cuestión. Vasiliev advertía dos problemas centrales en las presentaciones formuladas en el marco de la Comisión Argentina del Secretariado de Países Latinos. Por un lado, reprobaba el hecho de que no se hubiera hecho presente en las reuniones ningún representante de la minoría. Sí se habían pronunciado a favor de los puntos de vista del grupo organizado en torno de la figura de Penelón ciertos delegados que, sin formar parte orgánica del mismo, se ocuparon de representarlo. Por otro lado, Vasiliev no entendía cómo podían haber quedado fuera de las exposiciones temas relativos a la vida interna del partido que eran de la máxima importancia. Ninguna referencia de peso se había provisto acerca de las organizaciones de base, las organizaciones en las empresas y las células.⁶ De este modo, se omitía toda información acerca del estado de avance registrado en el proceso de bolchevización dispuesto por la IC en 1925 y aceptado por el PCA en su VII Congreso. Resultaba prematuro, en su opinión, determinar a partir de estas apreciaciones parciales la existencia de corrientes socialdemócratas en el PCA. Por el contrario, esta falta de definiciones a

propósito de las cuestiones que requerían mayor atención según las condiciones políticas de la Argentina, determinaba la carencia de una línea clara y justa, verdaderamente bolchevique, tanto por parte de la minoría como de la mayoría del CC del PCA.⁷

A pesar de los señalamientos reiterados de Vasiliev para que el CC del PCA resolviera por su propia cuenta aquellos problemas internos que no hacían a las cuestiones centrales de la política comunista en la Argentina, Victorio Codovilla insistió en la necesidad de recurrir a la mediación de la IC como única vía posible para la superación del conflicto. Toda escisión no haría más que perjudicar la influencia del partido en las masas, por lo que se debía lograr la reunificación del CC del PCA. En este proceso la IC estaba llamada a desempeñar un papel crucial, recayendo en ella la adopción de una resolución política acorde a las urgencias por las que atravesaba el PCA.⁸

Por su parte, Rodolfo Ghioldi le respondió a Vasiliev que una vez surgidas las divergencias dentro del PCA, Penelón, contando con el apoyo de Codovilla, decidió negarlas y denunciar los envíos de telegramas a Moscú como si fueran el producto de invenciones desestabilizadoras. Era por esta razón, opinaba Ghioldi, que se había diseñado la estrategia consistente en adjudicar a Williams el papel de "intrigante" dentro del partido, autor responsable de aquellas "invenciones" esgrimidas en torno de supuestas actitudes oportunistas por parte de la mayoría del CC del PCA. La defensa de Penelón que tomó ante la IC en sus manos Codovilla aparecía a los ojos de Ghioldi como una perturbación más dentro de la ya agitada vida interior del PCA, pero que no obstante traía impresa su fecha de caducidad.

Sostenía Ghioldi que Codovilla estaba de acuerdo en casi todo con Penelón, e incluso creía que le había escrito a este último una carta aconsejándole que adoptara contra la oposición una respuesta muy enérgica. Por su parte, Codovilla afirmaba que Ghioldi se hallaba políticamente alineado en un trabajo fraccional con Williams.⁹ Además de contraatacar, Codovilla se defendió de los ataques formulados por Ghioldi tomando distancia de Penelón, y posicionándose como un indiscutido defensor de la línea política de la IC adujo que él señalaría los errores cometidos por ghioldistas y penelonistas toda vez que fueran en contra de las resoluciones adoptadas en Moscú. Codovilla encontraba que el principal responsable de la crisis interna por la que atravesaba el PCA era el representante de la IC en la Argentina,¹⁰ aunque

⁷ *Ibid.*, p. 67.

⁸ *Ibid.*, p. 93.

⁹ *Ibid.*, p. 18.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36. Acordando con esta perspectiva, el ex miembro del PC de la Región Argentina Ruggiero Rugilo, recordará mucho tiempo más tarde que las presencias en el país de Raymond y de Anselmi (alias del comunista italiano Isidoro Azzario, quien en nombre de la IC aconsejó al PCA sobre la cuestión sindical) fueron determinantes para que se diera aquella situación en la cual "todos estaban de acuerdo con Penelón y de buenas a primeras, en pocos meses, habían cambiado de opinión", produciéndose "el enfrentamiento en el Comité Central". Emilio Corbière, **Orígenes del comunismo argentino (El Partido Socialista Internacional)**, Buenos Aires, CEAL, 1984, p. 78.

⁵ Comisión Argentina, IV° sesión, 19/1/1928, Archivo IC, BCNA, r. 2, s. 15 [En francés].

⁶ Secretariado de Países Latinos, VIII° sesión, 1/2/1928, p. 59, Archivo IC, BCNA, r. 2, s. 15.

Williams no se cansaba de repetir contra la minoría penelonista en la dirección del PCA la acusación de que incurría sistemáticamente en desviaciones de derecha.¹¹

En su exposición del día 9 de enero, dentro del marco de la serie de sesiones que llevó a cabo el Secretariado Latinoamericano en 1928, Codovilla había dejado en claro que los conflictos por los que entonces atravesaba el PCA constituían la mayor crisis de su historia, y revelaba que la base del partido no se había pronunciado todavía ni a favor de la mayoría ni de la minoría. En opinión de Israel Mallo López y Edmundo Ghitor (alias de Orestes Ghioldi), la dirección del partido había cometido su gran error, no obstante, al acudir ante la IC presentando sus problemas internos como la contraposición de dos formas de concepción político-organizativas encarnadas por dos facciones antagónicas: "La mayoría del C. Central se complica en trabajos fraccionistas, a nuestro entender por primera vez, al enviar telegramas a la I. Comunista, no importa si a nombre de Raym. [Raymond] (delegado del Komintern), planteando asuntos que únicamente hubieran debido hacerse por el C. Central."¹²

Los dirigentes cercanos a Penelón intentaron desde el comienzo del conflicto intrapartidario presentar la imagen de un partido cohesionado tras la segunda y última segregación experimentada hasta entonces, provocada a causa de una verdadera disidencia ideológica.¹³ Plantear la homogeneidad del partido implicaba dejar sin efecto el recurso de depuración de facciones establecido por la IC en su II Congreso de 1920 a través de la implementación de las 21 condiciones para la afiliación de sus secciones nacionales.¹⁴ Asimismo, el sector vinculado a Penelón dentro del CC argumentó que si en algún momento se había producido algún tipo de enemistades internas ello no se había debido a la formación de una verdadera disidencia política o ideológica sino a las prácticas intriguistas emprendidas por Rodolfo Ghioldi. Plasmando esta perspectiva, un folleto firmado por una centena de afiliados de la Capital y por la Federación Juvenil Comunista planteaba el interrogante acerca de la posibilidad de la presencia de corrientes antagónicas y otorgaba una respuesta: "¿Hay una disidencia política en el Partido? Evidentemente, no. Hasta el domingo 30 de octubre en que nos informamos muchos de nosotros de la partida a Moscú de Rodolfo Ghioldi, resuelta a espaldas del Comité Central, que sepamos no existía ninguna disidencia en el Partido que diera lugar al envío de una delegación

ante la I.C."¹⁵ Para la minoría del CC, era el grupo mayoritario el que había tenido un comportamiento favorable a la generación de fricciones, tras asumir una conducta "inmoral" al enviar a Rodolfo Ghioldi como delegado a Moscú, cursar telegramas a la IC y realizar reuniones privadas, sin haber buscado para todo ello el consenso de la minoría a través de la participación abierta. Dando lugar al reconocimiento de facciones enfrentadas, Codovilla promovió el envío de dos delegados a Moscú, uno por la mayoría y otro por la minoría.¹⁶

El tema de las facciones fue largamente discutido hasta que finalmente se adoptó la propuesta de Codovilla. No obstante esta necesidad planteada por el PCA con carácter de urgencia, la IC había denegado la autorización para el arribo de los delegados. La mayoría de la dirección del PCA continuó, de todos modos, impulsando el envío de una doble delegación. Ghioldi insistió sobre esta cuestión al sostener que "la intervención enérgica de la Internacional Comunista es la que puede resolver solamente estos asuntos".¹⁷ Por el contrario, Penelón era partidario de no enviar ninguna delegación a Moscú y de promover que el conflicto se resolviera internamente sin su injerencia. En su opinión, actuar en la manera en que sugería Ghioldi hubiera conducido, entonces sí, al surgimiento de una crisis intrapartidaria. Pero la crisis ya existía y afloraban constantemente nuevos pretextos que contribuían a acrecentar el conflicto general. Así, el ex diputado comunista cordobés Miguel Burgas traía a colación el tema de que Penelón no comprendía "la disciplina leninista, pues ha llevado a la base los asuntos en discusión".¹⁸ En esta línea, Ghioldi expresaba que "Llevar el asunto a la base del Partido, sería iniciar una lucha terrible. No puede por otra parte llevarse el asunto a la masa del Partido, sin llevarla previamente ante la I. Comunista".¹⁹ En su comprensión de lo que debía ser un verdadero partido leninista, confluía la facción liderada por Ghioldi en la consideración respecto de que el diálogo de la dirección del PCA debía ser con el CE de la IC antes que con los propios afiliados cuyos intereses decía representar. Desde el trabajo en el Consejo Deliberante, atendiendo prioritariamente a las necesidades inmediatas de la clase obrera, Penelón privilegiaba una forma de hacer política distinta de la mayoría del CC, aunque más tarde terminó concediendo importancia a la participación soviética y diseñó una estrategia que conformara a todos: "Podemos liquidar el asunto no enviando los delegados y haciendo los informes correspondientes, para que nos tracen la línea política necesaria".²⁰

La propuesta final de Penelón para resolver el conflicto no alcanzó para evitar su distanciamiento definitivo del partido. El CE Ampliado del PCA informó por medio de una circular a sus afiliados los motivos de la separación del grupo minoritario enca-

11 Secretariado de Países Latinos, Comisión Argentina, VIIIª sesión 1/2/1928, p. 74, Archivo IC, BCNA, r. 2, s. 15.

12 Informe de los miembros del CC del PCA Israel Mallo López y Edmundo Ghitor, 4/11/1927, p. 3, Archivo IC, BCNA, r. 4, s. 32.

13 La dos primeras crisis intrapartidarias y su relación con la IC, correspondientes a las rupturas "frentista" de 1922 y "chispista" de 1925, fueron analizadas en Víctor Augusto Piemonte, "La Internacional Comunista y su Sección Argentina: discordia en torno del 'frente único' a comienzos de la década de 1920", *Revista Izquierdas*, n° 19, pp. 172-193; "Comunistas oficiales y extraoficiales en competencia: el rol asignado a la Internacional ante el surgimiento de la facción 'chispista' del PC de la Argentina", *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, año III, n° 5, pp. 93-112.

14 Internacional Comunista, *Los cuatro primeros congresos de la Internacional Comunista*, Córdoba, Cuadernos de Pasado y Presente, 1973, pp. 109-114.

15 Folleto "Manifiesto a todas las Agrupaciones y afiliados del Partido Comunista", Buenos Aires, s/f (1927), p. 1.

16 Actas de las sesiones del CE ampliado del PCA, Cuarta sesión, 25/12/1927, p. 1, Archivo IC, BCNA, r. 4, s. 30.

17 Actas de la reunión del CC del PCA, 5/10/1927, p. 1, Archivo IC, BCNA, r. 4, s. 31.

18 *Ibid.*, p. 4.

19 *Idem.*

20 *Ibid.*, p. 5.

bezado por Penelón, acusándolo de faccionista y alborotador.²¹ La estrategia asumida por la mayoría de la dirección del PCA para descalificar a Penelón consistía en afirmar que sus prácticas no tenían lugar en el logos compartido por la Comintern; antes bien, se trataba de expresiones propias de la Segunda Internacional.²² Era por ello que todo influjo que pudiera ejercer la minoría conducida por Penelón debía ser extirpado de raíz:

El C.E.A., exhorta, finalmente, a todos los afiliados que hasta hoy han seguido a la minoría y que sinceramente son soldados de la I.C., a pensar serenamente sobre esta hora que vive nuestro partido y les incita a abandonar a aquellos que se quieren ir de la Internacional de Lenin y a volver a ocupar disciplinaria, consiente y resueltamente su puesto de trabajo en el Partido, única forma de probar su verdadera condición de militantes del comunismo. Es necesario que esos afiliados recuerden que todos los que comenzaron por perder la fe en la I.C. y por separarse de ella, terminaron por ponerse contra ella y por caer en las filas de la contrarrevolución. Todavía es hora de reaccionar y el C.E.A., espera que así lo harán todos los que equivocadamente han seguido hasta hoy a esa minoría que hoy borra con el codo lo que ayer escribió con la pluma sobre la disciplina y sobre la grandeza inatacable de la Internacional Comunista.²³

La conclusión era aleccionadora: no se debía apartar los destinos de la militancia política local de aquellos que unían a la agrupación partidaria con el poderoso entramado relacional internacionalista, pues operar fuera de éste era servir a los intereses de la reacción. Los votos en torno de las distintas cuestiones que se plantean en esta serie de reuniones da cuenta de dos facciones definidas: por un lado se posicionan Rodolfo Ghioldi, Pedro Romo, Luis Riccardi, Miguel Burgas, Marcelino Punyet Alberti, Nicolás Kazandieff; por la otra parte se agrupan José Penelón, José Ravagni, Florindo Moretti, Israel Mallo López (quien acabará cambiando de grupo), Benjamín Semisa.²⁴

El CE de la IC finalmente aceptó que se produjera en Moscú el arribo de representantes de las dos facciones argentinas enfrentadas. Ghioldi fue el elegido para presentarse ante la IC como delegado de la mayoría en tanto que Penelón se opuso a acudir a la convocatoria. La ausencia de Ghioldi fue aprovechada por la minoría de la dirección, con Penelón y Florindo Moretti a la cabeza, para conducir el proceso que sus detractores denominaron “golpe de estado”, consistente en el licenciamiento de la mayoría en el CC, la suspensión de las células de la capital y la puesta a consideración de todos los afiliados de la expulsión del partido de varios miembros de la mayoría de la dirección, entre ellos Rodolfo Ghioldi, Pedro Romo y Miguel Burgas. Paulino González Alberdi criticó la forma en que la minoría del CC y el Comité Regional de la Capital habían presionado a la base del partido para que fuera

responsable de la resolución del conflicto, planteada de manera acelerada y en términos contrarios a los estatutos del PCA y la IC.

González Alberdi y Acenor Dolfi, ambos miembros del Comité Regional de la Capital que apoyaban a la mayoría en el CC, destacaban que no se incurría en acto de faccionalismo cuando se pedía en Moscú la recepción de los delegados de ambas partes (Ghioldi y Penelón) para plantear los motivos políticos de divergencia y emprender una vía hacia la discusión por parte de la base del PCA. Distinto hubiera sido, aclaraban, si la mayoría del CC hubiese realizado trabajos “al margen del Partido, a favor de determinada orientación, en uno o varios asuntos políticos dados”.²⁵ Para los representantes de la IC en Buenos Aires el desviacionismo de Penelón se hallaba demostrado mediante el desempeño de su actividad municipal. El de Penelón era un “oportunismo posibilista”, devenido cultor del personalismo parlamentarista. Esta apreciación era deudora de la interpretación construida por la mayoría de la conducción del PCA, lo que da cuenta de la buena relación que mediaba entre ésta y los enviados de la IC en el país. El grupo liderado por Ghioldi y Romo había valorizado el triunfo de Penelón en las elecciones municipales por considerar que el trabajo en el Concejo Deliberante constituía un terreno viable para extender la lucha de clases.²⁶

La IC reconoció a la mayoría del CC como su única sección argentina, al tiempo que llamaba a la disolución de la facción peneloniasta y reclamaba su reincorporación en el PCA.²⁷ No obstante, Penelón se negó a volver al PCA y, sin preocuparse en buscar el beneplácito de la IC como lo habían hecho los desprendimientos anteriores del partido oficial, se lanzó a fundar el Partido Comunista de la Región Argentina. Tal vez Penelón, advirtiendo la experiencia del joven Partido Comunista Obrero, había entendido muy tempranamente que resultaba casi imposible disputar con éxito desde afuera la legitimidad del PCA, siendo que “la dirección de la IC sólo reconocía al partido que controlaban R. Ghioldi y V. Codovilla”.²⁸ Lo notable es que Penelón se había negado a agotar todas sus posibilidades con la IC cuando, no habiendo todavía roto con el PCA, Moscú le solicitó que se mantuviera dentro del partido y que participara activamente en la mediación del conflicto interno. Pues, si Ghioldi contaba con el respaldo de Raymond, Penelón había recibido el espaldarazo de Humbert-Droz y de Codovilla, miembros ambos del CE de la IC. En

²¹ Circular del CE Ampliado del PCA, 26/12/1927, p. 1, Archivo IC, BCNA, r. 4, s. 31.

²² *Ibid.*, p. 3.

²³ *Ibid.*, p. 4.

²⁴ Reunión del CC del PCA, 5/9/1927, p. 4, Archivo IC, BCNA r. 4, s. 31.

²⁵ Comité Regional de la Capital, Acta n° 34, 22/11/1927, p. 2, Archivo IC, BCNA, r. 4, s. 34.

²⁶ Un valioso estudio que abordó la “cuestión Penelón” no establece distinciones entre los dos momentos presentes en la consideración de la mayoría sobre la acción municipal. Cfr. Daniel Campione, Mercedes López Cantera y Bárbara Maier, “La cuestión Penelón: división en el comunismo argentino a fines de la década del '20”, ponencia presentada en las **XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**, Tucumán, 2007, pp. 14-15 [consultado en: https://mundodeltrabajo.files.wordpress.com/2008/01/m061_t05.pdf].

²⁷ Carta del CE de la IC sobre resolución argentina, 9/3/1928, p. 10, Archivo IC, BCNA, r. 1, s.

²⁸ Horacio Tarcus, “Historia de una pasión revolucionaria. Hipólito Etchebéhère y Mika Feldman, de la reforma universitaria a la guerra civil española”, en **EL Rodaballo**, año VI, n° 11/12, primavera/verano 2000, p. 44.

otras palabras, nada indicaba que las probabilidades de Penelón de conquistar el apoyo de la mayoría soviética fueran remotas.²⁹

No obstante, a través del triunfo logrado a fines de 1925 por la orientación de "socialismo en un solo país" impulsada por Stalin y Bukharin ante la propuesta de "revolución permanente" que promovía la Oposición de Izquierda liderada por Trotsky, se pasó a reclamar a las secciones nacionales de la IC una defensa encarnizada de la Unión Soviética, lo que volvía riesgosos los intentos de Penelón por conducir el PCA hacia una senda que priorizaba la agenda local por encima de las necesidades coyunturales acuciantes del estado soviético.³⁰ A la hora de reclamar el reconocimiento de legitimidad por parte del comunismo soviético, la mayoría en la dirección del PCA intentó explotar al máximo la realidad del Kremlin, poniendo en primer plano la propia disciplina cohesiva y enfatizando el carácter segregacionista de la minoría "reformista" liderada por Penelón. Bajo esta perspectiva, el reclamo del "jefecillo" para que la IC dejara un margen de maniobrabilidad al PCA "se transforma[ba] en libertad de traición".³¹

El "éxito" inmediato en la era del post-penelonismo

Pedro Romo advertía que el alejamiento del grupo penelonista, si bien no había tenido ninguna incidencia en el interior del país, representaba en cambio una sangría importante en algunos barrios de la Capital, en donde constituía la mayoría partidaria.³² Las intrigas no desaparecieron de un día para el otro. Así, por ejemplo, Próspero Malvestiti fue presentado por Orestes Ghioldi como un saboteador que operaba dentro del PCA mientras negociaba en las sombras con Penelón.³³ En tanto, otros dirigentes intentaban aprovechar la situación para diseñar nuevas estrategias que contribuyeran a la consolidación y el crecimiento del partido. En este sentido, Codovilla propuso la infiltración de

militantes comunistas dentro del Partido Socialista Argentino, basándose en informaciones que había recibido acerca de un supuesto intento de Penelón para establecer contactos con el ala izquierda de ese partido. Pero en el convencimiento de que aquella corriente más radicalizada del socialismo aseguraba mayor interés por negociar algún acercamiento con el PC oficial —de espíritu revolucionario y no reformista como lo era, en su opinión, el grupo de Penelón—, Codovilla entendía que la posibilidad que se abría tenía que ser estudiada de cerca, y por ello recomendaba la penetración incógnita dentro del Partido Socialista. Su recomendación cayó en saco rato, y ni él mismo continuó defendiéndola, cuando poco más tarde la IC hizo conocer las resoluciones de su VI Congreso que giraban en torno al desarrollo de la táctica de "clase contra clase" y el socialismo pasó entonces a convertirse en el principal enemigo a combatir.³⁴

El PCA presentó como positivo el saldo por la crisis intrapartidaria solventada mediante el distanciamiento de Penelón y los cerca de 300 miembros del partido que habían decidido acompañarlo. El comunista italiano afiliado al PCA en 1924, Carlos Ravetto, presentó en Moscú durante el VI Congreso de la IC un panorama de consolidación de la sección argentina en su camino a la conversión en partido de masas. Los fortalecimientos registrados por el partido en las provincias de Santa Fe y Córdoba eran síntomas de la estabilización lograda con la superación de la última crisis interna.³⁵ Muy pronto el PCA pudo recuperarse bastante bien al producirse el retorno a sus filas de alrededor de cuarenta militantes que acompañaron la vuelta de importantes cuadros de la talla de Florindo Moretti, Luis V. Sommi, Pedro y Enrique Chiarante, Germán Müller, Armando y Ricardo Cantoni.³⁶

Por medio de la concreción del VIII Congreso Ordinario en noviembre de 1928, en donde se aceptaron las tesis redactadas principalmente por Codovilla y Ghioldi,³⁷ la dirección del PCA determinó que los penelonistas habían idealizado el régimen democrático desarrollado bajo el gobierno de la Unión Cívica Radical, habían malinterpretado la táctica de "frente único" al proponer un bloque táctico con los líderes socialistas y habían, por último, saboteado la lucha revolucionaria contra el peligro de la guerra.³⁸ En síntesis, Penelón y su círculo habían caído en una posición parlamentarista de la que ya no podían retornar.

²⁹ Según publicaba el periódico del PCRA, *Adelante*, en el mes de julio de 1928, Humbert-Droz había afirmado que de haber acudido al llamado del CE de la IC, "el 80% de la razón le hubiera correspondido a él [a Penelón]". Citado en Otto Vargas, *El marxismo y la revolución argentina*, Buenos Aires, Agora, 1999, tomo II, p. 416.

³⁰ Incluso, Penelón se había negado anticipadamente a promover dentro del Concejo Deliberante el boicot al comercio con Gran Bretaña y Estados Unidos en caso de que estos países cometieran agresiones contra Rusia, tras considerar los efectos perjudiciales que acarrearía para la Argentina. Reunión del CC del PCA, 1/6/1927, Archivo IC, BNCA, r. 4, s. 31. Reunión extraordinaria del CC del PCA, 27/8/1927, p. 3, Archivo IC, BNCA, r. 4, s. 31. Señala Daniel Campione que la cuestión del boicot fue el detonante que sentenció la ruptura. D. Campione, "Los comunistas argentinos. Bases para la reconstrucción de su historia", en *Periferias. Revista de Ciencias Sociales*, año 1, n° 1, segundo semestre, 1996, p. 10, nota 31.

³¹ Comisión del Comité Central del Partido Comunista, *Esbozo de Historia del Partido Comunista de la Argentina. (Origen y desarrollo del Partido Comunista y del movimiento obrero y popular argentino)*, Buenos Aires, Anteo, 1947, p. 64.

³² CC del PCA, Acta n° 7, 2/6/1928, p. 1, Archivo IC, BCNA, r. 5, s. 38.

³³ CC del PCA, Acta n° 15, 16/7/1928, p. 2, Archivo IC, BCNA, r. 5, s. 38. Con anterioridad, Malvestiti había sido descripto por Rodolfo Ghioldi como un "penelonista típico". Comisión Argentina, IVª sesión, 19/1/1928, Archivo IC, BCNA, r. 5, s. 38, p. 38 [En francés].

³⁴ CC del PCA, Acta n° 16, 18/7/1928, p. 3, Archivo IC, BCNA, r. 5, s. 38.

³⁵ Informe del delegado Ravetto al VI Congreso de la IC, p. 2, Archivo IC, BCNA, r. 1, s. 3.

³⁶ Hernán Camarero, "La estrategia de clase contra clase", en *Pacarina del Sur. Revista del pensamiento crítico latinoamericano*, Vol. 2, s/p [Tomado de: <http://www.pacarinadelsur.com/home/oleajes/295-la-estrategia-de-clase-contra-clase-y-sus-efectos-en-la-proletarizacion-del-partido-comunista-argentino-1928-1935>. Último acceso: 28/8/2013]. También la Federación Juvenil Comunista, que había registrado una importante sangría tanto entre sus afiliados como en su Comité Central, se recuperó en poco tiempo. Cfr. Isidoro Gilbert, *La Fede. Alistándose para la revolución. La Federación Juvenil Comunista 1921-2005*, Buenos Aires, Sudamericana, 2009, p. 94.

³⁷ Así lo reconocía Alberto Kohen en "Lenin y la cuestión agraria", en *AA.VV. Vigencia del leninismo hoy y en la Argentina*, Buenos Aires, Anteo, 1970, p. 143.

³⁸ Byuro Sekretariata Ispolkoma *Komintern, Kommunisticheskii International pered VII Vsemirnym Kongressom (Materiali)*, *Partizdat TsK VKP (b)*, Moskva, Iyul' 1935, p. 402.

En estos momentos tiene lugar la reorganización del SSA, cuya sesión de reapertura se extiende en Buenos Aires desde el 29 de junio hasta el 2 de julio. Se decidió allí que el SSA quedara integrado por dos representantes del PCA, en tanto que los partidos comunistas de Brasil, Chile y Uruguay contribuían cada uno con un representante.³⁹ El predominio del partido argentino en la región, buscado con gran determinación desde su fundación misma como Partido Socialista Internacional, había logrado mantenerse tras la crisis que acababa de llegar a su término. La publicación de **La Correspondencia Sudamericana**, órgano del Secretariado Sudamericano, había quedado suspendida a partir de la crisis que experimentó el PCA en su dirección y que provocó el distanciamiento de José Penelón también del cargo ejecutivo que detentaba dentro del organismo de la IC. Según la versión oficial, Penelón no se había atendido a ninguna de las normas de trabajo planteadas por la IC, presa del oportunismo electoralista practicado desde el rol que ejercía como concejal.⁴⁰ Bajo su dirección, en Buenos Aires habían protestado por los envíos infrecuentes de informaciones que recibían de parte de las secciones nacionales con las que debía trabajar el SSA.⁴¹ No obstante, cuando recuperó su publicación periódica, el organismo sudamericano pasó a responsabilizar a Penelón por esa misma falta de trabajo orgánico entre los partidos comunistas de la región:

Precedentemente, el S.S. era un organismo unipersonal que contenía las deficiencias de una semejante forma de organización, y la más importante de ellas consistía, sin duda, en el hecho de hacerse punto menos que imposible la discusión de los diversos problemas que preocupan a los partidos sudamericanos, siendo por lo mismo casi nulo el intercambio de experiencias, tan indispensable para el desarrollo de nuestro movimiento.⁴²

El CC de la IC había decidido la creación de un SSA poco tiempo más tarde de que tuviera lugar la celebración de su V Congreso de 1924. El SSA se gestó en Buenos Aires, bajo la premisa de que operara como lazo entre la IC y los partidos comunistas de América del Sur, y también para coordinar acciones entre estos últimos. Los primeros problemas organizativos no habían tardado en aparecer: el personalismo era la norma en la dirección, y la burocracia y el mecanicismo se imponían como modalidades de gestión.⁴³ La revista que editaba en lengua castellana entre todos los partidos miembros debió

dejar de ser publicada durante un año por falta de recursos. También desde las páginas de **La Correspondencia Sudamericana** se censuró en duros términos a Penelón por no haber correspondido al llamado de la IC para que asistiera a Moscú a los fines de resolver con los demás representantes la cuestión de la dirección por la que estaba atravesando el PCA:

El no quiere ir a la sede de la I. C. a discutir la crisis, porque, como él mismo lo dice con inexplicable jactancia, ingenua en sí misma pero absurda y ridícula, no necesita ir a Moscú a buscar cabeza. Pertenece a la categoría de los seres selectos, tocados por la mano de Dios, que pueden prescindir de la I. C., que en nada puede aleccionarlos ni asesorarlos, cuyas cabezas —“las 15 ilustres cabezas de Morón”, según sus propios términos—, merecen la consideración despectiva de estos alquimistas de la cuestión social, que comienzan buscando teorías para terminar plégandose a las más viejas concepciones socialdemócratas.⁴⁴

Al reafirmar sus acusaciones de incurrir en prácticas socialdemócratas en momentos en que se incrementaban como nunca antes los ataques contra aquellos grupos que las llevaban a cabo, el PCA clausuraba cualquier posibilidad de reincorporación de Penelón, o al menos la ponía en un lugar en extremo dificultoso para su concreción.

La onda expansiva por la escisión tuvo implicaciones sobre la elección premeditada de los representantes argentinos que debían asistir al próximo congreso de la IC. Los intercambios sobre esta cuestión quedaban ahora reducidos a la contraposición de opiniones entre los dos líderes ahora indiscutidos del partido. Codovilla había propuesto a Antonio Cantor para que asistiera como delegado del PCA al VI Congreso de la IC, aprovechando que se encontraba de viaje en Rusia. Ghioldi discrepaba con esta elección, sugiriendo que Cantor podía representar mejor a la Federación Juvenil Comunista ante la Internacional Juvenil Comunista, por lo que proponía a Pedro Romo como delegado del partido. Pero Codovilla estimaba “impolítico” el hecho de que asistiera al congreso de la IC uno de los dirigentes que había tomado parte en la crisis interna encabezando la posición de la mayoría, por lo cual resultaba conveniente que permaneciera en el país y se reservara para tomar parte en el próximo congreso del PCA.⁴⁵ El 13 de junio el PCA informó que daría respuesta prontamente al telegrama de Humbert-Droz sobre el envío de delegados argentinos para participar en el VI Congreso de la IC,⁴⁶ y finalmente el 16 anunció que la decisión acerca de la delegación argentina estaba tomada.⁴⁷ Se había acordado que viajarían Leonardo A. Peluffo y Carlos Ravetto en representación del partido, en tanto que Alejandro Onofrio y Luis Riccardi lo harían por la Juventud. Aunque una parte muy importante de los cuadros de la juventud y el sindicalismo se habían ido con Penelón para fundar el Partido Comunista de la Región

³⁹ Manuel Caballero, **La Internacional Comunista y la revolución latinoamericana, 1919-1943**, Caracas, Nueva Sociedad, 1987, p. 52.

⁴⁰ “Argentina. La crisis interna del P. Comunista”, **La Correspondencia Sudamericana. Revista quincenal editada por el Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista**, 2ª época, (en adelante LCS), n° 2, 15/8/1928, p. 13.

⁴¹ Tal era, según la apreciación de Codovilla, el caso del PC de Colombia. Cfr. Lazar Jeifets y Víctor Jeifets, “El Partido Comunista Colombiano, desde su fundación y orientación hacia la ‘transformación bolchevique’”. Varios episodios de la historia de relaciones entre Moscú y el comunismo colombiano”, **Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura**, n° 28, 2001, p. 29.

⁴² “Dos palabras”, LCS, n° 1, agosto de 1928, p. 1.

⁴³ “La I Sesión del Secretariado Sudamericano de la Internacional Comunista”, LCS, n° 1, agosto de 1928, pp. 4-5.

⁴⁴ “Argentina. La crisis interna del P. Comunista”, LCS, n° 2, 15/8/1928, p. 14.

⁴⁵ PCA, Acta n° 7, 2/6/1928, pp. 3-4, Archivo IC, BCNA, r. 5, s. 38.

⁴⁶ PCA, Acta n° 9, 16/6/1928, p. 3, Archivo IC, BCNA, r. 5, s. 38.

⁴⁷ PCA, Acta n° 10, 16/6/1928, p. 1, Archivo IC, BCNA, r. 5, s. 3.

Argentina,⁴⁸ la dirección ahora comandada por Rodolfo Ghioldi y Victorio Codovilla intentaba devolver la normalidad al PCA. En las tesis del VIII Congreso realizado en diciembre de 1928, el PCA había establecido que el debilitamiento del socialismo se debía primeramente “al descontento de las masas obreras frente a la política socialista y, por otra parte, a la competencia irigoyenista, que ha alcanzado a las grandes masas pequeño-burguesas”.⁴⁹ Pero este movimiento podía darse también dirección contraria, pasando ahora hacia el socialismo a causa de las desilusiones generadas por el irigoyenismo. Por ende, se debía fortalecer el PCA haciendo atractivos al proletariado su programa y su trabajo cotidiano, para lo cual era imperioso neutralizar aquellas causas que habían posibilitado el surgimiento del penelonismo. Esto se lograría mediante una “completa fusión ideológica” con los afiliados que habían acompañado a Penelón y se habían arrepentido luego. En definitiva, se trataba de alcanzar una perfecta homogeneización política dentro del partido.⁵⁰ Una vez alcanzado este objetivo, las tareas relativas a la captación de las masas obreras se verían facilitadas. El PCA decidió incrementar sus vinculaciones con la IC, de quien consideraba crucial recibir una ayuda fundamental para su correcto funcionamiento y la superación de coyunturas críticas.

Después de producida la ruptura con el sector que, encolumnado en el trabajo realizado a nivel local por Penelón, reclamaba la construcción de un comunismo de raíz nacional, la corriente más proclive a atender los requerimientos moscovitas encontró el camino despejado para ahondar los vínculos del PCA con la IC. Este abandono del equilibrio hasta entonces mantenido en el seno de la dirección argentina coincidió con la mayor disposición de la IC a reconocer en su VI Congreso algún lugar de importancia relativa al PCA en el conjunto de partidos directamente implicados en la lucha contra el imperialismo norteamericano —si bien la Argentina, así como Latinoamérica toda, nunca salió de un rol subsidiario dentro del entramado de relaciones interseccionales—. En adelante la dirección del PCA puso su trabajo internacional por encima de toda acción que pudiera ser efectuada fronteras adentro.

48 Haciendo gala del eminente componente obrero del nuevo partido, el periódico **Adelante** presentó en su número inicial a los siguientes activistas que pasaron a integrarlo: Florindo A. Moretti (ferroviario), José Ravagni (obrero metalúrgico naval), Benjamín Semisa (obrero municipal), Luis Sous (obrero gráfico), Ruggiero Rúgilo (obrero gráfico), Benigno Argüelles (obrero metalúrgico), Gotoldo Hummel (obrero encuadernador), Guillermo Schulze (ebanista), Penelón (obrero gráfico), Germán Müller (carpintero), Juan Torano (obrero fundidor), Carlos Bianchi (sastre), Anibal Alberini (herrero), Pedro de Palma (obrero maderero), Amadeo Zeme (obrero del calzado), Juan Clerc (electricista), Salomón Jasselman (empleado), Orestes Preto (obrero metalúrgico), Carlos Fasani (obrero industrial), Domingo Torres (obrero gráfico), José N. Caggiano (obrero gráfico), Bernardo Moreno (obrero metalúrgico), Luis V. Sommi (obrero del mueble). “Quiénes son los organizadores del Partido Comunista de la Región Argentina”, **Adelante**, n° 1, año I, 4/2/1928, p. 4.

49 “Del VIII Congreso del P.C.A. Tesis sobre la situación económica”, **LCS**, n° 6, 18/12/1928, p. 10.

50 En este sentido, Julio Godio llegó a sostener que tras el VIII Congreso de 1928 quedó demostrado que “el núcleo dirigente del P.C.A. era incapaz de reflexionar con ‘cabeza propia’”. Julio Godio, **El movimiento obrero argentino (1910-1930). Socialismo, sindicalismo y comunismo**, Buenos Aires, Legasa, 1988, p. 389.

Codovilla, quien durante su permanencia en Moscú había sido designado a fines de 1926 para representar a Sudamérica en el Presidium del CE de la IC, regresó a Buenos Aires en 1928 y se ocupó de reemplazar a Penelón al frente del SSA,⁵¹ puesto en el que se mantuvo hasta 1930. A partir de entonces, la composición nacional del SSA se modifica, admitiendo en puestos centrales de su dirección la presencia de funcionarios de la IC, siendo los primeros el italiano Edigio Gennari y el soviético Zinoví Rabinoch.⁵² La europeización creciente del SSA dio lugar a la pérdida de la autonomía relativa que había disfrutado el organismo durante la gestión de Penelón. Este cambio de situación se hizo patente en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires, celebrada en junio de 1929. Presidida por Codovilla, la Conferencia tuvo por objetivo lograr una mayor sujeción de las secciones sudamericanas a la IC. Concentradas en las líneas programáticas trazadas por la IC en su VI Congreso, las tareas de las secciones de la región pasaban por mejorar la organización interna de los partidos, fortalecer la presencia comunista en el movimiento obrero y emprender una férrea lucha contra el imperialismo.⁵³ Esta realidad consolidó la tendencia a la anulación de los debates teóricos que se convirtió en moneda corriente con el avance de la estalinización de los partidos comunistas. Representativo de ello fueron los niveles de censura e impugnación que las altas autoridades del movimiento comunista sudamericano dirigieron bajo la atenta mirada de Codovilla a las tesis histórico-socioeconómicas elaboradas por José Carlos Mariátegui en torno de la cuestión indígena en América Latina. El comunista peruano rechazó por “estériles ejercicios teóricos —y a veces solo verbales— condenados a un absoluto descrédito”⁵⁴ todas aquellas interpretaciones que hasta entonces habían eludido las causas socioeconómicas de la cuestión indígena, ancladas en el problema de la propiedad de la tierra.⁵⁵ Mariátegui se había alejado de la línea leninista al tomar la cuestión indígena como un problema en sí mismo y no como una subtrama que debía ser analizada y atacada dentro de la más abarcativa problemática de la “cuestión nacional”, solucionable por la célebre vía leninista de la autodeterminación

51 “Penelón ha sido destituido por la IC del cargo de secretario sudamericano”, **La Internacional**, año XI, n° 3231, 24/3/1928, p. 1. A partir de entonces, el SSA fue reorganizado en función de las disposiciones soviéticas trazadas seis años antes por Mikhail Komin-Aleksandrovskii, primer emisario de la IC en Argentina. Victor Jiefets i Lazar Jiefets, “M. Aleksandrovskii. Delegat argentiny v Kominterne. Delegat Kominterny v Argentine”, **Persnazhi Rossiiskoi Istorii (Istoriya i Sovremennost’)**, Sankt-Peterburgskii Gosudarstvennyi Tejnicheskii Universitet, 1996, p. 230.

52 Olga Ulianova, “Develando un mito: Emisarios de la Internacional Comunista en Chile”, **Historia** (Santiago), Vol. 41, n° 1, p. 115.

53 Secretariado Sudamericano de la IC, **El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana. Junio 1929**, Buenos Aires, La Correspondencia Sudamericana, 1930.

54 “El problema del indio en el Perú. Su nuevo planteamiento”, **El Trabajador Latinoamericano. Revista quincenal de información sindical**, año I, n° 9, 15/1/1929, p. 10.

55 Cfr. José Carlos Mariátegui, **Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana**, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 2007, especialmente “El problema del indio” y “El problema de la tierra”, pp. 26-85.

56 Cfr. V. I. Lenin, “El derecho de las naciones a la autodeterminación”, en **Obras Completas**, Buenos Aires, Cartago, 1970, t. XXI, pp. 313-376; “El proletariado revolucionario y el derecho de las naciones a la autodeterminación”, t. XXIII, pp. 39-46; **Notas críticas sobre la cuestión nacional**, Moscú, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1952.

de los pueblos.⁵⁶ En la perspectiva de la dirección mayoritaria del comunismo latinoamericano, cada uno de los aspectos que componían la problemática indígena eran “exactos a los de las minorías nacionales de otros países”.⁵⁷ Acompañando la alineación crítica con las políticas soviéticas que signó la historia del PCA en las décadas siguientes,⁵⁸ la dirección argentina repitió en el SSA la adhesión incondicional a la IC. Codovilla y Ghioldi se encontraban situados a la cabeza de las dos entidades.

Consideraciones finales

Preocupado como estaba por crear las condiciones para el desarrollo práctico de un marxismo con raigambre nacional, Penelón estimó la imposibilidad de plantear una revolución argentina en el corto plazo. Fue por ello, según observaba Rodolfo Puiggrós, que el miembro cofundador del PCA había decidido dar preeminencia al trabajo comunista por las reivindicaciones inmediatas de los asalariados en el espacio conseguido dentro del Concejo Deliberante.⁵⁹ De allí que en dos años de gestión febril hubiera presentado alrededor de 400 proyectos destinados a mejorar la vida de quienes habitaban en los barrios pobres de la Capital. Puiggrós interpretaba que la crisis de finales de 1927 revela el interés que las facciones mayoritaria y minoritaria del CE tenían por lograr para sí mismos el reconocimiento moscovita del rol de genuinos conductores del PCA. No obstante, a partir del análisis de los documentos cursados entre la IC y su sección argentina se advierte una situación diferente, en donde queda al descubierto la búsqueda de legitimación de la mayoría pero también el desinterés del penelonismo en ese sentido. Si los llamados “verbalistas” —futuros creadores del Partido Comunista Obrero— habían enviado su delegación a Moscú para contraponer su visión de los hechos conflictivos a la versión brindada por la delegación oficial, Penelón en cambio se opuso sin miramientos al reclamo efectuado por el CE de la IC para que asistiera con carácter de inmediatez a la sede oficial en Rusia.

57 “El problema indígena en América Latina”, **El Trabajador Latinoamericano**, año II, n° 30, marzo-abril de 1929, p. 18.

58 En este sentido, discrepamos aquí con la hipótesis de Jorge Abelardo Ramos, quien al entender que el comunismo argentino surge de una situación artificial en un marco semicolonial, sin que la sociedad se hallara preparada para recibirlo en su seno, adelanta la fecha de dependencia del PCA respecto de la Unión Soviética en una década. J. A. Ramos, **El Partido Comunista en la Política Argentina. Su Historia y su Crítica**, Buenos Aires, Coyoacán, 1962, p. 28. En la introducción a una importante compilación de documentos traducidos al castellano que aborda el período anterior a la fractura penelonista, sus responsables indican con gran acierto que el PCA “no carecía totalmente de iniciativas y opiniones propias”, sino que por entonces se permitía “discutir duramente con los representantes de la Internacional en el país, e incluso pedir a la IC su desplazamiento”. Daniel Campione, Mercedes López Cantera y Bárbara Maier, **Buenos Aires-Moscú-Buenos Aires. Los comunistas argentinos y la Tercera Internacional. Primera Parte (1921-1924)**, Buenos Aires, Ediciones del CCC, 2007, p. 24.

59 En palabras de Rodolfo Puiggrós, “El concejal José F. Penelón no quería ser ‘atraído por el espejismo de la revolución mundial’ y para evitarlo se excedió en su celo por los asuntos municipales”. R. Puiggrós, **Las izquierdas y el problema nacional. Historia crítica de los partidos políticos argentinos**, Buenos Aires, Galerna, 2006, tomo III, p. 92.

Por todo lo dicho se puede concluir aquí que si una vez producida la última gran escisión del PCA de la década de 1920 no arribaron más a la Argentina contingentes de representantes de la IC para seguir realizando trabajos de organización con constancia, ello se debió en gran medida al hecho de que no resultaba ya necesario mantener una vigilancia celosa sobre la dirección argentina. De hecho, el grado de homogeneización político-ideológica alcanzado en todos los niveles organizativos del partido conllevaron al fin de la emergencia de nuevas facciones, lo cual se tradujo con posterioridad en la cristalización de disidencias individuales y no-orgánicas hacia los postulados de una dirección que ya no era mayoritaria sino totalizante.⁶⁰ El grupo de Penelón conformó dentro del PCA un intento por situar en un lugar de primer orden el problema de la “nacionalización del comunismo”, en tanto que el sector reunido en torno de Rodolfo Ghioldi ponía el plano internacional en el eje de las acciones del PCA. Era de esperar, en consecuencia, que aquellos que buscaban ser reconocidos como los representantes de la Comintern en la Argentina encontrarán el campo despejado para consumir su objetivo una vez producida la escisión de 1928. Con el distanciamiento del sector contestatario de la dirección del PCA que encarnaron Penelón y su círculo quedaron obsoletas las motivaciones que encontraba el CE de la IC para dirigir una mirada atenta en un partido disciplinado que, a partir de entonces, ya no representó desafíos a las directivas votadas en Moscú.

Aunque la IC tenía potestad para interferir en la vida interna de los partidos comunistas suscriptores cuando lo considerase necesario, las modalidades y sus alcances no estaban ni formalmente ni informalmente estipulados. Los pedidos de intervención elevados al CE de la IC por la dirección del PCA representan casos singulares en los cuales el partido intervenido exigió un nivel de compromiso en el arbitraje de sus conflictos internos mayor al que el organismo internacional mismo se encontraba dispuesto a conceder. Particularmente interesante a este respecto fue la argumentación implementada por Codovilla para apoyar la necesidad del concurso de Moscú en los asuntos de la dirección del PCA. Este entendía que el partido argentino tenía la necesidad de plantear su problema a la IC, ya que había sido por su intermedio que las crisis intrapartidarias anteriores habían arribado a resoluciones pacificadoras, producto de la diagramación de “líneas políticas correctas”, y era entonces cuando la unidad del partido había sido apropiadamente reconstituida.⁶¹ Es decir, el propio Codovilla reconocía que se había generado una dependencia del PCA respecto de la IC para la adopción de medidas que le ayudaran a llevar a cabo su desarrollo en las formas más convenientes. Lo que quedaba en evidencia mediante este reconocimiento era que esta relación de sujeción del partido argentino había sido construida principalmente por obra de su propio CC.

60 Cfr. Hernán Camarero, “El tercer período de la Comintern en versión criolla. Avatares de una orientación combativa y sectaria del Partido Comunista hacia el movimiento obrero argentino”, **A Contracorriente**, Vol. 8, n° 3, Spring 2011, p. 213.

61 Secretariado de Países Latinos, Comisión Argentina, sesión del 9/1/1928, p. 91, Archivo IC, BCNA, r. 2. s. 15.

Resumen

En su rol como jefe del Secretariado Latino de la Comintern, Jules Humbert-Droz señalaba en 1928 que el origen de la crisis que atravesaba el Partido Comunista de la Argentina desde el año anterior radicaba en la convivencia de dos facciones enfrentadas que redundaba en la inexistencia de un verdadero Comité Central. El conflicto entre una minoría de la dirección del partido argentino liderada por José Penelón y una mayoría encabezada por Rodolfo Ghioldi decantó en el pedido formal por parte de este último grupo para que la Comintern decidiera de qué manera se debía reestablecer la estabilidad intrapartidaria. Partiendo de esta situación problemática se plantea en este artículo que fue la misma dirección mayoritaria del PCA la que, al solicitar la intervención del Comité Ejecutivo cominterniano en los asuntos internos de la sección argentina, condujo a un alineamiento dogmático con la Internacional Comunista que hubo de marcar la trayectoria del PCA durante todo el tiempo transcurrido hasta la disolución de aquella.

Palabras clave

Partido Comunista de la Argentina, Comintern, José Penelón, Rodolfo Ghioldi, Disidencia intrapartidaria

Abstract

In his role as head of the Latin Secretariat of the Communist International, Jules Humbert-Droz pointed out in 1928 that the origin of the crisis the Communist Party of Argentina was going through since the previous year stemmed from the coexistence of two opposing factions and the lack of a true Central Committee. The conflict between a minority in the leadership of the Argentine party led by José Penelón and a majority conducted by Rodolfo Ghioldi resulted in the formal request of the latter group for the Comintern to decide the path to re-establishing the intra-party stability. Taking into consideration this problem, the present article hypothesises that it was the majority of the leadership of the PCA which, by requesting intervention from the Executive Committee of the Comintern in the internal affairs of the Argentine section, conducted a dogmatic alignment with the Communist International, thus marking the path for the PCA until its dissolution.

Keywords

Communist Party of Argentina, Comintern, José Penelón, Rodolfo Ghioldi, Intra-party dissent.

Cine y colectivización

Imágenes para un orden nuevo en los campos soviéticos (1929-1941)

Pablo Fontana*

La colectivización forzosa en la Unión Soviética (1929-1933) significó un proceso de radicales transformaciones guiadas por el Partido Comunista que tuvieron como objetivo y resultado la instalación de nuevas relaciones de producción rurales. Este proceso, vivido en forma traumática por buena parte del campesinado soviético, fue acompañado por un ejercicio de propaganda cinematográfica que se propuso asegurar la reproducción de estas nuevas relaciones a través de la construcción de una hegemonía que lograra el consenso del campesinado y eliminara su resistencia a la colectivización. Aquí se analizan algunas de las representaciones cinematográficas de ficción sobre el proceso en cuestión, así como aquellas que retratan las nuevas relaciones de producción en el momento posterior a su transformación y que fueron rodadas antes del comienzo de la "Gran Guerra Patriótica" en 1941. La selección incluye las películas a las que se pudo tener acceso y que además de concentrarse en la temática, ilustran con claridad las hipótesis sostenidas. A través de la exégesis de los documentos cinematográficos se expone la utilización de diversas estrategias propagandísticas que permiten diferenciar tres momentos determinantes en la construcción de un nuevo orden simbólico.

La propaganda cinematográfica y el público campesino soviético

La relación de los líderes bolcheviques con el cine comienza con la famosa frase de Lenin en tiempos prerrevolucionarios: "para los bolcheviques el cine es la más importantes de todas las artes" y es "el más poderoso recurso para educar a las masas".¹

Durante la guerra civil posrevolucionaria comenzaron los intentos de los bolcheviques por controlar la industria cinematográfica para orientarla hacia fines propagandísticos que eran entendidos como educación política, pero el cine continuaría con cierta autonomía y sería recién durante el Primer Plan Quinquenal que se lograría un pleno control sobre el mismo y su instrumentalización con fines propagandísticos, especialmente durante los tiempos de Stalin, quien poseía la última y decisiva palabra sobre cada estreno, ordenando incluso cambios en las producciones.²

El cine presentaba las ventajas de resultar atractivo para los campesinos y era de gran utilidad ante la cantidad enorme de analfabetos en las áreas rurales. El destinatario de estas películas era la sociedad soviética en su conjunto, pero el bajo número de proyectores en áreas rurales significó una mayoría del público urbano, preponderantemente proletario, en gran parte de origen campesino. Sin embargo, la política estatal de "cineficación" del campo, con proyectores móviles en camiones, trenes y barcos o bien portátiles, durante el primer Plan Quinquenal y los años treinta, aumentó rápidamente el porcentaje de espectadores campesinos: en 1928 habían 7331 cines en la Unión Soviética y en 1940 nos encontramos con 29.274, en 1937 las áreas rurales contaban con 13.000 proyectores móviles y 2.500 cines con equipos para películas sonoras, y respecto al número de entradas de cine vendidas, entre 1929 y 1940 se triplicaron y llegaron a 900 millones ese último año.³ El público campesino reaccionaba negativamente ante las técnicas experimentales y el ritmo acelerado

* FFyL / UBA.

¹ Anatoly Lunacharsky, "Conversation with Lenin. I. Of All the Arts...", en Richard Taylor y Ian Christie (eds.), **The Film Factory. Russian and Soviet Cinema in Documents 1896-1939**, London, Routledge, 1998, p. 56-57.

² Sobre el vínculo entre el Partido y los directores así como el extremo control e instrumentalización del cine durante los tiempos de Stalin ver Grigori Maríamov, **Kremlensky tsenzor**, Moscú, Kinotsentr, 1991; Eberhard Nembach, **Stalins Filmpolitik. Der Umbau der sowjetischen Filmindustrie 1929 bis 1938**, St. Agustín, Gardez Verlag, 2001; Jamie Miller, **Soviet Cinema: Politics and Persuasion under Stalin**, London I.B. Tauris, 2010.

³ Peter Kenez: **Cinema & Soviet Society, 1917-1953**, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 132.

de ciertas películas de la NEP, pero con la adopción del realismo socialista y el abandono de experimentos formales, luego del Primer Plan Quinquenal, aumentó su aceptación.⁴

Transformación de las relaciones de producción rurales

En el primer período de los tres identificados y que abarca el primer año de la colectivización forzosa, la prioridad en la propaganda rural del Partido fue movilizar a la población para transformar las relaciones sociales de producción en el campo. Con ese fin se produjeron **Lo viejo y lo nuevo** (*Staroe i novoe*) de Serguei Eisenstein y **Tierra** (*Zemlya*) de Alexander Dovchenko, estrenadas en octubre de 1929 y marzo de 1930 respectivamente. **Lo viejo y lo nuevo** narra la historia de Marfa, una campesina pobre que decide terminar con los métodos tradicionales de agricultura y junto a otros campesinos pobres intenta formar un *koljoz* (granja colectiva). Gracias a la ayuda del *Komsomol* (*Kommunisticheski Soyuz Molodiozhi*: Unión Comunista de la Juventud) y de un agrónomo bolchevique, Marfa logra enfrentar al *kulak* (campesino rico) y formar un *koljoz* que incluso posee un tractor, cuyo conductor devendrá en su pareja. **Tierra** es protagonizada por Vasil, que, pese a la resistencia del campesinado *kulak* y del pope, lucha por la colectivización de su aldea ucraniana. Junto a sus compañeros del Partido, Vasil trae un tractor, destruye las cercas y logra una buena cosecha, pero es asesinado por el *kulak* Joma, que luego enloquece durante el funeral de Vasil, al ver peligrar la propiedad de su tierra. Al igual que **Tierra** el guión original de **Lo viejo y lo nuevo** también transcurría en Ucrania, lo que demuestra la centralidad que se le otorgaba a esta región, principal productora de trigo.⁵

Las dos películas fueron concebidas antes de la colectivización forzosa, por lo cual buscan representar la colectivización en forma voluntaria, como la pregonaba Vladimir Ilich Lenin. Sin ser afectados aún por los cambios artísticos del estalinismo, en especial por el realismo socialista, los dos directores utilizaron un lenguaje artístico particular, por el que luego fueron atacados como “formalistas”. En el caso de Eisenstein, la razón de la oposición de las autoridades a su montaje intelectual no debe entenderse sólo a partir de la incompreensión por parte de los campesinos sino que el mismo, junto a la inclusión de planos extradiegéticos, expone los mecanismos de enunciación y hace visible la construcción de sentido del medio cinematográfico, disminuyendo su capacidad como instrumento de propaganda y aumentando su potencial reflexivo, lo que el Partido quería

evitar durante el estalinismo. Algo similar ocurrió con el fuerte simbolismo que Dovchenko utiliza en la poética de **Tierra**. En estas primeras obras ya nos encontramos con el mito de la criminalidad *kulak*. Esto se observa en **Lo viejo y lo nuevo** cuando los *kulaky* envenenan a Fonka, el semental que el *sovjoz* (granja estatal) entrega al *koljoz*, y en **Tierra** con el *kulak* que asesina a Vasil. También se contrasta la pobreza de la mayoría del campesinado con la riqueza de los *kulaky* que son mostrados en la opulencia y sin trabajar, como se observa en el *kulak* obeso de **Lo viejo y lo nuevo** cuya única actividad es dormir y beber, enfrentado a la pequeña Marfa, gracias al gran angular de Eisenstein.

Ambas películas se presentan como un *Bildungsroman*, literalmente una novela de aprendizaje o formación, en la que se muestra el paso a la madurez del protagonista. En el caso soviético son historias sobre la adquisición de conciencia de clase, que aquí significa enfrentarse al *kulak* y asumir que la línea del Partido es la correcta.⁶ De acuerdo a la visión leninista, dicha transición ideológica en las películas tiene lugar gracias al contacto con un agente catalizador que es un miembro del Partido. En **Lo viejo y lo nuevo** estos roles están representados por el joven *Komsomol* y el agrónomo bolchevique, de gran parecido a Lenin.

La “deskulakización” o “eliminación del *kulak* en cuanto clase” fue planteada como una ofensiva cuasi militar. El origen de esta particularidad del discurso puede encontrarse en la experiencia de los bolcheviques durante la Guerra Civil en la cual los directores habían participado.⁷ Precisamente el XVI Congreso del Partido en 1930 había tomado como lema principal la “ofensiva del socialismo en todos los frentes”. Según palabras de Eisenstein sobre **Lo viejo y lo nuevo**: “ellos van al frente de batalla”.⁸ Esta película también incluía tomas de popes y arañas huyendo del avance de los tractores como un ejército en retirada.⁹ En **Tierra** se observa éste carácter de “ofensiva” cuando el tractor va aproximándose a la aldea con los campesinos que marchan detrás suyo como si fuese una unidad de infantería marchando detrás de un tanque y la célula local del Partido va siguiendo su llegada a través del teléfono como si se tratase de un cuartel general. Si bien no se ataca físicamente al *kulak* homicida, un miembro del Partido da un discurso en el funeral de Vasil donde dice que ya se van a ocupar de ellos y a través del montaje se lo asocia con cruces de un cementerio.

⁴ Pablo Fontana, **Cine y colectivización: la representación cinematográfica del proceso de colectivización soviético**, Ciudad Evita, Editorial Zeit, 2012, pp. 142-145.

⁵ Precisamente el papel protagonista originalmente debía ser una campesina con el nombre de Ukraintseva. Vance Kepley Jr., “The Evolution of Eisenstein’s *Old and New*”, **Cinema Journal**, Vol. 14, n° 1, Fall 1974, p. 42.

⁶ Julian Graffy: “Cinema”, en Catriona Kelly y David Shepherd (eds.), **Russian Cultural Studies. An Introduction**, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 176.

⁷ La Guerra Civil afectó a la cultura política soviética generando cambios lingüísticos que implicaron la adopción de numerosas palabras del léxico militar. Cfr. Peter Kenez, **The Birth of the Propaganda State. Soviet Methods of Mass Mobilization**, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 255. O aún más tempranamente en la organización del Partido bolchevique, siendo típico de sus miembros la utilización de vestimentas de tipo militar.

⁸ Kepley, “The Evolution of Eisenstein’s *Old and New*”, p. 43.

⁹ Seguramente sea una referencia al panfleto **Arañas y moscas** que se vendió extraordinariamente en 1917. Cfr. Orlando Figes, **La revolución rusa 1891-1924. La tragedia de un pueblo**, Buenos Aires, Edhasa, 2000, p.677.

En cuanto al cumplimiento de las altas cuotas de recaudación del producto agrario se logró con un alto grado de coerción y tuvo un efecto traumático que se expresa en la ausencia de representaciones sobre el hecho en las películas. Salvo en forma simbólica como un tractor al que se le acaba el agua del radiador y los campesinos deben orinar dentro para que siga funcionando, en **Tierra**, u otro al que se le embarran ciertas partes y una campesina, Marfa, debe entregar parte de su vestido para que vuelva a arrancar, en **Lo viejo y lo nuevo**. Esta apropiación del excedente provocó una importante hostilidad de los campesinos hacia el gobierno visualizado por su mayoría como un conflicto entre la ciudad y el campo, debido a que lo que predominó fue la solidaridad entre los campesinos frente al poder soviético. Precisamente la escena final de **Lo viejo y lo nuevo**, el beso entre la campesina Marfa devenida en tractorista con vestimenta rural, y el obrero, ahora campesino, más el intertítulo “desaparecen las fronteras entre el campo y la ciudad” apuntan a eliminar éste conflicto.

Los dos filmes buscan generar una posición activa en el espectador para que éste transforme las relaciones de producción rurales instalando el sistema deseado por el Partido. Para impulsar dicha transformación, primero se debía representar negativamente las relaciones tradicionales de producción en el campo, incentivando así su destrucción y la implantación de los *koljozy* a través de su de escenificación idílica, potenciándose el poder propagandístico de ambas imágenes al ser colocadas en oposición.¹⁰

La representación de la realidad rural en **Lo viejo y lo nuevo**, nos muestra al campo parcelado en terrenos extremadamente pequeños, con la ejecución de la herencia partida dotada de una carga emocional negativa y de forma absurda, al punto de serruchar una casa al medio, imagen que expresa la visión del Partido, que asociaba tamaño con productividad.¹¹ El pasado se muestra trágicamente con sequía de verano, vacas escuálidas empantanasas temblando bajo la lluvia, una mujer embarazada frente a un árbol seco, casas llenas de humo por falta de ventilación y campesinos pobres que deben arar sin caballos, empujando ellos mismos los arados contruidos con ramas.

El incentivo a colectivizarse parte de la promesa de abundancia, que en realidad no llega directamente de la colectivización, sino de la mecanización, la cual sí es escenificada como una consecuencia de la primera y a su vez la profundiza, como lo vemos en las escenas de tractores destruyendo cercas. Esto se corresponde con la ideología del Partido contenida en la frase “socialismo igual a soviets más electrificación” y se desprende del marxismo como ideología del desarrollo, en cuanto a la idea de que la socialización de los medios de producción implicaría el aumento de las fuerzas productivas.

¹⁰ Malte Hegener, **Moving Forward, Looking Back. The European Avant-garde and the Invention of Film Culture, 1919-1939**, Amsterdam, Amsterdam University Press, 2007, p. 209.

¹¹ Incluso había parcelas con un ancho de sólo tres metros. Cfr. Nikolai Ostrovski, **Así se templó el acero**, Buenos Aires, Editorial Hemisferio, 1952, pp. 308-311.

Consolidación del *koljoz* y la eliminación de la resistencia

El segundo período comienza en 1934, luego del fin del Primer Plan Quinquenal, y se extiende hasta fines de 1935.¹² Aquí las nuevas relaciones de producción fueron impuestas en el campo pero aún se registra un alto grado de resistencia campesina y no se logra su normal funcionamiento. Las películas denuncian parcialmente algunas deficiencias del nuevo sistema responsabilizando por las mismas a los campesinos, así como la resistencia al mismo, representada como un sabotaje llevado a cabo por *ex-kulaky* que lograron infiltrarse en el *koljoz* o que se mantienen fuera de él. La propaganda transforma así la resistencia a las nuevas relaciones de producción en chivo expiatorio y en un acto criminal. Si bien esto comenzaría a perfilarse en el período anterior, ahora se los asocia a crímenes agravados como feminicidios y filicidios con el culpable ahora denunciado y castigado.

A este nuevo período corresponden las películas **Felicidad** (*Schastye*) de Alexander Medvekin, **Campesinos** (*Krestyane*), de Friedrich Ermler, y **El prado de Bezhin** (*Bezhin lug*) de Sergei Eisenstein. Las dos primeras fueron estrenadas en la primera mitad de 1935 y la tercera comenzó a ser rodada en ese momento pero fue censurada en 1937.¹³ **Felicidad** es una comedia muda sobre un campesino pobre y torpe llamado Jmir, quien durante el zarismo confunde felicidad con riqueza. Luego de la Revolución su esposa Anna entra a un *koljoz*, se transforma en una *udarnik* y por esto logra ser feliz, pero Jmir no se lleva bien con el trabajo.¹⁴ Finalmente, luego de desenmascarar heroicamente el sabotaje *kulak* hacia el *koljoz*, Jmir logra ser feliz al ser aceptado por su esposa y el *koljoz*. **Campesinos** transcurre en un *koljoz* en el que crían cerdos. Al escasear el forraje el *ex-kulak* Guerasim alienta la redistribución de los animales, pero su esposa Várvara, una *udarnik*, resiste y logra vencer ayudada por Nikolai, líder del Departamento Político, enviado para organizar la producción y detener la disolución del *koljoz*. Guerasim, al enterarse que su esposa está embarazada y de que quiere criar a su hijo como comunista, la asesina. Nikolai esclarece el asesinato, Guerasim es apresado y el *koljoz* logra vivir en armonía. **El prado de Bezhin** es protagonizada por el pionero Stepok, cuya madre falleció por los golpes que recibió de su esposo *kulak*, debido a sus ideas comunistas. El niño, agredido por su progenitor, a quien denuncia

¹² Entre mediados 1932 y fines de 1933 se evitó en el cine soviético la temática de la colectivización, posiblemente por el carácter traumático de las hambrunas y la represión.

¹³ El rodaje de **El prado de Bezhin** se extendió demasiado por dos períodos de convalecencia que tuvo el director y por la orden de realizar modificaciones. Eisenstein se inspiró en la famosa historia de Pavlik Morosov.

¹⁴ *Udarnik* proviene de *udar* que significa choque. Era la forma con que se designaba a los trabajadores de choque, es decir, aquellos que se destacaban por la productividad o los días de trabajo aportados en una determinada cantidad de tiempo. Luego de 1935 se hizo más común la denominación de estajanovitas, pero esto se relacionó más con el record de producción.

por planear un sabotaje en contra del koljoz es rescatado por los koljozianos. Durante la noche Stepok se encuentra montando y guardia descubre a su padre conspirando para incendiar el granero colectivo. El joven da la alarma pero el padre lo asesina y luego es capturado. En la comedia **Felicidad** se observan todavía elementos del primer período, como el descrédito de los medios tradicionales de cultivo, cuando la campesina Ana arrastra el arado como un animal y cuando el campesino Jmir intenta arar con un caballo, pero éste demuestra ser un perezoso que no quiere trabajar y que no para de devorar forraje, incluso la paja de los techos del pobre campesino. La situación prerrevolucionaria se muestra en forma tan desesperante que Jmir intenta suicidarse, pero los militares lo frenan para enviarlo a la guerra, por lo que el campesino no es dueño ni de su propia vida. A pesar de que la opresión desaparece con la Revolución, el campesino continúa en la pobreza. Sólo con la colectivización, la mecanización y su aceptación en el koljoz logra la felicidad. Es interesante el cambio radical que tanto Jmir como su esposa experimentan en sus vestimentas al ser incorporados al koljoz: cambian sus ropas tradicionales campesinas estropeadas por modernos trajes nuevos y limpios. Este cambio también se observa con Marfa, la protagonista de **Lo viejo y lo nuevo**, y puede relacionarse con el corte de barbas que Nikolai, el funcionario del Partido en **Campesinos**, realiza a un koljoziano cuando logran restablecer definitivamente al koljoz. Los trajes simbolizan una transformación cultural de los personajes al entrar al koljoz, con la adopción de prácticas culturales modernas y urbanas, lo que nos expresa de que forma estos directores, y posiblemente el Partido, entendían la colectivización: no sólo la adopción de una nueva organización en la producción y distribución de excedente en términos entendidos como socialistas, además de la mecanización del campo, sino también la transformación de la cultura rural del campesinado en una cultura urbana, como si el “socialismo” fuese contrario a las tradiciones campesinas y netamente urbano o bien la igualación de socialismo y modernización.¹⁵

Si bien **Campesinos** no retrata el pasado previo a la colectivización, durante el funeral de la koljoziana Várvara el dirigente del Partido lee una carta de ella fechada en 1929, en donde solicitaba su inclusión en el koljoz porque aseguraba que ya no podía vivir con la presión de los kulaky. **El prado de Bezhin** comparte con el primer período también ciertas características militares y al mismo tiempo la representación criminal de los kulaky. El momento del filicidio se encuentra a medio camino entre un acto criminal común y una operación de combate, con el niño apostado en la torre de vigía, haciendo guardia para evitar ataques a la cosecha. Un niño es mostrado con un gorro del Ejército Rojo y al morir Stepok todos los pioneros lo despiden como un héroe de guerra con su típico saludo. Uno de los aspectos más interesantes de esta película es la utilización de elementos visuales y simbólicos del cristianismo por Eisenstein con un claro contenido comunista a favor de las granjas colectivas, en particular al representar a los koljozianos como santos y al

relacionar a Stepok con el espíritu santo. Esta caracterización puede observarse también en el cuerpo sin vida de Várvara en **Campesinos**, suspendido en el aire, con bata blanca, rayos de luz que irradian detrás suyo y Guerasim persignándose. Se trata de una instrumentalización del universo simbólico cristiano con fines propagandísticos que también podemos observar en **Tierra**, en clara alusión a la historia de Jesucristo. Pero en todos los casos se acompaña estos contenidos con mensajes en contra de las instituciones religiosas, en especial contra los papas.

En estas películas se observan también ataques a las relaciones de parentesco, lo cual puede ser considerado sintomático de la resistencia a la colectivización originada en ellas. Tanto el homicidio de Stepok por su padre en **El prado de Bezhin**, como el de Várvara por su esposo Guerasim en **Campesinos**, responden a cuestiones ideológicas, siendo perpetrados por personajes negativos anticomunistas contrarios a la colectivización y *ex-kulak*, sobre víctimas decididamente comunistas que defienden en forma absoluta la colectivización y son héroes positivos. Evidentemente las dramáticas escenificaciones de ambos homicidios apuntan a desarticular las lealtades asentadas sobre relaciones parentales y colocarlas en una posición subordinada a la lealtad política con el Partido y la colectivización.

Éste segundo período constituye un momento de transición, con 1935 como punto de inflexión en términos de representación de los campesinos y su relación con el poder.¹⁶ Se produce el cambio de un cine de propaganda que incentiva una actitud transformadora en el espectador, a uno que impulsa un aumento de la productividad pero sin incentivar el cambio que busca conservar el *statu quo*, algo que puede observarse en el naciente culto a los estajanovitas presente en **Felicidad** con el personaje de Anna y en **Campesinos** con Várvara. Esto se debe a que las relaciones de producción ya han sido modificadas, pero su reproducción aún es problemática por la resistencia del campesinado.

Reproducción ideológica de las nuevas relaciones y aumento de la productividad

En 1936 comienza el tercer período en las representaciones cinematográficas que expresa a una nueva tendencia ideológica concentrada en reproducir las nuevas relaciones sociales de producción instaladas en el campo soviético y en aumentar la productividad. Esta nueva orientación en el medio cinematográfico se observa principalmente en las comedias musicales koljozianas del director Iván Piriev: **La novia rica** (*Bogataya nevesta*), estrenada en marzo de 1938, **Tractoristas** (*Traktoristy*) de fines de 1938 pero estrenada en julio de 1939, y **La porquera y el**

¹⁵ Fontana, **Cine y colectivización: la representación cinematográfica del proceso de colectivización soviético**, pp. 288-294.

¹⁶ Sheila Fitzpatrick, **Stalin's Peasants**, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 267.

pastor (*Svinarka i pastuj*) con su premier en noviembre de 1941.

En **La novia rica** el amor entre el excelente tractorista Pavlo y la koljoziana *udarnik* Marinka se ve interrumpido por Kovinko, contador del *koljoz* y enamorado de Marinka. Éste produce un malentendido al decirle a Pavlo que su amada es una holgazana que no cumple las cuotas de producción, mientras que a Marinka le dice que Pavlo se interesa en ella sólo por su alto cumplimiento de las cuotas de trabajo, pero al final los amantes descubren la verdad y se reúnen felices durante los festejos de la cosecha. En **Tractoristas** el tanquista desmovilizado Klim se enamora de una tractorista estajanovita llamada Mariana a través de su retrato en el periódico y decide trabajar con ella para conquistarla. Ella mantiene alejados a sus admiradores a través de una relación ficticia con el tractorista haragán Nazar. Aprovechando su experiencia en el Ejército Rojo, Klim organiza entrenamientos para la brigada de Nazar por si una guerra estallara y la transforma en la más productiva de las brigadas. Finalmente Mariana confiesa su amor por Klim y el verdadero carácter de su relación con Nazar, terminando el filme con una alegre boda entre Klim y Mariana. El filme **La porquera y el pastor** cuenta la historia de Glaya, una porquera en un *koljoz* del norte de Rusia que en la Exposición Agrícola de Moscú se enamora del pastor estajanovita daguestaní Musaib. Antes de despedirse se prometen trabajar duramente para encontrarse nuevamente en Moscú al año siguiente. Pero el bufonesco Kuzma, músico del *koljoz* y pretendiente de Glaya, le dice que Musaib se ha casado y ésta decide no ir a la nueva Exposición Agrícola. Allí Musaib encuentra sólo el retrato de Glaya y se entera de que se casará con Kuzma, pero cabalgando velozmente logra llegar a tiempo a la aldea de Glaya para desenmascarar al villano y desposar a su amada.

En cuanto a los héroes de las películas analizadas pueden observarse diversas regularidades. Si en los filmes del período de colectivización, como **Lo viejo y lo nuevo** y **Tierra**, los héroes poseen un carácter revolucionario que logra transformar las relaciones de producción en el campo e impulsar la mecanización, además de enfrentarse a los *kulaky*, entre 1934 y 1936 los héroes son aquellos que combaten el sabotaje *kulak* contra el *koljoz*, pero en éste período los protagonistas son héroes del trabajo, acorde con los nuevos rituales de promoción de estajanovitas que tuvieron lugar a partir de 1935. Ellos son introducidos en el relato de forma que el espectador los identifique en primer lugar de esta forma, generalmente a través de retratos.¹⁷ Aquí su representación iconográfica les otorga una jerarquía superior y esta legítima que se apropien de una porción mayor del excedente, pero no pierden por ello su condición de clase subordinada. La premisa básica de **La novia rica**, así como el título de la película, hace alusión a su riqueza por días trabajados, disponiendo de varios pretendientes, pero siempre conforman pareja

¹⁷ Hay cierta regularidad en cuanto a la concreción de la pareja entre el héroe y la princesa, que se da en las películas rodadas en los períodos de mayor censura y propaganda como el estalinismo o la época de Brezhnev. En cambio, en períodos donde se permite un cine más crítico y se relaja la censura, tales como la NEP, el "Deshielo" o la *Perestroika*, se observa que no se concreta la pareja.

con otro estajanovita. Esta escenificación como un estamento endogámico excluye la posibilidad de un ascenso de estatus a través del matrimonio.¹⁸

En cambio, los miembros del Partido son representados sin pareja, célibes y sin parientes biológicos. Además poseen una conexión directa con los retratos de Iósif Stalin, expresión y reproducción simbólica de su carácter de clase que controla los medios de producción, legitimándose por su asociación directa a su aparente función que es la construcción del socialismo como vanguardia del proletariado. Basta comparar esta situación con el cine de la NEP, durante la cual los retratos o bustos de Lenin eran colocados generalmente junto a obreros y campesinos, como en **Lo viejo y lo nuevo**, donde Eisenstein también deslegitima a la burocracia que mojaba con su lengua el sello postal con la figura de Lenin o limpiaba la tinta de una pluma en su busto. La fuerte presencia de Lenin en esta película puede explicarse porque la misma promueve la colectivización voluntaria que Lenin impulsaba.¹⁹ En **Campesinos**, posterior a la colectivización, se vuelve a mostrar la imagen de Lenin pero ahora junto a Nikolai, funcionario del Partido. La imagen de Stalin reaparece en el final de **Tractoristas** coronando el centro del salón en donde los protagonistas festejan su boda y brindan con hurras por el "camarada Stalin", lo que lo corrobora a Stalin como metapadre de la gran familia koljoziana. Por otro lado los tractores se asocian a la imagen de Stalin a través de su nombre, "*Stalinietz*", que significa estalinista, y del cual se muestran planos en los que ocupa la mitad del campo.²⁰ También se utiliza el mismo recurso empleado en los otros filmes con el retrato de Lenin y de Stalin. En una secuencia sobre una reunión en la oficina de la Estación de Máquinas y Tractores se muestra una toma inicial del jefe de la estación hablando de los logros de la estajanovita Mariana, se los asocia a un cartel en la pared en el que se ve a Stalin junto a una campesina, luego se lo relaciona a él con una pintura de Lenin, posteriormente al retrato de Stalin, debajo del cual aparece el holgazán Nazar que en parte impide verlo y cubre a la estajanovita Mariana cuando es filmado por detrás. Entonces el jefe lo empuja hacia fuera de la mesa, permitiendo una toma en la que se puede observar a Mariana hablando y otra en la que sólo aparecen el jefe y el retrato de Stalin.

En éste punto es imposible obviar la adoración a los iconos por

¹⁸ Durante la conferencia de estajanovitas de noviembre de 1935 Stalin recordó que una joven estajanovita le comentó que antes de la colectivización no tenía pretendientes porque no tenía dote, pero que como en el *koljoz* había acumulado 500 días de labor todos querían casarse con ella. Fitzpatrick, **Stalin Peasants**, p. 278. En relación a esta declaración Herbert Marcuse dice que "la ley del valor, que según Marx regula las relaciones de intercambio de las mercancías, parece gobernar también las relaciones entre las personas". Cfr. Herbert Marcuse, **El marxismo soviético**, Madrid, Alianza, 1984, p. 251.

¹⁹ Durante el rodaje Eisenstein incluyó una toma de Mijaíl Kalinin, presidente de la Unión Soviética y figura del Partido para los asuntos campesinos. Luego la eliminó preventivamente debido a su experiencia con **Octubre** cuando debió suprimir las referencias a Trotsky por presión de Stalin. Cfr. Kepley, "The Evolution of Eisenstein's *Old and New*", p. 46.

²⁰ Incluso hay tomas en las que alguno de los protagonistas tapa "no intencionadamente" las dos últimas letras, leyéndose sólo Stalin, al igual que otros planos dejan fuera de campo esas mismas letras.

parte de los cristianos ortodoxos en la Unión Soviética, en particular del campesinado. En el cine estalinista estos retratos parecen poseer un poder que es inherente a la imagen que reproducen. Cabe preguntarse si los espectadores, en forma consciente o no, otorgaban el estatus al personaje asociándolo al ícono, que cobra poder propio. En el caso de la iconografía comunista soviética con Lenin en su cúspide como fuente originaria de legitimación, debido a su carácter de líder indiscutido del proletariado, incluso reivindicado por los campesinos. El punto de partida del culto a la personalidad de Stalin fue relacionarlo a Lenin en forma narrativa o bien iconográfica. Luego los funcionarios del Partido que planifican la producción y administran el excedente son asociados a Stalin a través de su retrato.

La utilización cinematográfica de estos retratos, así como las medallas, uniformes y otras características de las representaciones del Partido, pueden interpretarse como una expresión, pero también como la reproducción de esta jerarquía social que otorga coherencia al nuevo modo de producción para los sujetos implicados. La burocracia al constituirse en clase-estamental dirigente trasladó su carácter de inmensa red de relaciones personales de dependencia a las relaciones de producción. Estas imágenes expresan una diferencia fundamental con el sistema capitalista y su fetichismo de la mercancía. Aquí un estatus de base política es reforzado simbólicamente en forma constante desde la estructura de poder político y los aparatos ideológicos del Estado.

El carácter bélico del enfrentamiento contra los *kulaky*, con la consiguiente legitimación de una jerarquía de liderazgo y el otorgamiento de un carácter parental, especialmente paternal, a las relaciones jerárquicas laborales y/o partidarias en el microcosmos campesino, son otros elementos que al ser escenificados expresaron y reprodujeron la fantasía ideológica que sostenía las nuevas relaciones de producción, en parte interiorizada mediante el cine desde la estructura de sentimientos tradicional. En éste contexto de constitución simbólica del poder político tuvo lugar un ataque masivo a la institución que se presentaba como la principal alternativa ideológica al Partido: la iglesia, como puede observarse en el cine de los dos primeros períodos. Según el historiador Peter Kenez la propaganda era un componente esencial del sistema soviético, no porque les decía a las personas lo que tenían que hacer, sino porque ayudaba a definir lo que era el sistema político soviético, influenciando a las personas en la definición de sí mismas como sujetos e incluyéndolas así en la esfera pública.²¹

Durante el estalinismo la jerarquía sociopolítica fue reforzada institucionalmente, exacerbada y dotada de una expresión simbólica que también la reproducía. Medallas, uniformes, prendas de origen militar y la restitución de rangos militares zaristas a mediados de los años treinta, no eran sino parte de esta jerarquización extraeconómica en la que residía el modo de producción instalado. En *La novia rica* la escena de la cosecha posee ciertas connotaciones bélicas como una movilización en contra del ata-

que que cobra cuerpo en forma de temporal. Es en **Tractoristas** donde mejor puede apreciarse el paralelismo entre fuerzas militares y las fuerzas victoriosas de la colectivización.²² Aquí los tractores Stalinietz 65, el tractor pesado soviético con orugas, son asociados explícitamente a un tanque, al igual que los tractoristas con tanquistas y precisamente cantan canciones de los mismos, escenificándose su trabajo con montajes que los comparan con tanques cruzando tierras incendiadas. En un contexto de guerra, son las jerarquías no económicas las que adquieren fuerza, precisamente las de liderazgo, por lo que un hipotético estado de guerra permanente las legitima. Esto se construyó de diferentes formas en los distintos períodos, pasando de un enemigo de clase, a un enemigo ideológico interno como el trotskismo, y luego a un enemigo externo como Japón o Alemania y EE.UU. durante la Guerra Fría.

En estas comedias musicales ya no se representa el pasado, es decir la colectivización o la estructura socioeconómica anterior. A su vez se naturalizan las relaciones instaladas, a las que se despoja de su carácter reciente al escenificarlas con elementos tradicionales campesinos, en especial el vestuario. Lejos de ser algo fortuito, Semyon Dukelsky, máxima autoridad del cine soviético en 1938, ordenó cancelar todos los proyectos que trataban sobre el pasado. En ese momento, con el realismo socialista ya plenamente instalado en el cine, se abandona la representación de situaciones traumáticas. En palabras de Josephine Woll estas comedias musicales "sugerían que la vida soviética era una fiesta, una festividad sin frenos que regularmente explotaba en canciones jubilosas y danzas".²³ Así, según Neya Zorkaya, se deseaba que el espectador aceptase su nueva situación en el proceso de producción y también a éste.²⁴ Gran parte de las películas transcurría en el puesto de trabajo y se mostraba constantemente que las tareas laborales divertían a los protagonistas. Podemos preguntarnos si estas representaciones cumplen la función de un ataque ideológico a la posible fuente de producción de contrahegemonías: la experiencia del trabajo productivo como generador de conciencia de clase. La experiencia cotidiana del koljoziano en la producción y la apropiación de parte de su producción por el Estado hacen necesaria una constante operación de manipulación mediática que legitime a esta última.

Frente a la interpretación de cine "escapista" sostenida por la historiadora Sheila Fitzpatrick, algunas fuentes indicarían que estas películas no eran declaradas y percibidas como fantásticas.²⁵ Todos los aparatos ideológicos del Estado soviético coincidían en esta función propagandística, sin ningún medio masivo de comunicación o institución que brindara una visión alternativa de la realidad, salvo en ocasiones la estructura familiar, por lo que la misma fue atacada y se la intentó subordinar al Partido,

²¹ Kenez, *Cinema & Soviet Society*, p. 249.

²² Rodada luego de los enfrentamientos soviético-nipones en el Lago Jazán en julio de 1938.

²³ Josephine Woll, *Real Images. Soviet Cinema and the Thaw*, London, I.B. Tauris, 2000, p. 55.

²⁴ Neya Zorkaya, *Illustrated History of Soviet Cinema*, New York, Hippocrene, 1989, p. 158.

²⁵ Soviéticos emigrados a Estados Unidos, o los mismos ciudadanos soviéticos décadas más tarde, adoraban estas películas. Ver John David Rimberg,

como puede observarse en **El prado de Bezhin** y **Campesinos**. El universo fílmico no es así una representación aislada, sino que se corresponde con el conjunto de percepciones que le fueron brindadas al campesino y que únicamente son negadas por su experiencia material, lo que no es poco y posee un gran potencial revolucionario. Kenez afirma que la realidad paralela del realismo socialista confundía a los espectadores al punto de hacerlos dudar de su propia percepción de la realidad.²⁶ En el caso de la ironía de algunos campesinos hacia las características idílicas de estos filmes, Fitzpatrick la considera una forma de resistencia. Sin embargo, desde el aporte de Slavoj Žižek, también puede interpretarse como el triunfo mismo de la hegemonía. El filósofo esloveno parte de la obra de Peter Sloterdijk quien sostiene que la razón cínica no es ingenua, sino que es una falsa paradoja de la falsa consciencia ilustrada, que genera una ilusión doble, la cual pasa por alto la ilusión que estructura la relación efectiva y real con la realidad, constituyéndose en una fantasía ideológica.²⁷

Reproducción ideológica de las nuevas relaciones y aumento de la productividad

A partir de las regularidades tras los mensajes principales en las representaciones de cada período se pueden discernir tres estrategias propagandistas que se corresponden con los tres momentos diferenciados y que coinciden con los objetivos correspondientes del Partido para esos períodos y a una meta estructural de éste: la aceptación de las nuevas relaciones de producción en las áreas rurales de la Unión Soviética a través de un ejercicio de propaganda que busca lograr el carácter hegemónico de su ideología sobre el campesinado. En el cine del primer período se puede observar que la prioridad es la movilización del campesinado pobre y medio para la transformación de las relaciones de producción en el campo. En el segundo período se observa que el objetivo es eliminar la resistencia a estas nuevas relaciones instaladas. En cuanto al tercer período la nueva estrategia corresponde a la interiorización de las nuevas relaciones con su naturalización, y la maximización de las mismas aumentando la productividad, un objetivo que se sostendrá hasta la *Perestroika*. Esto apunta a la baja productividad de los koljozianos, un mal de suma importancia para el gobierno soviético. Es interesante destacar que para los tres períodos se constata una manipulación del deseo sexual, ya que para que los protagonistas puedan

formar pareja al final de las películas, es necesario que cumplan con los objetivos aquí expuestos.

La "militarización" de ciertos campos de la vida soviética que se representa en las películas cobra sentido en el modo de producción instalado a partir del plan quinquenal y que comienza a desarrollarse con la Revolución. Éste se asienta en una división del trabajo que determina unas relaciones de producción específicas con un correspondiente flujo de excedente asentado en una base extraeconómica. El estatus de los miembros del Partido los legitima para administrar el excedente. Esta jerarquía social se legitima y reproduce a través de un universo simbólico que puede apreciarse en el cine, uno de sus soportes materiales. En éste mismo orden, la escenificación del trabajo con una alta productividad como si fuese un deber, busca desempeñarse como incentivo para los trabajadores rurales que no poseían incentivos económicos.

Una vez lograda la estabilización no se relajaron los controles estatales sobre la industria cinematográfica y su distribución debido a que las nuevas relaciones de producción no se sostenían por una ilusión ideológica aparejada a un elemento económico como lo es el fetichismo de la mercancía, sino en una división del trabajo configurada por una jerarquía sociopolítica que debía ser constantemente reproducida y legitimada desde el Estado.²⁸ En éste sentido, los campesinos no estaban muy errados cuando veían la colectivización como una segunda servidumbre. Bajo ella, como ahora volvía a suceder, el universo simbólico constituyente del fetichismo presente en las relaciones sujeto-sujeto, debía ser constantemente reforzado por el poder político y sus intelectuales orgánicos que necesariamente debían detentar un monopolio ideológico. Las películas aquí analizadas permiten destacar la importancia de profundizar en el rol posible que los íconos desempeñaron en ambos modos de producción, ya que los cristianos ortodoxos creían que los íconos poseían cualidades milagrosas. Al parecer no habrían perdido totalmente su potencial fetichista durante la Nueva Política Económica (NEP) y luego de la colectivización. Al comprender el poder simbólico que los retratos poseían cobra aún más sentido la obsesión de Stalin por borrar a León Trotsky de toda fotografía histórica, el cuidado que tenía al ser retratado y la importancia que el gobierno le daba a estas pinturas y fotografías.²⁹ También el culto a la personalidad con los gigantescos retratos de Stalin adquiere nuevo sentido, proporcional a su poder político.

Estos elementos permiten suponer que el modo de producción que se instaló en la Unión Soviética luego del Primer Plan Quinquenal fue articulado ideológicamente por la ilusión de un fetichismo intersubjetivo que en el universo simbólico configuró

Motion Picture in the Soviet Union 1918-1952. A Sociological Analysis, New York, Arno Press, 1973. Iury Bogomolov escribió: "Su propia pobreza era percibida como menos real. La opulencia en la pantalla era para ellos evidencia de su existencia material", en Dimitry Shlapentoj y Vladimir Shlapentoj, **Soviet Cinematography 1918-1991. Ideological Conflict and Social Reality**, New York, Aldine, 1993, p. 22.

²⁶ Peter Kenez, "Soviet Cinema in the Age of Stalin", en Richard Taylor y Derek Spring (eds.): **Stalinism and Soviet Cinema. The Politics of Soviet Cinema 1917-1972**, London, Routledge, 1993, p. 248.

²⁷ Slavoj Žižek, "¿Cómo inventó Marx el síntoma?", en Slavoj Žižek, **Ideología. Un mapa de la cuestión**, Buenos Aires, FCE, 2005, pp. 347 y 350.

²⁸ Quizás refiriéndose a un planteo similar a éste, Žižek habla de la "economía simbólica" para los países de "socialismo real" (comillas en el original) y sostiene que el Estado y el partido gobernante poseían una creencia casi paranoica en el poder de la palabra (italica en el original), reaccionando con pánico a la menor crítica pública. Cfr. Žižek, **Ideología**, p. 27.

²⁹ Desde 1933 no se publicaron fotos suyas en el **Pravda** sin que antes fuesen retocadas por un pintor. Rosalinde Sartori, "Als Kind habe ich Stalin gesehen: Stalin und Seine Repräsentationen", en Hans Jörg Czech

una jerarquía estamental. En esta nueva economía no capitalista las relaciones sociales no estaban reificadas por el fetichismo de la mercancía, sino de las relaciones entre los hombres. Sin embargo, esta jerarquía simbólica sólo cobra sentido a través de otro elemento ideológico que legitima el control del Estado por el grupo jerárquico superior y que consiste en la aparente función desempeñada por la clase dirigente. En el caso soviético lo constituye la “construcción del socialismo” que el Partido como “vanguardia del proletariado” debe realizar. En éste sentido el realismo socialista apuntalaba el sostén ideológico fundamental del modo de producción, ya que mostraba no el “socialismo realmente existente”, con todas sus carencias, sino la “existencia real del socialismo” con su ficticia abundancia material y en su trayecto hacia un futuro aún mejor.

Resumen

A partir del análisis de ocho películas soviéticas sobre la colectivización rural rodadas entre 1927 y 1941 este artículo da cuenta de una serie de estrategias y regularidades en las representaciones que permiten diferenciar tres períodos específicos que coinciden con diferentes objetivos del Partido Comunista sobre la economía rural. Por otro lado, a través de las imágenes en movimiento, se identifica la construcción de un nuevo orden simbólico que es expresión de la ideología del Partido durante el estalinismo y que éste busca que el campesinado la adopte como propia para construir una hegemonía que legitime las nuevas relaciones de producción instaladas en las áreas rurales durante la colectivización forzada entre 1929 y 1933.

Palabras clave

Unión Soviética, colectivización, cine, propaganda, estalinismo.

Abstract

From the analysis of eight Soviet films about rural collectivization filmed between 1927 and 1941 this article reports a number of strategies and regularities in the representations that distinguish three specific periods that match the objectives of the Communist Party regarding of the rural economy. On the other hand, through moving images, it is identified the construction of a new symbolic order that expresses the ideology of the Party under Stalin and that aims to peasants to adopt it as their own in order to build a hegemony that legitimizes the new production relations installed in rural areas during the forced collectivization between 1929 and 1933.

Keywords

Soviet Union, collectivization, cinema, propaganda, Stalinism.

y Nikola Doll (eds.), **Kunst und Propaganda im Streit der Nationen. 1930-1945**, Dresden, Sandstein Verlag, 2007, p. 175. Los Premios Stalin para pintura fueron progresivamente otorgados a representaciones de Stalin hasta que en 1950 lograron 14 de los 15 premios. Se hacían miles de copias y millones de impresiones. El primer registro que se tiene del “borrado” de Trotsky es con **Octubre** (1927) de Eisenstein.



Guillermo Facio Hebequer, litografía de la Serie Tu historia, compañero, 1933



1918.

Tentativas en torno a Saúl Taborda, Córdoba y la Reforma Universitaria

El 11 de junio de 1918, a pocos días de la partida de Córdoba del interventor Matienzo y días antes de la elección de rector que conduciría al punto más álgido del proceso reformista, el diario local **La Voz del Interior** ofrece testimonio de la actividad de Saúl Taborda a través de dos crónicas de muy distinto tipo. La primera de ellas reseña una conferencia dada por Taborda el 9 de junio, promovida por el Centro Georgista y realizada en el salón de actos de *Unione e Fratellanza*; la segunda hace lo propio con una velada nocturna de aquel día, organizada por la Conferencia del Sagrado Corazón de Jesús —una asociación de damas de caridad—, en la que Taborda había pronunciado un discurso que el diario transcribe.

¿Qué hacía Saúl Taborda en ambos sitios el mismo día...? ¿Qué distancia y qué comunica esas intervenciones, esos auditorios y ese parejo reconocimiento...? ¿Podría Deodoro Roca, su compañero de ruta en ese tiempo, haber ocupado un lugar análogo...? La convivencia de esas crónicas en una misma edición de **La Voz del Interior** dispara muchos interrogantes, en parte porque sí, por un lado, reenvía a diversas formas de existencia social de Taborda en 1918, por otro también desestabiliza, o parece poder desestabilizar, algunos de los supuestos más extendidos sobre la ciudad, la Reforma Universitaria y el personaje.¹ A la vez, esa convivencia (y la peculiaridad de aquella a la que remite) expone una situación regular en la práctica historiadora: la dificultad de situar ciertos testimonios efectiva o aparentemente contrastantes, y aun de tratar con vastas zonas de ambigüedad e indeterminación históricas.

La cuestión tiene, sin duda, un interés intrínseco, histórico. Pero ofrece, a la vez, una renovada ocasión de ejercitar la mirada historiadora y movilizar los instrumentos del oficio. Este *dossier* intenta poner de relieve esa dimensión disciplinar *regular*, para lo cual expone, en primer término, los materiales y resultados de un ejercicio: los dos textos periodísticos del día 11 de junio (que aquí se transcriben) fueron sometidos a la consideración de un grupo de historiadores que mantienen grados diversos de familiaridad con los temas implicados y que practican, también, diversas formas de historia intelectual o cultural.² Se buscaba estimular una mirada fresca sobre esos textos que todos veían por primera vez y poner en

¹ Por comenzar, las simplificaciones derivadas de la amplia aceptación del conflicto tradición-modernidad como fuerza motriz y marca constitutiva de la cultura cordobesa, o de la dominancia del frente católico-conservador dentro del mismo.

² El ejercicio fue desarrollado en el IV Taller de Historia Intelectual, co-organizado por el Programa de Historia y Antropología de la Cultura (IDACOR, CONICET-UNC) y por el Centro de Historia Intelectual de la UNQ, que se realizó en Córdoba en octubre de 2014. Allí participaron también miembros del CEDINCI, que aceptó generosamente la publicación de este *dossier* en **Políticas de la Memoria**.

común las diversas elecciones al respecto, presumiendo su variedad y poniendo allí la clave experimental del ejercicio. Los textos de Carla Galfione, Alejandro Eujanian, Ana Teresa Martínez y Fernando Rodríguez forman parte del primer bloque del *dossier*, que es el que más propiamente expone esas tentativas de contextualización de diverso orden. Los trabajos de Ezequiel Grisendi y Natalia Bustelo alimentan un segundo bloque, disparado por la propuesta pero concentrado en filones históricos particulares. Como allí también se juegan ideas de contexto y respecto de la práctica historiadora, la distinción, que creemos necesaria, no debilita el atractivo de su convivencia.

El conjunto reviste marcado interés, no sólo porque expone los énfasis y modulaciones propiciados por las diversas perspectivas de abordaje sino también porque instala nuevos estímulos y nuevas preguntas tanto sobre las cuestiones cuanto sobre la práctica. Entre las primeras, algunas resultan contenciosas porque no son complementarias; entre las segundas, quizás acucian las que hacen al modo en que ciertas inflexiones de perspectiva promueven lecturas muy distantes ante preguntas semejantes. En su mayor parte, todo está abierto a nuevas consideraciones, tanto sobre la historia cuanto sobre el presente de nuestro oficio.

Ana Clarisa Agüero

I Centro georgista

Conferencia del doctor Taborda

Conforme a lo anunciado, tuvo lugar el domingo a la tarde, en el salón de actos de la Unione e Fratellanza, la conferencia del doctor Saúl Alejandro Taborda, auspiciada por el Centro Georgista.

El disertante ocupó durante una hora la tribuna, desarrollando con un gran acopio de investigaciones histórica y filosófica, la relación existente entre la situación jurídica de la tierra y el régimen social. Grecia, Roma, las civilizaciones medioevales, la revolución francesa, el desarrollo evolutivo de España, Inglaterra, Alemania, Rusia, Estados Unidos, Australia y Nueva Zelandia, y las repúblicas de Hispanoamérica fueron objeto de un estudio que revela una información sociológica ponderada y aquilatada por un criterio objetivo. Según el doctor Taborda, las condiciones políticas de un pueblo derivan en gran manera del régimen agrario. La democracia como fórmula social vinculada a las más seguras conclusiones biológicas y naturales, sólo será posible mediante una política agraria que consiga la liberación de la tierra y su correlativa socialización. Ésta es, a juicio del expositor, la inferencia necesaria que se desprende de la experiencia universal; inferencia que no es nueva, pues ella aparece consignada en las especulaciones de los filósofos y pensadores de todos los tiempos, desde Platón a Henri George, desde Solón a Rivadavia.

Una concurrencia escogida, visiblemente interesada por el asunto tratado, escuchó con atención concentrada al conferencista y aplaudió su labor. Tenemos entendido, y así lo dijo el disertante, que la conferencia leída es un capítulo de una obra próxima a aparecer, que el autor ha intitulado "Reflexiones sobre el ideal político de América".

La Sociedad Georgista ha inaugurado con ésta el ciclo de conferencias que se propone dar.

II Vida Social

El gran concierto de domingo en el Rivera Indarte

A un gran acontecimiento artístico y social dio margen el festival realizado el domingo por la noche en el Rivera Indarte y organizado por la Conferencia del Sagrado Corazón de Jesús, a beneficio de los pobres y familias indigentes que sostiene esta caritativa asociación.

Después de abierto el acto con el poema sinfónico **Phaiton**, de Saint Saens, ejecutado por la Banda de la Provincia, bajo la acertada dirección del profesor Rafael Fracassi, el doctor Saúl Alejandro Taborda pronunció un discurso sobre la caridad, bri-

llante pieza oratoria, digna de su autor y que publicamos como su mejor elogio.

El señor Marano ejecutó con su habitual corrección y maestría en el arpa **Idilio**, de F. Lébano, siendo obligado a bisar.

Luego el señor Alfredo Antoine cautivó el auditorio, con las notas de su violín, confirmando una vez más el alto concepto artístico de que goza.

Las señoritas Alicia y Pola Olmedo, cuyos bien ganados prestigios son bien conocidos en nuestros círculos musicales, recibieron nutridos aplausos por la hábil ejecución a dos manos del **Scherzo** de Saint Saens y en el final de la **Sinfonía española** de Eduardo Laló.

Enseguida la Banda de la Provincia ejecutó la **Sinfonía** "incompleta" de Schubert en si bemol, obteniendo un nuevo triunfo.

La señorita Judith Bruno Thea declamó con arte insuperable **Medioeval**, de Goy de Silva. Llamada a escena nuevamente, declamó **Los hijos sin madre**, de Jackson Veyán.

Vino después el número a cargo de la señora Rosa Fierro de Antoine, cuya sola presencia en el proscenio arrancó una nutrida salva de aplausos, demostraciones de entusiasmo y afectuosidad que se repitieron al terminar la **Polonesa** de Listz, **Phalenes** de Phipipp y el **Carnaval** de Grieg.

La señorita Fanny Barbarich, con las singulares dotes artísticas que conocemos, señaló otro de los puntos descollantes del programa, siendo ovacionada con entusiasmo.

El broche de la fiesta no pudo ser mejor elegido: el cuarteto formado por los eximios concertistas señorita Margarita Santmartino y señores Toutain, Trigueros y La Rocca es un notable conjunto, y la ejecución de Ibaendel [sic] en forma insuperable y hondamente sentida, obligó el aplauso unánime de tan selecto auditorio.

Bien merecen un sincero aplauso y felicitaciones las distinguidas damas que organizaron el brillante festival artístico.



La comisión de damas, que organizó el brillante festival y un núcleo de los intérpretes del hermoso programa.

He aquí el discurso del doctor Taborda.

Señoras, Señores:

Flota en el ambiente de esta fiesta, auspiciada y realizada por el prestigio de legítima ejecutoria de la mujer argentina, un soplo que parece provenir desde lo más hondo e inescrutable de la vida. Suavemente estremece las fibras más recónditas del alma, las envuelve con la llama de la emoción, dulce y cálida a la vez como la caricia de la madre, y habla al espíritu con voces de eternidad, en un idioma arcano y sin palabras. Así habla también al infinito la quejumbrosa peregrina del espacio a desprenderse del cordaje herido de las arpas...

Una extraña, una imprecisa sugestión de sagrado respeto, invulnerable a los más rudos sacudimientos morales de la condición humana, suspende todo juicio y posterga toda querrela en presencia de la obra de la mujer. Delante de ella, el ángel providencial de la leyenda cierra las fauces de los leones del rey asiático puestos a desgarrar las carnes de Daniel. Es que hay algo de profundamente misterioso, de misteriosamente grande en el poder del alma femenina cuya virtud hace intangible y sagrado todo aquello a cuanto alcanza el singular encanto de su esencia; es que hay algo de profundamente misterioso, de misteriosamente grande en el invariable consenso universal que exalta y glorifica en la mujer los dones más preciados de la estirpe, desde la belleza corporal que el mundo antiguo magnificó como el signo de la gracia y de la elección divina hasta la belleza del alma en pos de cuya suprema perfección el sentimiento religioso ha penetrado y rebasado el infinito; es que hay algo de profundamente misterioso, de misteriosamente grande con esa heroica e irreductible obstinación con que, a través de todos los embates históricos, la mujer mantiene perennemente vivo el fuego sagrado del amor en el santuario de los pueblos y de las razas. Los cataclismos y las borrascas de los tiempos han descuajado las más sólidas construcciones, levantadas por el esfuerzo titánico del hombre dominado y avasallado por el indómito afán de reducir los elementos: las civilizaciones más augustas y más altas han rodado a los abismos como heridas por un vértigo fatal; mil grandezas materiales se han levantado, han ascendido arduamente por la cuesta, seducidas por la falacia de los astros y han terminado cayendo desmoronadas, hechas polvos, hasta no ser más que jeroglíficos sellados para siempre por la mano implacable de la muerte; pero nada ha conseguido destruir el germen del amor, guardado y conservado en el frágil relicario del alma femenina. Estupenda y bendita paradoja la de la vida que en el instante supremo del naufragio fía al ánfora delicada con el mensaje a lo que debe sobrevivir en el tiempo y el espacio, el principio inmanente del eterno recomenzar de la jornada hacia el ideal!

Las vírgenes juiciosas de la parábola de Jesús, que encendieron sus lámparas para iluminar en la noche del desposorio el paso del amado, velan todavía a través de los milenios; por las sombras del camino interminable, imperturbables, incólumes, ajenas al espanto, bajo el tenue resplandor de las lámparas [borroso, transcripción tentativa: que en sus pupilas es luz de amanecer, ... a flor de labio la plegaria de vida], de pasión y de esperanza,

pasan por el yermo las vírgenes juiciosas de la divina parábola de Jesús...

Así las ve el espíritu al evocar los episodios de la tragedia apocalíptica que devasta las campiñas y las ciudades europeas. El cañón tiene fragor de tempestad, tiembla la tierra como si vacilase en sus cimientos deleznable e inseguros en el aire, domado y sometido, se enciende con arabescos de fuego que taján los espacios, se exalta el heroísmo, la metralla siega vidas como la hoz siega heno en el alfar, y mientras corre la sangre derramada, silenciosa como un llanto, por los resquicios y las grietas, la ráfaga ululante de la muerte se difunde sobre la noche del combate. Una blanca figura llega entonces y, corriendo presurosa de un lado para otro, acude con la demanda del auxilio, posa su mano como un bálsamo sobre todas las heridas y las restaña, y dice aquí y allá palabras de esperanza y de consuelo cuyo secreto ella posee, mitiga los desvaríos del febril, es fuente de agua pura para todos los sedientos, y es mano maternal cuando cierra las pupilas de los ojos que no verán la luz de nuestros cielos nunca más... Es ella! Es la madre que abdicó las más íntimas ambiciones de su vida en el ser concebido y gestado con el dolor de sus entrañas; es la hermana que a la sombra del combatiente experimentó la sensación de las columnas; es la esposa y es la hija que le amaron sobre todas las cosas de la tierra; es la novia que ya sintió temblar sobre su frente la corona de las nupcias... De pie los corazones porque pasan las vírgenes de Sión!

Así las ve el espíritu por las sombras del tugurio, cautiverio irredento todavía, vergüenza que conservan las civilizaciones utilitarias, cuyas raíces se hunden en la impotencia de los unos y en el estrecho egoísmo de los más. Cruz roja consagrada de las modernas sociedades, milicia organizada para el bien, ella acomete con la eficacia del amor el reducto de los males y mientras frente a los rencores y a los odios encontrados se debate el infecundo verbalismo de teorías y doctrinas, y regatea los intereses del empréstito la avaricia de Sylock, ellas oyen un gemido y corren hacia él, ven una lágrima y la enjuagan con presteza, multiplican el prodigio de los panes para el hambre; conocen la desnudez y desgarran para cubrirla sus vestidos, ya sea tela humilde o púrpura suntuosa, y así obran y trabajan y son santas. De pie los corazones porque pasan las vírgenes de Sión!

Sabios graves, sabios ásperos que nos habláis de la inferioridad de la mujer en nombre de yo no sé qué extrañas e inflexibles conclusiones y silogismos; espíritus endurecidos por disciplinas que no supieron abrir el botón del pensamiento hacia todos los rumbos de la vida; Moebius y Schopenhauer, que escribisteis con puñales el tremendo menosprecio cientifista, carecéis de derecho para hablar si no tenéis el alma lo suficientemente grande para comprender la entereza de aquella duquesa de Alençon, que prefirió morir en el siniestro de su bazar de caridad para poner en salvo a la multitud arremolinada por el terror en la puerta de salida; o para comprender el gesto profundamente heroico de aquella madame Curie que continúa la obra de su compañero caído en pro de la humanidad, no tenéis derecho para juzgar la obra de la mujer mientras no os hayáis inclinado nunca para dar, mientras no hayáis tenido nunca para nadie una palabra de esperanza, mientras no os hayáis elevado nunca hasta la excel-

situd del consuelo, paz del alma que ríe por los ojos, mientras no hayáis hecho vibrar nunca una sola alma en la comunión gloriosa de la vuestra.

No basta que una pedantería en boga condene la misericordia como valor mortal y negativo; no basta con afirmar que la mano que da se mueve a impulsos de un sport; no basta con repetir tampoco la vieja frase de Tomás de Kémpis: “muchos siguen a Jesús hasta el partir el pan y pocos hasta beber el cáliz de Pasión” [e?] vincular a la obra de la mujer nada más que la sospecha de un pensamiento subalterno es tanto como atentar contra el tesoro más preciado de la condición humana, precisamente aquél [por] el cual la condición humana se realza y dignifica, precisamente aquél que es espejo de nuestro ser moral, precisamente aquél que es cadena invisible y solidaria que ata un alma con otra alma en la comunión sagrada de los mundos. Glorifiquemos, pues, la caridad de la mujer como el amor en acción.

Su caridad es Francisco de Asís derramando su infinita ternura sobre los seres y las cosas; su caridad es la pasión avasalladora de Teresa de Jesús, su caridad es el milagro que convierte en rosa las limosnas de Isabel, la dulce reina de Hungría; su caridad es el violín de Francisco Solano seduciendo el alma indómita del bárbaro; su caridad es San Vicente de Paul extendiendo su mano protectora sobre la sien de la niñez; su caridad es madame Hervieu, la santa de Sedán, redimiendo la existencia por medio del trabajo; su caridad es León Tolstoi, manteniendo con el esfuerzo de su brazo doscientos refectorios para mitigar el hambre de su pueblo; su caridad es Jesús repartiendo la esencia de su alma para todos los pueblos y las razas y extendiendo sobre la cruz sus brazos descarnados como el abrazo gigante del ensueño. De pié los corazones: ¡Es que pasan las vírgenes de Sión!

Fuente: **La Voz del Interior**, Córdoba, Martes 11-06-1918.

Transcripción: María Victoria Núñez y Paula Molina Ordóñez

[Nota: ortografía y puntuación actualizadas;
se señalan pasajes de transcripción tentativa]

Un ejercicio

Mirar las lagunas y el paisaje (o sobre un modo de no caer en el pantano)

Carla Galfione*

En la convocatoria a participar de la “mesa experimental” propuesta en torno a las intervenciones de Saúl Taborda, y que dio origen a este dossier, se afirma: “la convivencia de esas dos noticias en una misma edición [...] plantea nítidamente una situación regular en la práctica historiadora: la dificultad de situar ciertos testimonios efectiva o aparentemente contrastantes, y aun de tratar con las vastas zonas de ambigüedad e indeterminación históricas”. La dificultad, que es regular en el quehacer del historiador (intelectual), se reconoce ante el “contraste”, y éste es para nosotros el problema: que el contraste sea una dificultad.

Referirnos a “contrastes”, reales o aparentes, operados entre los testimonios con los que trabajamos, supone al menos que contamos con ciertas condiciones entre las que se destacan la unidad y la coherencia. Esa unidad puede estar vinculada con el presupuesto de un “autor” al que adjudicamos aquellos testimonios y la coherencia que se deriva de una mirada de sus producciones como partes de una “obra”. Aunque es verdad que hay otros modos de dar sustento al reclamo de unidad y coherencia en análisis que atraviesan autores y obras, en el caso que nos convoca lo que decimos se expresa así: podemos suponer un solo y mismo autor de los discurso que leemos, Taborda, y que sus intervenciones pueden ser encuadradas en el marco general de toda su producción.

Esos supuestos son lo que quiero poner en tensión aquí. Y de eso precisamente se trata, de la tensión. La constatación de cierto defasaje entre textos de un mismo autor pone de manifiesto la tensión misma del discurso, ésa que, como historiadores, no tenemos razón para intentar resolver. Si la tratamos como escollo, como peligro, evidenciamos con ello algunas de las formas en que violentamos los textos en pos de una pretendida armonía que no sólo simplifica las fases del proceso de lectura e interpretación de los documentos, sino que opera sobre éstos, inscribiéndolos en una temporalidad continua y uniforme, que presupone una única racionalidad que avanza contra cualquier fisura.

Pero la historia no es eso. Y la historia que trabaja con textos también puede reconocerlo. Lo que los textos enuncian no es la expresión de un sujeto que piensa y conoce lo que dice. Es, en cambio, dice Foucault en la **Arqueología**, “la dispersión del sujeto y su discontinuidad consigo mismo”. La idea de Foucault de que los discursos son prácticas que forman al expresarse los objetos mismos de los que hablan nos hace imposible hablar en términos de contradicción. La contradicción o el contraste es esa tensión que no es un problema o un peligro que debemos conjurar, sino el modo de darse de un discurso. En ese sentido, como primera propedéutica, podría afirmar que, en nuestra lectura, los textos preceden a sus autores y persisten como textos múltiples. No nacen ni mueren en la unidad y, por ello, podemos ejercitar una lectura que los mire desde ellos mismos. Para el caso del material que nos reúne aquí, y siguiendo las recomendaciones de Foucault, podemos avanzar más en la comprensión (que de aquí es más será un “tajear”) si atendemos a la singularidad de esos discursos, que si partimos del presupuesto de que ese texto encierra algún sentido, que, por cierto, sólo podemos adjudicarle en la medida en que miremos por fuera del texto. Esto vale, por ejemplo, cuando partimos de alguna definición de “Taborda”, de “Córdoba”, de la “sociedad georgista”, de **“La Voz del Interior”** o de las “señoras de la caridad cordobesa”. La centralidad otorgada a cualquiera de estos elementos, con los correspondientes sentidos que les adjudiquemos, nos lleva fuera de los textos y ya nos habla de otra cosa.

De este modo, la apuesta que puede proponerse, sabiendo que esos enunciados fueron formulados por la misma persona y en el mismo lugar, es intentar reconocer qué expresa esa multiplicidad y si es expresión de algún tipo de reglas de lo que puede y debe decirse. Podemos suponer ciertos esquemas que avalan la convivencia efectiva de los enunciados dispersos, el modo como se encadenan, pero ello no implica que los enunciados mismos sean la expresión de una unidad, de ideas, de pensamiento o de sentido, sino todo lo contrario. Y allí, en la dispersión de los enunciados y en su convivencia aparecen formas varias de relación entre las que el contraste, la incompatibilidad o la exclusión

* Programa de Historia y Antropología de la Cultura, IDACOR, CONICET-UNC.

son comunes. Dar lugar a esas relaciones y no verlas como un escollo es condición de posibilidad para tajar/comprender los discursos.

Si revisamos los textos de Taborda, es evidente que disparan para lugares diferentes. Podríamos suponer el establecimiento de dos reglas de enunciación diferentes que se despliegan en función de objetos diversos que, en algún sentido, podrían pensarse constituyendo campos discursivos separados. Podemos reconocer que el discurso que tiene lugar en el Teatro Rivera Indarte avanza sobre cuestiones referidas a la moral, y al hacerlo despliega un conjunto de afirmaciones que, acordes con esa preocupación, se entrelazan en lo que termina siendo un elogio a la sociedad acomodada y selecta que se reúne en la tertulia y que se expresa fundamentalmente a través de la imagen femenina. La conferencia ofrecida en el Centro Georgista tiene, por su parte, otra finalidad y otro objeto.² Allí se tematizan cuestiones relativas a la política y, principalmente, a la economía, se elabora una lectura de la historia de los pueblos occidentales, advirtiendo el lugar que en ello ocupan nuestras naciones y postulando algunas de las medidas económicas convenientes para avanzar en la misma dirección de las naciones modelo.

Si nos atenemos a esta lectura, cuesta encontrar contrastes pero no dejamos de observar tensiones. Al leerlos, parto del presupuesto de que quien escribe se adecua en cada caso a las reglas de enunciación propias de los campos en los que se detiene, que pueden ser diversos aunque el autor sea el mismo. Es decir, reconozco que las palabras de Taborda han sido dichas en el marco de un discurso particular y que es allí donde deben ser leídas y comprendidas. Paralelamente, intento diluir lo más posible la centralidad otorgada al autor como fuente de unidad de ambas manifestaciones. Cambio la centralidad del autor por la de los enunciados y advierto que estos últimos se despliegan en universos regidos por reglas diferentes. Consecuentemente, el contraste desaparece y sólo aparece, tomando palabras de Foucault, “una vecindad llena de lagunas”.

De qué nos sirve esta lectura, es una pregunta que podemos hacernos, aun a riesgo de no encontrar una respuesta en absoluto satisfactoria. La primera respuesta que ensayo es que, de seguir estas recomendaciones hermenéuticas, estaríamos a salvo de caer en las generalidades que tanto molestan dentro de la historia intelectual (otra generalidad, sin duda) y que tan poco ayudan a comprender de esa historia. Con eso, ya hemos avanzado algo. No obstante, me interesa dar un paso más y reconocer que la riqueza de esa lectura va más allá de esa definición negativa que es la constatación de la necesaria dispersión de enunciados. Pero para ello hay que dar todavía un rodeo.

¹ Análisis la conferencia a través del texto publicado en **Reflexiones sobre el ideal político de América**, bajo el título “La política agraria”. Este coincidiría, según la reseña de **La Voz del Interior**, con el discurso referido.

Lo que esos dos campos de enunciación reconocidos arriba nos permiten ahora divisar tiene que ver con el vínculo que ambos poseen con un juego de fuerzas. Al diferenciar los campos y reconocer que lo dicho tiene sentido dentro de uno u otro espacio, contribuyendo al establecimiento de las reglas del lugar desde donde se habla, puede observarse que esos dos campos cumplen funciones diversas, sin excluir que puedan articularse. Si hacemos entrar aquí la dimensión política, podemos reconocer que a través de este despliegue en formas discursivas diversas se avanza en la formulación de respuestas ante algunas problemáticas de la época.

Dirigidos a oyentes diferentes (mujeres en un caso, hombres en otro, puede notarse), aunque todos selectos o “escogidos”, y con recursos diferentes, ambos discursos comparten un mismo paisaje: la posguerra. La experiencia de la guerra y lo que ella trajo consigo es uno de los principales puntos en que se reúnen. Allí se despliegan algunas reflexiones que pretenden avanzar en la búsqueda de soluciones o consuelos. En ambos textos la experiencia reciente deja un mismo gusto amargo: la constatación del predominio del “egoísmo” o el “utilitarismo”. Pero las soluciones no son las mismas: a las damas de la caridad les corresponde guiar la recuperación de una moral devastada. A los intelectuales y políticos de la Sociedad Georgista les toca avanzar y oponerse al monopolio de la tierra, postulando medidas que tiendan a hacer más igualitario su reparto. Tampoco hay contradicción en eso. Dos salidas diversas ante un problema que se presenta como uno. Y no hay contradicción, sobre todo, cuando, a la luz de la lectura de “La política agraria” puede notarse que las medidas propuestas no se desprenden de expresiones de rechazo o repudio a las clases acomodadas, y mucho menos a grupos particulares o locales, sino del reconocimiento de una injusticia y de la constatación de una “necesidad”.

Esos enunciados, dijimos, pueden también comprenderse cumpliendo una función política: calmar los ánimos exaltados por la guerra y ofrecer soluciones pacíficas al malestar social. Los discursos, lo dijimos, van ambos dirigidos a grupos distinguidos y su contenido es acorde a la necesidad de armonizar en pos de soluciones a un problema cuyo diagnóstico comparten. De ese modo, la dispersión de los discursos se reúne, ahora sí, en un autor que es expresión de algunos sectores y sus preocupaciones. “Taborda” es eso, esa reunión de modos de decir y de afirmaciones múltiples en una y otra dirección, pero que todas, en última instancia, cobran sentido y se reúnen no en torno a un autor que les da sentido, sino a un contexto que, porque es histórico, no escapa a la dispersión y a la fractura. Esos textos son la expresión, para mí, de ese tiempo. Taborda ocupa un lugar en ese tiempo y sus palabras expresan sus *tensiones*.

Tal como decía Foucault, la historia efectiva *mira más de cerca*, aunque ello sea para inmediatamente alejarse bruscamente y notar la diferencia. Esa diferencia, ahora bien, no es otra cosa

que esa dispersión o tirantez que notamos en los textos, esa diferencia no es la diferencia radical respecto de otras posiciones con las que nos gusta *contrastar* al autor, porque de ser así habremos vuelto al mismo lugar del que partimos. *Mirar de cerca* es para mí, leer y releer los textos.

Brevemente, para terminar y en clave de coda o agregado, sumo una reflexión más. No es casual que ésta sea la lectura que elijo compartir. Estoy pensando el problema en general, como problema metodológico, pero también la figura, ya fantasmagórica, de Taborda. Y en este marco, se me representa como una cita de lo que fue el primer ejercicio de hacer la historia de nuestras ideas (pensamiento, "filosofía", o como prefiera llamársele) argentinas. Las décadas del 20, 30 y 40 constituyen ese momento en que la disputa por el predominio del ámbito filosófico fue también y ante todo la disputa por el predominio sobre la historia de la disciplina, tanto en términos de contenido como de método. Los "contrastes" que nos convocaron y que se observan en esos textos, la posibilidad de ver esos contrastes, tienen un origen precisamente en la época de Taborda. Es resultado de algunos intentos de homogeneizar esa historia, con su consecuente descontextualización y anulación de las diferencias.

Se trata del momento en que se despliegan una serie de condiciones o reglas que vienen a determinar no sólo qué entra y qué no dentro de la nueva disciplina, sino que vienen a imponer las condiciones de la historia misma de nuestro pensamiento. Desligada de los "intereses", nuestra filosofía es el despliegue de una idea. La filosofía es ahora un sistema que se cierra sobre sí mismo anulando toda porosidad posible. Si hubo alguna posición porosa (quizás en algún sentido el positivismo la aportaba), ello basta para considerarla una anomalía y dejarla fuera de la historia. *Hacer* la historia de nuestra filosofía era eso, modelarla para que su consistencia se volviera homogénea, fue pulir las rajaduras que aún quedaban abiertas.



Facio Hebequer, Paseo de julio, litografía de la Serie Buenos Aires, 1933

El “factor” Taborda

Alejandro Eujanian*

¿Cómo interpretar un texto? Entiendo que ésa es la pregunta que subyace a la experiencia que nos propusieron los organizadores del IV Taller de Historia Intelectual, con el fin de formular interpretaciones y observaciones respecto de dos textos publicados en la misma fecha en un periódico de la ciudad de Córdoba, **La Voz del Interior**. Cada uno de ellos hacía referencia a dos conferencias dictadas por Saúl Taborda en los días de la Reforma Universitaria.

Debo confesar que no soy especialista en el pensamiento de Taborda ni tampoco en el reformismo universitario, al que sólo traté tangencialmente en un estudio sobre el novecentismo.¹ Por ese motivo, no fue sorpresa hallarme en dificultades al momento de llevar adelante la empresa para la que me había comprometido. En ese momento recordé el prólogo que escribió Edward Thompson para su libro sobre el origen de la ley negra.² Allí, uno de los principales referentes de la historia social desde fines de la década de 1950 reconocía que, cuando decidió aceptar escribir acerca de aquel acontecimiento de la historia criminal inglesa, creyó que la tarea iba a resultar relativamente sencilla. Sin embargo, reconocía Thompson, a poco de comenzar se dio cuenta que nada sabía acerca del tema y escaso era el aporte de la bibliografía disponible. La solución que encontró fue comenzar de cero, para realizar un formidable ejercicio de interpretación histórica que lo llevó a reconstruir los contextos que le permitieron recuperar el sentido y efectos de esa ley en la Inglaterra de comienzos del siglo XVIII.

En esta ocasión, la similitud con Thompson sólo alcanza al momento inicial de reconocer mis límites y a partir de allí formular una serie de preguntas acerca de dos textos de los que sólo conocemos el nombre de su autor, el medio en el que fueron

publicados y la fecha, el 11 de junio de 1918, cuando el movimiento reformista se expandía de los claustros a la ciudad y de allí al país, para luego repercutir en toda América Latina. A ese acontecimiento quedó asociado Saúl Taborda, y por ello sirvió de marco para la interpretación de sus escritos tempranos. Sometidos también, en más de una ocasión, a lecturas que tendieron a reducir esa etapa a meros anticipos de ideas que habría desarrollado con mayor precisión el ensayista de la década de 1930 y comienzos de la de 1940. Aun así, es decir, a pesar de ese anacronismo recurrente, quienes mejor y más intensamente han trabajado su obra parecen no ponerse de acuerdo sobre la categoría más adecuada para incorporar sus ideas en una totalidad coherente.³ El anarquismo, el liberalismo o alguna forma de nacionalismo telúrico o popular aparecen como contenedores siempre desbordados por un pensamiento que pone de manifiesto la profundidad de la crisis de la primera posguerra, antes que proponer una alternativa para salir de ella.

Una lectura atenta a lo publicado en el periódico aquel 11 de junio de 1918 debiera ofrecer la oportunidad de leer a su autor en el contexto de producción y recepción de sus discursos. También ofrece la posibilidad de detectar algunas de las diversas vertientes que confluyen en el reformismo y atraviesan las obras de quienes más influyeron en ese movimiento. De acuerdo a estos criterios y a los datos suministrados por el propio periódico, decidí realizar una operación de lectura no sobre las conferencias que dictó sino sobre lo que el diario decidió publicar acerca de aquellos dos eventos.

La primera pregunta es por qué el diario decide recoger dos conferencias dictadas por Saúl Taborda. De dónde proviene su notoriedad o por qué el periódico considera que, en ese preciso momento, es necesario impulsar la imagen pública del joven abogado.

* Facultad de Humanidades y Artes / UNR.

¹ Alejandro Eujanian, “El Novecentismo Argentino: Reformismo y Decadentismo. La Revista **Cuaderno** del Colegio Novecentista, 1917-1919”, en **Estudios Sociales**, n° 21, Santa Fe, 2001, pp. 83-104.

² Edward P. Thompson, **Los orígenes de la ley negra. Un episodio de la historia criminal inglesa**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

³ Un repaso de estas interpretaciones en Carlos Casali, “Presentación”, en Saúl Taborda, **Reflexiones sobre el ideal político de América**, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2006.

¿O, en cambio, Taborda es un factor común azaroso de dos eventos publicitados por el mismo medio, pero organizados por diferentes círculos sociales y políticos? Nada agrega la crónica periodística sobre el personaje, más allá de elogiar su discurso. Por lo tanto, ambas intervenciones, con temas y ante auditorios diversos, se encuentran sometidas al contexto en el que **La Voz del Interior** instala ambas conferencias. El diario venía apoyando a los estudiantes al menos desde el mes de mayo. De modo que Taborda participaba de un medio que se identificaba con los reclamos de los “jóvenes liberales” contra el antiguo régimen que, anclado en la universidad cordobesa, representaba el último eslabón de una cadena que se había comenzado a cortar en 1810. En ese registro es legible el reformismo de la nota titulada “Centro Georgista. Conferencia del Dr. Taborda”, la primera de una serie de charlas organizadas por el Centro Georgista en la Unione e Fratellanza de la ciudad de Córdoba. Allí, a lo largo de una hora, Taborda brindó argumentos históricos y filosóficos sobre el modo en el que la situación jurídica de la tierra había determinado el régimen político, social y cultural de los pueblos. El periódico ofrecía una breve reseña de la conferencia, en la que se destacaba que la democracia sólo sería posible a condición de socializar la tierra, tal como lo habían señalado “desde Platón a Henri George, desde Solón a Rivadavia”. Se agregaba que un selecto auditorio siguió atentamente al orador, cuyo tema sería desarrollado en un libro próximo a publicarse. Así, el escenario ofrecido por el Círculo Georgista era amplificado por la prensa para promover las **Reflexiones sobre el ideal político de América**, de ese mismo año, que incluía el artículo titulado “Política Agraria”, sobre el que se basó su intervención.

La segunda conferencia de Saúl Taborda se instalaba en un contexto social, político y cultural muy diferente, lo que contribuía a ampliar su auditorio a un público probablemente lejano de los motivos que inspiraban el reformismo social y agrario, pero que se dedicaba a un tema que pretendía ser tan antiguo y universal como aquéllos, el de la caridad. En este caso, la conferencia no formaría parte del libro ni hacía referencia a él, pero era reproducida en su totalidad por el periódico. El ámbito no remitía al mutualismo laico de origen migratorio sino al aristocrático Rivera Indarte. Organizado por el Sagrado Corazón de Jesús en beneficio de los pobres, era también el espejo construido por las damas de la elite cordobesa para reflejar lo mejor de ellas, a la vez que vidiera para exhibirse frente a sus pares, la prensa y otros grupos sociales. Probablemente, algunas de esas damas se encontraban lejos de las tendencias reformistas. Por el contrario, es verosímil pensar que algunas de ellas participarían luego del acto de desagravio a Rafael García, cuya estatua los estudiantes reformistas derribarán de su pedestal, ubicado en la plazuela de la Compañía de Jesús, en agosto.

Por otra parte, en la presentación de las conferencias por parte del periódico podemos reconocer dos estilos diferentes. El primero, la crónica periodística que narra un suceso en el que se accede a las palabras de Taborda a través del tamiz del periódico. El segundo, en cambio, combina la crónica de la descrip-

ción del evento con la transcripción de la conferencia del orador principal. De modo que los emisores son distintos. La “voz” de Taborda sólo aparece en su discurso sobre la caridad cristiana y el rol de la mujer en una civilización que se desmorona ante los ojos del mundo. Por otro lado, en este caso la crónica es más detallada, incluye el nombre de las damas participantes y su contribución en el acto benéfico. Presentados de ese modo para el lector del periódico, las diferencias que nosotros podemos encontrar entre ambas disertaciones son allanadas por el modo en el que son presentadas. La socialización de la tierra, y la mujer como símbolo de la caridad cristiana y de la continuidad de valores eternos y universales, parecen expresiones de un humanismo espiritualista que en el pasado remoto busca las huellas de valores y principios eternos sobre la base de los cuales reconstruir la civilización.

De esta manera, el periódico produce el efecto de homologar dos conferencias cuyos temas derivan de tradiciones intelectuales diversas y que se desarrollaron en espacios culturales diferentes: uno laico y político, el otro religioso y social. Sin embargo, en tanto que el principio unificador es Taborda, es necesario preguntarse por qué dicta dos conferencias cuyo tema y circunstancias parecen no antagónicas pero sí demasiado amplias en un contexto de enfrentamientos que afectan los modos en los que tradicionalmente se operó la demarcación social en la ciudad. Por este motivo, parece pertinente la pregunta acerca de por qué sus discursos se adaptan tan felizmente a los requerimientos de sus respectivos auditorios.

No estoy en condiciones de dar respuestas definitivas a esta pregunta. Sólo señalo el interés que puede surgir al formularla y los caminos a partir de los cuales se podría intentar responderla. El primero, como ya he señalado, debe considerar el periódico, que produce un efecto de contigüidad y continuidad entre actos diversos, lo que se refuerza por la ilusión de identidad producida por el personaje que se repite en ambos eventos.

Por otra parte, sería interesante indagar sobre el rol del conferencista como intelectual y hombre público: ¿se trata de una función especializada, que requiere a quien la ejerce la posesión de determinados atributos?; ¿quién ha decidido su participación en esos ámbitos?; ¿qué criterios utilizó para hacerlo?; ¿está relacionado con cada uno de esos círculos que parecen diferentes? También cabría preguntarse por otro efecto que provoca el periódico, al poner en relación dos círculos *a priori* diferenciados pero hermanados por un común denominador, el orador.

Estas preguntas sólo indican que sería conveniente considerar la posibilidad de que ambos espacios se encuentren relacionados entre sí, de algún modo que hace posible la elección de un mismo conferenciante. Así, Taborda es un factor común que podemos descubrir por el periódico y lleva a preguntarnos por lazos sociales que de otro modo sería difícil percibir. Lo mismo podríamos preguntarnos respecto de los auditorios: ¿qué nos dicen los textos elegidos sobre el público de ambos eventos? Por

ellos podemos saber que el orador adaptó a su público no sólo el tema sino la retórica. Si el tema de la tierra mereció un enfoque histórico y filosófico erudito, la segunda, además de breve, fue más poética y evocativa, destinada a estimular los sentidos antes que la razón, recurrente en un motivo al que una y otra vez se vuelve, como en un estribillo cuya repetición halaga al público: “es que hay algo de profundamente misterioso, de misteriosamente grande...”; y luego, más digno de la epopeya: “De pié los corazones porque pasan las vírgenes de Sión!”.

En un texto como el que se nos presenta, es necesario evitar lo que Quentin Skinner llamaba el mito de la coherencia, que tiende a privilegiar la identidad entre persona, idea, lugar, momento y público. Pero también es preciso intentar comprender los lazos significativos entre ambos textos. Por ejemplo, el esfuerzo de Taborda por darle a ambos temas un enfoque universal y ahistórico: la socialización de la tierra desde Platón y Solón a Rivadavia, y la mujer, como símbolo de lo que es permanente y eterno. En ambos, también se observa la disolución retórica de la tensión entre el ideal universal y la aspiración de retornar a lo “nuestro”, por una parte, y entre lo americano y lo nacional, por la otra, que está presente en **Reflexiones sobre el ideal político de América** y que también atraviesa el conjunto del pensamiento americanista de entreguerra. Podemos encontrar en ambos esa combinación de un pensamiento liberal reformista y progresista, pero a la vez conservador y moralizante, indeciso entre las aspiraciones de continuidad y de cambio. Regenerativo y decadentista, en el sostenimiento del ideal femenino cristiano y tradicional en un mundo en el que la imagen de la mujer está cambiando aceleradamente, por la vía del trabajo, la profesión, el mercado y la política.

Presumo que por este camino, en lugar de intentar restaurar la coherencia de los textos, podemos reconstruir tanto el efecto de coherencia producido por el periódico y el factor común en ambos, como atender a lo que tensiona ambos textos y los universos de sentido que es posible percibir a través de ellos.

Tentativas sobre los dos Tabordas

Ana Teresa Martínez*

Quien hace investigación es como una persona que se encuentra en una habitación oscura. Se mueve a tientas, choca con un objeto, realiza conjeturas: ¿De qué cosa se trata?, ¿De la esquina de una mesa, de una silla, o de una escultura abstracta? En la investigación de aquello que es desconocido, olvidado e imprevisible, también el azar puede cumplir una función útil. Pero sería ingenuo hacerse ilusiones: no existen atajos para el estudio, y estudiar es algo laborioso y cansador.

Carlo Ginzburg, **Tentativas**

Las “tentativas” enunciadas en la propuesta inmediatamente me remiten a Ginzburg, y a él recurrí para que me ayudara a encarar este “experimento”, que para mí lo es doblemente, ya que no soy especialista ni en Taborda ni en la Reforma Universitaria. Una mezcla de azar en la vida de Taborda y en el trabajo de archivo del CEMIC¹ ha reunido estos dos textos en mi computadora, publicados el mismo día en la misma edición del diario **La Voz del Interior**. Pero no hay atajos para este camino a la vez tortuoso y divertido que propone el experimento. Habrá que proceder como en la habitación a oscuras, palpando y preguntándose a partir de cada sensación, para ir más allá de las primeras impresiones.

La primera lectura de ambos textos y sus circunstancias produce una sonrisa, que me remite al programático “¿de qué se ríen?” de Darnton. Pero esta vez no se trata de una pregunta por los modos de superar el anacronismo y alcanzar el sentido de una risa del siglo XVIII: el humor como lo más intraducible, la mayor evidencia de la distancia cultural, ya que los implícitos que generan la risa jamás están dichos y sólo la connivencia de la experiencia cultural los conoce, sin explicitarlos. Esta vez la pregunta es más bien reflexiva: ¿cuál es la extrañeza que me hace sonreír ante el contraste que creo ver en los textos de Taborda...? ¿Contrastan realmente o es mi lectura la que los opone? ¿De qué me sonrió? Explorar mis propios presupuestos parece un modo de comenzar a salir de la oscuridad.

Pero no hay atajos, porque no es la vía de la introspección la que abre estos caminos: hay que ponerse a trabajar en reconstruir contextos que comiencen a revelar esta fotografía y nos ayuden a despejar nuestras proyecciones. Por ahora se trata de cernir el microevento de un día en la vida de Taborda, el domingo 9 de junio de 1918, en el que, en el espacio de unas pocas horas, dio una conferencia magistral en el Centro Georgista y pronunció un dis-

curso en un concierto organizado por la Conferencia del Sagrado Corazón de Jesús. Se trata de una observación de escala mínima, un día exacto en que coincidieron estos dos tipos de eventos, recuperados por un periódico en dos secciones distintas, que podría tal vez transformarse en una ventana que permita entrar en ciertas peculiaridades del “ambiente” de la época y el lugar social en que se movía Taborda.

Este día maratónico de actuación pública ocurrió a sus 33 años, una edad que en 1918 era la de un adulto, pero Taborda aún no ha viajado a Europa ni producido sus textos filosóficos. Es un Taborda interesado en la literatura y comprometido en la Reforma Universitaria. Precisamente el 9 de junio de 1918 estamos en un momento clave, aquél en que los acontecimientos comenzaban a sucederse vertiginosamente, pero aún no ha ocurrido lo más álgido: el 15, seis días más tarde de este domingo, se producirá la toma de la universidad, y el 17 se redactará el **Manifiesto Liminar**. Podemos imaginar el momento de efervescencia, pero aún no llegaron las decisiones que obligarán a cada uno a tomar posición y medir el alcance de su adhesión y de sus intereses, en ese movimiento tan complejo y diverso en protagonistas y posiciones.

El contraste que nos hace sonreír se relaciona con que, en ese momento que a la distancia parece ser de la mayor gravedad, encontramos en el mismo día dos eventos que no se corresponden del mismo modo con lo que imaginamos. En el primero, la seriedad de la conferencia se corresponde con la imagen de intelectual reformista de Taborda; pero el segundo parece hacer gala de una inesperada frivolidad, en tanto evento social desarrollado en el espacio de sociabilidad femenina de élite.

No nos sorprende que Taborda dé una conferencia en un espacio “socialista”, convocado por el Centro Georgista, por esos años en apogeo en Córdoba, y tampoco que edite apresuradamente esa

* CONICET-INDES/UNSE.

¹ N. de ed.: se refiere al actual Programa de Historia y Antropología de la Cultura del IDACOR, CONICET-UNC, hasta hace unos años denominado Cultura Escrita, Mundo Impreso, Campo Intelectual.

conferencia para incluirla en su primer libro, **Reflexiones sobre el ideal político de América**,² y poder presentarlo en el Primer Congreso Nacional de Estudiantes Universitarios. Pero sí nos sorprende encontrarlo como aparente protagonista en un espacio católico de sociabilidad femenina vinculado a la beneficencia.

Sin embargo, hay una primera razón para desalentar la sorpresa: allí Taborda estaba en su medio social, y lo que se jugaba en esos espacios no era menos serio. Una segunda mirada nos permite asociar esta beneficencia piadosa y católica con el ámbito de las negociaciones de una buena parte del capital simbólico circulante en la Córdoba de entonces, espacios de autolegitimación donde seguramente se urdían alianzas matrimoniales y de otro tipo. Precisamente, en la época, el otro lugar de producción de capital social y simbólico de la élite cordobesa era la universidad, donde el movimiento reformista había iniciado ya su disrupción.

Por otra parte, la importancia de los acontecimientos que vendrían en la semana siguiente no estaba necesariamente inscrita en ese presente. Las “ambigüedades” de un agente histórico sólo son tales si esperamos que responda al “tipo puro” de nuestra imaginación. Los “dos Tabordas” que se insinúan en estos dos eventos son auténticos, y no tienen por qué contraponerse, menos aún si recordamos la complejidad del movimiento estudiantil y de lo que estaba en juego en la Reforma. Comencemos por comparar de más cerca ambos acontecimientos, el lugar de Taborda allí y las entextualizaciones que hace el diario.

1. **La Voz del Interior** no reproduce la conferencia de Taborda; sólo accedemos al texto si recurrimos a la publicación posterior que él mismo hace en su libro. Sin embargo, el diario sí reproduce íntegramente el texto leído en el concierto, resaltando así la pieza oratoria. El lugar de publicación es la sección “Vida social”, una vidriera pública de la élite en la que Taborda reúne así aquel día dos tipos de capital simbólico diferentes: el cultural, que autoriza en parte la inquietud que podría sembrar el contexto georgista para la élite católica; y el social, que lo muestra invita por este último grupo.

2. El primer texto es una “conferencia”, el segundo es un “discurso”, es decir, dos géneros discursivos diferentes, cada uno con su retórica específica, que no debería ignorarse al leerlos.

3. El lugar físico y social del primero es el Salón de Actos de *Unione e Fratellanza*; el del segundo es “el Rivera Indarte”, y la Conferencia del Sagrado Corazón que organiza, una rama de las Conferencias de San Vicente de Paul, herederas en el norte argentino de los impulsos católicos que a fines del XIX habían creado las laicas Sociedades de Beneficencia.

4. La reunión de los georgistas era una conferencia que abría un ciclo, y en este caso Taborda era el centro del evento y el único orador, y tomó la palabra durante una hora, en una tarde de

domingo, ante un público que podemos suponer interesado en el tema. En el segundo caso se trataba de un “Festival”, un “gran acontecimiento artístico y social” en cuyo contexto Taborda se ocupa del único discurso, pero que en este caso es una pieza literaria entre otras piezas artísticas: la “brillante pieza oratoria” no pudo tomar más de diez minutos (leída pausadamente) en un festival de 2 horas, un domingo a la noche.

Sabemos que Taborda había reflexionado ya sobre las instituciones eclesásticas. De hecho así se titula uno de los capítulos de **Reflexiones sobre el ideal político de América**. En él Taborda parece rechazar el formato católico institucional pero no el cristianismo, y distinguir además entre ambos. En línea durkheimiana, el “sentimiento religioso” es “eficaz” “en las colectividades simples como fuerza de cohesión”. Valorando así las creencias religiosas, y mirándolas sociológicamente a través de la historia, las distingue de los instrumentos burocráticos y los poderes sacerdotales. Al mismo tiempo, hace gala de un conocimiento cercano del cristianismo, aunque con tintes heterodoxos: de hecho, cuando hace referencia a un relato de San Lucas, en realidad se trata de un evangelio apócrifo, dato que no deja de ser curioso. La historia de América, signada por la “conquista espiritual” del cristianismo, se entiende para él a partir del momento peculiar que vivía la iglesia en el momento de la conquista, y sus consecuencias: la unión para los monarcas españoles de “los dos poderes, el temporal y el espiritual”, al punto que

La religión, importada, convertida aquí en un paganismo vulgar y grosero, acaso por la ausencia de ideas morales, lejos de combatir el mal se alió con la casta opresora de propietarios, encomenderos y negreros, y mientras su complicidad le atiborraba de oro los bolsillos, acuciaba el esfuerzo del esclavo y del mitayo en nombre de la esperanza, la fe y la caridad.³

Los nuevos gobiernos de América buscaron por todos los medios conservar el patronato de los reyes de España y esto “hace una iglesia aristocrática, que vive de la jerarquía y del principio de autoridad”, porque su posición la orienta a “coadyuvar a la consolidación del régimen vigente”, que es “un régimen de clase” y por eso predispone “a la psiquis colectiva en un sentido favorable a los que mandan”. De este modo, el mismo que por la tarde decía “el que tiene la llave del estómago tiene la llave de la conciencia”, podía por la noche, rodeado de señoras y señores de las élites católicas, citar a Tomas de Kempis y repetir cual letanía “De pie los corazones, porque pasan las Vírgenes de Sión”. El tipo de crítica que desarrolla sobre el catolicismo no lo pone necesariamente en contradicción.

Por eso, después de la sorpresa que nos regala el azar del hallazgo de ambos textos en el diario, para entender mejor esta convivencia de los dos Taborda tal vez podamos explorar aún otra

2 Saúl Taborda, **Reflexiones sobre el ideal político de América**, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2006.

3 Saúl Taborda, **Reflexiones sobre el ideal político de América**, Buenos Aires, Grupo Editor Universitario, 2006, p. 130.

línea: la de los géneros discursivos y los marcos de interacción.

Decíamos que los dos eventos y la presencia de Taborda en ellos tenía carácter disímil, y esto se vincula con el tipo de intervenciones: en un caso, es una conferencia, que el diario califica de “estudio”, que “revela una información sociológica ponderada y aquilatada por un criterio objetivo”; en el otro se trata de un discurso del que se dice “brillante pieza oratoria”. El tratamiento que les dan los cronistas del diario revela los implícitos culturales de la diversidad de ese carácter. Como advierte Bajtin:

...los estilos lingüísticos o funcionales son ni más ni menos que estilos genéricos de las esferas de actividad y comunicación humanas [...]. Una función determinada y las condiciones determinadas, específicas para cada esfera de comunicación discursiva, originan géneros determinados, o sea, tipos de enunciados definidos y relativamente estables desde el punto de vista de lo temático, los aspectos compositivos y los estilísticos.⁴

Es decir, los géneros discursivos suponen en este caso dos tipos de relación diferente, que el hablante establece con los otros participantes de la comunicación. Una y otra situación de habla implican cada vez lo que Goffman llamaba diferentes “marcos de la experiencia” en el “orden de la interacción”.⁵

En realidad, cada texto y cada performance de Taborda en aquel domingo debería ser leído e interpretado desde estos diversos parámetros. El de la “pieza oratoria” es el Taborda que vive en Córdoba y se mueve entre los suyos, que cita el evangelio con soltura pero pone en el mismo plano a las vestales y a las “vírgenes prudentes”, y cuando cita ejemplos de mujeres, no son precisamente religiosas clásicas, santas canonizadas, sino la Duquesa de Alençon o Mme. Curie. Estas libertades en un contexto de “Festival artístico” suponen precisamente familiaridad y soltura respecto del auditorio, con una intención de transgresión sutil que puede pasar desapercibida, porque en todo caso no es posible sin esa misma familiaridad indígena y endógena.

Tal vez convenga aquí recordar que en la Reforma lo que estaba en juego no era sólo el espíritu clerical y conservador de un catolicismo —el de la UNC en la época— sino también, y sobre todo, “el carácter familiar y cerrado de los círculos que la gobiernan”,⁶ en una sociedad donde buena parte de la constitución y reproducción de la élite pasaba por la Universidad, que cumplía un rol legitimador y reproductor de la burocracia local. En el concierto de la Sociedad del Sagrado Corazón seguramente había miembros o familiares de los miembros de aquellos círculos cerrados, y seguramente también tensiones, que la música haría olvidar por un rato, restituyendo el vínculo mínimo para seguir existiendo como campo del poder local.

⁴ Mijail Bajtin, **Las fronteras del discurso**, Buenos Aires, Las cuarenta, 2011, p. 17.

⁵ Ervin Goffman, **Les cadres de l'expérience**, Paris, Minuit, 1991.

⁶ Pablo Buchbinder, **Historia de las universidades argentinas**, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, p. 99.

Un domingo en la vida de Saúl Taborda

Fernando Diego Rodríguez*

El domingo 9 de junio de 1918 no fue un día calmo en la vida de Saúl Taborda. Sendas noticias aparecidas en **La Voz del Interior** del martes siguiente nos lo muestran dando, por la tarde, una conferencia en el Centro Georgista y, por la noche, un discurso en el festival de caridad organizado por la Conferencia del Sagrado Corazón de Jesús, en el Teatro Rivera Indarte

Sin duda hay algo aquí que llama a nuestra atención. ¿Es allí donde imaginábamos encontrar a Taborda, sólo seis días antes de la Asamblea Universitaria que culminará en la escandalosa elección del rector Nores? Porque si una conferencia acerca del georgismo, coronada con vagas recomendaciones acerca de la necesidad de socializar la tierra, podía tener algún punto de contacto con los postulados reformistas, mucho más difícil es entender, a primera vista, su participación en el evento organizado por las pías damas de caridad cordobesas.

Animado por esta pregunta, van aquí algunas impresiones acerca de esta última participación, ya en la noche de aquel domingo. Me detendré en este evento de caridad porque la breve y encendida alocución de Taborda que le da contenido estuvo cargada de significados que nos transportan al clima de ideas del que participaban muchos de los iniciadores del movimiento reformista de 1918.

Pero, antes de mirar hacia el “interior” del discurso de Taborda, creemos conveniente decir algo acerca del ambiente que lo rodeó. La primera impresión, y haciéndonos cargo del evidente anacronismo, es que la reunión convocada en el Rivera Indarte —calco sin duda de muchas otras llevadas adelante por organizaciones similares— se desarrolló como una *variété* modernista. Extremando: un circo de fin de siglo, una *performance* simbolista con sucesivas salidas a escena de bandas sinfónicas, declamadoras, arpistas y, como broche de oro, nuestro personaje, el conferenciante.

Todo el festival que rodea la oratoria de Taborda va en aquel sentido, a medio camino entre decadentismo y modernismo, desde el **Phaeton** de Saint Saens, un aficionado a las Ciencias Ocultas y eslabón en el camino de la modernización musical, hasta la declamación de **Medieval**, de Ramón Goy de Silva. Las piezas elegidas son propicias para la creación de atmósferas enrarecidas, morbosas y decadentes; todas buscan a través del símbolo

y la alegoría transmitir, ante todo, “estados de ánimo”. Nada de esto era extraño a la sensibilidad de Taborda ni, por supuesto, a la de buena parte de los jóvenes reformistas de entonces.

Para situar la emergencia de estos fragmentos de ideas y sensibilidades cruzadas, debemos retrotraernos unos años y trasladarnos a la otra ciudad universitaria por antonomasia: La Plata. Es allí donde, a partir de 1908, Taborda cursa sus estudios de Derecho, y es allí donde retornará, en 1921 como rector del Colegio Nacional. Y si su paso por esta ciudad fue breve, sin duda las influencias recibidas allí lo marcaron. La Plata era por entonces la contracara de la Córdoba “monárquica y monástica”, para decirlo en las palabras con que Julio Irazusta la recordara en sus memorias, era “la máquina de desenfrailar”. Ideas que surcaban del idealismo wilsoniano al socialismo y del decadentismo al positivismo más duro, fueron su marca distintiva en las dos primeras décadas del siglo XX. Toda una estética y una retórica de la Reforma Universitaria fueron fundidas en este molde. La poética modernista aportó a su vez lo suyo, y como modelos de aquellas oratorias quedaron, además del propio **Manifiesto Liminar**, el discurso que uno de sus jóvenes malogrados, Héctor Ripa Alberdi, recitó (éste es el término apropiado) ante el pleno del Congreso Internacional de Estudiantes en México, en 1921.

Esta pieza de Taborda merece participar en aquella secuencia de retóricas reformistas. El discurso, más que discurso arenga, que desarrolla ante las damas pías, ya suficientemente preparadas, como adelantamos, por las declamaciones y los poemas sinfónicos, está calcado sobre aquel molde “fin de siglo” donde lo simbólico, lo hermético y lo alegórico se ponen al servicio de una estética del sacrificio. Porque es sacrificio, en definitiva, lo que se pedirá a estas mujeres, claro que idealmente y por el breve tiempo que dure la velada.

Esta invocación de lo “trágico” era también una forma que recurrentemente utilizaban estos jóvenes del costado más idealista de la Reforma. Brandán Caraffa, otro notorio participante de este espacio y cordobés también, lo resumirá así, un año más tarde, respondiendo a una encuesta de la revista **Nosotros**: “... vivimos un estado de ánimo trágico, que nos hizo posible asimilarnos a la inquietud enorme del mundo de post-guerra”.

* UBA.

Taborda elige el tono de arenga y repite, una y otra vez, “De pié los corazones, que pasan las vírgenes de Sión”. La mención de la famosa parábola de Jesús pone a su auditorio en tensión: deben ser, a la vez que virtuosas, pacientes por lo que está por venir. “De pie los corazones”, repetirá Taborda, una y otra vez, ubicando allí la musicalidad de su arenga, dulce y grave a la vez. Podemos pensar que en su versión latina (inevitable) este *sursum corda* alude, entre burlón y desafiante, a sus antagonistas de la Corda Frates, a los que se presta a dar batalla de allí a pocos días.

Pero ¿qué es lo que está por venir, qué es lo que anuncia esa marcha silenciosa de las vírgenes? Taborda no lo dice en forma directa, pero tras estas palabras su discurso encadena una procesión de santos y laicos santificados de la que participan la duquesa de Alençon y Madame Curie, Francisco de Asís y Santa Teresa de Jesús, San Francisco Solano y Tolstoi y, por último, la que marca el camino: Madame Hervieu, a quien llama “la santa de Sedán”.

Y aquí está, por fin, el lugar adonde —según nuestra impresión— quería llegar Taborda. El lugar donde los dos discursos que tuvo que preparar para aquel domingo cordobés de 1918 se encuentran, aunque su auditorio acaso no lo percibiera. En la figura de Mme. Hervieu afinca el origen del catolicismo social francés, surgido al calor de la encíclica *Rerum Novarum*. Ella propuso reemplazar la antigua “caridad” por una política activa, donde las familias obreras tuviesen una posibilidad de autogestión para su sostén económico. A partir de estas ideas propone —y lleva adelante— la fundación de “jardines obreros”, una variante cristiana de los falansterios sansimonianos. ¿Habrán advertido este giro del discurso sus devotas oyentes? Imposible saberlo. ¿Habrán percibido por un instante el acento decadente de este (ya no tan) joven humanista? Agregamos nosotros que en el discurso decadente, las hagiografías, las ciencias ocultas y la magia disputan el espacio vacante del Dios Cristiano con la Ciencia Positiva que venía a suplantarlos.

El discurso de Taborda y buena parte del pensamiento epocal de la Reforma vacila entre estos términos. Como lo postuló Joris-Karl Huysmans en *À rebours*, la biblia del decadentismo, esta sensibilidad del fin de siglo propone la ligazón mítica entre el ocaso de la cultura y la aparición de formas inéditas.

Un exceso de circunloquio, sin duda y, en esto los reformistas (ya citamos a Deodoro, a Ripa Alberdi y a Brandán, y hay muchos más) fueron maestros. Esa retórica se perdió, como se agotó irremediabilmente y en corto tiempo esa “nueva sensibilidad” tan característica del primer momento reformista, el momento que podríamos llamar “argentino”, antes que América Latina impusiera (se adueñara) por prepotencia de acción los contenidos políticos y las formas estéticas más modernas y avanzadas del movimiento, al atravesar el movimiento nacido en Córdoba la doble puerta abierta en México y Perú.

Es así que concluimos aquí con las impresiones que nos han suscitado estas dos apariciones de Saúl Taborda. Ambas se sobreimprimen a las imágenes más conocidas de aquella Córdoba de junio de 1918 y, antes que disturbar la mirada, completan el fresco donde están representadas las vísperas del gran acontecimiento, y al hacerlo nos desafían a seguir preguntando.

Algunas cuestiones

Saúl Taborda, los georgistas y la avanzada liberal en la Córdoba de los años '10

Ezequiel Grisendi*

Una nueva estructura se levantará sobre el orden de cosas abatido. ¿Sobre qué piedra militar se erguirá? ¿Qué valores vitales le infundirán aliento? Nada viene de la nada... El ojo atisba entre las sombras que oscurecen en la noche los espacios el arribo del alba que debe iluminarlos...
Saúl Taborda, **Reflexiones sobre el ideal político de América**

I

La pregunta por el carácter de la cultura occidental destruida por la Gran Guerra europea suponía, para Taborda, la necesidad de un ajuste con ese pasado que produjo el desastre y, al mismo tiempo, el despliegue de esperanzas con tono americanista. Así, el año 1918 encontraba a Saúl Taborda interpelado por los ecos de aquellos acontecimientos que anunciaban la inminencia de una profunda transformación a escala planetaria y sobre los que no dejará de pronunciarse. Tempranamente sensibilizado por el fenómeno anarquista, aún desde la edición platense de su libro **Verbo Profano**, Taborda publicaba en aquel año una serie de textos producidos con anterioridad y modelados bajo un repertorio intelectual "liberal". Conglomerado político y social amplio, el grupo de las "fuerzas liberales", como era reconocido por los medios de prensa, incluía una diversidad de posiciones significativamente visibles en Córdoba desde fines del siglo XIX. Sendas alocuciones de Taborda ante los auditorios del Teatro Rivera Indarte y la *Unione e Fratellanza*, evidencian tanto su prestigio de orador cuanto la extensión de las instituciones culturales y de los ámbitos de sociabilidad abiertos al debate público en la ciudad.¹

En buena medida, la presencia de asociaciones y emprendimientos culturales, muchas veces tan intensos como breves, ponen de relieve la vitalidad de un espacio cultural dinámico y abierto a constantes relocalaciones. Ese arco de afinidades "liberales" entre figuras políticas e intelectuales, si bien incluirá a Taborda, no se agota en él. Desde su participación en el Círculo de

* UNC / IDACOR-CONICET

¹ Ana Clarisa Agüero, "1918 en Córdoba", en Adrián Gorelik (Dir.), **Arenas culturales. Para una historia cultural sudamericana**, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, en prensa.

Autores Teatrales en 1914, junto a Raúl V. Martínez, hasta sus contribuciones en la Biblioteca Córdoba por invitación de Arturo Capdevila o la experiencia de la Universidad Popular que orientaba Arturo Orgaz, en 1917, Taborda transitó por diversos espacios de la "juventud liberal" de Córdoba, reponiendo bajo diferentes registros y dirigiendo a variados auditorios su crítica histórico-filosófica al Estado y al capitalismo como formas de dominación y explotación. En algunas ocasiones Taborda se presentó bajo el auspicio estudiantil, como en la conferencia "La Universidad de la democracia y el obrero" que, en 1914, pronunció en *Unione e Fratellanza* para dar inicio al proyecto del Centro de Estudiantes de la Facultad de Derecho de una "Universidad Obrera"; universidad que pudiera fomentar el saber político de los trabajadores para enfrentar a un "... Estado [que] trata por todos los medios...de formar un ambiente en que no sean posibles los individualismos extremados...".²

II

"En la obra de Taborda...hay un gran amor a la belleza y un bravo culto a la justicia". Con esas palabras el catalán Juan Más y Pi celebraba ese perfil intelectual tan sólido en su conocimiento jurídico como estéticamente sensible. Su paso por la Facultad de Derecho le había permitido, asimismo, demostrar con sutiles análisis de las instituciones civiles el carácter eminentemente arbitrario de las normas que reforzaban el dominio del Estado. Ante las innovaciones provenientes de la sociología y la legislación obrera (cátedras universitarias que ocupó en distintos momentos de su vida), Taborda veía el **Código Civil** como aquel "...reducto de defensa de los intereses hechos [como un] cemen-

² **La Voz del Interior**, 20/08/1914, p. 3.

terio romano...".³ Entre 1916 y 1917, desde sus intervenciones en la **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba**, afianzaba su crítica jurídico-política contra el "Estado-nodriza", que justificaba su intervención en la protección de la infancia, mientras que ingeniosamente embestía contra la legitimidad de la clase dirigente, mostrando cuánto necesitaba del Estado para dominar las individualidades.⁴

Desde su producción dramaturgica, sus poemas o sus novelas, Taborda no dejó de participar de ese amplio y ambiguo conglomerado ideológico que reconocía en la "libertad" un valor fundamental.⁵ La declinación ácrata y antiestatal con la que Taborda integrará la crítica liberal y laicista dominante en esos años se evidencia tanto en su embestida contra la desigualdad de clase (**Julián Vargas**, de 1918) como contra el poder eclesiástico y la dominación masculina (**La obra de Dios** y **La Sombra de Satán**, ambas de 1916). En esta última, el personaje de Sor María no dejaba de recordarle a la protagonista femenina de la pieza, Alma, que "...las mujeres no deben poner nunca el corazón en una palabra de los hombres...". La rebelión de lo vital, identificado con el género femenino, contra las fuerzas opresoras de esa moral que Taborda detectaba aún presente en Córdoba fue, en muchas de sus facetas, el objeto de su denuncia recurrente. Su discurso del domingo por la noche en el Teatro Rivera Indarte parece inscribirse en esta querrela contra los "...espíritus endurecidos por disciplinas que no supieron abrir el botón del pensamiento hacia todos los rumbos de la vida...".

III

Así las cosas, no sorprende encontrar a Taborda entre los principales animadores de dos asociaciones reconocidas como parte de ese magma "librepensador" de la ciudad: el Centro Georgista y Córdoba Libre. Aunque diferentes en sus referencias o en sus objetivos inmediatos, ambas parecen entrecruzar sus caminos muy pronto. Tanto por sus integrantes como por su programa político-cultural, las dos asociaciones datan disparmente su inicio pero, promediando el año 1918, confundieron sus fronteras, al menos durante los acelerados tiempos de la Reforma. Taborda compartió ambos espacios junto con algunos de sus más cercanos compañeros de ruta. A los mencionados Capdevila y Arturo Orgaz, se le sumaba Deodoro Roca y Vicente Rossi, quien en el local de su Imprenta Argentina albergó las primeras sesiones de la Comisión Directiva del Centro Georgista que todos ellos integraban.

Activo desde 1914, el Centro Georgista (luego renombrado Sociedad Georgista) congregó un variopinto conjunto de seguidores. Estudiantes universitarios, profesionales, comerciantes pequeños y medianos, algunos residentes en el centro de la ciu-

dad, otros afincados en los barrios General Paz, Alta Córdoba o Alberdi, los georgistas lograron visibilidad al calor de otros conflictos que movilizaron el debate público. El inicio de la Gran Guerra, el acceso al poder nacional y provincial del radicalismo, la intensificación de las huelgas y la conflictividad obrera, los ecos de la revolución bolchevique fueron leídos a través del prisma de Henry George. En la óptica de los georgistas, el accionar de un Estado defensor de la concentración de la tierra y promotor de políticas impositivas agresivas sobre la producción y el comercio habían terminado por ahogar la "buena empresa individual". Ese cariz del georgismo, liberal y comunalista, parece haber cautivado con variable intensidad a aquellos que, como Taborda, reafirmaban su posición antiestatal y antilatifundista.⁴

Tras una dura interna en su seno, y sin acordar plenamente con los radicales de la ciudad de Córdoba, los georgistas decidieron participar en elecciones municipales en 1917. Amparándose en una política de expansión en los barrios, como luego lo hará Córdoba Libre,⁶ los georgistas consiguieron el apoyo de un discreto número de vecinos de las seccionales barriales. Pese a la derrota, allí se inicia el ciclo de mayor visibilidad pública de sus demandas, que abarcarán desde la esperable exigencia de un sistema de contribución territorial basado en el impuesto único a la tierra libre de mejoras hasta la "democratización universitaria", "el triunfo de una sociedad laica" y la "recomposición del estatuto de los obreros". En 1918, aglutinados por una miríada de intereses políticos e intelectuales, una fracción del Centro Georgista acompañó los primeros reclamos de la FUC ante las autoridades universitarias, convocó a los representantes del recientemente creado Partido Socialista Internacional y se sumó, a partir de los postulados georgistas visibles en su programa, a las movilizaciones de Córdoba Libre. Si bien, pese al esfuerzo de sus dirigentes, la amplia convocatoria georgista fracasó al intentar atraer a los trabajadores, los sectores medios urbanos serán sus más fervientes partidarios. Y entre ellos, no pocos miembros de Córdoba Libre, en la inauguración de cuya filial femenina, Taborda oficiaría luego de conferencista invitado.

IV

Entre quienes abrazaron igualmente el georgismo y la propuesta de Córdoba Libre se contará Saúl Taborda. Figura miscelánea, su fluido transitar entre espacios puede comprenderse en los variados contextos a los que remite. Orador ante la devota Conferencia del Sagrado Corazón de Jesús, Taborda no dejó de combinar astutamente, entre las figuras de la caridad católica (Francisco de Asís, Teresa de Jesús o Vicente de Paul), la referencia a un intelectual reconocido admirador del georgismo que, desde una moral cristiana crítica de la jerarquía eclesiástica, extendió su denuncia contra el latifundio y la dominación estatal: León Tolstói.

³ **La Voz del Interior**, 30/04/1916, p. 5.

⁴ Saúl Taborda, "La representación promiscua", en **RUNC**, 1916, Año III, n° 3, p. 44 y "De la cesación de la sindicatura", en **RUNC**, 1917, Año IV, n° 4, p. 325.

⁵ Jorge Dotti "Filia comunitarista versus decisionismo. Saúl Taborda y los comienzos de la recepción de Carl Schmitt en Argentina", en **Prismas. Revista de Historia Intelectual**, 1998, n° 2, p. 25.

⁶ Ana Clarisa Agüero, "Asociación Córdoba Libre", en **Proyecto Culturas Interiores**, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>. Fecha de consulta: 03/07/2015.

Tras las huellas de la vanguardia revolucionaria de la Reforma Universitaria

Natalia Bustelo*

La soberanía popular en la democracia americana que concibo no es, pues, igual a la que entraña la concepción de la democracia como función electoral. Mientras ésta estará siempre condenada a arrastrarse por los comités politicantes y a ser un huero verbalismo en boca de charlatanes, aquélla será efectiva a medida que el pueblo se capacite para pensar y expresar su pensamiento por los resortes del gobierno. Entonces la soberanía del pueblo -con sufragio o sin sufragio- se definirá como la autonomía de la comunidad para la realización de su destino.
Saúl Taborda, **Reflexiones sobre el ideal político de América**

A la invitación a reflexionar sobre la dificultad que representa el hallazgo de testimonios contrastantes, ambiguos o históricamente indeterminados, la presente intervención responde leyendo la participación de Taborda en esas reuniones, tan dispares en su público y sus fines, del 9 de junio de 1918 como parte del intento de capacitar al pueblo para que comience a ejercer su soberanía. Un intento que encontró una formulación sistemática en el libro que Taborda publicó el 28 de junio del mismo año y que participó del ciclo de radicalización político-intelectual que se cerró en 1923, cuando, al tiempo que las protestas obreras masivas se redujeron y la fracción conservadora controló las universidades, Taborda partió a Alemania a estudiar filosofía.

El 12 de abril, una asamblea estudiantil con representantes de las distintas universidades argentinas fundó en Buenos Aires la Federación Universitaria Argentina. Ese mismo día los estudiantes cordobeses consiguieron que el presidente Yrigoyen decretara la primera intervención de la Universidad Nacional de Córdoba. Días después, llegaba a esa universidad una comisión interventora encabezada por José N. Matienzo, un claro exponente del liberalismo cultural, decano entonces de la anticlerical Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de La Plata —en la que Taborda había estudiado abogacía a comienzos de siglo—. Durante la intervención, Matienzo dispuso unos estatutos que implicaban el desplazamiento de varios profesores católicos y establecían un Consejo Directivo compuesto por profesores elegidos en asamblea profesoral. Sin demasiados conflictos, el 28 de mayo quedaron elegidos los nuevos decanos. El 15 de junio debía

elegirse el rector. La asamblea, merced a una alianza sorpresiva, otorgó el cargo a Antonio Nores, el representante de la fracción clerical-conservadora. Al conocer el resultado, el grupo de estudiantes y graduados que impulsaba el desplazamiento de esa fracción irrumpió en la asamblea, iniciando una toma que sería el inicio simbólico del movimiento continental de la Reforma Universitaria.

Seis días antes, Taborda pronunciaba, ante los adherentes al georgismo, su llamado a superar la economía capitalista y, ante la Conferencia del Sagrado Corazón de Jesús, su loa a las valientes mujeres caritativas. Ese abogado recibido en la Universidad de La Plata contaba con 33 años, compartía su consultorio jurídico con el georgista Andrés Rampoldi, era conocido en el medio cultural cordobés por algunos poemas, piezas teatrales y novelas y, como aclara **La Voz del Interior**, estaba terminando las **Reflexiones sobre el ideal político de América**, su primer libro de ensayos. El diario nos informa que Taborda expuso algunas de esas reflexiones ante los georgistas; otras las compartió, al mes siguiente, con los cincuenta veinteañeros que viajaron para participar del primer debate político-ideológico masivo sobre la Reforma Universitaria, esto es, el Primer Congreso Nacional de Estudiantes.

Taborda se apuró a editar sus **Reflexiones** dos semanas después del estallido de la Reforma. Y decidió una significativa dedicatoria: las destinaba a José Ingenieros, sin duda no por su condición de representante del positivismo argentino —del que tanto desprecie el libro y los escritos posteriores de Taborda—, sino por su insistencia en comprometer al intelectual en la resolución de los problemas nacionales desde una cultura de izquierda que adhería a la Revolución Rusa. En sintonía con el entusiasmo revolu-

* CeDInCI/UNSAM – CONICET-UBA.

cionario que por entonces volvía a manifestar Ingenieros, las **Reflexiones** de Taborda proponían una “democracia americana” en la que no habría más “Estado de clase, no más política de clase y de fracciones; no más justicia con distingos: no más propiedad monopolizada e inmovilizada; no más ilustración unilateral; no más instituciones eclesíásticas como elemento de dominación; no más moral de esclavos”.¹ Sólo esa democracia lograría ser “el fallo inapelable, irrevocable, que expropia en beneficio de los pueblos el Estado, la política, la justicia, la propiedad, la ilustración, la religión y la moral”. Y ese programa fue la base explícita de “La universidad y la democracia”, el proyecto de Ley General de Enseñanza que presentó en el mencionado congreso estudiantil de julio de 1918 Emilio Biagosch, entonces un estudiante avanzado de Derecho que formaba parte de la Junta Directiva de la Federación Universitaria de Córdoba (FUC) y dirigía su encendido órgano, **La Gaceta Universitaria**.

El liderazgo que ejercía Taborda entre los reformistas era posible por las iniciativas que venía protagonizando en los años anteriores: además del movimiento georgista que testimonia **La Voz del Interior**, animó la Universidad Popular y el germen de la Asociación Córdoba Libre. En esos tres colectivos político-intelectuales, Taborda desarrolló y difundió esa sensibilidad anticlerical y crítica del capitalismo que tiñe el discurso ante los georgistas del 9 de junio de 1918 y que logró prender en la FUC, pues, desde su fundación en mayo de 1918, ésta se propuso despegar la imagen del estudiante de la condición de miembro orgulloso de la elite político-económica, cuestionada sistemáticamente por las **Reflexiones**.

Pero desde el estallido de la Reforma la figura de “capacitador del soberano” que pretendía ejercer Taborda en sus discursos del 9 de junio se inscribe en un ciclo de creciente radicalización política y de búsqueda de un destinatario masivo. En efecto, un mes y medio después aparecía **La Montaña**, un boletín de doce páginas que se presentaba como la publicación de Córdoba Libre y que, a pesar de no consignar un comité editorial ni firmar sus notas, parece haber sido la instancia elegida por Taborda, Deodoro Roca y otros líderes de Córdoba Libre para persistir en la construcción de una ideología izquierdista revolucionaria del movimiento estudiantil y de la movilización social.² En noviembre de 1918, el liberalismo jacobino que proponía el título del boletín encontraba una expresión sistemática en un manifiesto que enumeraba las reformas sociales a las que aspiraba Córdoba Libre. Entre ellas se encontraban la separación de la Iglesia del Estado, la eliminación del Senado, la ley del divorcio, la ley de enfiteusis, la legislación obrera y la reforma educativa.³

¹ Saúl Taborda, **Reflexiones sobre el ideal político de América**, en **Escritos políticos. 1918-1934**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, p. 118.

² Para una caracterización de la publicación, véase Natalia Bustelo, voz “*La Montaña. Publicación de Córdoba Libre*”, **Proyecto Culturas interiores**, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>. Fecha de consulta: 05/06/2015.

³ Sobre la Asociación Córdoba Libre, véase Ana Clarisa Agüero, voz “*Asociación Córdoba Libre*”, **Proyecto Culturas interiores**, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>.

Al año siguiente, Biagosch quedaba a cargo de la **Revista del Centro Estudiantes de Derecho**. El único número editado apareció en agosto de 1919 y constituyó un decidido intento de mantener la Reforma ligada a una sensibilidad revolucionaria que excediera las reivindicaciones intrauniversitarias. Su editorial inaugural insistía en esa imagen del estudiante ligado al pueblo que Taborda había expuesto en el apartado sobre educación de sus **Reflexiones**, y ella era reforzada unas páginas después mediante la reproducción del proyecto de ley educativa que Biagosch había preparado a partir de la democracia americana auténtica esbozada por las **Reflexiones**.

La Montaña, **La Gaceta Universitaria** y la **Revista del Centro Estudiantes de Derecho** sugieren que, en los meses siguientes a esa celebración de las mujeres caritativas y a la propalación de un nuevo régimen de la tierra, Taborda se había involucrado entusiastamente en la empresa de vincular al estudiante con el pueblo, estableciendo una productiva división de tareas: mientras los estudiantes federados firmaban el “Manifiesto liminar”, renovaban sus revistas, se contactaban con los sindicatos obreros e invitaban a los actos y movilizaciones, los treintañeros, como Taborda, se encargaban de precisar los núcleos ideológicos revolucionarios. Para ello fundaron un boletín y prepararon nuevos discursos y reflexiones sistemáticas que, al igual que los discursos del 9 de junio, resignificaban prácticas sociales jerarquizantes como la caridad y cuestionaban pilares fundamentales del capitalismo como la propiedad privada de la tierra.

La masividad que entonces comenzó a tener esa condición de guía ideológico parece haber decidido a Taborda y a algunos de sus pares a radicalizar la orientación. En efecto, a mediados de 1920 Córdoba Libre se disuelve y aparece Justicia, un grupo cuyo manifiesto estuvo encabezado por la firma de Taborda, seguida de cinco intelectuales vinculados a la Facultad cordobesa de Derecho: a Biagosch y Roca se unían Carlos Astrada, Ceferino Garzón Maceda y Américo Aguilera. Entusiasmados con el activo ciclo de protestas obreras que se registraba desde el año anterior en la Argentina, estos intelectuales apostaban a una movilización masiva que, en lugar de formularse desde el georgismo en clave latinoamericanista, lo hacía desde el “anarco-bolcheviquismo”, esto es, desde un pensamiento libertario que identificaba a la Revolución Rusa como el acontecimiento que renovaba los postulados emancipatorios y mostraba su inminente realización en distintos puntos del mundo.

El grupo Justicia puso a circular **Mente**, una “publicación de crítica social” dirigida tanto a los estudiantes como a los obreros. Allí Astrada anticipó la introducción de su ensayo —finalmente no publicado— **La concepción anárquica de la historia. Revisión de los postulados éticos cardinales a luz de la revolución integral** y Taborda sistematizó la adhesión anarco-bolchevique a la Revolución Rusa.⁴

⁴ Para una caracterización de esta publicación, véase Lucas Domínguez Rubio, voz “*Mente*”, **Proyecto Culturas interiores**, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>. Fecha de consulta: 05/06/2015.

El protagonismo de Taborda en el grupo Justicia y en la revista **Mente** marca su alejamiento de la sociabilidad georgista y una opción más decidida por ese anarco-bolcheviquismo que insinúan las **Reflexiones** cuando, a pesar de llamar a una peculiar solución americana, apelan no sólo a George sino también a Nietzsche, Bakunin y Stirner, critican al Estado, los partidos políticos y la democracia electoral por su inexorable coerción de la libertad y defienden la Revolución Rusa no desde su aplicación del marxismo sino desde los principios emancipatorios anarquistas. Los líderes ideológicos de la Reforma decidían su inscripción en el anarco-bolcheviquismo y con ello una precisión de un programa revolucionario que profundizaba las distancias con el apoliticismo de muchos estudiantes y que ponía en riesgo la adhesión masiva. Pero ese riesgo se asumía en un momento en que, por un lado, amplios sectores del movimiento obrero simpatizaban con un programa revolucionario y, por el otro, grupos estudiantiles de Rosario, La Plata y Buenos Aires, además de propagar iniciativas revolucionarias en la revista rosarina **Verbo Libre**, la platense **Germinal** y la porteña **Bases** —sucedida a fines de 1920 por la mítica **Insurrexit**—, impulsaban una Federación de Estudiantes Revolucionarios.

A mediados de 1920, los reformistas santafesinos consiguen que Taborda quede a cargo de la cátedra de Sociología de la Facultad de Derecho, cátedra a la que renuncia unos meses después para asumir, entre octubre de 1920 y abril de 1921, el rectorado del Colegio Nacional dependiente de la Universidad de La Plata. Probablemente en julio de 1920 apareció el último número de la publicación del grupo Justicia, pero sus miembros persistieron en su capacitación del pueblo para la democracia americana durante un tiempo más, tanto desde la gestión del colegio platense, en el que Taborda estuvo acompañado por Astrada y Biagosch, como desde el consejo directivo de la Facultad cordobesa de Derecho, en el que participaba Roca y al que se sumaron los dos primeros cuando la fracción antirreformista los expulsó de La Plata.

Al poco tiempo, esa fracción también conseguía interrumpir en Córdoba los proyectos del ala radicalizada de la Reforma, a lo que se sumó la pérdida de masividad que trajo el retroceso del ciclo de protestas obreras. Taborda decide partir a Europa a formarse en filosofía. En 1927 volvería a Córdoba y se sumaría a otra iniciativa colectiva: sucede a Astrada en **Clarín**, la peculiar revista vanguardista cordobesa, ligada a una red de la Reforma que ya no contiene expresiones revolucionarias.

Como cierre, subrayemos los rasgos que ilumina la colocación de los dos discursos en la serie de las iniciativas político-intelectuales que, bajo la decisión de capacitar al pueblo para el ejercicio de una democracia más igualitaria, Taborda emprende en los años inmediatamente posteriores. En los meses siguientes al 9 de junio de 1918, Taborda pronunció discursos que, de modo similar al preparado para el Centro Georgista, detallaban el programa bajo el que debía constituirse un movimiento masivo orientado a mejorar las condiciones políticas y económicas del pueblo. Con la organización estudiantil que prolongó la Reforma,

sumó a esas condiciones la transformación del sistema educativo, y con ello el reemplazo de la figura del estudiante como miembro de la elite político-económica por un actor decisivo del movimiento de cambio social. Pero el carácter confrontativo y masivo que fue adquiriendo la movilización política argentina, así como la ola revolucionaria que se registraba en el mundo luego de la Revolución Rusa, lo decidieron a desistir de la clave latinoamericana y de una reforma legislativa escalonada desde los principios georgistas, al tiempo que, si bien perseveró en la desjerarquización de prácticas sociales como la caridad, abandonó los discursos cargados de alegorías bíblicas, como el pronunciado ante el Sagrado Corazón, para ensayar una prosa más llana y revolucionaria dirigida a estudiantes, intelectuales y la sociedad organizada. Y hasta que esos bríos revolucionarios se calmen, Taborda apostó a intervenir en el movimiento estudiantil desde una vanguardia revolucionaria que tuvo una breve inserción institucional en el Colegio Nacional de La Plata y en la Facultad cordobesa de Derecho.



Calle Corrientes, litografía de la Serie Buenos Aires, 1933



Guillermo Facio Hebequer

(Montevideo, 1889 - Buenos Aires, 1935)

El presente *dossier* forma parte de una investigación más amplia que tiene por objetivo la elaboración de una biografía intelectual sobre la figura de Guillermo Facio Hebequer. Este artista que fue un exponente para la cultura de la izquierda local, en la década de 1930, ha dejado sus huellas en un conjunto importante de revistas culturales de izquierda por medio de sus numerosas litografías e intervenciones escritas y gracias a su paso por los primeros teatros independientes. En las siguientes páginas, se seguirá el itinerario de Facio Hebequer atendiendo de forma simultánea a las diferentes facetas que caracterizaron su labor artística y política: la más conocida como artista visual pero también su papel como polemista y hombre de teatro. Esta aproximación a la trayectoria de Facio Hebequer, puesta en diálogo con el contexto político y cultural de las décadas de 1920 y 1930, revela la riqueza y la complejidad de un itinerario que ha sido escasamente transitado.

Magalí Andrea Devés es graduada en Historia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde también ejerce como docente, y Magíster en Historia del Arte Argentino y Latinoamericano por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAESUNSAM).

Para esta edición de **Políticas de la Memoria** se han seleccionado también algunas litografías del artista, fotografías provenientes de diferentes acervos y se transcribe aquí uno de sus escritos más emblemáticos "Incitación al grabado" publicado en 1933 en la revista **Actualidad artístico-económica-social**.

Guillermo Facio Hebequer: un artista polifacético (Montevideo, 1889 - Buenos Aires, 1935)

Magalí Andrea Devés*

El fondo personal de Guillermo Facio Hebequer guarda un manuscrito de Abel Chaneton que contiene las impresiones registradas por éste en los días que rodearon al fallecimiento del artista.¹

Este manuscrito registra una caracterización entre romántica y heroica de Facio Hebequer, sumada a ciertos recuerdos que se entrelazan con la narración de lo ocurrido en esos dos días. No obstante, además de insistir en la infinita bondad y la sensibilidad que caracterizaba al artista, Chaneton necesitó precisar que sólo en los últimos años de su vida Facio Hebequer se había hecho militante para luego agregar: “nada había más distante del alma de un sectario del odio y de la envidia, que el alma buena de Guillermo Facio”. Ambas aclaraciones revelan una cierta incomodidad por parte del autor del manuscrito, la cual se presenta como un indicio para explorar las modulaciones en el itinerario del artista. En este sentido, otro pasaje del escrito intentaba precisar que:

Facio fue hacia el pueblo, no para exacerbar odios ni despertar envidias. Lleváballo el propósito de sembrar cultura. Tenía demasiado desprecio por todo lo que se llamaba burgués, para proponerlo como paradigma a sus proletarios. Quería y creía que era posible redimir la chusma por la influencia ennoblecedora del arte. Confiaba mucho más que en los aforismos económicos y en los postulados políticos, en la lección de la obra de arte.

No llevó a los centros proletarios gritos de odio y de venganza: llevó estampas. Recuerdo aún su alborozo con que hablaba, en la época de sus primeras exposiciones en los círculos obreros, de la comprensión de ese público. Había sin duda, mucho de ilusión en ello. Bastaba que uno o dos, entre la masa, se intere-

sara preguntándole, a veces las cosas más extraordinarias, para que él se sintiera satisfecho. En realidad en los últimos tiempos, y creo que esa postura puramente artística, se trocó en una actividad francamente sectaria, sino revolucionaria. Pero estábamos nosotros, sus amigos, hartos alejados de él (o viceversa), para formarnos una opinión exacta.²

El citado pasaje revela algunas oscilaciones de Chaneton entre el deseo de señalar que, a pesar de su militancia cultural, Facio Hebequer mantuvo una autonomía del arte frente a los postulados políticos y la imposibilidad de definir la actividad del artista en su postrimería. Esa tensión hacía que el autor de aquellas líneas evitara clasificarlo como “sectario” optando por el término “revolucionario”. No obstante, lo cierto es que Chaneton asumía la distancia que había mantenido con el artista en los últimos tiempos. Siguiendo esta huella, en las siguientes páginas, la trayectoria de Guillermo Facio Hebequer será presentada en tres apartados que se corresponden con distintas etapas de su vida.³

Tiempos de bohemia

Guillermo Facio Hebequer nació en Montevideo, República Oriental del Uruguay, el 8 de febrero de 1889. Sus padres, Eduardo Facio y Julia Hebequer, decidieron trasladarse a Buenos Aires, en donde Guillermo se formó como artista. Alberto Collazo sostiene que su familia gozaba de una buena posición social;

* FFyL / UBA.

¹ Abel Chaneton, manuscrito, 28 y 29 de abril de 1935, s/p. Fondo Guillermo Facio Hebequer-Museo de Artes Plásticas “Eduardo Sívori”, Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En adelante, la documentación proveniente de dicho acervo será señalada como FGFH.

² Abel Chaneton, *op. cit.*

³ En gran medida, dicha periodización coincide con la utilizada en la exposición póstuma llevada a cabo en el Honorable Concejo Deliberante de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y que estuvo focalizada en los cambios advertidos en su obra plástica. En esa exposición se establecieron tres períodos: 1914-1920; 1921-1929 y 1930-1935. Cfr. **Catálogo de la Exposición Retrospectiva 1914-1935**, Honorable Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1935.

sin embargo, no se conoce ningún otro dato biográfico de los primeros años de su vida más que los que otorga el propio relato del artista, en el cual no menciona a su entorno familiar.⁴ Por ello, un punto de partida para sumergirse en esos primeros años de su vida es la brevísima autobiografía que preparó para ser incorporada en los catálogos de sus exposiciones (ca. 1933-1934). Allí cuenta, en un tono entre romántico e irreverente, cómo fueron los orígenes de su “vocación definida desde la niñez”:

[los] primeros trabajos, me conquistaron la simpatía del barrio: los ‘Boicot a Pepino’ y las ‘rayuelas’, ornados con motivos decorativos, dibujados en las paredes de los corralones o en plena calle, supusieron éxitos significativos. Esta carrera ascendente, prosiguió luego en el colegio de frailes en que me zambulleron para corregir mi rebeldía.⁵

En ese breve relato autobiográfico, Facio Hebequer contaba otra anécdota donde manifiesta que, además de la simpatía del vecindario por aquella competencia artística, hay ya en esos comienzos un vínculo entre un arte irreverente y un intercambio que, si bien no es estrictamente económico (pues no hay dinero en juego), remite a las formas más antiguas del trueque: en la escuela de frailes, cuenta Facio Hebequer, vendía la caricatura del padre superior a cambio de seis buñuelos, el postre que se ofrecía una sola vez por semana y que, por lo tanto, despertaba gran codicia en los internos. En este sentido, ese talento nato, sumado a una actitud irreverente, es presentado en su relato de un modo pintoresco que resistía o, mejor dicho, desafiaba el motivo por el cual había sido enviado a dicha escuela: corregir su rebeldía y sus malos comportamientos. La referencia respecto de la asistencia a un colegio de frailes podría suponer un primer indicio de aquella buena posición social señalada por Collazo, pues requería un importante esfuerzo económico solventar una educación en este tipo de instituciones. Sin embargo, fuera de estas instantáneas de su infancia narradas retrospectivamente, nada se sabe de su pasado familiar ni de sus primeros años en Montevideo.⁶

⁴ Alberto H. Collazo, **Facio Hebequer**, Buenos Aires, CEAL, Colección Pintores Argentinos del Siglo XX. Serie complementaria Grabadores Argentinos del siglo XX/4, n° 84, 1982, p. 1.

⁵ Guillermo Facio Hebequer, “Autobiografía”, en **Catálogo de la Exposición Retrospectiva 1914-1935**, Honorable Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1935.

⁶ Más allá de la falta de información sobre su pasado familiar, nunca se ha tenido en cuenta que el artista tuvo dos hermanos: Eduardo (1876-1929) y Julia Facio Hebequer. De Julia no se han encontrado casi referencias pero sí de su hermano Eduardo, quien fue un reconocido escritor. De joven trabajó como periodista vinculándose con prestigiosos diarios aunque, según Vicente Cutolo, su mayor éxito lo obtuvo como dramaturgo en el teatro nacional y en la poesía gauchesca. Su primera comedia, *El Señor Guillot*, fue estrenada en 1907 y luego se suceden *Bajo el ombú* (1907), *El decir de las flores* (1908), *Los mansos (Un diputado a la fuerza)* (1913) y el *Rancho de las violetas* (1915). Durante la Primera Guerra Mundial viajó a Europa como corresponsal del diario *La Nación* en el frente italiano y luego se estableció en París, donde creó una casa de comercio que cobró prestigio en Sudamérica. Regresó a Buenos Aires en 1927 y asumió la dirección de la agencia Austral hasta el momento de su fallecimiento. Ver: Vicente Osvaldo Cutolo, **Nuevo diccionario biográfico argentino: 1750-1930**, Vol. III, Buenos Aires, Elche, 1968, p. 11. Eduardo Facio Hebequer fue también secretario de la Comisión Directiva del Círculo de La Prensa y el

En su relato autobiográfico, ese par de recuerdos remotos en los que Facio Hebequer se asume como potencial artista y detentador de un espíritu rebelde desde su niñez da paso, sin mediación alguna, a los años próximos al Centenario, cuando ya con veinte años de edad realiza sus primeras incursiones en el mundo artístico de Buenos Aires. Distanciado definitivamente de su pasado en el Uruguay, su relato se traslada a un nuevo escenario, los bajos fondos de la gran urbe porteña. Sin saberse cómo ni cuándo llegó allí, la historia de Facio Hebequer podría representar el itinerario característico de esos miles de inmigrantes que arribaron a las orillas del Río de la Plata con el objetivo de escapar de la pobreza en tanto enfatizaba: “habíamos vivido en el puerto, en íntima vinculación con los obreros que lo poblaban. Habitábamos en los mismos casuchones sucios e inhospitalarios y comíamos en los mismos fisonomas inmundos”.⁷

Sin embargo, esta imagen sobre las miserables condiciones de vida de sus primeros años en Buenos Aires parece responder más bien a los avatares de Facio Hebequer en los años treinta, ligada a una estrategia de reposicionamiento personal y una radicalización ideológica, más que a su situación habitacional real. Basta con observar el contexto de algunas de las fotografías en las que aparece retratado Facio Hebequer para apreciar una habitación estándar contrastante con aquella imagen miserable de su narración (figuras 1-2). Por lo tanto, podría inferirse que su relato remite a una necesidad de construir una historia mítica, acorde al momento en el que escribe estas líneas y en relación con las nuevas búsquedas cristalizadas en su obra gráfica, sus intervenciones escritas y la participación en el Teatro Proletario.

Asimismo, el posterior acercamiento de Facio Hebequer a la órbita cultural comunista, tal vez explique en parte la omisión de su pasado familiar. Si la táctica obrerista impulsada por la Internacional Comunista en el período de “clase contra clase” estaba impregnada por un profundo antiintelectualismo, con los escasos datos de su entorno familiar que se lograron recabar, podría interpretarse que Facio Hebequer evitó recordar o deliberadamente rechazó su origen social para poder insertarse en un medio político y cultural en el cual, ante la menor disidencia

vicepresidente de la Asociación de Periodistas, disuelta el 22 de mayo de 1915. El acta de su disolución fue publicada en el diario **Tribuna**, n° 7406, lunes 24 de mayo de 1915, p. 1. No deja de ser curioso que los círculos en los cuales participó su hermano Eduardo fueron un blanco recurrente de los ataques lanzados por Guillermo en sus diferentes facetas. Por ejemplo, en su condición de “crítico de arte” se refirió a los críticos de **La Prensa y La Nación** como unos oportunistas y cómplices de la “industria del arte”, en tanto que en su faceta de hombre de teatro se constituyó como miembro del teatro independiente en contra del teatro comercial del cual habría participado su hermano. Asimismo, el fallecimiento de su madre brinda otros indicios del origen social del artista. En la sección social del diario **La Mañana** se anunció: “Ha sido recibida con hondo sentimiento, en el círculo de sus numerosas relaciones, el fallecimiento de la señora Julia Hebequer de Facio, conocida dama, fallecida ayer. El sepelio de sus restos se realizara hoy a las cuatro de la tarde en el cementerio de La Recoleta”. Cfr. “Julia Hebequer de Facio”, **La Mañana**, n° 1668, lunes 6 de septiembre de 1915, p. 9.

⁷ “Autobiografía”, *op. cit.*

partidaria, la acusación del origen “pequeño burgués” profesada a los intelectuales y artistas estaba a la orden día.⁸



1.
Facio Hebequer.
FGFH



2.
Facio Hebequer,
Paniza y Torre Revello.
FGFH.

Situándose ya en los albores del Centenario, Facio Hebequer relata cómo descubrió el cruce entre el mundo artístico y el mundo del trabajo al recordar que:

“descubri” el Salón Costa y el Witcomb. La impresión producida por las pinturas que en ellos se exhibían fue desoladora. Me parecía que nunca podría llegar a hacer algo parecido. Abandoné totalmente mis lápices. Viví así, acobardado, dos, tres, cuatro años, hasta que un gran dolor y una circunstancia propicia me condujeron al arte. Fue allá por el año 1912 ó 1913. En una conferencia obrera en Barrancas, conocí a dos muchachos pintores: se llaman Del Villar y Torre. Me llevaron a “su pieza” y los vi

pintar. Quedé deslumbrado, pero el temor había sido aventado.⁹ Fue entonces, entre las galerías de arte de la calle Florida y una conferencia obrera en el barrio de Barracas, cuando Facio Hebequer se inició como artista. Por esos años, dio sus primeros pasos en el *atelier* que instalaría junto a Gonzalo Del Villar y José Torre Revello en la Ribera de La Boca.¹⁰ Eran los tiempos en los que se configuraba un campo artístico nacional apoyado por el Estado y la élite intelectual en consolidación que, en consonancia con los imperativos del progreso, proponía “educar” y “civilizar” a la joven nación argentina por medio de distintas manifestaciones, entre ellas, las “bellas artes”.¹¹ En 1896 había sido creado el Museo Nacional de Bellas Artes a partir de la iniciativa de “los primeros modernos”, denominación que le ha dado Laura Malosetti Costa a un grupo de artistas —Eduardo Schiaffino, Ernesto de la Cárcova, Reinaldo Giudici, Ángel Della Valle y Eduardo Sívori—, que instrumentaron una serie de mecanismos con el objetivo de promover la formación de una sociedad de artistas locales.¹² Posteriormente, en 1911, fue creado el Salón Nacional de Bellas Artes, espacio oficial y símbolo de la consagración artística en el medio local.¹³

A pesar de esta coincidencia con el momento formativo del campo artístico nacional, Facio Hebequer no recurriría a estos medios para insertarse en los círculos del arte local. En una sola ocasión se presentó al Salón Nacional: fue en el año 1913 con el

9 “Autobiografía”, *op. cit.* La galería Witcomb fue la primera galería de arte que funcionó en Buenos Aires y la más prestigiosa en aquellos años. Ver: Marcelo E. Pacheco (Dir.), **Memorias de una Galería de Arte. Archivo Witcomb 1896-1971**, Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 2000.

10 Torre Revello, en la actualidad, más conocido por su labor de historiador que como pintor, viajó a Europa como empleado del Archivo de Indias, y en esas circunstancias comenzó a dedicarse a la historia y a historia del arte. En una entrevista realizada por el diario **Crítica**, Riganelli destacaba el profundo afecto que existía entre Torre Revello y Facio Hebequer y la tristeza que generó su partida al Viejo Continente. “En el Atelier suburbano de Facio Hebequer. Grupo de artistas anónimos”, **Crítica**, 25 de mayo de 1935 (FGFH).

11 Laura Malosetti Costa destaca la preocupación manifestada por la “Generación del ochenta” sobre el “atraso” en las artes plásticas de acuerdo con su proyecto de nación y respecto de otras artes como la literatura y la música, en particular la ópera. Cfr. Laura Malosetti Costa, **Los primeros modernos. Arte y sociedad en Buenos Aires a fines del siglo XIX**, Buenos Aires, FCE, 2001 y “Las artes plásticas entre el ochenta y el Centenario”, en José E. Burucúa (Dir.), **Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política**, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 164, Vol. I. Sobre los inicios de la conformación de un campo artístico nacional y sus relaciones con el proceso de construcción de una identidad nacional, Ver: Miguel Ángel Muñoz, “Un campo para el arte argentino. Modernidad artística y nacionalismo en torno al Centenario”, en Diana B. Wechsler (Coord.), **Desde la otra vereda. Momentos en el debate por un arte moderno en la Argentina (1880-1960)**, Buenos Aires, Ediciones del Jilguero, 1998, pp. 17-82.

12 Entre ellos pueden mencionarse la creación de un sistema de enseñanza y de becas de estudios para viajar a Europa, el otorgamiento de premios, las intervenciones en la prensa, etc. Ver: Laura Malosetti Costa, **Los primeros modernos...**, *op. cit.*

13 Una breve historia y caracterización sobre el Salón Nacional puede consultarse en Mariana Fernández, Sofía Jones, Mariana Luterstein y Ana Schwartzman, “El Salón desde adentro. Protagonistas y debates en el marco de su Centenario”, en Diana B. Wechsler [et. al.], **Salón Nacional 100 años. Palais de Glace**, Buenos Aires, Secretaría de Cultura de Presidencia de la Nación, 2011, pp. 13-16.

8 Ver: Annie Kriegel, “La Tercera Internacional”, en Jacques Droz, **Historia General del Socialismo. De 1918 a 1945**, Barcelona, Destino, 1982, p. 130 y David Caute, **El comunismo y los intelectuales franceses (1914-1966)**, Barcelona, Oikos-tau, 1968, p. 23.

óleo *Tristeza*.¹⁴ Sin embargo, no por ello prescindió de otras estrategias de legitimación y reconocimiento, las que gradualmente posibilitaron que ocupara un lugar destacado como uno de los exponentes del denominado “arte social”. Como se desprende del análisis de los testimonios de la época, Facio Hebequer era considerado en la mayoría de los casos como “la piedra angular de la dulce bohemia boquense”,¹⁵ una apreciación que no sólo lo posicionaba como un mediador entre distintos artistas de la zona, sino que también evidenciaba la recurrencia de dos tópicos en los diferentes relatos: la bohemia y la identidad barrial como parte de una trama más amplia en donde la relación existente entre modos de vida, cartografías barriales y la vida cultural de Buenos Aires en las décadas de 1910 y 1920 dieron lugar al surgimiento de diversos grupos y emprendimientos culturales, entre los que puede mencionarse la “Escuela de Barracas: José Arato, Adolfo”, “los pintores de la Boca”, el grupo de “Boedo” y de “Florida”.

Estos núcleos ostentaban marcas de pertenencia que vincularían o alejarían a distintos artistas y escritores de acuerdo a las diferentes concepciones del arte y la literatura que sostenían, sin por ello constituir necesariamente bloques homogéneos y estáticos.¹⁶ Ligado a ese mundo barrial, los primeros pasos de Facio Hebequer en el taller de la calle Pedro de Mendoza y Patricios lo llevaron a vincularse con otros artistas de la zona como Adolfo Montero, Santiago Stagnaro, Benito Quinquela Martín, Juan de Dios Filiberto, Santiago Palazzo, José Arato, Agustín Riganelli, Arturo Shaw, Adolfo Bellocq, César Pugliese, Adolfo Ollavaca, Armando y Enrique Santos Discépolo, entre otros, todos ellos vecinos del barrio de La Boca.¹⁷

¹⁴ Ese año la Comisión Nacional de Bellas Artes estaba constituida por Félix Pardo de Tavera, Cupertino del Campo, Pío Collivadino, Alejandro Christophersen y José León Pagano. **Catálogo de expositores**, 1913, Archivo del *Palais de Glace*.

¹⁵ Ernesto Mario Barreda, “Los siete amigos. Apuntes de la vida artística”, **La Nación**, 1 de enero de 1928 (FGFH). Sobre la figura de mediador que posibilita la conexión entre dos o más redes entre sí de manera consciente, Ver: Jeremy Boissevain, **Friends of friends: networks, manipulators and coalitions**, Oxford, Basil Blackwell, 1974.

¹⁶ Miguel Ángel Muñoz, **Los Artistas del Pueblo. 1920-1930**, Buenos Aires, Fundación Osde, 2008, p. 6. El peso de los barrios era tal que el grupo de Boedo, a propósito de la polémica con el grupo de Florida, aclaraba que sus diferencias implicaban mucho más que eso: “No es una cuestión de barrio como pretenden algunos, sino una cuestión de sensibilidad y pensamiento [...] Ellos van por la derecha y nosotros por la izquierda. Ellos están con Mussolini y nosotros con Lenin”. Cfr. “Dos palabras más”, **Los Pensadores**, año IV, n° 114, Septiembre 1925, p. 1. Esta frase revela la estrategia de polarización ideológica que pretendía construir el grupo de Boedo la cual, como ya se ha demostrado, debe ser matizada. Ver: entre otros, Claudia Gilman, “Florida y Boedo: hostilidades y acuerdos”, en Graciela Montaldo (Comp.), **Yrigoyen entre Borges y Art (1916-1930). Literatura argentina siglo XX**, Vol. II, Buenos Aires, Paradiso-Fundación Crónica General, 2006, pp. 44-62.

¹⁷ A fines de 1976 y principios de 1977 la revista de arte **Pluma y Pincel. Para la difusión del arte y la cultura latinoamericana** publicó las memorias de Facio Hebequer en ocho entregas, basadas en unos escritos del artista que narraban los años de la bohemia a partir de diversas anécdotas. Ver: “Memorias de Facio Hebequer”, **Pluma y Pincel**, año I, n° 17, 23 de noviembre de 1976, p. 10; n° 18, 8 de diciembre de 1976, p. 16; n° 20, 5 de enero de 1977, p. 24; n° 21, 10 de enero de 1976, p. 6; n° 22, 1 de febrero de 1977, p. 13; n° 24, 1 de marzo de 1977, p. 9.

El anexo sur de la Sociedad de Estímulo de Bellas Artes ubicado en la calle Tacuarí al 300 y los talleres de Pío Collivadino de la calle Pedro de Mendoza, espacios en los que tomó clases, fueron dos ámbitos cardinales para Facio Hebequer, pues allí conoció a la mayoría de quienes luego conformarían la llamada Escuela de Barracas José Arato, Adolfo Bellocq, Agustín Rigalli, Abraham Vigo y Santiago Pallazo (luego devenida en el grupo de los Artistas del Pueblo) y donde también adquirió un mayor dominio del dibujo y el grabado.¹⁸ Miguel Ángel Muñoz ha señalado el papel fundamental que tuvieron las clases de Pío Collivadino para la mayoría de los Artistas del Pueblo en relación con la iniciación en la técnica del grabado y la predilección por las temáticas urbanas, luego adoptadas por el grupo; no obstante, ese magisterio no sería abiertamente reconocido, dado el discurso antiacadémista asumido por algunos de sus integrantes que evitaban recordar a su maestro, director de la Academia Nacional de Bellas Artes desde 1904.¹⁹

Por esos años, Facio Hebequer trabó vínculos de amistad con los miembros de la Escuela de Barracas e inició algunos proyectos, entre los que se destacan la organización del Salón de Obras Recusadas del Salón Nacional en octubre de 1914 y la creación del Salón de los Independientes en 1918. Estas experiencias, que reprodujeron la dialéctica instituciónantiinstitución ya instaurada por el *Salon des Refusés* de París en el año 1863,²⁰ se constituyen en el relato de Facio Hebequer como un acontecimiento clave en la emergencia de una nueva concepción del arte impulsada

¹⁸ Cabe destacar que el grupo de los Artistas del Pueblo tomó distintas denominaciones a lo largo de su historia: hacia 1913-14 fueron conocidos como la Escuela de Barracas; luego, una vez fallecido Palazzo, en 1916, pasarán a llamarse el Grupo de los Cinco y, por último, ya en los años veinte, los Artistas del Pueblo, denominación con la cual fueron incorporados a la historia del arte argentino contemporáneo. Ver: Miguel Ángel Muñoz y Diana B. Wechsler, **Los Artistas del Pueblo**, Buenos Aires, SAAP, 1989, Patrick Frank, **Los artistas del Pueblo. Prints and Workers' Culture in Buenos Aires, 1917-1935**, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2006 y Miguel Ángel Muñoz, **Los Artistas del Pueblo**, *op. cit.*

¹⁹ Miguel Ángel Muñoz, *op. cit.* p. 10. Sobre el problema de las representaciones urbanas en la modernidad ver: Laura Malosetti Costa, **Pampa, ciudad y suburbio**, Buenos Aires, Fundación Osde, 2007, pp. 33-41 y de la misma autora, **Collivadino**, Buenos Aires, El Ateneo, 2006 y A.A.V.V., **Collivadino. Buenos Aires en construcción**, Buenos Aires, MNBA, 2013. En el marco de la exposición “Impreso en Argentina: Recorridos de la gráfica social desde la Colección Castagnino+macro”, Silvia Dolinko ha señalado cómo el registro gráfico de los márgenes urbanos fue un tópico abordado por artistas de diferentes generaciones, entre los cuales figura Guillermo Facio Hebequer. Cfr. **Impreso en Argentina: Recorridos de la gráfica social desde la Colección Castagnino+macro**, Rosario, Ediciones Castagnino+macro, 2012, p. 98.

²⁰ Cfr. Donald Drew Egbert, **El arte y la izquierda en Europa. De la revolución francesa a Mayo de 1968**, Barcelona, Ed. Gustavo Gili, 1981 [1969], p. 183. El surgimiento del Salón de los Recusados debe comprenderse en el marco del peso que detentaba una institución como el Salón Nacional, el cual “se presenta como un fuerte regulador de la producción artística que marcó, en sus diferentes etapas, las tendencias deseables, conducentes a delimitar un arte oficial –y correlativamente las exclusiones– contribuyendo a generar espacios paralelos, alternativos, que dinamizaron el campo artístico”. Ver: Marta Penhos y Diana B. Wechsler, “Introducción”, en **Tras los pasos de la norma. Salones Nacionales de Bellas Artes (1911-1989)**, Buenos Aires, Ediciones del Jilguero, 1999, p. 7. Sobre el surgimiento del Salón de los Recusados Cfr. “Salón Nacional de Bellas Artes: La construcción de una tradición”, en Diana B. Wechsler [et. al.], **Salón Nacional 100 años**, *op. cit.*, pp. 27-35.

por la mayoría de los participantes de dicha Escuela, el llamado “arte social”, escindido de los espacios de exhibición y de los mecanismos de consagración del “arte oficial”.²¹ De esta manera, la realización del Salón de los Recusados puede leerse como un claro gesto político que posicionaba a este grupo de artistas en la izquierda del campo cultural. Para el grupo, esa experiencia adquirió una doble significación: por un lado, constituyó un ensayo que apuntaba a una renovación temática dado el carácter “popular” de las obras rechazadas en el Salón Nacional de Bellas Artes, una novedad que sólo podía lograrse a través de la organización colectiva y, por el otro, significó el surgimiento de nuevos proyectos, como la creación de la Sociedad Nacional de Artistas Pintores y Escultores en 1917 y, al año siguiente, la organización del Salón de los Independientes en el Salón Costa, “sin jurado y sin premios”.²²

Como ha señalado Collazo, en este período las obras de Facio Hebequer están influidas por la ironía y la sátira presentes en las estampas de Francisco Goya.²³ En este sentido, y retomando las críticas hacia una institución como el Salón Nacional y sus jurados, puede apreciarse dicho vínculo en la sarcástica aguafuerte dedicada a la Comisión de Bellas Artes titulada *Naturaleza muerta* o en la obra *Cuanto menos se piensa, mejor se duerme*.²⁴

Retomando las críticas del artista vertidas hacia el campo artístico, cabe destacar que estas fueron intensificadas a partir del impacto de la Revolución Rusa en Argentina, que no sólo tuvo sus consecuencias en el seno del movimiento obrero sino también en aquellos intelectuales y artistas simpatizantes con una causa que implicaba el nacimiento de una nueva cultura y, por lo tanto, una reformulación en sus producciones artísticas.²⁵ Como ha señalado Roberto Pittaluga, la Revolución Rusa “le otorgó un lugar a la revolución” y en un doble sentido,

por un lado, la revolución ya no era un lugar futuro sino un presente, contemporáneo [...] El futuro tantas veces convocado se había

constituido en un acontecimiento presente; ya no importaba si se lo creía más o menos cercano, o incluso más o menos inevitable: lo que aparecía era el corte con el pasado y la contemporaneidad de la era revolucionaria, y con ella, un nuevo inicio. Por otro lado, profundizando esa ruptura temporal, este otorgamiento dun lugar implicaba el recorte de un espacio político.²⁶

La conmoción causada por aquel proceso revolucionario despertó la atracción de muchos artistas e intelectuales; en el caso de Facio Hebequer puede constatarse en el envío de una colaboración para la exposición a beneficio de los hambrientos de Rusia, convocada por la Cooperativa Artística del PCA en 1922.²⁷ Asimismo, según Muñoz, los Artistas del Pueblo se propusieron trabajar para “el pueblo” por medio de un arte que ambicionaba concientizar y promover la utopía revolucionaria. Para este autor, dicha concepción artística se acercaba a lo que podría denominarse un “realismo anarquista”, dado que encontraba su basamento en un conjunto de obras fácilmente comprensibles para los sectores populares, en tanto representaban la realidad cotidiana de los oprimidos con el objetivo de educarlos desde una ideología cercana al anarquismo y a las concepciones artísticas de figuras como Pierre Joseph Proudhon, Piotr Kropotkin, León Tolstoi y otros filioanarquistas como William Morris o Jean Marie Guyau.²⁸

A fines de la década de 1910, Facio Hebequer ya estaba instalado en su *atelier* de la calle La Rioja 1861, a unas pocas cuadras de la fábrica metalúrgica Vasena, escenario principal del conflicto obrero en Parque Patricios conocido como la Semana Trágica de 1919, otro de los barrios que formaba parte del enclave manufacturero que se extendía desde Barracas hasta Avellaneda, ya en el conurbano bonaerense.²⁹ Al enfatizar sobre sus vivencias compartidas con los trabajadores, primero en el barrio de La Boca y luego en Parque Patricios, el artista recordaba:

Allí, entre los obreros, sentí por primera vez la vergüenza de no ser más que un “intelectual”. Fue durante la huelga de los caldereros. Nos propusieron una diligencia que, por miedo, nos resistimos a realizar. Y uno de ellos lo dijo claramente: no hay que contar con “estos intelectuales” para ciertas cosas... Si los

²¹ “Salón de Rechazados de 1914”, *Crítica*, 8 de noviembre de 1935. Entrevista a Guillermo Facio Hebequer publicada *post mortem*, (FGFH). Facio Hebequer cuenta que se expusieron alrededor de sesenta obras de artistas, entre ellos, Abraham Vigo, Riganelli, Arato, Stillo, Quinquela, Masalins, Torre Revello y Palazzo.

²² *Ibidem*. Cabe señalar que ambos emprendimientos fueron relevantes para la constitución de futuras asociaciones como la creación del Sindicato de Artistas Plásticos en 1933 y otros contra-salones como, por ejemplo, el Primer Salón de la Agrupación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores (AIAPE) en 1935, en donde se anunciaba que los jurados serían votados por los mismos expositores, dato relevante si se tiene en cuenta que algunas de las obras presentadas allí habían sido rechazadas por el jurado del Salón Nacional.

²³ Collazo, *Facio Hebequer*, *op. cit.*, p. 3.

²⁴ En ambas imágenes puede observarse cierta similitud con los personajes goyescos de los *Caprichos*, además del uso de la misma técnica y de un recurso como la leyenda, utilizado para reforzar y amplificar el sentido de las imágenes. Un conjunto amplio de las obras de Facio Hebequer puede ser consultado en <http://www.acceder.gov.ar/es/buscador/creator:FA-CIO%20HEBEQUER,%20Guillermo>

²⁵ Cfr. Beatriz Sarlo, “La revolución como fundamento”, en *Una modernidad periférica. Buenos Aires 1920-1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2007, p. 122 y ss.

²⁶ Roberto Pittaluga, “De profetas a demonios: Recepciones anarquistas de la Revolución Rusa (Argentina 1917-1924)”, *Sociohistórica. Cuadernos del CISH*, n° 11-12, La Plata, UNLP, 2002, p. 70.

²⁷ Cfr. Daniela Lucena, “Arte y militancia: encuentros (y desencuentros) entre los artistas y el Partido Comunista Argentino”, *Ramona*, n° 74, septiembre de 2007, pp. 44-49.

²⁸ Miguel Ángel Muñoz, “Los artistas del Pueblo: Anarquismo y sindicalismo revolucionario en las artes plásticas”, *Causas y Azares*, año IV, n° 5, otoño de 1997, p. 117.

²⁹ Este enclave industrial, al menos hasta los años treinta, concentraba el grueso de la clase obrera porteña. Las industrias se extendían desde el Riachuelo hacia los barrios de Nueva Pompeya, Parque Patricios y La Boca, y del otro lado hacia las zonas del partido de Avellaneda. A esta zona industrial deben sumarse otros barrios como Balvanera, San Cristóbal, San Nicolás, Montserrat, Constitución, Boedo, Almagro, Villa Crespo, Paternal y Villa Urquiza, en donde también hubo una importante presencia obrera. Cfr. Hernán Camarero, “Consideraciones sobre la historia social de la Argentina urbana en las décadas de 1920 y 1930: clase obrera y sectores populares”, *Nuevo Topo. Revista de historia y pensamiento crítico*, n° 4, septiembre-octubre de 2007, pp. 41-42.

intelectuales fueran realmente luchadores estaríamos mucho más cerca de la Revolución de lo que estamos... Pero la influencia de esa vida ha perdurado en nuestro arte. Allí comprendimos y pudimos razonar sobre la senda a que ya nos había llevado nuestro instinto. Allí vimos claro lo absurdo de las mas-turbaciones psíquicas del arte... Frente a ese mundo doloroso del trabajo y la miseria social, se hizo luz en nosotros: el artista, sensibilidad privilegiada, no tenía derecho a cerrar sus ojos ante aquella realidad terrible que vivíamos, para posarlos en los rasos aterciopelados, en las manos exangües de niñas cloróticas o en el juego de volúmenes de las "naturalezas muertas". Algo había de superior a la "plástica" y al "arte", y ese algo era la criatura humana. Nada nos apartó ya del camino.³⁰



3.
Facio Hebequer, Adolfo Montero, Juan de Dios Filiberto, Benito Quinquela Martín, entre otros. FGFH.



4.
Facio Hebequer, Torre Revello y Paniza. Fototeca Fundación Espigas.



5.
Facio Hebequer, Torre Revello y Paniza. Fototeca Fundación Espigas.

Sin embargo, el relato de ese acontecimiento "esclarecedor" en la vida del artista parece ajustarse más que nada al antiintelectualismo proveniente de la órbita comunista, al que ya se hizo referencia, y que coincide con el momento en el que escribió su autobiografía. Pues aquella autocrítica situada en la década de 1910 no se ajusta al sinfín de anécdotas de su entorno que describen a la casa de Facio Hebequer como una "academia viva" y por demás divertida, más acorde a esa imagen de "bohemia" remitida en muchos de los recuerdos que a una vida aunada a la lucha obrera (figuras 3-5).

En una entrevista realizada por el diario **Crítica**, Juan de Dios Filiberto contaba que la casa de la calle La Rioja era amplia y funcionaba como un laboratorio de ideas y un centro de reuniones, a la que diferentes artistas habían convertido en su estudio y colaboraron en decorar "artísticamente":

Aquel fue nuestro refugio y el escenario de las reuniones más extraordinarias y bulliciosas que se pueda imaginar. Se pintaba y dibujaba aprovechando la pose de una misma modelo; se hacían conciertos íntimos; se bailaba y se cantaba; se discutían teorías artísticas, literarias y sociales y todo con una vehemencia y un tono que en diversas oportunidades alarmaron al barrio, pero que nunca lograron empañar nuestra camaradería.³¹

Esta imagen de una bohemia porteña se reproduce en varios testimonios de los participantes de aquellas reuniones plagadas de anécdotas, en donde los pinceles, el armonio de Filiberto, las charlas y otros eventos más mundanos constituían el centro de la escena, más que los conflictos sociales y las huelgas del período evocados por nuestro artista.³² A su vez, estos relatos brindan una serie de indicios que permiten desmitificar el origen humilde y obrero que en varias oportunidades señala Facio Hebequer.³³ Al recordar "un episodio que da cabal idea de aquel

31 "Agasajarán a Filiberto", **Crítica**, 17 de mayo de 1935 (FGFH).

32 Incluso, en las memorias publicadas en la ya mencionada **Pluma y Pincel**, el mismo Facio Hebequer dedicó varias páginas a la narración de diversos episodios como, por ejemplo, el bautismo de *Domenicus*. Allí cuenta los entretelones de una fiesta de disfraces realizada para celebrar el bautismo de un esqueleto al que llamaron *Domenicus*: "El esqueleto estaba en un rincón del taller, entre paños negros, con unas velas pequeñas al pie, encendidas; en el centro una mesa cubierta también con unos paños negros, que llegaban al suelo, ocultando a Anatole, que desde allí, tocaba en su violín, marchas y danzas fúnebres y macabras; todo alrededor se hallaban los invitados, enmascarados y sin hablar palabra, pues era de la consigna que no había de hablarse hasta terminar la ceremonia de bautismo [...] Stagnaro se puso frente al esqueleto, y en medio de un silencio sepulcral comenzó un discurso en latín —el discurso es verdaderamente notable y yo guardo el original entre mis papeles— terminando por llamarlo *Domenicus*, y decirle que en el nombre de las artes primeras, Pintura y Escultura, le dábamos ese apelativo, todo lo cuál [sic] se afirmaba con un soberbio golpe de tubo que le dimos; y se hizo la luz, y Anatole salió de la cueva tocando una alegre marcha, y comenzó el bochinche". "Memorias de Facio Hebequer. El esqueleto de *Domenicus*", **Pluma y Pincel. Para la difusión del arte y la cultura latinoamericanos**, año I, n° 18, 8 de diciembre de 1976, p. 16.

33 "Nacidos en hogares proletarios, hemos vivido las mismas inquietudes". Facio Hebequer, "La exposición de José Arato", **Claridad. Revista de arte, crítica y letras tribuna del pensamiento izquierdista** (En adelante, **Claridad**), año I, n°1, Buenos Aires, julio de 1926, s/p.

30 "Autobiografía", *op. cit.*

desbarajuste romántico y juvenil”, Filiberto particulariza la situación económica del artista con respecto a sus compañeros:

A Guillermo Facio Hebequer, el único de la “barra” que tenía dinero, gracias a su puesto en lo de Bullrich, se le ocurrió un día comprar una lechería situada en los bajos de su casa. Debía administrarla el escultor Riganelli. Y bien, para celebrar la adquisición, decidimos disfrazarnos y hacer un gratuito reparto de chocolates, caramelos y bizcochos a la chiquilinada del barrio. Poco faltó para que ésta nos asfixiara con su aglomeración pedigüeña. ¿Habrá que decir que con estos procedimientos el negocio tuvo que cerrar sus puertas bien pronto?³⁴

Esta anécdota, que se complementa con otra de Riganelli, quien lo define como “el capitalista del grupo”, es importante en tanto evidencia que al no depender de las ventas de sus obras para su manutención, Facio Hebequer podía prescindir de aquellos mecanismos y circuitos de legitimación ya mencionados y, a la vez, radicalizar sus discursos y prácticas.³⁵ El buen pasar económico, que lo distanciaba de un origen obrero, no fue lo único que Facio Hebequer quiso obviar. Según Leónidas Barletta: “Era fino y culto y tenía el pudor de su educación, de su sensibilidad depurada y de su gusto y lo disimulaba con cierto aspecto negligente y permanente mofa de los modos cultivados”.³⁶ Ese pudor intenta ser revertido en su autobiografía, donde afirma que “ya no era yo un ‘intelectual’. Era un luchador”. Por lo tanto, esta resolución debe interpretarse a partir de los cambios en su itinerario que lo vinculará, a partir de los años treinta, con los círculos políticos y culturales del PCA en donde la bohemia y el origen pequeño burgués de los artistas e intelectuales eran desdeñados por los dirigentes del partido. De este modo, ese profundo anti-intelectualismo revela más que nada una inflexión en la vida del artista que se corresponde con una modificación de sus posicionamientos, lo que explicaría en parte la construcción que hace de sí mismo en el momento de escribir su breve autobiografía.

Hacia la consagración: la exposición individual de 1928

Aquella caracterización del taller de Facio Hebequer como un espacio de reuniones supone el establecimiento de nuevas re-

laciones intelectuales, artísticas y afectivas. En efecto, por intermedio del escritor Alfredo R. Bufano, en 1923 Elías Castelnuovo llegó al estudio de Facio Hebequer, a quien calificó con empatía como un artista de filiación ácrata, y a partir de allí amplió su círculo de amistades.³⁷ Desde entonces, es posible advertir lo que podría denominarse un tránsito compartido entre Facio Hebequer y Castelnuovo, pues a partir de ese momento ambos participarían de las mismas empresas político-culturales. Asimismo, el escritor incorporó más adelante a esta relación a su amigo Roberto Arlt. Los tres compartieron algunas redacciones de revistas, inquietudes políticas además de artísticas y formaron parte de los primeros teatros independientes. Es probable que la participación de Castelnuovo en dichas “tertulias” haya funcionado como un nexo entre el incipiente grupo de Boedo y los Artistas del Pueblo, quienes establecieron una actividad conjunta cristalizada en una serie de revistas como **Los Pensadores. Revista de selección ilustrada, arte, crítica y literatura y Claridad. Tribuna del Pensamiento Izquierdista**, en las que las ilustraciones y los grabados de Arato, Bellocq, Facio Hebequer, Vigo y las reproducciones de las obras del escultor Riganelli formaron parte de algunas de las portadas.³⁸

La articulación con el grupo de Boedo también llevaría a Facio Hebequer a colaborar en esas revistas a través de su pluma. El primer escrito firmado por el artista aparece en el número inicial de la revista **Claridad** en 1926. En rigor, no fue estrictamente un crítico de arte ni tampoco el “virtual teórico” de los Artistas del Pueblo, como lo había llamado Raúl Larra.³⁹ Su perfil se asemeja más al de un polemista y, como tal, esos textos producidos al calor del debate estético y político de su tiempo permiten iluminar desde otra faceta el recorrido intelectual del artista desde fines de los años veinte hasta los inicios de la década siguiente. En términos generales, las primeras intervenciones escritas de Facio Hebequer estuvieron centradas en el contexto del impacto de la modernidad en el campo artístico local, en donde su polémica voz fue fundamental para la posterior construcción del artista como ejemplo de militancia político-cultural.⁴⁰ A su

³⁴ “Agasajarán a Filiberto”, *op. cit.* La casa Bullrich era una de las casas de remate más tradicionales de Buenos Aires. Comenzó con remates de hacienda y propiedades, pero luego incluyó también obras de arte y mobiliario.

³⁵ “Recuerdo que teníamos al barrio alborotado, pendiente de nuestras alegrías y expansiones, de los ‘muchachos’, como nos decían cariñosamente. Se nos ocurrían tantas cosas que el vecindario estaba siempre esperando algo nuevo. Un 6 de enero, Quinquela Martín disfrazado de Rey Mago repartió a todos los chicos del barrio, los juguetes comprados por Facio Hebequer, que era el capitalista del grupo, pues cobraba un sueldo mensual de la casa Bullrich, en donde era tenido por un empleado modelo. Los demás, en esa época comíamos de milagro”. Riganelli, *op. cit.*

³⁶ José Ariel López (seudónimo de Leónidas Barletta), “Facio Hebequer”, **Propósitos**, septiembre de 1964 (FGFH).

³⁷ Elías Castelnuovo, **Memorias**, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1974, pp. 122-123.

³⁸ Sobre el vínculo establecido entre el grupo de Boedo y los Artistas del Pueblo, ver: Leonardo Candiano y Lucas Peralta, **Boedo: orígenes de una literatura militante. Historia del primer movimiento cultural de la izquierda argentina**, Buenos Aires, C.C.C. Floreal Gorini, 2007, p. 33 y Sergio Baur (Coord.), **Claridad, la vanguardia en lucha**, Buenos Aires, Amigos del Museo Nacional de Bellas Artes, 2012.

³⁹ Raúl Larra, “Leónidas Barletta y su Teatro del Pueblo”, en **Con pelos y señales**, Buenos Aires, Futuro, 1986, p. 64.

⁴⁰ Como ha señalado Diana Wechsler, los años veinte se caracterizaron por un proceso de renovación artística, centrado en la dialéctica entre lo emergente y lo residual, que dio lugar a los “matices de la modernidad”. Observar esos matices, sostiene Wechsler, supone eludir la polaridad residual-emergente (ejemplificados en las figuras de Fader y Pettoruti) con el propósito de recuperar una dimensión más densa de ese proceso. Cfr. Diana Wechsler, “Impacto y matices de una modernidad en los márgenes”, en José E. Burucúa (Dir.), **Nueva Historia Argentina**, *op. cit.*, p. 276. Desde esta perspectiva debe comprenderse la intervención escrita de Facio Hebequer en su faceta como polemista. No es posible realizar aquí un análisis detallado de las intervenciones escritas de Facio Hebequer. Al respecto, me permito remitir a Magalí A. Devés, “Guillermo Facio Hebequer como polemista: intervenciones escritas en las revistas culturales de izquierda.

vez, aquellos discursos que buscaban marcar una polarización entre un “arte puro” y un “arte social” se vieron desplazados gradualmente por el clima de época de los años treinta hacia los debates en torno de las categorías de arte y artista proletario. En ese mismo contexto puede fecharse la emergencia de otra faceta en la vida de Facio Hebequer, la de “hombre de teatro”. En abril de 1927 se constituyó el Teatro Libre, el primer proyecto de teatro independiente en Argentina. Este grupo teatral estuvo formado por Leónidas Barletta, Álvaro Yunque, Castelnuovo, Abraham Vigo, Facio Hebequer, Augusto Gandolfi Herrero y Héctor Ugazio, bajo la dirección de Octavio Palazzolo, y surgió en oposición al teatro comercial —al que se consideraba “ajeno a toda manifestación de arte y a todo ideal”—, con el objetivo de propiciar un teatro nuevo, representativo de inquietudes renovadoras.⁴¹ El vínculo de Teatro Libre con el grupo de Boedo se hizo explícito cuando éste declaró a la revista **Claridad** como su órgano oficial. Sin embargo, esta experiencia teatral no consiguió prosperar, aunque un año después dicho emprendimiento pasó a denominarse Teatro Experimental de Arte (TEA).

Esta nueva fase, motivada por la partida de Palazzolo, fue inaugurada con el estreno de la obra **En nombre de Cristo** de Elías Castelnuovo en el teatro Ideal. Como integrante del proyecto del Teatro Libre y el Teatro Experimental de Arte, Facio Hebequer participó como iluminador y pintor de vestuarios. Y, en el marco de dichos emprendimientos, el artista aceptó y se apropió del concepto de “vanguardia”, entendido tanto como una opción por lo nuevo que incluía una renovación formal y una crítica al teatro comercial existente por entonces, y en tensión a muchas de sus concepciones que dejó en las ya mencionadas columnas escritas.

En simultáneo con estas experiencias grupales, Facio Hebequer preparaba su primera exposición individual a inaugurarse en la Asociación Amigos del Arte. La inminente apertura era divulgada insistentemente en las páginas de **Izquierda** (Suplemento cultural del diario **El Telégrafo**), al igual que la muestra de su compañero Vigo, que debutaba en la sala contigua exhibiendo, entre otras obras, los bocetos de las escenografías presentadas para el TEA. Tras esos anuncios, el 1 de octubre de 1928 fue inaugurada la muestra de Facio Hebequer en la Asociación Amigos del Arte, ubicada en la calle Florida 659, una institución que había sido cuestionada por el artista en sus intervenciones escritas pues formaba parte del circuito de arte de la calle Florida que, a su modo de ver, era la encarnación de la “industria del arte”. Según Facio Hebequer, allí se concentraba el mercado del arte y sus “cómplices”: los artistas devenidos en “genios falsificados”, el crítico de arte, el *marchand*, el coleccionista, el *snob* y el público especializado, que, siguiendo los “ismos” europeos, olvidaban la calidad artística y la función social del arte.⁴²

Buenos Aires, 1928-1933”, ponencia presentada en el **II Congreso de Historia Intelectual de América Latina. La biografía colectiva en la historia intelectual latinoamericana**, Buenos Aires, 12-14 de noviembre de 2014.

⁴¹ Teatro Libre, “Declaración”, **Claridad**, año VI, n° 133, 30 de abril 1927, s/p.

⁴² En general, allí se exponía lo que por entonces era denominado “arte nuevo” y que representaba, para el artista, adjetivos vacíos de contenido,

Desde su fundación en 1924, la Asociación Amigos del Arte se había erigido como un espacio capital para el desarrollo de un arte moderno en Argentina, no obstante, trascendió el vínculo estrecho con el grupo de Florida y abrió sus puertas a distintas corrientes y representantes del arte académico y del “arte social”.⁴³ Por cierto, tanto los Artistas del Pueblo ligados al grupo de Boedo, como los artistas relacionados con el de Florida (Emilio Pettoruti, Xul Solar o Pablo Curatella Manes, entre tantos), se oponían al arte académico y al conservadurismo y proclamaban una renovación en el campo artístico de los años veinte. Sin embargo, las propuestas estéticas que se disputaban aquel lugar diferían sustancialmente entre ambos grupos, y sus posiciones quedaron concentradas en torno al etiquetamiento, por demás reduccionista, de “propagandistas” y “artepuristas”, respectivamente. En términos sintéticos, para los primeros el arte debía ser revolucionario en materia política pero cercano a formas más tradicionales en el plano estético para lograr uno de sus objetivos principales, la concientización de las masas, mientras que para los segundos era necesario buscar una modernización plástica a través de innovaciones formales que condujeran a la autonomía del arte. Esta última concepción del “arte por el arte” iba a ser duramente atacada por Facio Hebequer pues, a su juicio, era un mero pasatiempo y por lo tanto “inútil” en términos sociales.⁴⁴

Ahora bien, a pesar de las críticas vertidas hacia “los Amigotes del Arte”, Facio Hebequer aceptó exhibir en ese espacio, uno de los más consagradorios del campo cultural del momento. Lo que presentó allí fue un conjunto de obras inscriptas en una estética realista que, en su mayoría, representaban distintas “Escenas de trabajo” que denunciaban los padecimientos de la clase trabajadora. La concurrencia a la exposición fue significativa y el artista logró obtener una gran repercusión en la prensa periódica local,

una moda y un ambiente superficial que se nucleaba alrededor de las 18 horas en el mencionado circuito concurrido por: “Bataclanas y cajetillas. Algunos pantalones Oxford sin cabeza y varios cerebros con gomina. Mundo perfumado que se agita y rumorea [...] Las poetisas y los poetisos aprovechan la exposición para exhibir la erudición ‘baratieri’ de su cultura plástica. Lluven las frases manidas y refritas. Un crítico cierra un ojo y retrocede para ver mejor”. Cfr. “Pintura de la Pintura”, **Izquierda** (Suplemento cultural de **El Telégrafo**), 16 de julio de 1928, p. 3.

⁴³ La Asociación Amigos del Arte fue una institución privada que fue inaugurada el 12 de julio de 1924. Surgió como un emprendimiento de un grupo de representantes de las élites, descendientes de las familias patricias, funcionarios, intelectuales y artistas que tenía por objetivo propiciar y difundir la obra del arte moderno pero también recuperar a artistas del siglo XIX. Parte de la labor cultural consistió en la organización de diversas actividades como exposiciones, conciertos, conferencias, entre otras, por las cuales pasaron grandes exponentes de la cultura nacional e internacional. La diversidad de dicha institución quedó registrada en las diferentes exposiciones y conferencistas, entre los cuales pueden mencionarse: Filippo Marinetti, Leopoldo Lugones, Le Corbusier, José León Pagano, entre tantos otros. Un análisis de la institución puede consultarse en Patricia M. Artundo y Marcelo E. Pacheco, **Amigos del arte. 1924-1942**, Buenos Aires, MALBA-Fundación Costantini, 2008.

⁴⁴ Los principales ejes del debate, centrados en el campo literario, pueden consultarse en Leonardo Candiano y Lucas Peralta, **Boedo: orígenes de una literatura militante**, op. cit., pp. 165-180. Sobre los mencionados posicionamientos en el campo artístico de la década del '20 Ver: Diana B. Wechsler, “El campo artístico de Buenos Aires en la década del '20”, en Miguel Ángel Muñoz y Diana B. Wechsler, **Los Artistas del Pueblo**, Buenos Aires, SAAP, 1989.

con críticas aparecidas tanto en las publicaciones de los círculos de izquierda como en los periódicos de gran tirada, lo que le proporcionó gran visibilidad a su obra. Es en este sentido que, como sostiene Silvia Dolinko, no puede pensarse en una "posición anti-institucional 'monolítica' por parte del artista" pues, más allá del cuestionamiento hacia el papel de ciertas instituciones, sus obras de denuncia social y la búsqueda de otros espacios alternativos para la difusión de su obra artística, no descarta su participación en actividades oficiales como esta.⁴⁵ Cabe destacar además que, a pesar de la paulatina radicalización en sus opiniones, una exposición en el salón de Amigos del Arte podía asegurarle un lugar de legitimación en el campo artístico local. Y, en efecto, ese fue uno de los principales resultados de la exposición individual de 1928.⁴⁶

Por esos años, Facio Hebequer ya se había trasladado a su casa de Vicente López en la provincia de Buenos Aires en donde vivió junto a la actriz Yola Grete, con quien probablemente se haya vinculado en sus labores teatrales (figura 6). Allí, según el relato de Barletta, se respiraba "cierta tranquilidad muy a tono con el severo jardín [...] Las cosas que nos rodean son de buen gusto [...] Lo que menos espera uno al entrar al taller son las sombrías notas de dolor que el artista ha fijado en sus telas".⁴⁷ La descripción de Barletta evidencia el progresivo abandono de los años de la bohemia que marcaron su etapa formativa en el taller de la calle La Rioja.

Para ese entonces es posible percibir el inicio de un distanciamiento entre los miembros de los Artistas del Pueblo. Aunque en el mismo testimonio, Barletta manifiesta lo contrario: "no es cierto que sean un antiguo collar que se ha desgranado, como se ha dicho. Se sienten tan unidos como antes", luego añade: "cada uno de ellos tiene características propias, estilo diferente, concepción distinta; pero en todos hay una misma ley: crear un arte humano".⁴⁸ Esta última aclaración es la que permite advertir una

incipiente distancia, no en términos afectivos, sino en relación con la búsqueda de nuevos caminos, que los separarán de sus acciones colectivas. Si bien todos ellos participaban por medio de su obra gráfica en la revista **Izquierda** (tanto en su primera versión de 1927 como en el suplemento posterior de 1928 publicado en el diario **El Telégrafo**), Facio Hebequer y Vigo emprenderían otros itinerarios y pondrían en marcha nuevas empresas político-culturales junto a Castelnuovo y su entorno. Esos nuevos caminos emprendidos llevaron al artista a una nueva etapa que, sin dudas, lo destacaría erigiéndose como un referente de artista militante.



6.
Yola Grete y Facio Hebequer. FGFH.

⁴⁵ "Guillermo Facio Hebequer, entre la militancia y el mito", en Fernando Guzmán, Gloria Cortés, Juan Manuel Martínez (Comp.), **Arte y crisis en Iberoamérica. Jornadas de Historia del Arte en Chile**, RIL editores, Santiago de Chile, 2004, p. 290. A su vez, Dolinko señala la participación posterior en el Primer Salón Anual del Grabado del Museo Nacional de Bellas Artes realizado en 1931.

⁴⁶ Es probable que el coleccionista Rafael A. Bullrich con quien Facio Hebequer mantenía un buen trato, haya influido en la decisión de exponer en las salas de AAA. A su vez, Rafael era hermano de Eduardo Bullrich, uno de los directores de la revista **Martín Fierro** en 1925 y miembro de la comisión directiva de AAA en 1930 y socio de la casa Bullrich, entre otras cosas. Estas consideraciones permiten matizar, una vez más, aquellos antagonismos que reducen la complejidad de las redes y las vinculaciones intelectuales. Cfr. "Institución, arte y sociedad: la Asociación Amigos del Arte", en Patricia M. Artundo y Marcelo E. Pacheco, **Amigos del arte. 1924-1942**, op. cit., p. 16 y 212.

⁴⁷ Leónidas Barletta, "El pintor Guillermo Facio Hebequer. Noticia sobre su vida y aspecto moral de su obra", **El Hogar**, 28 de septiembre de 1928, p. 15 (FGFH).

⁴⁸ *Ibidem*. En relación con las exposiciones individuales de los denominados Artistas del Pueblo, Diana Wechsler conjetura que: "Estas situaciones señalan posiblemente el abandono de las actitudes anárquicas que los caracterizaron en la década anterior". Cfr. "Impacto y matices de una modernidad en los márgenes", en José E. Burucúa (Dir.), **Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política**, Vol. 1, Buenos Aires, Sudamericana, 1999, p. 293.

Por último, cabe destacar que para esta misma época el artista comienza a padecer una afección en la vista como consecuencia del uso de los ácidos en la realización de sus aguafuertes. Con el objetivo de continuar con su labor, resolvió el problema comprando una prensa litográfica a Pío Collivadino y, gracias a esa nueva adquisición, Facio Hebequer inició una amplia actividad gráfica que lo consolidará como litógrafo, siendo sus estampas reproducidas en los principales medios de la izquierda local.

El compromiso artístico y político en los años treinta

En noviembre de 1930 Leónidas Barletta fundó el Teatro del Pueblo, una nueva experiencia teatral que tenía por objetivo involucrar a los sectores populares, tal como lo indicaba su denominación.⁴⁹ Facio Hebequer formó parte del equipo como

⁴⁹ Lorena Verzero, "Leónidas Barletta y el Teatro del Pueblo: problemáticas de la izquierda clásica", **Telondofondo. Revista de Teoría y Crítica Teatral**, n° 11, julio 2010, p. 2-3. Para una reconstrucción sobre las diferentes facetas del Teatro del Pueblo ver: Osvaldo Pellettieri (Dir.), **Teatro del Pueblo: Una utopía concretada**, Buenos Aires, Galerna, 2006.

el encargado de la pintura, mientras que Abraham Vigo estaba a cargo de la escenografía. Este proyecto sumaría también a Roberto Arlt a partir de 1932. Unos meses después saldría a la luz la revista **Metrópolis. De los que escriben para decir algo** (1931-1932), órgano oficial del Teatro del Pueblo, en la que participarían muchos intelectuales y artistas vinculados al grupo de Boedo como Castelnuovo, Álvaro Yunque, Roberto Mariani, Nicolás Olivari, entre otros. Además de presentarse como un medio de difusión de las actividades realizadas por el grupo (conferencias, exposiciones de arte, conciertos, encuentros de lectura, etc.), uno de los ejes centrales de la revista fue el de polemizar sobre la responsabilidad social del artista.

La revista comenzó a publicarse en un contexto crítico del cual se hacía eco, como queda de manifiesto en la frase que acompañaba al dibujo de Facio Hebequer para la portada de su primer número publicado en mayo de 1931. Este señalaba: “Mientras el país sufre una de sus grandes crisis políticas, sociales y morales, los ‘artistas’ realizan la ‘fiesta de las artes’. Después quieren estos ‘artistas’ que el pueblo no los desprecie”.⁵⁰ Esta breve pero concisa afirmación condensaba, por un lado, la preocupación por el impacto del “crack” económico de 1929 y las consecuencias del golpe cívico militar del 6 de septiembre de 1930 —un ciclo abierto de clara predominancia de la derecha en el poder, en un primer momento bajo un gobierno con planteos de tipo corporativistas como el de José Félix Uriburu (1930-1932) y luego a través de la política fraudulenta y represiva del gobierno de Agustín P. Justo (1932-1938)— y, por el otro, la necesidad de crear un espacio cultural que debatiera cuál debía ser el papel del artista ante la crisis sociopolítica y cuestionara la autonomía del arte o lo que por entonces era denominado “el arte por el arte”. Los análisis sobre la crisis que provenían de ciertos sectores de izquierda sostenían que el capitalismo había entrado en un colapso terminal, y frente al cual, el modelo soviético era observado por muchos intelectuales y artistas como un faro al que seguir, pues allí la cultura sí estaba al servicio del pueblo. Poder presenciar con sus propios ojos y ser testigos de los avances de aquella sociedad radicalmente nueva fue el anhelo de muchos intelectuales, escritores y periodistas en Argentina y en el mundo y, Facio Hebequer, a través de Castelnuovo, no se quedó al margen.⁵¹

En el segundo número de la revista **Metrópolis**, Castelnuovo anunciaba su inminente viaje a la Rusia de los soviets. Pero su propósito no residía en contar los preparativos del viaje o sus expectativas personales, sino en destacar que “Entre las cosas que me llevaré de aquí, figura, en primer término, una colección de litografías, —obra de un artista nuestro: Guillermo Facio Hebequer— las cuales pienso exponer luego en Moscú y Lenin-

grado”.⁵² Así, iniciaba una nota dedicada al artista en la cual lo definía como el Máximo Gorki de la pintura argentina, aunque también “se le podría llamar el pintor de los siete dolores. De los siete dolores sociales” en tanto había recorrido “íntegramente la escala del infierno social”:

Recuerdo que comenzó pintando el extremo de la cadena de los ex hombres: los pensionistas del manicomio. Su primera exposición estaba compuesta, casi exclusivamente, por una caravana aterradora de insanos que había reproducido directamente de un hospicio de alienados. Luego, fue degradando su visión pesimista, y nos presentó una muestra de atorrantes, también auténticos, que extrajo pacientemente de los recovecos más oscuros de la metrópolis. A esa caterva de inválidos morales, sucedió posteriormente una exposición de obreros —fundidores, tipógrafos, herreros, hombreadores— la cual conquistó—, en su hora, el éxito que se merecía. Por fin, viene esta colección de litografías del conventillo, por orden ascendente, su última producción.⁵³

La elección de esos temas, aclaraba Castelnuovo, no estaba determinada por su condición social, pues al igual que otros amigos y conocidos de Facio Hebequer coincidía en que siempre había sido un hombre de buena posición. Tampoco lo consideraba un artista “tendencioso”, ya que para él lo era quien se supeditaba a una doctrina y no a su corazón, lo que haría que dejara de ser un artista para pasar a formar parte de alguna “comparsa”. Para Facio Hebequer, leemos en la nota del escritor, pintar “no es una cuestión de forma sino de fondo”, y posee “un concepto religioso del arte” pues “La idea de la fatalidad bíblica está presente siempre en sus cuadros. También está presente la idea de resignación y de la misericordia”. Por último, se remarcaba allí otra cuestión: Facio Hebequer nunca imponía su criterio, sino más bien “deja habitualmente en suspenso toda solución”.⁵⁴ No obstante, esta percepción de Castelnuovo se contraponen con el giro que produce el artista, por estos años, tanto en su obra como en sus concepciones sobre el arte.⁵⁵

Asimismo, Castelnuovo realizaba una equiparación entre la pintura de Facio y su propia literatura, ya que partiendo de la base de que la pintura del artista se asemejaba al naturalismo de su literatura, los dos compartían una visión piadosa de los trabajadores en que el mundo de los pobres se representaba como un infierno. Por todos estos motivos, el escritor concluía que llevaría sus obras a la URSS y allí comprobaría si “el arte nuestro” podía interesar afuera, colocando de este modo a Facio

⁵⁰ **Metrópolis. De los que escriben para decir algo** (En adelante, **Metrópolis**), n° 1, mayo 1931, portada.

⁵¹ Ver: Elías Castelnuovo, “Yo vi...! En Rusia. Impresiones de un viaje a través de la tierra de los trabajadores”, en Sylvia Saïtta, **Hacia la revolución. Viajeros argentinos de izquierda. Selección y prólogo de Sylvia Saïtta**, Buenos Aires, FCE, 2007, pp. 83-124.

⁵² Elías Castelnuovo, “Un pintor del bajo fondo porteño”, **Metrópolis**, Buenos Aires, n° 2, junio de 1931, s/p.

⁵³ Castelnuovo, “Un pintor...”, *op. cit.*

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Sylvia Saïtta, “Elías Castelnuovo, entre el espanto y la ternura”, en Álvaro Félix Bolaños, Geraldine Cleary Nichols, Saúl Sosnowski (Ed.), **Literatura, política y sociedad: construcciones de sentido en la Hispanoamérica contemporánea. Homenaje a Andrés Avellaneda**, Universidad de Pittsburgh, 2008, p. 99.

Hebequer como el representante de un arte nacional.⁵⁶ Sin embargo, como señaló Sylvia Saïtta, Castelnuovo no imaginaba que aquellas ideas se verían modificadas luego de su viaje a la URSS, pues al calor de esa experiencia se produjo un viraje estético e ideológico en su literatura. Tal como lo había anunciado Castelnuovo, por intermedio de la Sociedad de Artistas Hispanistas, las obras de Facio Hebequer fueron expuestas en Moscú y en Leningrado, donde según un titular del diario **Crítica** se contó con la asistencia de treinta mil trabajadores. Más allá de la veracidad o no de esa concurrencia, la nota publicada en el diario de Botana contenía además otro elemento de suma importancia: por primera vez, Facio Hebequer era definido como un “pintor proletario” que había elegido no exponer más en las galerías de Florida ni en los círculos oficiales y había optado por “salir a la calle” y llevar su arte al mundo obrero, con sus exposiciones barriales y muestras itinerantes en las puertas de las fábricas. El uso de aquella categoría lo desplazaba de “artista del pueblo” a “artista proletario”, una noción que comenzaba a ser debatida en las revistas culturales del período y que tuvieron a Facio Hebequer en el centro de esas reflexiones sobre el significado y los alcances del “arte proletario” en el ámbito local.

Sin lugar a dudas, la década de 1930 abre una nueva etapa en la trayectoria de Facio Hebequer. El viaje a la URSS no sólo afectó a la literatura de Castelnuovo, sino que también impulsaría su acercamiento al PCA, acompañado por Arlt, Facio Hebequer y Vigo. En marzo de 1932, en un intento de aproximar a los intelectuales al Partido, Rodolfo Ghioldi convocó a un grupo de escritores, entre ellos Castelnuovo y Arlt, para integrar la redacción de **Bandera Roja. Diario Obrero de la Mañana**.⁵⁷ Estos aceptaron participar y probablemente hayan intervenido para incorporar a Facio Hebequer a ese emprendimiento, quien tuvo a su cargo la realización de la portada para el número especial dedicado al Primero de Mayo.⁵⁸

El diario salió a la calle por primera vez en abril de 1932, y en el transcurso de ese mismo mes fue publicada otra revista también vinculada al PCA, **Actualidad artístico-económica-social. Publicación Ilustrada**, con dirección de Castelnuovo y la colaboración de Arlt y Facio Hebequer, entre otros. En esta nueva publicación, definida como una revista marxista desde su primer número y sostenida por el PCA, se observa con mayor intensidad el debate sobre el posible desarrollo de un “arte proletario” en Argentina y es allí en donde Facio Hebequer escribió sus ensayos más radicales, además de intervenir con su obra gráfica. En la mayoría de los escritos de los años treinta, Facio Hebequer intentó trazar planteos más específicos sobre cómo articular el arte y la política sobre la base de una posición ideológica cercana a la órbita cultural comunista. En ese afán, como ya se ha señalado, lo primero que se advierte es un desplazamiento de

aquella pluma ágil de los años veinte hacia una escritura menos atractiva y más esquemática que se esfuerza por adaptar el determinismo marxista en sus discursos, especialmente desde las interpretaciones de Plejánov. Fueron cuatro los ensayos publicados por Facio Hebequer en **Actualidad**, entre los cuales uno de ellos puede ser definido como su manifiesto artístico-político “Incitación al grabado”, que se reproduce a continuación, ya que, como indica su título, el carácter del texto es declamatorio y convoca al compromiso artístico-político de los artistas y a la utilización del grabado como un insumo para la lucha local e internacional en pos de la revolución social.

Asimismo, en junio de 1932, en consonancia con la línea editorial de la revista, un comunicado firmado por Castelnuovo y Arlt anunciaba la constitución de la Unión de Escritores Proletarios con el objetivo de incitar a la lucha de clases desde el ámbito de la cultura. Al mes siguiente, tras la ruptura con el teatro de Barletta un grupo disidente, dirigido por Ricardo Passano e integrado por Facio Hebequer, Vigo, Castelnuovo y Rodolfo Kubik, creaba el Teatro Proletario. El coro del director antifascista Kubik, del cual también formaba parte Facio Hebequer, era una pieza primordial del nuevo teatro que deseaba llegar a las masas por diversos medios, entre ellos la música.

En el marco de esas búsquedas y de esos nuevos emprendimientos políticos y culturales, Facio Hebequer comenzó a preparar un cuadernillo de estampas —*Tu historia, compañero*— que produciría un punto de inflexión en su trayectoria y que podría interpretarse como su primer manifiesto gráfico, en tanto en él emergen nuevos modos de representación de los conflictos sociales y su posible solución enmarcada en la doctrina marxista.⁵⁹ A juzgar por sus memorias, ese fue un año de una gran labor y de un activo proselitismo político y cultural:

Grabo sin descansar durante unos años y en 1933 salgo de nuevo a la calle. Pero ahora es la calle verdadera. Cuelgo mis grabados en los clubs, bibliotecas, locales obreros. Los llevo a las fábricas y sindicatos y organizamos en todos ellos conversaciones sobre arte y realidad, sobre el artista y el medio social. En todas partes destruimos un poco la creencia en el artista como hombre superior y en todas, buceando en la entraña misma de la creación artística, la vinculamos a la ubicación especial de su época.⁶⁰

Las diversas invitaciones y recortes hemerográficos de su fondo personal evidencian la intensa actividad que llevó a cabo para esa época, no sólo en centros obreros de la Capital Federal sino también del conurbano bonaerense y en el interior del país. Una gran cantidad de esas exhibiciones habían comenzado a ser presentadas bajo el título de “Arte proletario”, y eran acompañadas

56 “Ante treinta mil trabajadores de Leningrado expone el artista argentino Facio Hebequer”, **Crítica**, 2 de agosto de 1932 (FGFH).

57 Cfr. Sylvia Saïtta, **El escritor en el bosque de ladrillos. Una biografía de Roberto Arlt**, Buenos Aires, Debolsillo, 2008 [2000], p. 139.

58 **Bandera Roja. Diario obrero de la mañana**, año I, n° 31, 1 de mayo de 1932, p. 1.

59 Para un análisis más extenso de esta serie Ver: Magalí A. Devés, “Reflexiones en torno a la serie *Tu historia, compañero* de Guillermo Facio Hebequer. Buenos Aires, 1933”, **Papeles de Trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín**, año 8, n° 14, noviembre 2014, pp. 214-235.

60 “Autobiografía”, *op. cit.*

frecuentemente por conferencias pronunciadas por el propio artista o algún compañero de ruta del PCA.⁶¹

Además de estas exposiciones y conferencias, el compromiso con la clase obrera y sus luchas se evidencia en la profusa intervención gráfica elaborada para un conjunto de revistas culturales de izquierda que, aparte de las ya mencionadas, incluyó a **Nervio. Crítica, Artes y Letras; Contra. La revista de los franco-tiradores; Vida Femenina. La revista de la mujer inteligente; Nueva Vida y Soviet**, entre otras. Muchas de esas imágenes circularon ampliamente hasta alcanzar a la prensa gremial y ser portada, por ejemplo, del **Diario de la CGT**.

En los últimos años de su vida, en efecto, la actividad de Facio Hebequer fue intensa, pero se vio interrumpida por su muerte. Si se recuerdan las palabras que utilizó Saïtta para el caso de Roberto Arlt, aunque sin querer por ello equipar la consagración lograda por cada uno de estos personajes, podría decirse que Facio Hebequer también murió como el héroe de una novela romántica, dada su corta edad.⁶² En la gran cantidad de notas que anunciaron su fallecimiento ese dato es insoslayable, pues en la mayoría de los anuncios se destaca con asombro y consternación su muerte a los cuarenta y seis años de edad y en plena madurez artística.

Su último día de vida, el 28 de abril de 1935, parecía transcurrir de forma habitual en su casa de Vicente López. Según el manuscrito de Chaneton, con el que se inició el presente artículo, eran las siete de la mañana cuando, luego del recorrido diario por la huerta, Facio Hebequer se preparó para comenzar su labor diaria, pero cayó repentinamente al piso sin poder ser atendido por el auxilio médico.⁶³ En este testimonio y los primeros recordatorios predominó una narración trágica en la cual la vida heroica y rebelde de Facio Hebequer había sido arrebatada sin haber obtenido un merecido reconocimiento en relación con la calidad de su obra.

Sin embargo, luego de esta aproximación por su trayectoria, esa representación del artista como un perseguido y un marginado dentro del campo artístico local debe ser cuestionada. Pues la construcción de esa dimensión “mítica” sobre el derrotero del

artista se contrapone con la inserción que tuvo Facio Hebequer en los circuitos institucionales y oficiales del campo artístico local, que le valió su legitimación en 1928 y que explica la extensa cobertura periodística de su fallecimiento —incluso por parte de periódicos más tradicionales como **La Prensa** y **La Nación**—, la gran cantidad de ejercicios recordatorios en un conjunto de revistas culturales de izquierda y la realización de una serie de exposiciones retrospectivas que incluyen desde la organizada por la Agrupación Artística “Juan B. Justo” hasta la llevada a cabo en las salas del Honorable Concejo Deliberante de la Ciudad de Buenos Aires que, por aquel entonces, funcionaba como sede del Museo Municipal de Bellas Artes.⁶⁴ Asimismo, ese carácter polifacético de Facio Hebequer permite comprender su erección como ejemplo de artista “comprometido” a través de una gran cantidad de ejercicios recordatorios realizado en el marco del clima antifascista que comenzaba a imponerse por entonces.

⁶¹ Entre ellas puede mencionarse la conferencia pronunciada por Rodolfo Aráoz Alfaro titulada “El arte proletario de Facio Hebequer”. Realizada en la Asociación Trabajadores del Estado, era convocada de la siguiente manera: “Llamamos especialmente la atención a los compañeros asociados sobre la importancia de este acto. Con él demostraremos, una vez más, que la organización obrera no es, como dicen siempre nuestros enemigos, una simple cuestión de salarios o jornadas de trabajo. EL MOVIMIENTO OBRERO ES UN VASTO MOVIMIENTO SOCIAL CON PROYECCIONES ILIMITADAS. Cada sindicato obrero debe ser hoy, además de un organismo de lucha para obtener conquistas materiales, una escuela social y UN INSTITUTO DE CULTURA PROLETARIA. Solamente así la organización de los trabajadores cumplirá su gran misión histórica”. Comisión de Cultura, “Inauguración de una exposición de pintura del conocido artista proletario Guillermo Facio Hebequer” a realizarse en Asociación Trabajadores del Estado. Seccional Buenos Aires, Chile 1567 (FGFH). Destacado en el original.

⁶² **El escritor en el bosque de ladrillos. Una biografía de Roberto Arlt**, op. cit., p. 295.

⁶³ Manuscrito, 28 y 29 de abril de 1935, op. cit.

⁶⁴ El FGFH cuenta con más de treinta recortes sobre la noticias de su fallecimiento, entre ellos: “El Pueblo tuvo en F. Hebequer al pintor de sus inquietudes”, **Crítica**, 28 de abril de 1935; “Falleció hoy el pintor Guillermo Facio Hebequer”, **Noticias Gráficas**, 28 de abril de 1935; “Guillermo Facio Hebequer. Su fallecimiento”, **La Nación**, 29 de abril de 1935; “Guillermo Facio Hebequer. Falleció ayer en Vicente López”, **La Prensa**, 29 de abril de 1935; “Falleció el pintor Facio Hebequer”, **La Razón**, 29 de abril de 1935; “Murió el pintor del destino de los que caminan a contramano. Facio Hebequer tradujo la desventura de la clase proletaria”, **Última Hora**, 29 de abril de 1935; “Falleció el pintor Facio Hebequer”, **El Diario**, 29 de abril de 1935; “El pintor Facio Hebequer. Falleció en Buenos Aires”, **La Plata**, Montevideo, 29 de abril de 1935; “E’ morto Facio Hebequer. Il pittore del proletariato”, **L’Italia del Popolo**, 29 de abril de 1935; “Ha muerto Facio Hebequer el artista que pintó el dolor de los humildes”, **Democracia**, 29 de abril de 1935; “Murió Facio Hebequer. Cantó cadenas rotas con el ritmo de sus pinceles rudos y ásperos”, **República Argentina**, 29 de abril de 1935; “Guillermo Facio Hebequer. Falleció ayer en Vicente López”, **El Litoral**, Santa Fe, 29 de abril de 1935; “Fue emocionante el sepelio de los restos de Facio Hebequer”, **Crítica**, 29 de abril de 1935; “Sepelio de Guillermo Facio Hebequer”, **Noticias Gráficas**, 29 de abril de 1935; “Falleció el pintor Facio Hebequer”, **El Diario Español**, s/d; “Exequias del Señor Guillermo Facio Hebequer”, **La Prensa**, 30 de abril de 1935; “Fueron inhumados ayer los restos del pintor Facio Hebequer. Numerosa concurrencia asistió al sepelio”, **La Vanguardia**, 30 de abril de 1935; “El arte de Facio Hebequer”, **El País**, Córdoba, 30 de abril de 1935; “Trabajo, dolor, miseria...”, **República Ilustrada**, 30 de abril de 1935; “Las exequias de Hebequer”, **El Diario**, 30 de abril de 1935; “Guillermo Facio Hebequer”, **El Mundo**, 30 de abril de 1935; Edmundo Guibourg, “Un hombre de teatro”, **Crítica**, abril 1935; “Facio Hebequer. El prestigioso dibujante, pintor y aguafuertista argentino falleció el domingo en Vicente López, donde residía”, **La Provincia**, Santa Fe, 30 de abril de 1935; “Guillermo Facio Hebequer”, **Caras y Caretas**, año XXXVIII, n° 1910, 11 de mayo de 1935; “En torno a Facio Hebequer. Un artista que estuvo al servicio de la causa proletaria”, **La Lucha**, Paraná, 10 de mayo de 1935; “Era o pintor dos humildes e dos revoltados. A morte de Guillermo Facio Hebequer na capital argentina”, **Diario da Noite**, 24 de mayo de 1935; “Ha muerto Facio Hebequer”, **Labor**, Bernal, mayo 1935; “Facio Hebequer ha muerto”, **Confederación General de Trabajo**, 3 de mayo de 1935; “Guillermo Facio Hebequer”, **El Trabajador del Estado**, junio 1935; “Facio Hebequer pintó el dolor. Fue un luchador incansable”, **La Senda**, 30 de julio de 1935; “Ha muerto Facio Hebequer. Con él desaparece uno de los iniciadores más consecuentes del arte proletario de la Argentina”, **Sección Socorro Rojo**, s/d. También pueden encontrarse allí una gran cantidad de recortes periodísticos que anuncian y cubren los homenajes realizados al artista, sobre todo el llevado a cabo en el Concejo Deliberante.

Incitación al grabado

El grabado, como es sabido, se obtiene por diversos procedimientos. Es indudable que la calidad artística de la estampa, depende en gran modo del procedimiento que se adopta; procedimiento que cambia con el artista, dado que cada uno escoge aquella que más se aviene con su temperamento o sus inclinaciones particulares. Claro está, que, un buril, una madera, un aguafuerte, una litografía, un barniz o un aguainta, cada uno de por sí y todos juntos, tienen sus bellezas y sus límites específicos. Se sabe lo que se puede exigir y obtener de la plancha o de la piedra, pero, siempre en la lucha que se establece entre la materia y el artista, queda un espacio reservado al azar que constituye uno de los motivos más poderosos de la atracción que ejerce el grabado sobre el espíritu. El manipuleo de los ácidos modifica en parte el trabajo del grabador y el resultado de su aplicación trae aparejado un cambio en la fisonomía del dibujo, que lo transforma químicamente de una cosa dada en otra ligeramente diferente. Introduce una variante que no es posible precisar. Los oscuros, pueden de este modo, aparecer más o menos intensos, los grises más o menos finos y los blancos más o menos violentos. La parte reservada al azar queda a cargo de la acción química y el artista suele aprovecharla acentuando o degradando los tonos de la estampa.

La invención del grabado no puede atribuirse a un hecho fortuito. Surge por primera vez a fines del siglo XVIII, en forma definitiva, pero tiene sus raíces lejanas en la antigüedad: los dibujos en tierras cocidas de los caldeos, las piedras labradas egipcias y los sellos griegos y romanos con sus antecesores naturales. Ciertos fenómenos contribuyen a provocar su aparición. En primer término, el uso del papel que por entonces comenzó a difundirse. Luego, el desarrollo de ciertas industrias, como la fabricación de naipes. Más tarde, la ilustración del libro y las estampas de carácter artístico, lo consagraron como un arte autónomo. Además, el desarrollo siempre creciente de las necesidades espirituales a las cuales respondía ampliamente, aumentó sus acciones con la difusión de estampas a bajo precio. En el Renacimiento, el grado se expande prodigiosamente y desde entonces se vincula tan estrechamente a las luchas sociales que las distintas etapas de su historia son las mismas etapas que ha recorrido la historia misma de estas luchas colectivas.

La Rebelión del artista

No hay gran artista que no haya llegado al grabado para confiarle sus impresiones más íntimas, sus rebeldías más estranguladas. El grabado significa entonces una puerta de escape, una salida hacia la libertad. El sistema de producción artística seguía la misma línea de toda la producción, la cual se caracterizaba por la tiranía absoluta de la clase dominante. Se trabajaba por encargos directos de la Iglesia, de la nobleza o el municipio de la naciente burguesía o el municipio de la naciente burguesía. A precios fijos, temas fijos y criterios fijos. La composición de las obras, como se ve, era primitiva, no del pintor, sino del que la pagaba. El arte, ajeno en apariencia a la propaganda política de cada época, hacía su propaganda, supuesto que tanto la Iglesia, como la nobleza o el comercio, exigían del artista su propia propaganda, su confirmación o su panegírico. Recuérdese el tono de exaltación de los retratos de los papas y cardenales de Rafael, las pinturas de la capilla Sixtina de Miguel Ángel, realizadas con arreglo a instrucciones de la Iglesia. Recuérdese, asimismo, que los pintores de la época solían verse constreñidos a tomar de modelos para las vírgenes o los santos a los altos dignatarios o a las damas más linajudas de la nobleza reinante. La célebre "Virgen de las arpias" de del Sarto, es el retrato de la dama florentina Lucrecia de Bartolomeo Fede con el famoso chiquillo en brazos, rodeada de San Juan y San Francisco y toda una corte celestial, en una de los tantos trabajos que el maestro ejecutara para los monjes de Santa Croce.

Para cada virgen, para cada santo, para cada Jesucristo incluso, el pintor estaba obligado a tomar como modelo a un gran personaje real del renacimiento, que resultaba invariablemente lo que hoy se llama un gran explotador o un malandrín de grandes proporciones. Así como la burguesía actual se hace pintar de general o de filántropo, la nobleza de entonces, se hacía pintar de mandona o de angelito. Fácil es deducir la impresión que produciría en las masas, oscurecidas y domeñadas por la religión, ver a sus conductores a la diestra del padre eterno, a la izquierda del Espíritu Santo o desempeñando el rol de San Pedro en la puerta de bronce del paraíso. El arte de entonces, como el de ahora, servía lisa y llanamente para perpetuar los privilegios de la clase dominante.

Y si hace 150 años esta tiranía era tan absoluta que a Goya no se le permitió “de ningún modo y a ningún título” continuar las pinturas de la Iglesia del Pilar, porque en la “alegoría de María Santísima como Reina de los Mártires, hay figuras como la de la Caridad, menos decente de lo que corresponde”, recientemente el pintor mexicano Diego Rivera, ha debido suspender la decoración del Instituto Rockfeller en Nueva York, porque no accedió a eliminar del muro el retrato de Lenin.

Ilusiones democráticas

Hoy como ayer, la libertad del arte brilla por su ausencia. Cuando no pasa de ser una ilusión artísticamente democrática. Y no se hable de arte subalterno por estar al servicio de un ideal político. Quizás, la pintura, no alcanzó nunca un peldaño más elevado en su desarrollo, que el del renacimiento. Tampoco se diga que el arte es el arte. Aquello era el arte religioso de un tiempo determinado. No el arte eterno, que nada hay de eterno sobre la tierra.

La transformación social que se avecina, variará, sin duda, fundamentalmente la producción artística. A las formas impuestas por el individualismo que caracteriza a la sociedad burguesa, se opondrán, entonces, las formas colectivas que distinguirán a la sociedad del porvenir. El arte podrá de este modo recuperar su medio social: la multitud. El cuadro de caballete será suplantado por la pintura mural. Las masas, alejadas hoy de un arte decadente que no sabe interesarlas ni comprenderlas, volverán a él con deseos renovados, cuando se opere la transfiguración. Esto, desde luego, se descuenta. Pero, entretanto, entre que un ciclo histórico termina y comienza otro, entre que un mundo se derrumba y otro se levanta, ¿qué hacer? Sobre todo, ¿qué hace para apresurar el cambio o la caída?

He aquí la grave cuestión.

Realizar ya, el fresco mural, cuya misión se podrá cumplir recién mañana, nos parece, al menos entre nosotros, una tarea prácticamente imposible, tanto por la misma estructura de la economía capitalista que se opone decididamente a ello, supuesto que ni le interesa, ni la necesita ni la paga, como por la carencia absoluta de edificios que la permitan. El pintor, en la actualidad para vivir de su arte, debe necesariamente producir para el mercado burgués. Necesita, en consecuencia, seguir cretinizándose en la fabricación de retratos de cualquier animal enriquecido, gordo o flaco, de cualquier dama pingorotuda, con barba o sin barba o de cualquier general, a caballo o sin caballo. O hacer modernismo repintando los santos de la pintura antigua o vanguardismo revolviendo en la olla podrida de las naturalezas muertas.

¿Hay algo en el ideario del arte burgués que le permita a un artista entrar en contacto con las masas, dialogar con ellas, polemizar o suscitar su polémica? ¿Algo que permita trabajar sobre sus propios sentimientos y devolvérselos bajo una forma artística capaz de inquietarlas y conmoverlas? ¿Alguna medida en la cual se pueda volcar el fuego que las anima? En una palabra: ¿nos deja el arte burgués algún renglón que podamos nosotros, los que nos

anticipamos al devenir, trabajar revolucionariamente por su advenimiento? Creemos que sí. Y que este algo es el grabado. El grabado es la anticipación de la pintura mural. A nuestro juicio, la forma más adecuada para la plástica de masas. En todo tiempo fue, sin disputa, el refugio de los artistas rebeldes, a quienes amenazaba constantemente reducir o aplastar el medio. Participa en cierta manera de la literatura de la agitación, de la música de barricada y el panfleto revolucionario.

El Absolutismo Religioso

En la época del mayor absolutismo religioso, grababa el Mantegna. Cuando la Inquisición y el feudalismo ahogaban toda libertad en España, el viejo Goya, grababa. Bajo la restauración francesa, grababan, asimismo, dos grandes herejes que se llamaron Monnier y Dumier. Hoy, en iguales condiciones, graban artistas de la talla de Barlach, Kate Kolwitz, Grosz y Masereel. No es una casualidad que el grabado, el más alto, el de más grandes valores, haya revestido siempre un carácter revolucionario. Tampoco es una casualidad que todo artista que sintió necesidad de participar en la lucha social apeló sistemáticamente a él.

Es que el grabado posee medios de expresión propios que escapan al dominio de la pintura. La rapidez de su ejecución, su espontaneidad, permiten al grabador expresar ideas, intenciones y pensamientos, con la libertad que no permite la pintura. Por eso, tal vez, atrajo inmediatamente la atención y simpatía de las masas, merced a su sello inconfundible de arte eminentemente popular, arte de difusión y de propaganda, arte esencialmente social que sobrepasó todas las posibilidades de todas las demás manifestaciones de la creación plástica y hasta de la creación literaria. La voz del grabado es hoy una voz que llega a todos los rincones del mundo. La facilidad de su reproducción, que la técnica moderna ha perfeccionado maravillosamente, facilita la multiplicación fantástica de la estampa, conservando lo mismo su nobleza artística y espiritual.

Fue por esto, quizás, que se volcaron hacia el grabado los artistas revolucionarios que aspiraron a comunicarse con las multitudes.

Guillermo Facio Hebequer. Publicado en
Actualidad artístico-económica-social.
Publicación Ilustrada, año II, n° 3, agosto de 1933, pp. 33-35.



Guillermo Facio Hebequer, litografía de la Serie
Tu historia, compañero, 1933

Vitalismo libertario y Reforma Universitaria en el joven Carlos Astrada

Natalia Bustelo* Lucas Domínguez Rubio**

No se trata de conquistar un estado social paradisiaco de absoluta paz, sino de superar esta mezquina forma de lucha, engendro del sórdido materialismo que caracteriza a la civilización capitalista en estas latitudes. Se aspira a que la personalidad humana, liberada de la degradante servidumbre económica, adquiera su legítima primacía sobre las cosas.

Postular un estado social mejor no quiere decir, de ningún modo, que en él el hombre haya de colmar las ansias de su espíritu, solucionando definitivamente las dudas que lo atormentan. [...] Esta inquietud, esta máxima sed de perfección, se ha expresado mejor que en ningún otro en el ideal anarquista. Nada de extraño tiene la aspiración que entraña la comprensión anárquica es a la vez sentimiento del espíritu y numen de la historia.

Carlos Astrada, "Por el camino infinito...", **Clarín** n° 11, enero de 1920.

Pero he aquí que Rusia ha hecho su revolución, ha articulado en palabra una voz milenaria, ha encarnado el verbo, iniciando una nueva etapa en la evolución de la humanidad, realiza así una vasta experiencia humana, un nuevo ensayo de vida. Rusia es algo más que una categoría geográfica o nacional; es el gran mito que ha fecundado el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre.

Carlos Astrada, "El renacimiento del mito", **Cuasimodo** n° 20, junio de 1921.

Nacido en 1894 en Córdoba, Carlos Astrada se interesó tempranamente por la filosofía recorriendo un versátil itinerario filosófico-político que se prolongó hasta su fallecimiento en 1970 en Buenos Aires. Ese itinerario nos legó una obra que se destaca no sólo por su originalidad, sino también por un esfuerzo, distante del de la mayoría de los filósofos académicos locales, por vincular estrechamente las nuevas corrientes filosóficas con sucesivas modalidades de compromiso político.

En la última década, sobre todo luego de la documentada biografía de Guillermo David, la obra de Astrada ha despertado un creciente interés.¹ Nuevas investigaciones precisaron la peculiar concepción existencialista que propuso en la década del treinta así como ese heideggerianismo desde el que encabezó la

fracción de intelectuales laicos que apoyaron el primer peronismo.² Y también fue analizada la conversión de Astrada desde los años cincuenta en un filósofo marxista vitalista, compañero de

² Entre otros, han aparecido los siguientes análisis: José Fernández Vega, "En el (con) fin de la historia: Carlos Astrada entre las ideas argentinas", en **Cuadernos de Filosofía** n° 40, Buenos Aires, abril 1994; Horacio González, "Carlos Astrada, de Lugones a Mao", en **Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX**, Buenos Aires, Colihue, 1999, pp. 129-140; María Pía López, "Vida y técnica: los engarces de Saúl Taborda y Carlos Astrada", en **Hacia la vida intensa: Una historia de la sensibilidad vitalista**, Buenos Aires, Eudeba, 2009, pp. 93-104; Esteban Vernik, "Carlos Astrada: la nación como mito y traducción", en **Tensões Mundiais/World Tensions** n° 10, Fortaleza, 2010, pp. 35-53; Mauro Donnantuoni, "Carlos Astrada y la idea de un humanismo nacional", en Alejandra Maihle (comp.), **Pensar al otro / Pensar la nación**, La Plata, AL margen, 2010, pp. 170-202; *idem.*, "Peronismo, humanismo e historia en **La revolución existencialista** de Carlos Astrada", en **Intersticios de la política y la cultura latinoamericana: los movimientos sociales** n° 1, Córdoba, 2011; Nora Bustos, "Carlos Astrada: Sociología de la guerra y filosofía de la paz", en **Cuadernos de Marte** n° 1, Buenos Aires, abril de 2011, pp. 103-124; *idem.*, "La consideración del mito como constitutivo del designio humano en la obra de Carlos Astrada", en **Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas**, Vol. 13, n° 1, Mendoza, enero-julio de 2011, pp. 9-16.

* (CeDInCI/CONICET/UBA).

** (CeDInCI/CONICET).

¹ Guillermo David, **Carlos Astrada. La filosofía argentina**, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 2005.

ruta por un breve periodo del Partido Comunista y simpatizante luego del maoísmo.³

Sin embargo, al momento de redactar este texto aún se sabía poco del itinerario inicial de Astrada. Su biógrafo oficial, discípulo y amigo, Alfredo Llanos, siguiendo los lineamientos autobiográficos de Astrada, ubicó las primeras intervenciones en un “periodo literario”, del que destacó unos pocos artículos y mencionó una circunstancial participación en el movimiento político-cultural de la Reforma Universitaria. Los estudios de Kohan y de David manifestaron cierta insatisfacción ante el carácter meramente “literario” que Llanos atribuyó a este periodo. Pero, por un lado, el corpus documental que permitía armar el recorrido del joven Astrada permanecía hasta hoy disperso y prácticamente perdido y, por otro, la pregunta por las peculiares tesis que defendió Astrada no había sido formulada en la complejidad que implica reconstruir esa intervención al interior de una cultura de izquierda atravesada por disímiles proyectos en disputa.

Intentando desligar la figura de Astrada de las construcciones político-históricas interesadas o bien en señalar la conexión entre un marxismo juvenil y uno maduro, o bien en rescatar al intelectual peronista laico más sólido, emprendimos una exhaustiva búsqueda biblio-hemerográfica orientada a responder la pregunta por la específica participación juvenil de Astrada en la compleja cultura de izquierda. Esa búsqueda nos permitió poner en serie una decena de breves —y en su mayoría desconocidas— intervenciones realizadas por Astrada entre 1919 y 1924, y descubrir un Astrada que se erigió en el difusor de un vitalismo libertario que, desde coordenadas sorelianas, identificaba en la Revolución Rusa la apertura de un ciclo histórico emancipatorio. En efecto, los manifiestos y artículos político-filosóficos que reproducimos en el *dossier* —y que seguramente cayeron en el olvido por las opciones políticas posteriores de su autor— ofrecen una prueba clara de que, en sus inicios, Astrada vinculó estrechamente su formación filosófica a la difusión de argumentos sobre la posibilidad inminente de una revolución libertaria que, como bregaba un sector del anarquismo argentino, tenía su faro en la Rusia soviética.

Para defender su “idealismo revolucionario”, el joven Astrada intervino polémicamente en diversas revistas universitarias y militantes, pero además participó en el grupo anarco-bolchevique Justicia, se trasladó a La Plata para participar de la “anarquizante” gestión de Saúl Taborda en el Colegio dependiente de la Universidad, representó a la Federación Universitaria de Córdoba (FUC), y fue orador en distintos actos organizados por los grupos que impulsaban la radicalización del movimiento estudiantil.

Esas intervenciones nos revelan a un joven Astrada que ya ha definido un conjunto de posiciones ideológicas que permanece-

rán estables, a pesar de las disímiles opciones filosóficas e incluso políticas que realizará en las décadas posteriores. En efecto, en las intervenciones juveniles no sólo se advierte ese espíritu de mordaz polemista que luego caracterizará a Astrada, sino también su enfrentamiento a las filosofías deterministas, al capitalismo y al clericalismo desde el que emprenderá la búsqueda de una filosofía capaz de pensar el tiempo presente. Pero si, en los cuarenta, Astrada conciliará su oposición al cientificismo con el anticapitalismo y el anticlericalismo para apoyar al peronismo y, en los cincuenta y sesenta, los vinculará a distintas fracciones del comunismo, ello es muy distinto en la temprana década del veinte, pues entonces articula esas posiciones con un vitalismo anarquista desde el que ensaya una orientación revolucionaria del emergente movimiento de la Reforma Universitaria. Y esta breve caracterización nos permite anticipar que las páginas que siguen no sólo iluminan los inicios de un filósofo argentino que continúa siendo uno de los más originales de nuestro ámbito, sino que también esbozan un olvidado capítulo de la relación que se tramó en Argentina entre filosofía e izquierdas.

Astrada en la “gresca universitaria”

A comienzos de 1927, Astrada le cede la dirección de la revista vanguardista **Clarín** (Córdoba, 1926-1927) a su amigo Taborda, pues en junio de ese año partirá becado por la Universidad Nacional de Córdoba en viaje de estudios a Colonia, Alemania.⁴ Nuestro filósofo cuenta entonces con poco más de treinta años y una formación autodidacta en las últimas corrientes europeas tan profusa como para redactar uno de los dos artículos ganadores del concurso universitario sobre “El problema epistemológico en la filosofía actual”.

Pocos meses después de arribar a Colonia, Astrada le confiesa en carta a su padre: “Por los diarios que me mandó veo que mis escasos amigos (singularmente Taborda) pierden su tiempo en la estéril y tonta gresca universitaria. Me he desinteresado completamente de tales cosas, precisamente porque mi interés espiritual se ha centrado y se orienta a lo esencial”. Sabemos que esa orientación por “lo esencial”⁵ lo llevará a convertirse en un creativo difusor del existencialismo y luego del heideggerianismo, pero ¿cuál era la “gresca universitaria” por la que se había desinteresado al punto de crearla “estéril y tonta”? ¿Y qué “tales cosas” había desplazado para volcarse a “lo esencial”?

Si recurrimos a la media docena de escritos de juventud que Astrada reeditó en 1943 en una suerte de compilación autobiográfica así como al breve capítulo que Llanos dedicó a ese periodo,

³ La polémica de Carlos Astrada con el Partido Comunista fue reconstruida y analizada por Horacio Tarcus en **El marxismo olvidado en la Argentina**, Buenos Aires: El Cielo por Asalto, 1996, pp. 321-322, 331-332 y 361. Además sobre este periodo puede verse: Néstor Kohan, **De Ingenieros al Che. Ensayos sobre marxismo argentino**, Buenos Aires, Biblos, 2000; y Guillermo David, *op. cit.*

⁴ Recientemente se ha editado una versión facsimilar de **Clarín** con tres sugerentes ensayos introductorios que prepararon Paulina Iglesias, Matías Rodeiro y Guillermo David, y Ana Clarisa Agüero. Cfr. AAVV, **Clarín. Revista de crítica y cultura. Córdoba, 1926-1927**, Córdoba, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2014.

⁵ Carta citada en David, *op. cit.*, p. 56.

las preguntas persisten.⁶ En efecto, los escritos de **Temporalidad** y la biografía muestran a un joven Astrada que, sin preocuparse por la política ni por las luchas universitarias, encuentra en la literatura la posibilidad de reflexionar sobre la dimensión moral y estética del hombre. Pero las preguntas abiertas por la carta citada comienzan a obtener respuesta cuando se repasan, por un lado, algunas revistas que desde el estallido de la Reforma Universitaria buscaron construir una versión radicalizada de ese movimiento que se expandía por el continente y, por otro, la prensa de los llamados “anarco-bolcheviques”, es decir, del sector del anarquismo argentino que entre 1917 y 1924 intentó renovar la tradición ácrata y unificar a las izquierdas revolucionarias desde la convicción de que el proceso revolucionario ruso, a pesar de su provisional “dictadura” proletaria, estaba orientado no sólo por la emancipación humana sino también por la liberación individual.⁷

La “gresca universitaria” se había instalado en Córdoba a fines de 1917, cuando la fracción clerical-conservadora que conducía la universidad comenzó a sufrir la insistente confrontación del grupo de estudiantes y graduados que se reunió en la FUC y que coordinó sus actividades con la masiva Asociación Córdoba Libre y con los universitarios de distintos puntos del país.⁸ El 15 de junio de 1918, el grupo renovador irrumpió en la asamblea que acababa de elegir como rector a Antonio Nores, el representante de la fracción clerical-conservadora. Esa toma marcaría el inicio simbólico de la Reforma Universitaria, o bien del movimiento político-cultural que durante décadas hermanaría a los estudiantes del continente bajo

los ideales del antiimperialismo latinoamericano.

El movimiento estudiantil se configuraba en un momento en que las noticias de la Revolución Rusa motivaban una importante revitalización de las izquierdas revolucionarias. A nivel local, esa revitalización se reflejó en el crecimiento de las bases obreras del anarquismo y del sindicalismo revolucionario, en la emergencia del socialismo bolchevique y en el álgido ciclo de protestas que marcaron la vida política entre 1919 y 1921. Los reclamos laborales porteños de enero de 1919 que se prolongaron en la Semana Trágica, así como las huelgas en La Forestal, el Verano Rojo, la huelga de los maestros de Mendoza, la huelga de los policías agremiados en los sindicatos anarquistas de Rosario y Buenos Aires, la huelga de los marítimos, la Huelga de las Bombas y los conflictos santacruceños de 1921 fueron correlativos al aumento de las filas anarquistas, sindicalistas y socialistas, en las que participaban no sólo obreros sino también intelectuales y estudiantes.⁹

El ingreso de estos últimos en la cultura de izquierda estaría marcado tanto por la llegada de las clases medias a la universidad como por la álgida disputa en torno a la definición de la Reforma. Es que, ante la instalación de los reclamos estudiantiles de 1918, todos se reconocieron “reformistas”, y ello, en lugar de fortalecer el movimiento, extremó la disputa entre quienes identificaban la Reforma con el movimiento político-cultural que bregaba por un cambio social anticapitalista y quienes la ligaban a una renovación exclusivamente académica. En efecto, mientras algunos grupos intentaban extender los reclamos universitarios más allá de los claustros para participar de las reivindicaciones de las izquierdas y del creciente ciclo de protestas obreras, unos pocos impulsaron la identificación de la Reforma con un incipiente nacionalismo antiliberal y la mayoría de los profesores sostuvieron que ella significaba una moderada democratización del gobierno universitario y una renovación de los contenidos

6 Carlos Astrada, **Temporalidad**, Buenos Aires, Ediciones Cultura Viva, 1943; Alfredo Llanos, **Carlos Astrada**, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1969. Esta biografía coincide con las líneas que señaló Astrada en el reportaje publicado como “Carlos Astrada. Su vida y su obra”, **Buenos Ayres, Buenos Ayres**, Buenos Aires, agosto de 1968, pp. 13-24.

7 Hasta 1921 prácticamente todo el espectro del anarquismo argentino apoyó la experiencia rusa en tanto identificaba en la organización de los soviets una superación del capitalismo compatible con el pensamiento libertario. Así, la Revolución Rusa trajo importantes novedades en el anarquismo, pues desestabilizó sus utopías, amplió el panteón heroico y motivó la reformulación de la plataforma del sindicalismo revolucionario. Pero esa revolución también trajo la división del movimiento, pues cuando en 1921 se definió la oposición bolchevique al anarquismo, una fracción —acusada de “anarco-bolchevique”— persistió en el intento de unir a las izquierdas revolucionarias argentinas desde una reformulación bolchevique de la identidad anarquista. La conformación de esa fracción así como la revitalización obrera y cultural del anarquismo durante esos años es analizada con detenimiento por Andreas Doeswijk en su documentada tesis doctoral. Esta tesis que renovó la historiografía sobre el anarquismo está fechada en 1998 y fue recientemente publicada: **Los anarcobolcheviques riolateses (1917-1930)**, Buenos Aires, CeDinCI, 2013. Además, al respecto puede verse Roberto Pittaluga, “Lecturas anarquistas de la revolución rusa”, **Prismas. Revista de historia intelectual**, Bernal, n° 6, 2002, pp. 179-188.

8 Sobre los inicios de la FUC, ver: Gabriel del Mazo (comp.), **La Reforma Universitaria**, FUA, Buenos Aires, 1927 (seis tomos); Luis Marcó del Pont, **Historia del movimiento estudiantil reformista**, Universitarias, Córdoba, 2005; Roberto A. Ferrero, **Historia crítica del movimiento estudiantil de Córdoba (1918-1943)**, Córdoba, Alción, 2012. Sobre Córdoba Libre, Ver: Mina A. Navarro, **Los jóvenes de la “Córdoba libre!”**. **Un proyecto de regeneración moral y cultural**, Nostromo Ediciones, México, 2009, y Ana Clarisa Agüero, voz “Asociación Córdoba Libre”, **Proyecto Culturas interiores**, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>. Fecha de consulta: 05/06/2015; *idem.*, “1918 en Córdoba”, **Arenas culturales. Para una historia cultural sudamericana**, Siglo XXI, Buenos Aires [en prensa].

9 A distancia de la amplia adhesión a la Revolución Rusa que se registró en el anarquismo argentino hasta 1921, en las filas del Partido Socialista (PS) ya desde 1917 el apoyo a Rusia fue objeto de fuertes pujas. La fracción que encabezaba Juan B. Justo tomó distancia para continuar impulsando una transición gradual o evolutiva al socialismo mientras que en torno de Enrique del Valle Iberlucea se reunieron diversos grupos, sobre todo juveniles, que señalaban a la Revolución Rusa como un modelo socialista y promovían la inscripción del PS en la Tercera Internacional. Las pujas se saldaron en enero de 1921 durante el IV Congreso Extraordinario del PS, desarrollado en Bahía Blanca. Allí fue derrotada, por escasa diferencia, la fracción “tercerista”. Muchos de los grupos que componían esa fracción ingresaron al Partido Socialista Internacional, antecedente del Partido Comunista Argentino. Cfr. Corbière, Emilio, **Orígenes del comunismo argentino (El Partido Socialista Internacional)**, Buenos Aires, CEAL, 1984. Esta red de revistas estudiantiles, bolcheviques y libertarias fue descubierta y analizada por Horacio Tarcus en “Insurrexit, revista universitaria”, en **Lote**, n° 6, Venado Tuerto, diciembre 1997; *idem.*, “Hipólito Etchébère y Mika Feldman, de la reforma universitaria a la guerra civil española”, **El Rodaballo**, n° 11-12, primavera 2000; e *idem.*, “Revistas, intelectuales y formaciones culturales izquierdistas en la Argentina de los '20””, **Revista Iberoamericana**, Vol. LXX, Núm. 208-209, Pittsburgh, Julio-Diciembre 2004, pp. 749-772. A estas investigaciones que iluminaron la existencia de un socialismo libertario buscamos sumar aquí más precisiones sobre los diversos grupos estudiantiles revolucionarios; además ver: Natalia Bustelo y Lucas Domínguez, “Radicalizar la Reforma Universitaria: Los anarco-bolcheviques en el movimiento estudiantil argentino (1918-1922)” [en prensa].

académicos que alejara la formación universitaria de las preocupaciones de las izquierdas. Para imprimir al movimiento estudiantil un carácter izquierdista, nacionalista o intrauniversitario, se volvieron frecuentes, tanto en Buenos Aires como en las ciudades universitarias de Córdoba, Rosario, Santa Fe, La Plata y Tucumán, la fundación de grupos y revistas estudiantiles, la organización de actos masivos y la participación en asambleas y reuniones en las que se decidieron huelgas y manifiestos.¹⁰

En Córdoba los jóvenes abogados Deodoro Roca (1890-1942) y Saúl Taborda (1885-1943), líderes ambos de la mencionada Asociación Córdoba Libre, fueron quienes más se comprometieron en la inscripción del naciente movimiento estudiantil en las izquierdas. Además de ser actores centrales del amplio frente de “liberalismo cultural” que se enfrentó al clericalismo-conservador hegemónico en la universidad cordobesa, impulsaron la identificación de la Reforma con una izquierda revolucionaria que, distante del “liberalismo político”, se vinculó, al menos entre 1920 y 1922, a la fracción del anarquismo que simpatizaba con la Revolución Rusa y tenía en los porteños Enrique García Thomas, Julio R. Barcos y Santiago Locascio a sus principales referentes e impulsores.

Seis días después del estallido de la Reforma, Roca tenía terminado el “Manifiesto liminar”, un texto que, bajo la firma de la Junta Directiva de la FUC, circuló por el continente como el acta fundacional de la Reforma. Allí los estudiantes cordobeses se dirigían a los “hombres libres de Sudamérica” para informarles sobre los acontecimientos que llevaron a la toma de la Universidad, pero también para invitarlos a impulsar la defensa tanto de un gobierno universitario con participación estudiantil como de una sociedad auténticamente democrática y justa. Una semana después de la aparición de ese manifiesto, Taborda ponía a circular sus **Reflexiones sobre el ideal político de América**, un

¹⁰ A pesar de que los grupos izquierdistas lograron instalar escasos proyectos en las casas de estudio, sin duda tuvieron éxito en la construcción de una nueva identidad estudiantil. Como una breve prueba, traigamos las tempranas observaciones que muy poco después del estallido de la Reforma realizaron dos intelectuales porteños comprometidos con distintas fracciones de la izquierda. En 1919 declaraba el entonces socialista bolchevique Roberto Giusti: “Nuestra juventud universitaria, que todavía era, hace pocos años, casi sin excepción mezquinamente tradicionalista y conservadora, hasta asombrar a los extranjeros que la comparaban con la de su propio país; esa juventud sin ideales y ninguna preocupación, salvo la de conquistar el diploma, milita ahora en el ejército de los intelectuales y trabajadores que riñen diaria batalla, en el periódico, la tribuna, el sindicato, contra todas las fuerzas del pasado que se oponen a la impropio y legítima renovación de la vida nacional. Bien sé que aún son los menos; pero ya son muchos, cuando antes eran poquísimos, y su número va creciendo cada día” (Giusti, “Nuestra juventud”, en **Clarín**, n° 6, Buenos Aires, 02/12/1919). Dos años después, formulaba un diagnóstico similar el pedagogo anarco-bolchevique Julio R. Barcos: “Es sorprendente y consolador el cambio que se ha operado en los últimos cinco años en el espíritu de la juventud argentina. Sólo hace diez años que los estudiantes asaltaban los locales gremiales y quemaban los diarios obreros en nombre de ese mismo patriotismo mazorquero con que los apóstoles del capitalismo han organizado la actual Liga Patriótica. Actualmente los estudiantes están provistos de una formidable escoba para barrer a los profesores reaccionarios que ostensible o solapadamente son enemigos de la reforma” (Barcos, “Problemas de la cultura argentina”, en **Cuasi-simod** n° 20, Buenos Aires, 04/04/1921).

ensayo de más de cien páginas en el que los estudiantes hallaban más precisiones sobre el programa anticlerical y anticapitalista propio de la “hora americana”. E incluso el mismo Taborda organizó, a mediados de julio de 1918, unas veladas para leer fragmentos de ese programa a los más de cincuenta veinteañeros de las distintas universidades argentinas que habían llegado a Córdoba para participar del primer debate político-ideológico masivo sobre la Reforma, esto es, el Primer Congreso Nacional de Estudiantes.

Por entonces, seguramente Roca y Taborda comenzaron a pergeñar el boletín **La Montaña**, cuyo número inaugural apareció en agosto de 1918. A pesar de que no consignó su comité editorial ni llevó notas firmadas, sin duda fue obra de aquellos ya que se presentó como el órgano de la Asociación Córdoba Libre —cuya Junta Directiva entonces estaba integrada por Roca, Taborda y Sebastián Palacio— y anunció como su lugar de redacción la convulsiónada Facultad cordobesa de Derecho. Identificándose con el liberalismo jacobino, las doce páginas de cada entrega de **La Montaña** informaron sobre el movimiento estudiantil y, como lo hará Astrada desde 1919, buscaron multiplicar el sentimiento revolucionario que acompañó el estallido de la Reforma.¹¹

Si bien la historia de la Reforma no le ha reconocido a Astrada un protagonismo tan central como el de Roca y Taborda, a partir de 1919 aquél también buscó erigirse en un temprano guía revolucionario del movimiento estudiantil. El primer testimonio de ello lo ofrece “En la hora en que vivimos...”, el texto que abre nuestro *dossier*. Astrada leyó ese encendido discurso ante la multitud de jóvenes que el 15 de junio de 1919 asistieron al Teatro cordobés Rivera Indarte para celebrar el primer aniversario de la “Revolución” Universitaria. A través de la reseña de **La Voz del Interior**, sabemos que el acto fue organizado por la FUC y lo abrió uno de sus representantes, el estudiante Luis Ruiz Gómez. A esas palabras siguieron las de Carlos Astrada, luego subió al escenario José M. Pausa, quien habló en nombre de la Liga de Libre Pensamiento de Córdoba, el Dr. Arturo Orgaz y finalmente Enrique Barros, quien también representó a la FUC pero polemizó con Ruiz Gómez. Tanto Orgaz como Astrada no representaron a ningún grupo, pero fue el discurso de éste el que eligió **La Voz del Interior** para reproducir días después en sus páginas.¹²

En su discurso, Astrada le aseguró al movimiento estudiantil que se estaba viviendo una hora revolucionaria. Recogiendo el *élan* vitalista enfrentado a la matriz positivista, proponía que el estallido de la Reforma no era el correlato del desarrollo de las leyes biológicas o económicas, sino la interrupción de ese desarrollo, o bien la apertura de una era “vívida intensamente” y guiada por

¹¹ Cfr. Natalia Bustelo, voz “**La Montaña. Publicación de Córdoba Libre**”, **Proyecto Culturas interiores**, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>. Fecha de consulta: 05/06/2015.

¹² “El mitin universitario”, **La Voz del Interior**, Córdoba, 17/06/1919; “La conmemoración de la Revolución Universitaria. La fiesta del Rivera Indarte. Discurso del sr. Carlos Astrada”, **La Voz del Interior**, 19/06/1919. Este diario cordobés, de impronta liberal y distribución masiva, se autoerigió en un importante aliado de los reformistas y en un opositor enérgico del diario, también masivo pero ligado a la cultura católica, **Los Principios**.

el amor, la rebeldía y otras “inquietudes espirituales”. Astrada insistía en que esas inquietudes tenían importantes difusores en Unamuno, Jaurès, Nietzsche, Guyau, Goethe, Gorki, Dostoievski y d’Ors, entre otros, y que sólo se plasmarían si “la voluntad y el pensamiento de los hombres” quebraban la inercia histórica, esto es, si intervenían de modo directo en la mecánica histórica para poner fin al capitalismo y conquistar no sólo la justicia, sino también esa libertad individual por la que bregaba el anarquismo.

En esta interpretación de la Reforma se reconocen los giros y tópicos vitalistas que desde entonces tendrán una fuerte presencia en el campo cultural argentino. Inscripto en la amplia matriz antipositivista que negaba que la cuantificación y el determinismo fueran principios capaces de abordar los procesos sociales, el vitalismo proponía en su lugar la exaltación del *fluir* de la vida y la condición vital de los ideales. Con ello se esbozaba un idealismo rival al “idealismo experimental” que, apoyándose en Emerson y en los progresos científicos, había sistematizado José Ingenieros en su difundido ensayo **El hombre mediocre**.¹³

Astrada había desarrollado varios tópicos vitalistas en “Obermann. Escepticismo y contemplación”, un artículo que publicó en septiembre de 1918 en la revista **Nosotros** y que —con ligeras modificaciones— fue reproducido en 1943 en **Temporalidad** y en 1969 en el apéndice documental de la biografía de Llanos. Pero, en su discurso ante el aniversario de la Reforma, Astrada introducía una significativa variación en ese vitalismo, pues lo estrechaba con la política: específicamente, ligaba la exaltación de lo vital con una revolución que permitiera la expansión de la libertad individual. La “guerra entre dos capitalismos” habría producido un quiebre en la civilización occidental, pero ese quiebre no se debía al desarrollo de factores objetivos —como las fuerzas productivas señaladas por los positivistas ligados a la izquierda— sino al despertar de factores subjetivos, o bien de “nuevas inquietudes espirituales”. Estas inquietudes ponían en cuestión el materialismo, la religión y la organización industrial y estatal, al tiempo que convocaban a protagonizar una rebelión capaz de crear “nuevas maneras de partir el pan”. Justamente una expresión local de esa rebelión era la “revolución” que a mediados de 1918 encabezó una parte de la juventud universitaria y que el discurso de Astrada conmemoraba.

¹³ En cuanto al vitalismo, su asistematicidad y diversidad han llevado a considerarlo no una filosofía sino un conjunto de tópicos que conformarían “sensibilidad”. Ésta se apoyaría en cierta lectura de Bergson, Simmel y Nietzsche, entre otros, y se caracterizaría por el rechazo a las explicaciones mecanicistas del hombre y de los procesos históricos, así como por la postulación de la vida como un flujo de creación incesante. De ahí que esta “metafísica de la vida” cuestione la posibilidad de alcanzar verdades estables o ideales perennes, los que no serían más que estructuras producidas por la cultura moderna en las que la vida se ha anquilosado. Para remediar ello debería buscarse que la intensidad de la vida volviera a irradiar la política, el arte, la economía y principalmente al individuo, a quien la corriente vital le exigiría acción, creación e intensidad. Sobre las propuestas vitalistas argentinas contamos con el estudio de María Pía López, *op. cit.* Allí se dedica un apartado a Astrada centrado en el momento inmediatamente posterior al aquí analizado, cuando hacia 1925 deja de pensar la creación vital en estrecho vínculo con la apertura de un proceso histórico revolucionario para preocuparse principalmente por la estética.

En su llamado revolucionario vitalista, Astrada no podía pasar por alto que, desde enero de 1919, otra parte de la juventud participaba de los grupos de choque antiobreros de la Liga Patriótica Argentina. Para rebatir a esa juventud que actuaba en nombre de la patria, su discurso proponía un significado “auténtico” de patriotismo en el que volvía a resonar el vitalismo. Reemplazando la matriz romántica por una filiación con el movimiento social emancipatorio, Astrada sostenía que el patriotismo no debía orientarse por el pasado y los recuerdos, sino por el porvenir y la esperanza, es decir, por la “voluntad de superar la patria del presente, de realizar un nuevo ensayo de vida que implique más altos valores humanos para el individuo y la colectividad”.

En definitiva, la interpretación de la Reforma propuesta por Astrada en el Rivera Indarte apelaba al vitalismo filosófico para proseguir y precisar esa interpelación a los estudiantes como actores políticos de un inminente cambio revolucionario que en Córdoba habían iniciado Roca y Taborda, y que en Buenos Aires encontraba una entusiasta difusión —revolucionaria pero distante del vitalismo— en dos discípulos de Ingenieros vinculados a los cordobeses, los médicos psiquiatras Gregorio Bermann (1894-1972) y Alberto Palcos (1894-1964). Como muestran los textos que reproducimos en el *dossier*, Astrada persistirá en la interpelación a los estudiantes desde una versión anarquista del vitalismo hasta 1924, y ello a pesar de que ya en 1923 reconoció que los bríos revolucionarios se estaban aquietando.

Específicamente, la interpelación de Astrada se apoyó en dos operaciones político-intelectuales con las que creemos que debería definirse al “joven Astrada”: por un lado, la politización de la filosofía, al punto de que argumentaciones como las de Kant, Unamuno, Spengler y Ortega y Gasset son juzgadas a partir del lugar que ellas asignan a la emancipación humana en clave vitalista y, por otro lado, el enfrentamiento, al interior del campo de las izquierdas, con la asentada tradición local de socialismo determinista y evolucionista, y especialmente con la fracción socialista que en 1919 se negó a reconocer la apertura de un ciclo revolucionario para continuar apostando a que el fin del capitalismo se alcanzaría de modo gradual.¹⁴

Al mes siguiente de pronunciar el discurso en el Rivera Indarte, Astrada encontró otra vía de difusión de las mismas tesis: en julio de 1919 el primer número de la **Revista del Centro Estudiantes de Derecho** reprodujo, a continuación del editorial inaugural, ese discurso del primer aniversario de la Reforma. Poco tiempo atrás, Astrada había cursado los primeros años de la carrera de Derecho y fue seguramente allí que inició su amistad política con Emilio Biagosch (1893-1957), el estudiante que dirigió aquella revista y

¹⁴ Sobre la conformación de la línea teórica gradualista al interior del socialismo argentino, ver José Aricó, **La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina**, Buenos Aires, Sudamericana, 1999; Horacio Tarcus, **Marx en la Argentina**, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

al año siguiente firmó, junto a Astrada, Taborda, Roca y otros dos jóvenes abogados cordobeses, el manifiesto del grupo Justicia.¹⁵

La siguiente intervención con la que Astrada buscó volcar el vitalismo libertario sobre el naciente movimiento reformista parece haber sido el texto que publicó en el semanario estudiantil **Clarín** —y que constituye el segundo texto del *dossier*. Al tiempo que encabezaba la lista de representantes de la FUC en el 2º Congreso Universitario Argentino, previsto —sin éxito— para septiembre de 1919 en la convulsionada ciudad de Santa Fe,¹⁶ Astrada estrechaba vínculos con los estudiantes radicalizados de Buenos Aires a través del envío del texto “Por el camino infinito...”.

Este texto apareció en el semanario político-cultural que editó entre septiembre de 1919 y marzo de 1920 el Ateneo de Estudiantes Universitarios de Buenos Aires, un grupo fundado en 1914 por la iniciativa del joven socialista José María Monner Sans (1896-1987) para estrechar vínculos entre los estudiantes porteños. Hasta mediados de 1919, el Ateneo fue el grupo estudiantil más numeroso y activo de Buenos Aires, éxito seguramente logrado por la decisión de construir una sociabilidad *cultural* que evitó precisar la identidad *política* del estudiante. Pero el acelerado ciclo de politización de la cultura que motivaron los debates en torno de la adhesión a la Tercera Internacional, las protestas obreras locales y la instalación de la Reforma, decidió a los líderes del Ateneo a trocar la masividad estudiantil por la precisión política. Para ello a mediados de 1919 pusieron a circular unas nuevas “Orientaciones y propósitos” con las que se vinculaban al Partido Socialista Internacional (PSI) y a la Federación Obrera de la Regional Argentina del IXº Congreso (FORA IXº). Poco después, los ateneístas reemplazaron su voluminosa y apolítica revista bimestral **Ideas** (Buenos Aires, 1915-1919) por **Clarín** (Buenos Aires, 1919-1920), un semanario de pocas páginas que les permitió intervenir en cuestiones políticas de coyuntura y que alcanzó las diecinueve entregas.¹⁷

Roberto Giusti, José Ingenieros y Alfredo Palacios, prestigiosos intelectuales porteños próximos, de diversa manera, al socia-

lismo de los soviets, no se demoraron en enviar sus saludos a **Clarín** y con ello a los estudiantes que decidían radicalizarse. También el joven Astrada buscó hacer su aporte y para ello preparó una intervención que contestaba a las críticas que Miguel de Unamuno había formulado al grupo filobolchevique **Clarté**. Desde **La Nación**, Unamuno sostenía que no se debía apoyar a **Clarté** porque éste alentaba un pacifismo “ingenuo” que terminaba por negar la lucha y otras antinomias sociales. Ante una argumentación filosófica en apariencia tan sólida, Astrada salía a la arena pública para advertirles a los jóvenes radicalizados que la acusación de Unamuno no sólo era un sofisma, sino que además se asentaba en un insostenible conservadurismo político, pues consideraba que era imposible superar las antinomias y con ello llamaba implícitamente a la “no acción”.

En la crítica a quien hasta entonces reconocía como un maestro, Astrada encontraba la posibilidad de explicitar su adhesión al bolcheviquismo y más específicamente al vitalismo revolucionario de Sorel. Astrada le concedía a Unamuno que la propuesta de **Clarté** era pasible de críticas, pero ellas se debían a que el grupo no reconocía que, para resolver las antinomias sociales e instaurar una sociedad más justa y libre, debía ejercerse la violencia revolucionaria. Como lo habían hecho Ingenieros, Giusti y Palacios en la misma revista estudiantil, Astrada defendía el advenimiento de una nueva sociedad filiada a la experiencia antiparlamentaria rusa, pero lo hacía desde un sindicalismo revolucionario ausente tanto en aquellos intelectuales como en **Clarté**. Este grupo participaría del “camino infinito de la emancipación social”, sobre todo porque mostraba “que hay que trabajar por el advenimiento de una humanidad mejor, [que] para emprender esta magna obra debemos comenzar por aceptar los dictados del pensamiento o sea crear la soberanía del espíritu”. Pero a **Clarté** le faltaría aún alejarse tajantemente del pacifismo y de “la falacia del progresismo” —o del socialismo evolucionista— que, como había denunciado Sorel “en obras admirables” por su “amplitud y penetración nada comunes en los libros de índole económico-social”, “ha culminado en la democracia parlamentarista”.¹⁸

A partir del hallazgo de la revista **Mente** (Córdoba, 1920), sa-

¹⁵ Biagosch formó parte de la primera Junta Directiva de la FUC y dirigió, durante los álgidos meses de mayo a agosto de 1918, **La Gaceta Universitaria**. Los ocho números editados en esos meses fueron la tribuna de las últimas noticias sobre el movimiento estudiantil cordobés, de detallados proyectos de reforma académica y de definiciones ideológicas que conectaban los reclamos estudiantiles con el movimiento de cambio social. Esta conexión también fue central en la citada **Revista del Centro Estudiantes de Derecho**, de la que sólo el número de 1919 estuvo a cargo de Biagosch.

¹⁶ Al nombre de Astrada seguían en la lista que consignaba **La Gaceta Universitaria** el mencionado Biagosch junto a Oscar Orgaz, Américo Aguiar Vásquez, Cortes Plá e Ismael Bordabehere, entre otros. Astrada era delegado por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Derecho.

¹⁷ Agradecemos a Hugo Biagini el señalamiento de la importancia del grupo y sobre todo el acceso a la colección completa de **Ideas**. Cfr. Hugo Biagini, **La contracultura juvenil. De la emancipación a los indignados**, Buenos Aires, Capital Cultural, 2012, pp. 199-202, y Natalia Bustelo, “La construcción de la familia estudiantil de la Reforma Universitaria. El Ateneo de Estudiantes Universitarios (1914-1920) de Buenos Aires y sus publicaciones periódicas **Ideas** y **Clarín**”, en **Políticas de la memoria** n° 14, Buenos Aires, 2013, pp. 63-78.

¹⁸ Esa fuerte crítica a Unamuno es un interesante índice del uso estratégico de los “maestros de la juventud” que realizaron nuestro filósofo y el movimiento estudiantil en general. En efecto, en el referido discurso ante el primer aniversario de la Reforma, Astrada citaba a Unamuno para legitimar su definición vitalista de patria; a los pocos meses, descalificaba al “efectista Unamuno” por su conservadurismo político en el artículo que glosamos; y, cuatro años más tarde, cuando Unamuno era desterrado por la dictadura de Primo de Rivera, Astrada encabeza la campaña cordobesa de denuncia y publica en **La Voz del Interior** “Unamuno, maestro y amigo”, un breve texto que, a través del apoyo al “insigne humanista” que sufría la opresión de la dictadura española, refrenda las luchas por la libertad desplegadas en distintos puntos del planeta. Estos cambios de posición sugieren que, si bien el joven Astrada tendió a difundir un vitalismo anarquista de cuño soreliano, al igual que otras figuras y grupos reformistas, no optó ciegamente por un guía intelectual sino que sus preferencias intelectuales estuvieron acompañadas de citas y referencias a figuras consagradas, como Unamuno, Ortega y Gasset, d’Ors, Rolland o Barbusse, que le permitían respaldar su posición, pero no le impedía explicitar las distancias cuando esos referentes asumían posiciones conservadoras, como fue el caso de Unamuno ante **Clarté** y el de Ortega ante la posibilidad de revoluciones sociales —cuestión sobre la que volveremos.

bemos que por entonces Astrada preparaba **La concepción anárquica de la historia. Revisación de los postulados éticos cardinales a luz de la revolución integral**, un ensayo en el que, seguramente, sistematizaría las diferencias que mantenían los anarquistas bolcheviques con el socialismo de *Clarté* y que ahondaría en ese vitalismo soreliano que recorre las intervenciones juveniles de Astrada.¹⁹ Además, a través de **Mente** sabemos que Astrada editó una nueva versión de “Por el camino infinito...”, en la que, bajo el título “Antinomias sociales y progresismo”, pulió esas tesis sorelianas que contestaban a Unamuno y que encontrarán una expresión más acabada en “El renacimiento del mito”, un artículo de 1921 sobre el que volveremos.

El grupo Justicia, una vanguardia intelectual en el movimiento anarco-bolchevique argentino

En mayo de 1920 aparecía en Córdoba el primer número de **Mente**, una “publicación de crítica social” que se dirigía tanto a los estudiantes como a los obreros para llamarlos a la acción revolucionaria y que en cada uno de sus tres números contó con un artículo de Astrada.

En las páginas de **Mente** convergen textos de referentes clásicos del anarquismo internacional con citas tanto de Lenin como de Sorel, artículos de militantes locales de distintas fracciones anarquistas y notas de dos estudiantes que se asumían revolucionarios y que en las décadas siguientes serán perseverantes animadores del anarquismo: Juan Lazarte y Luis Di Filippo. Pero ya el epígrafe de Goethe que encabeza esos números, “En el principio era la acción”, deja pocas dudas de que el llamado revolucionario y anarquista de **Mente** se vuelca por un vitalismo afín al que venimos rastreando en Astrada.

En el primer número, Astrada publicó “El revolucionario eterno”, un artículo —incluido en nuestro *dossier*— que es anunciado como la introducción al mencionado ensayo —perdido y posiblemente inacabado— **La concepción anárquica de la historia**. Astrada propone en aquel artículo un elogio al terrorista anarquista que durante 1920 atemorizaba al “pobre burgués” y a su “dios policíaco Orden”, y con ese elogio cuestiona tácitamente la apuesta colectiva tanto de la militancia socialista como de la

fracción mayoritaria del anarquismo, que, a diferencia de Astrada, no se identificaba con el individualismo revolucionario ligado a Stirner, Nietzsche y Sorel.

Más precisamente, Astrada se vale del ideario anarquista no sólo para definir la ley (como “el principio de obediencia”), la sociedad (“el estado social impuesto por la violencia”) y la autoridad (“el órgano de imposición”), sino también para formular la nueva orientación que le habrían logrado imprimir a la historia los anarquistas Alexander Berkman y Emma Goldman, y el bolchevique Lenin. Desarrollando posiciones insinuadas en sus textos anteriores, Astrada sostiene que el carácter opresivo e injusto de las leyes y de las instituciones políticas legitimaría la irrupción de la violencia revolucionaria, pero la acción de revolucionarios como Berkman, Goldman y Lenin no sería la *consecuencia mecánica* de la opresión y la injusticia, sino una *interrupción* del curso de la historia. En esa interrupción se haría evidente la concepción anárquica de la historia, o bien la caducidad del determinismo histórico en general y del materialismo marxista en particular.²⁰

Como mencionamos, estas tesis toman partido en dos polémicas que recorren la cultura anarquista. Si bien la figura del revolucionario parece proseguir la moralidad integral característica del anarquismo, la exaltación del individuo propuesta por Astrada implica una intervención sumamente discutida en la tradición libertaria, ya que el heroísmo de Stirner, Nietzsche y Sorel leídos en clave vitalista eran rechazados por el organizacionismo del comunismo anárquico. Pero además Astrada toma partido en otro debate caro a las publicaciones anarquistas de esos años, el de la legitimidad de una dictadura proletaria. En este texto y en los que enviará meses después a las publicaciones anarco-bolcheviques **El Trabajo** y **Cuasi modo**, Astrada aporta argumentos para aceptar el sistema de los soviets y su dictadura del proletariado, siempre y cuando ésta tenga un carácter provisional orientado a instalar una igualdad y justicia que no atenten contra la libertad individual.

El elogio de Astrada al revolucionario anarquista encuentra una suerte de continuación en el breve artículo que **Mente** publica a continuación, “El soviét” de Taborda. Nueve años mayor que Astrada, aquel ya era conocido por haber desplegado tópicos libertarios en sus piezas teatrales **La sombra de Satán** (1916) y **El mendrugo** (1917) y en su novela **Julián Vargas** (1918).²¹ En

¹⁹ Cfr. Lucas Domínguez Rubio, voz “**Mente**”, **Proyecto Culturas interiores**, disponible en <http://culturasinteriores.ffyh.unc.edu.ar>. Fecha de consulta: 05/06/2015; Ídem, “Filosofía, militancia y revolución: la revista **Mente** en el itinerario de Carlos Astrada y Saúl Taborda”, **X Jornadas de Investigación en Filosofía**, 19 al 21 de agosto de 2015, mimeo. La única colección en formato original de **Mente** se encuentra en el acervo hemerográfico de la ex-Federación Libertaria Argentina, ubicado en Brasil 1551 (CABA), y consta de tres números, fechados en mayo, junio y julio de 1920, respectivamente. Gracias al trabajo de recuperación y digitalización realizado por los miembros de Biblioteca-Archivo de Estudios Libertarios (BAEL), a cargo de dicho acervo hasta 2011, circula una versión digital de la revista.

²⁰ Al interior del naciente ámbito académico de la filosofía argentina, en estos mismos años se estaban gestando otras dos articulaciones historiográficas de izquierda que rompían con el determinismo histórico. Por un lado, en los artículos que luego compondrán las **Influencias filosóficas en la evolución nacional**, Alejandro Korn desarrollaba un enfoque axiológico ligado a un socialismo parlamentarista y éticista. Por otro, en los capítulos de su obra mayor, **La evolución de las ideas argentinas**, José Ingenieros avanzaba en la construcción de una lectura economicista y política de la historia argentina a partir de su idealismo racionalista. Cfr. Domínguez Rubio, Lucas, “Filosofía e historia en las primeras historias de las ideas argentinas: proyectos filosóficos, académicos y políticos en la discusión historiográfica entre José Ingenieros y Alejandro Korn” [en prensa].

²¹ Referencias al anarquismo vitalista de Taborda pueden encontrarse en Roberto A. Ferrero, **Saúl Taborda. De la Reforma Universitaria a la Revolución Nacional**, Córdoba, Alción, 1988, y sobre todo en Matías Rodei-

Mente, Taborda defiende el proceso ruso ante las acusaciones que le realizaban liberales y clericales, pero también explicita la correcta orientación libertaria que debería guiar a ese proceso, pues el sistema de soviets tendría que ser “un paso hacia la nueva organización económica. Es todo un anuncio. Tendrá sindicatos, corporaciones, cooperativas, no lo sabemos aún. Mas no estará a la altura de su misión histórica si no realiza un mínimo de autoridad y un máximo de bienestar y de libertad”.²²

En junio de 1920 aparece el segundo número de **Mente**. Además de difundir un nuevo artículo de Astrada, esta entrega se abre con un manifiesto colectivo —reproducido en el *dossier*— que lleva la firma de nuestro filósofo junto a las de Taborda, Biagosch, Deodoro Roca, Ceferino Garzón Maceda y Américo Aguilera. Estos varones treintañeros, vinculados a la Facultad cordobesa de Derecho y Ciencias Sociales, a las actividades más radicalizadas de la Reforma y a la Asociación Córdoba Libre, conforman Justicia, grupo que seguramente deba identificarse como el comité editor de **Mente**.

Además de presentarse “ajenos a la noción jerárquica que aspira a someter el músculo a la obscura servidumbre del intelecto” y de declararse “íntimamente identificados con la actividad del pueblo que produce, que crea, que ama y que espera”, los seis intelectuales del grupo Justicia bregan por una forma cooperativa sin clases, por un trabajo sin servidumbre y por una ética guiada por el instinto de rebelión. Ese texto ponía a circular entre los estudiantes y los intelectuales un programa político “antidogmático” y unificador de las izquierdas revolucionarias sumamente afín al que entre los obreros difundían las publicaciones anarco-bolcheviques y las sindicalistas revolucionarias. De ahí que no sorprenda que el manifiesto del grupo Justicia no sólo haya sido saludado por las revistas estudiantiles revolucionarias de La Plata y Rosario, sino que además haya circulado en Buenos Aires a través de la reproducción y saludó que realizó la revista anarco-bolchevique, financiada por García Thomas y dirigida por Santiago Locascio, **Vía Libre** (1919-1922).

El grupo Justicia y sobre todo la edición de **Mente** intentaron radicalizar el movimiento estudiantil, pero también intervinieron a favor de la Revolución Rusa en el álgido debate doctrinario que se estaba produciendo al interior del campo de las izquierdas. Ello se advierte tanto en las tesis difundidas como en los vínculos que tramaron. En efecto, varios de los colaboradores de **Mente** participaban del Centro estudiantil Evolución de Rosario y su órgano **Verbo Libre** (Rosario, 1920-1921), de tendencia anarco-bolchevique y ligado a la FORA V°. Asimismo, **Mente** se declaró hermanada con **Bases** (Buenos Aires, 1919-1920), la revista estudiantil, de “liberalismo jacobino”, que dirigía el entonces socialista bolchevique Juan Antonio Solari,²³ y con el órgano

ro, “Derivas de Saúl Taborda por los afluentes estéticos de la Reforma Universitaria, entre el modernismo y las vanguardias, 1909-1927”, **La Biblioteca** n° 14, Buenos Aires, 2013, pp. 427-463.

22 Saúl Taborda, “El soviét”, **Mente** n° 1, Córdoba, junio de 1920, p. 5.

23 Agradecemos a Ada y Herminia Solari por habernos posibilitado el acceso a la colección completa de **Bases** así como por sus gentiles respuestas a

estudiantil anarquista **Germinal** (La Plata, 1919-1920). Estas publicaciones estudiantiles —junto a las fundadas en los meses siguientes **Insurrexit** (Buenos Aires, 1920-1921, suerte de continuación de **Bases**) y **La Antorcha** (Rosario, 1921-1923)— convergieron en la breve Federación Revolucionaria de Estudiantes, al tiempo que establecieron proyectos comunes con grupos obreros revolucionarios.

En las filas libertarias, la revisión de la identidad anarquista que emprendía **Mente** se vinculaba a la que realizaban publicaciones obreras como **Bandera Roja** (Buenos Aires, 1919), su suerte de continuación **El Trabajo** (diario porteño editado entre 1921 y 1922 sobre el que volveremos) y **El Comunista** (Rosario, 1920-1921), y a la prédica de revistas de perfil más cultural como **Cuasimodo** (Panamá-Buenos Aires, 1919-1921) y la mencionada **Vía Libre**. Esta red de publicaciones anarco-bolcheviques recogía sus tesis teóricas de los materiales rusos, alemanes e italianos que traducían y ponían a circular distintas editoriales libertarias y las revistas, de la órbita del PSI, **Documentos del Progreso** (Buenos Aires, 1919-1921) y **Spartacus** (Buenos Aires, 1919-1920).²⁴ A pesar de que compartían esas fuentes teóricas, los anarco-bolcheviques impulsaban una línea política que mantenía dos importantes diferencias con los socialistas revolucionarios nucleados en el PSI: por un lado, aquellos sostenían que la unificación del movimiento obrero no debía realizarse a través de un partido sino de una nueva central sindical y, por el otro, intentaban que la vinculación con Moscú se estableciera a través de la adscripción a la Internacional Sindical Roja y no de la poco autónoma Tercera Internacional.

A la rivalidad que los anarco-bolcheviques mantenían con el PSI se sumaba la que les planteaba la fracción del anarquismo que, además de impugnar la experiencia rusa por su autoritarismo, desde 1921 acusaba a sus simpatizantes anarquistas de “camaleones” o “anarco-dictadores”.²⁵ Como anticipamos, al menos hasta 1923 Astrada no se dejó persuadir por los cuestionamientos anarquistas a la Revolución Rusa y tampoco lo hicieron otros integrantes del grupo Justicia. En efecto, si bien el último número de la publicación del grupo apareció en julio de 1920, sus miembros persistieron algún tiempo más en su difusión del anarco-bolcheviquismo entre el movimiento estudiantil. Y los

nuestras inquietudes.

24 Entre 1919 y 1921 no sólo la gran mayoría de los periódicos libertarios publicaban información y reflexiones alentadoras sobre el proceso ruso, sino que además varias colecciones editoriales anarquistas, como Fuego, Argonauta y la Liga de Educación Racionalista, pusieron a circular auspiciosos folletos sobre la pedagogía revolucionaria y el sistema federalista soviético.

25 Rodolfo González Pacheco, Teodoro Antillí y demás miembros del grupo “La Obra” —futuros editores del periódico porteño **La Antorcha**— fueron en 1919 los primeros anarquistas locales que se opusieron de modo rotundo al proceso ruso. Pero fue a mediados de 1921 que quedó claramente trazada la dicotomía entre anarquistas “puros” y “anarco-bolcheviques” y que los segundos perdieron peso en el movimiento anarquista para no volver a recuperarlo. En efecto, en 1921 Emilio López Arango y Diego Abad de Santillán consiguieron expulsar de la FORA del V° Congreso a los grupos anarquistas que adherían a la Revolución Rusa, al tiempo que los declararon “enemigos directos” del movimiento anarquista por su condición de “camaleones” y de “anarco-dictadores”. Cfr. Andreas Doeswijk, *op. cit.*, pp. 57-68.

espacios en los que experimentaron la aplicación de esa orientación vitalista-anárquica de la Reforma fueron el Colegio Nacional dependiente de la Universidad Nacional de La Plata, el Consejo Directivo de la facultad cordobesa de derecho y las publicaciones **Cuasimodo** y **El Trabajo**.

La llegada del “mito bolchevique” a la ciudad de La Plata

A fines de 1920 encontramos a Astrada instalado en La Plata para iniciar su carrera docente como profesor en el Colegio Nacional. Este dato aparentemente anecdótico cobra significación cuando se atiende a que mediante ese cargo Astrada ofreció un apoyo clave a la gestión de su amigo y compañero del grupo Justicia Saúl Taborda. Como una prueba de ello, reproducimos en el *dossier* el “Cartel a Carlos F. Melo” con el que un grupo de estudiantes y profesores, entre los que se encontraba Astrada, desafió al entonces presidente de la universidad platense por sus descalificaciones a las estudiantes mujeres que se habían plegado a la huelga a favor de la gestión de Taborda.

Éste había llegado a La Plata a fines de septiembre de 1920 convocado por la Federación Universitaria de La Plata (FULP). Gracias a una enérgica “huelga grande”, la federación estudiantil acababa de remover al presidente universitario, el político liberal-conservador y profesor de filosofía y derecho Rodolfo Rivarola. Éste se había negado a otorgarle voz y voto a los estudiantes en el gobierno universitario, a pesar de que ello había quedado estipulado en los estatutos decretados en agosto de 1918 por el presidente nacional y líder del radicalismo, Hipólito Yrigoyen. Ante la presión estudiantil, Rivarola debió renunciar y su cargo fue asumido por Melo, un político radical, miembro de la Liga Patriótica y profesor de derecho que le prometía a la FULP la aplicación de los nuevos estatutos.²⁶

En el marco de esa renovación, muchos estudiantes se identificaron como actores de un cambio educativo y social revolucionario e, intentando profundizar esa identidad, le propusieron a Taborda que asumiera el rectorado del Colegio Nacional. Las “anarquizantes” innovaciones pedagógicas que pretendió aplicar Taborda rápidamente convencieron a Melo de romper su alianza con la FULP para obstaculizar la gestión del Colegio. Aunque a

fines de marzo de 1921 Melo perdió las alianzas que mantenían su presidencia y debió presentar su renuncia, logró que unas semanas después también Taborda fuera desplazado.

Entre las innovaciones que trajo Taborda se encontró el intento de reemplazar el Internado del Colegio, en el que la futura elite política recibía una formación exclusiva, por una Casa del Estudiante, que prometía ampliar el ingreso y desjerarquizar las relaciones entre estudiantes y profesores. Además, el rector del Colegio dio su apoyo a los “boycots a los malos profesores” que realizaba el Centro de Estudiantes y junto a este Centro y la FULP organizó un ciclo de “actos culturales” que tuvo una impronta claramente probolchevique y contó con la presencia de obreros provenientes de sindicatos afines. En el marco de ese ciclo, en noviembre de 1920 concurren al colegio platense los directores de **Cuasimodo**, Nemesio Canales y Julio Barcos, para disertar sobre el tercer aniversario de la Revolución Rusa; en diciembre el nuevo profesor del Colegio y entonces líder del PSI, Alberto Palcos, se refirió a la Nueva Cultura y la Civilización que traía Rusia; y en marzo del año siguiente el dominicano Max Henríquez Ureña disertó sobre un “asunto de palpitante actualidad”, a saber “Estados Unidos y la América Latina”.²⁷

Ante la llegada a La Plata del “verbo de la democracia pura” —sumamente afín al que venía anunciando Astrada en sus intervenciones—, algunos estudiantes realizaron una asamblea “para formar un centro tendiente a la normalización del instituto y el objeto de contrarrestar el avance maximalista que en alumnos, profesores y dirigentes viene invadiendo”,²⁸ al tiempo que treinta y dos profesores presentaron su renuncia colectiva. El propósito era que el Consejo Superior la rechazara y pidiera el alejamiento de Taborda, pero éste consiguió que fuera aceptada. Para llenar los cargos vacantes, Taborda presentó una lista formada por profesores que lo acompañarían en su renovación del Colegio según los nuevos ideales históricos. Si bien el Consejo le rechazó la incorporación de Barcos, aceptó la de otros intelectuales que simpatizaban con la Revolución Rusa, como los jóvenes Astrada y Biagosch —quienes llegaron de Córdoba junto a Héctor Roca, hermano de Deodoro— y los socialistas —que habían colaborado en el semanario porteño **Clarín**— Palcos, Carmelo Bonet, Roberto Giusti, Carlos Scotti, Leopoldo Hurtado y Alberto Massa.²⁹

Gracias a una carta que Astrada envió a su padre sabemos que durante su estadía platense compartió habitación con Héctor Roca en la casona en que había vivido Deodoro y que éste se encargó de mantenerlos al día respecto del conflicto universitario cordobés. Según la carta, lo primero que le impresionó a Astrada

²⁶ Los estudiantes no ignoraban que esa promesa dependía de su organización, pues Melo, además de formar parte de la fracción conservadora del radicalismo, había sido el abogado de la metalúrgica Vasena e hijos durante la álgida huelga de la Semana Trágica. Para un análisis del proceso universitario, ver Hugo Biagini (comp.), **La Universidad de La Plata y el movimiento estudiantil. Desde sus orígenes hasta 1930**, La Plata, Edulp, 2001; Osvaldo Graciano, **Entre la torre de marfil y el compromiso político. Intelectuales de la izquierda argentina 1918- 1955**, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2008; Marcelo Rimoldi, **La Reforma Universitaria en La Plata**, La Plata, Instituto Cultural de la Provincia de Buenos Aires, 2010.

²⁷ “Conferencias del Sr. Alberto Palcos”, en **El Argentino**, La Plata, 20/12/1920, y “Conferencia en el Colegio Nacional”, en **El Argentino**, La Plata, 02/03/1921 (sabemos que la conferencia de Henríquez Ureña fue la tercera organizada durante 1921, pero no hemos encontrado información sobre las otras dos). Palcos participaba activamente de la fracción radicalizada de la Reforma en Buenos Aires, pero además era parte del Comité central del PSI y dirigía su órgano, **La Internacional**.

²⁸ “Colegio Nacional”, en **El Argentino**, La Plata, 15/11/1920.

²⁹ La lista completa es transcrita en “Añoche quedaron nombrados los profesores del Colegio Nacional”, en **El Argentino**, La Plata, 11/11/1920.

fue “el cálido ambiente de simpatía que se ha colado en torno de los nuevos profesores. He sentido la favorable acogida que me han dispensado los muchachos y los colegas”³⁰. Esa favorable acogida —que, sin duda, provenía únicamente de quienes buscaban inscribir la Reforma en la izquierda revolucionaria y que no podría hacer frente a la fracción conservadora— se extendió en Buenos Aires entre las publicaciones periódicas y los grupos estudiantiles radicalizados, al punto que erigieron al proyecto en el más prometedor de la Reforma. Específicamente, **Cuasimodo, Vía Libre, Insurrexit y Tribuna Obrera** defendieron a Taborda en sus notas editoriales, al tiempo que varios líderes reformistas fundaron el Comité Pro-Afianzamiento de la Reforma Educacional y éste y otros grupos organizaron en La Plata actos de apoyo a la cuestionada gestión. Sobre uno de esos actos, que contó con el discurso de Astrada como representante de la FUC, informa **EL Argentino** que todos los oradores

tuvieron palabras a favor de la reforma universitaria, que en la actualidad, según ellos, está en peligro de caer para siempre [...] y no faltaron oradores que, entusiasmados, dejaron oír su palabra favorable al actual movimiento ideológico que está tomando cuerpo en el mundo, al punto que terminaron haciendo un verdadero elogio a la revolución rusa, que, dijeron, es el verdadero movimiento reivindicador de la humanidad.³¹

Pero ni los mítines ni la presión del Comité y de los editoriales de las revistas lograron mantener una gestión educativa con una impronta tan marcadamente bolchevique. El 29 de marzo de 1921 Melo y algunos consejeros superiores enfrentados al rectorado de Taborda debieron renunciar, a pesar de ello la presión sobre Taborda y su grupo no cesó y el 20 de abril fueron apresados los veintiocho estudiantes que desde hacía dos semanas mantenían la toma del Colegio, siendo Taborda separado de su cargo. Una nueva prueba de la impronta revolucionaria de esa gestión a la que dio su apoyo Astrada la ofrece la nota que publica **EL Argentino** luego del allanamiento del Colegio. Se lee en el diario masivo que

en uno de los cajones del escritorio del rector existían diarios y folletos que se ha incautado el juzgado, entre los cuales figura un número de la **Tribuna Obrera**, un folleto sobre **Obra educacional de la Rusia revolucionaria** y el número ocho de la revista **Insurrexit**, órgano del grupo universitario comunista, en el que aparece en el primer artículo una anatema contra los maestros que han jurado el voto profesoral.³²

A continuación, la nota transcribe los telegramas de aliento que,

³⁰ Citado en David, *op. cit.*, p. 23.

³¹ “Estuvo concurrido el mitin de anoche en el Argentino”, en **EL Argentino**, La Plata, 02/04/1921.

³² “Los ocupantes del Colegio Nacional fueron desalojados ayer”, en **EL Argentino**, La Plata, 21/04/1921. El folleto sobre la educación en Rusia pertenecía a la **Biblioteca de la Liga de Educación Racionalista**, que había fundado en la década anterior Barcos y que en los veinte tenía una orientación anarco-bolchevique. Por su parte, el periódico porteño **Tribuna Obrera** se editó entre septiembre de 1920 y septiembre de 1921 en los talleres gráficos de **La Protesta** como reemplazo circunstancial del pe-

durante la toma, el Centro de Estudiantes había publicitado en un gran pizarrón. Conociendo la existencia del grupo Justicia, no sorprende que esos telegramas hayan sido enviados por Deodoro Roca, quien desde su condición de consejero de la Facultad de Derecho de Córdoba saludaba la identidad revolucionaria que le imprimían a la Reforma sus camaradas Taborda, Astrada y Biagosch, entre otros. El nuevo presidente de la universidad platense, Benito Nazar Anchorena, asumía con el compromiso de reincorporar a Taborda, pero el movimiento estudiantil no lograría la suficiente presión para que hacerle cumplir su promesa. Taborda y Héctor Roca volverán inmediatamente a Córdoba para participar junto a Deodoro del Consejo Directivo de la Facultad cordobesa de Derecho.³³ Desde su cargo de consejero, Taborda escribiría la conocida carta pública contra el presidente universitario en la que declaraba:

Di a mis educandos la mejor lección que podía darles como rector y como hombre. Si esa lección ha contribuido a afirmar, como ya ha afirmado, la personalidad de una juventud que se perfila con caracteres firmes y vigorosos y si por ella es que me llama anarquizador, acepto el título que se me discierne y prometo que en todo tiempo, en el puesto que ahora ocupó en la Universidad de Córdoba, o en otro cualquiera, y fuera de puestos seguiré siendo anarquizador.³⁴

Según el legajo que se conserva en el colegio platense, Astrada permaneció en su cargo hasta septiembre de 1921. En esos días en que se consolidaba el fracaso de su rectorado, Taborda publicaba en el órgano de la Facultad platense de Humanidades “La nueva conciencia histórica”, un largo artículo que ya en su título insinuaba el vitalismo revolucionario que orientó su gestión en el Colegio.³⁵ Por su parte, Astrada proponía una suerte de continuación de esa argumentación en “El renacimiento del mito”, el único texto incluido en nuestro *dossier* conocido por los estudiosos de Astrada, pero sobre el que volvemos porque

riódico homónimo que durante 1920 fue clausurado de modo reiterado. Hasta mediados de 1921, las páginas de **Tribuna Obrera** difundieron tesis afines a las publicaciones anarco-bolcheviques, luego su grupo editor comenzó a oponerse tajantemente a esa línea hasta erigirse en el firme oponente del mencionado periódico anarco-bolchevique **EL Trabajo**. Antes de ello, **Tribuna Obrera** fue un espacio de difusión de las solicitudes y manifiestos del Centro de Estudiantes del Colegio Nacional de La Plata y se ofreció como el enlace del grupo estudiantil con el mundo obrero y sindical. Entre otras cosas, reprodujo la citada nota de **EL Argentino** e informó que miembros de la FORA Comunista se habían vinculado al mencionado Comité Pro-Afianzamiento de la Reforma Educacional con la promesa de interesar en el tema a todos los obreros.

³³ Allí Taborda abre un consultorio jurídico con Américo Aguilera, otro de los miembros de Justicia y entonces delegado estudiantil en el mismo consejo. Por su parte, Emilio Biagosch se asienta, por unos pocos años, en Rosario, donde un grupo estudiantil radicalizado intenta —sin éxito— llevarlo a la rectoría del Nuevo Colegio Nacional y oficina de abogado defensor de los obreros anarquistas, agremiados a la Unión Sindical Argentina, Marcelo Rosales y Raúl González.

³⁴ “Carta abierta del Dr. Saúl Taborda dirigida al Dr. Nazar Anchorena”, en **La Voz del Interior**, 06/12/1922. En Buenos Aires esta carta fue difundida por **Cuasimodo** y **Renovación**, el boletín latinoamericanista que financiaba Ingenieros.

³⁵ “La nueva conciencia histórica”, **Humanidades. Publicación de la Facultad de Humanidad y Ciencias de la Educación**, Vol. 1, La Plata, 1921, pp. 94-106.

nunca había sido analizado en el marco del conflicto del colegio platense y de la difusión libertaria del bolcheviquismo que realizaba el grupo Justicia.

Esta nueva intervención de Astrada circuló ilustrada por una caricatura de Lenin y otra de Trotsky en el número de **Cuasimodo** correspondiente a comienzos de junio de 1921. Astrada dividía sus tesis en subtítulos que proponían el desarrollo vital como metáfora épica de los tiempos revolucionarios y volvía a presentar al vitalismo —y a las correcciones que desde éste formuló Sorel al socialismo evolucionista— como la única corriente capaz de interpretar correctamente el presente. Pero introducía una significativa novedad respecto de su producción previa y del mencionado artículo de Tabora: siguiendo a Sorel, sostenía que la Revolución Rusa, además de ser el resultado de la acción directa de los hombres sobre la historia mecánica, proveía el mito revolucionario desde el que impulsar los reclamos de justicia. Es conocido que, a fines de los cuarenta, Astrada se valdrá de las tesis de la antropología kantiana para descubrir en torno del gaucho un “mito nacional” capaz de recuperar la vitalidad argentina. Pero el mito al que apelaba a comienzos de los veinte era muy distinto, pues era capaz de revitalizar a la humanidad toda y se formulaba desde el vitalismo revolucionario.³⁶

Mientras una fracción cada vez más numerosa del anarquismo impugnaba el proceso ruso por su autoritarismo y amplios sectores del socialismo lo analizaban desde parámetros económicos y sociales, Astrada se sumaba a quienes identificaban en Rusia y en la “dictadura de Lenin” el “gran mito que ha fecundado el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre”. Ello no se debía al desarrollo de una nueva doctrina económica, ni a los datos arrojados por las estadísticas sociales, sino a que, en esos tiempos “de lucha y de riesgo” que llamaban a los Espíritus a intervenir en la Historia para encaminar un “nuevo ensayo de vida”, los revolucionarios rusos habían asumido el riesgo de la acción histórica y comenzaron a ensayar el nuevo ideal orientado a la libertad y la justicia.

Unos meses después, Astrada encontraba la oportunidad de precisar ese nuevo ideal —y las correcciones a la ética kantiana que él suponía— en “La razón pura y el ideal revolucionario”, una breve intervención que envió en septiembre de 1921 al diario anarco-bolchevique porteño **El Trabajo** para polemizar con el militante del anarquismo argentino Fernán Ricard (seudónimo

de A. M. Dopico).³⁷ Si bien en sus artículos aparecidos en **Clarín**, **Mente** y **Cuasimodo** ya había desplegado las tesis que lo llevaban a adscribir al anarquismo vitalista, Astrada aprovechó los lineamientos doctrinarios que había planteado Ricard no sólo para iniciar la primera de las numerosas polémicas teórico-políticas que mantuvo a lo largo de su vida, sino también para promover en esa tribuna obrera el “idealismo revolucionario”. Al anarquismo empirista —y por ello crítico del idealismo kantiano— desde el que Ricard había defendido la dictadura del proletariado, Astrada le contraponía un “idealismo revolucionario”, que, sin renunciar al ideal ético y a la autonomía de la voluntad señaladas por Kant, flexibilizaba las exigencias abstractas del imperativo categórico para atender a las contingencias de la vida. El mayor punto de desacuerdo con Ricard no residía, entonces, en la posible convergencia teórica entre anarquismo y dictadura del proletariado —parteaguas con los “anarquistas puros”—, sino en la íntima ligazón que proponía Astrada entre anarquismo y vitalismo. Es que, según nuestro filósofo, el anarquismo empirista de Ricard advertía correctamente que había que adherir a la Revolución Rusa en tanto ella prometía la expansión de la libertad individual, pero ese anarquismo fallaba al no identificarla como el “mito revolucionario”, esto es, como el faro en la lucha del idealismo utopista contra la realidad social injusta y opresora.³⁸

Este texto no sería el único aporte polémico de Astrada al diario anarco-bolchevique. Su siguiente colaboración fue un ensayo crítico sobre la filosofía del catalán Eugenio d’Ors y en este caso fue respondida por Ricard. Anticipando el interés por la estética filosófica que, entre 1925 y 1927, marcará la producción de Astrada, su ensayo sobre d’Ors proponía la autonomía de la estética frente a la ciencia y la política. A ello Ricard contestaba denunciando que la autonomía estética era incompatible con el anarquismo. Lo interesante aquí es que el artículo de Astrada aparecía poco antes de la llegada a la Argentina de d’Ors, quien —a pesar de que en las décadas siguientes se convertirá en un intelectual orgánico del franquismo— en 1921 era la figura más prestigiosa de la renovación cultural catalana y un claro simpatizante del combativo movimiento obrero de la región. Gracias a la insistencia de Deodoro Roca, d’Ors era contratado por la Universidad Nacional Córdoba para disertar sobre la filosofía de los nuevos tiempos. Ante la inminencia de la llegada, Astrada y

³⁶ También en los veinte, José Carlos Mariátegui erigió al mito soreliano en un elemento fundamental para cohesionar la acción revolucionaria, en este caso socialista. Las apropiaciones diversas de Sorel propuestas por Astrada y Mariátegui son un interesante índice de la productividad del sorelismo en la cultura de izquierdas latinoamericana, y se suman a la que propuso el sindicalismo revolucionario argentino. Enfatizamos que mientras éste ligó el mito a la huelga general, para Astrada ese mito era Rusia, se inscribía en la tradición libertaria y legitimaba las lecturas anarco-bolcheviques, en cambio para Mariátegui el mismo mito era el comunismo incaico, se inscribía en un socialismo bolchevique y legitimaba la peruización del socialismo emprendida por la revista **Amauta** (1926-1930). Sobre el sorelismo de Mariátegui hay abundante bibliografía, principalmente ver: Robert Paris, **La formación ideológica de José Carlos Mariátegui**, México: Cuadernos de Pasado y Presente, 1981.

³⁷ **El Trabajo**. **Diario de la mañana** apareció entre 05/09/1921 y 23/03/1922 y tuvo en su cuerpo de colaboradores a muchos militantes que habían participado de **Bandera Roja**. Como mencionamos, se concentró en la difusión entre los obreros del anarquismo bolchevique que en el ámbito cultural difundía **Cuasimodo** y **Vía Libre**. En sus contrapuntos, **El Trabajo** expuso los lineamientos del grupo. Además de defender a la Revolución Rusa de las calumnias de los “dogmáticos cristalizados”, principalmente buscó acercar su propuesta política a agrupaciones y gremios filobolcheviques y sindicalistas de tendencia revolucionaria con el objetivo de lograr la unificación de las centrales obreras sobre “bases antiestatales y antipolíticas”.

³⁸ Otra prueba de que política y filosofía no están escindidas en el joven Astrada, y de que incluso son las convicciones políticas las que guían la primera formación filosófica, es que en 1923 Astrada introduce leves modificaciones al artículo de polémica con Ricard —entre ellas su título— y lo republica en un órgano académico como la **Revista de la Universidad Nacional de Córdoba** y luego en el folleto **La real-politik. De Maquiavelo a Spengler**.

Taborda asumían la tarea de despertar el interés por esa filosofía en el ambiente local y para ello prepararon dos ensayos críticos que circularon no sólo en la prensa universitaria sino también en la anarquista.³⁹

La batalla cordobesa contra el “alma desilusionada”

A comienzos de 1922, Astrada se encuentra nuevamente en Córdoba, donde se suma al intento de radicalizar la facultad cordobesa de derecho que venían realizando sus compañeros del grupo Justicia junto al socialista Arturo Orgaz y a otros jóvenes graduados. Estos reformistas emprendieron una renovación de los debates universitarios marcada por la construcción de una universidad científica y preocupada por resolver, desde una posición izquierdista, los problemas sociales. Para llevar a cabo esa renovación, además de propiciar la llegada de d’Ors, fundaron el **Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba**, que apareció entre junio de 1921 y agosto de 1922 bajo la dirección de Arturo Capdevila —y en el que Astrada colaboró con el mencionado ensayo crítico sobre la filosofía de d’Ors—; entre 1922 y 1923 inscribieron la facultad en la Campaña cordobesa de Socorro por el Hambre en Rusia; y crearon la Sección de Librería y Publicaciones de la Facultad, que —gracias a la iniciativa de Taborda en el Consejo Directivo— quedó a cargo de Astrada y, entre 1923 y 1925, editó folletos y libros de intelectuales europeos y nacionales sobre problemas contemporáneos.⁴⁰

Las noticias de los actos estudiantiles realizados en Córdoba entre 1922 y 1924 vuelven a ubicar a Astrada como uno de los referentes radicalizados del movimiento estudiantil. En mayo de 1922 la Universidad contrataba a dos profesores judeo-alemanes

fuertemente comprometidos con la izquierda bolchevique: el fisiólogo Georg Nicolai y el economista marxista Alfons Goldschmidt. Esta contratación, que prometía elevar el nivel académico y ético de la Universidad, representaba una clara conquista de la fracción más radicalizada de la Reforma. Ante los primeros cuestionamientos de la fracción conservadora, la FUC organizó un acto que se proponía rebatir a aquellos que impugnaban la contratación de profesores que no fueran argentinos así como puntualmente a Nicolai y a Goldschmidt por su inscripción en la izquierda.

Para explicitar el apoyo a esos profesores —que incluso habían sido detenidos al pisar el suelo argentino denunciados por “maximalistas” —, la FUC organizaba un acto al que convocaba como oradores al estudiante peruano Víctor Raúl Haya de la Torre (de visita en el país en busca de apoyo estudiantil), a Deodoro Roca, a Arturo Orgaz y a Carlos Astrada, quien habría cerrado el encuentro puntualizando “en forma brillante y enérgica la necesidad de acercamiento de la universidad a los problemas sociales, pues ello es un imperativo que surge de los fines y deben guiar toda enseñanza: verdad, libertad e igualdad por amor!”.⁴¹

Un mes después Astrada participaba en la campaña de la lista izquierdista a candidatos del Centro de Estudiantes de Derecho. Para dar su apoyo se ofreció, nuevamente junto a Arturo Orgaz, como orador en un multitudinario acto. Allí pronunció un encendido y largo discurso sobre la Reforma, que nos llega por la reproducción que realizaron tanto **La Voz del Interior** como la **Revista del Centro de Estudiantes de Derecho**. En 1922 Astrada confirmaba y precisaba la interpretación revolucionaria del movimiento estudiantil que había formulado en 1919. La lucha cultural de los reformistas contra el acendrado clericalismo cordobés volvía a ser inscrita en el movimiento mundial de revitalización de la humanidad que, sobreponiéndose de la tragedia de la Gran Guerra, habría abierto la Revolución Rusa. Pero además Astrada comparaba esa lucha con las que tuvieron lugar en Francia y Alemania en el siglo XIX, al tiempo que advertía sobre los peligros de la reacción. Es que la experiencia recogida entre 1919 y 1922, sumada a los proyectos obreristas católicos y a la represión del movimiento obrero, llevaba a Astrada a subrayar las dificultades que encontraban los reformistas en la instalación de las nuevas inquietudes espirituales, sobre todo en ese año 1922 en que debían hacer frente a la reacción contra Nicolai y Goldschmidt.⁴²

Astrada volvería sobre los peligros de la reacción en “La democracia y la iglesia”, una conferencia que pronunció en septiembre de 1922 y que fue reproducida por **La Gaceta Universitaria** —y forma parte de nuestro *dossier*. Una vez más, para descalificar a la Iglesia católica y al nacionalismo de la Liga Patriótica, Astrada se valía del pensamiento anarquista y específicamente del vita-

³⁹ El segundo número del **Boletín de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba** publicó un *dossier* sobre d’Ors compuesto de: “En torno a **La filosofía del hombre que trabaja y que juega**” de Astrada e “Ideas pedagógicas de Eugenio d’Ors” de Taborda. Semanas después, el ensayo de Astrada fue republicado en la sección “Nuestros colaboradores” de **El Trabajo**. La inexistencia de una colección completa de este periódico nos impide descartar la posibilidad de que también se haya publicado el de Taborda. El texto de Astrada es reproducido y analizado en la antología, de próxima publicación, Carlos Astrada, **Escritos de juventud: 1916-1932** [en prensa].

⁴⁰ Sobre estas iniciativas, ver: Ezequiel Grisendi, “Un momento reformista. Emprendimientos de renovación intelectual en el espacio académico cordobés de los primeros años veinte”, en **Actas de las VI Jornadas de Política y Cultura**, Córdoba, 2012. Disponible en línea: <http://www.eci.unc.edu.ar/archivos/politicaycultura/grisendie.pdf>, fecha de consulta 26/09/2014. Respecto de la campaña de Socorro a Rusia, Taborda fue quien, desde su cargo de consejero, buscó la adhesión de la facultad. Por la iniciativa de la FUC, de los centros de estudiantes y de algunos sindicatos, se realizaron colectas y actos —en los que fue orador Astrada junto a Deodoro Roca, Nicolai, Goldschmidt, Taborda y Aguilera, entre algunos más. Para una reconstrucción de la campaña de solidaridad que organizó en Buenos Aires el Partido Comunista, Ver: Daniela Lucena, “Por el hambre en Rusia. Una ofrenda de los artistas argentinos al pueblo de los soviets”, en **Sociedad** n° 26, Buenos Aires, 2007.

⁴¹ **La Voz del Interior**, Córdoba, 14/05/1922 reseña el acto y el **Boletín de la FUA** (Córdoba, n° 4, septiembre 1921-junio 1922, pp. 40-42) republica esa nota.

⁴² El discurso aquí reseñado es reproducido en la referida antología de los escritos filosófico-políticos del joven Astrada, **Escritos de juventud: 1916-1932** [en prensa].

lismo soreliano. Sentenciaba sobre la Iglesia que

[su] *fervor patriótico* —por el cual el Estado capitalista le estará muy agradecido— es, pues, un nuevo avatar de la Inquisición romana. No debe extrañarnos este retoño raquítico de una fe muerta, reducida hoy a simple jerarquía eclesiástico-económica, ya que, según nos dice acertadamente Bakounine, “el Estado es el hermano menor de la Iglesia; y el patriotismo esa virtud y ese culto del Estado, no es más que un reflejo del culto divino”.

Luego de apelar a las definiciones bakunianas, Astrada advertía que el movimiento proletario mundial atravesaba una honda crisis interna y aprovechaba la tribuna para señalar que la solución local dependía de la superación de la división sindical obrera. En sintonía con la línea de unificación de las FORAs que impulsaban los grupos anarco-bolcheviques, Astrada declaraba que se debían hacer a un lado no sólo las diferencias de doctrinas sino también la “concepción materialista de la historia” mantenida por los marxistas.

En abril de 1923 el conflicto universitario cordobés se vuelve a tensar y Astrada apoya una vez más las iniciativas más radicalizadas a través de su presencia como orador. Ante la negativa de las autoridades de revisar los estatutos universitarios, la FUC organiza algunas movilizaciones que son reprimidas violentamente. Para evitar nuevas represiones, opta por difundir solicitudes y organizar conferencias. Esos “actos de propaganda del movimiento de defensa de la Reforma Universitaria”, realizados en “todos los barrios de la ciudad a fin de que el pueblo, factor decisivo de la conquistas alcanzadas el año 18, se disponga a resistir cualquier intentona reaccionaria”, contaron con los discursos de varios de los fundadores del grupo Justicia.⁴³

Por entonces es claro no sólo que el soviétismo ruso es incompatible con el ideario libertario, sino también que la revolución social se ha alejado del horizonte político, a lo que, en la escala local, se suma el retroceso del ciclo de protestas obreras y la reactivación de la economía argentina a través de su reinserción en el mercado mundial. Ante ello Astrada acentúa sus preocupaciones estéticas, pero antes de recluirse en “lo esencial” intenta combatir el creciente pesimismo político. Una de las vías a través de las que libró ese combate fue la discusión teórica y la difusión de un nuevo vitalismo. Es en ese marco que debe leerse la aparición, en la mencionada editorial universitaria dirigida por Astrada, del folleto de Georg Simmel “El conflicto de la cultura moderna” y el anuncio de “Los fundamentos filosóficos de la obra de Spengler” de Kurt Sternberg, texto finalmente no editado. El folleto de Simmel —publicado en 1923 y hoy reconocido como la primera edición del filósofo alemán en la Argentina— fue traducido por Astrada y llevó un breve prólogo en el que

éste subrayó la importancia de tesis como las Simmel que explican la sociedad moderna en clave vitalista y no se resignan a un diagnóstico político que cancele las posibilidades de cambio social. Pero además Astrada en persona se encargó de difundir un diagnóstico similar —y de enfatizar la opresión sobre el hombre producida por la técnica—, cuando cuestionó la “Deshumanización de Occidente” en una conferencia que, bajo ese título y el auspicio de la Biblioteca Popular “Bernardino Rivadavia” de Villa María, impartió en el Teatro Coliseo de Córdoba.⁴⁴

La otra vía de la que se valió Astrada para combatir el pesimismo político fue la refutación de las tesis de **La decadencia de Occidente** de Spengler y de **El ocaso de las revoluciones** de Ortega y Gasset, a quien Astrada identificó como un introductor español del pesimismo cultural spengleriano.⁴⁵ Para esta refutación Astrada preparó “El alma desilusionada”, un artículo que reproducimos como cierre del *dossier* y que originalmente apareció en la revista **Córdoba**. Este “decenario de crítica social y universitaria” se editó en Córdoba bajo la dirección de Julio Acosta Olmos, llegó a sacar 46 números y puede identificarse como una suerte de continuación del mensuario **Mente**, pues, aunque en aquel no se registra el entusiasmo revolucionario, ambas publicaciones se vincularon con la cultura desde el ala radicalizada de la Reforma y compartieron muchas de las firmas cordobesas.⁴⁶

En 1923 esos intelectuales —entre los que se encontraba Astrada y a los que se sumaban Nicolai y Goldschmidt— ya no podían difundir los mismos bríos revolucionarios que en el conmovedor 1920. De todos modos, se preocuparon por mantener vigentes las denuncias políticas y el ensayismo libertario para enfrentar el derrotismo que implicaba la aceptación de una política meramente pragmática. Un medio para ese enfrentamiento fue la difusión de **El ocaso de las revoluciones**, un ensayo que Ortega acababa de publicar en su libro **El tema de nuestro tiempo** y que el semanario **Córdoba** puso a circular en cuatro entregas en su sección “La página de los maestros”. Si bien Ortega era considerado un importante referente del vitalismo ligado a la Reforma, a los colaboradores de **Córdoba** ese ensayo que mostraba la imposibilidad de revoluciones que emanciparan a la humanidad no les ofrecía tesis que quisieran retomar. De ahí que **Córdoba** emprendiera la difusión de **El ocaso de las revo-**

⁴³ “La intervención a la universidad”, en **La Voz del Interior**, Córdoba, 04/05/1923. La primera resolución de la comisión fue la organización de conferencias diarias preparatorias de un gran mitin a realizarse el 13 de mayo. La comisión oficial de oradores era encabezada por Taborda y seguida por C. Garzón Maceda, Jorge Orgaz, Carlos Astrada, Américo Aguilera, José Hurtado, Ricardo Vizcaya y Sebastián Soler, entre otros.

⁴⁴ Esas tesis fueron inmediatamente difundidas a través de un folleto de edición privada, pero son conocidas por los estudiosos de Astrada a partir de su republicación en la revista platense **Sagitario** (1925-1927). Marcando su inscripción en el ala izquierdista y latinoamericana de la Reforma, **Sagitario** antecedió la “Deshumanización de Occidente” de Astrada con el conocido artículo de Mariátegui “La emoción de nuestro tiempo”, en el que se precisan las tesis sorelianas con las que Latinoamérica debería corregir el socialismo.

⁴⁵ Desde su conocida visita a la Argentina en 1916, Ortega ejerció una importante influencia sobre los jóvenes intelectuales antipositivistas e incluso su visión generacionista fue central en la primera historiografía de la Reforma, sobre todo a través del líder Julio V. González. Pero esa recepción entusiasta de Ortega no impidió que González y otros reformistas inscriptos en la cultura de izquierda, como Astrada, cuestionaran el giro conservador que realizó Ortega en su **España invertida**, publicado en 1921, y en **El tema de nuestro tiempo**, de 1923.

⁴⁶ De esos 46 números sólo se han conservado siete números, disponibles en el CeDInCI.

luciones en sus últimas páginas, pero en las primeras publicara artículos que criticaban esa conclusión. Además de la crítica de Lazarte y la de Bermann, aparecerá allí la de Astrada. Éste, como lo había hecho en el caso de Unamuno, no dudaba en descalificar a quien hasta entonces había erigido en su maestro si lo que estaba en juego era la reivindicación de una política emancipatoria. Para refutar a Ortega, el cordobés volvía a apelar al vitalismo revolucionario que venía difundiendo desde 1919, al que en 1923 le agregaba la salvedad de que los tiempos estaban dejando de ser de una revolución inminente.

“El alma desilusionada” comienza resumiendo las tesis de Ortega, en las que —como anticipamos— Astrada no encuentra más que la glosa de Spengler. Para ambos, las civilizaciones recorrerían un mismo ciclo vital y la comparación de nuestra civilización con la romana y la griega probaría que “el idealismo revolucionario no ha sido más que un estado transitorio, una de las estaciones del camino recorrido”. Astrada desconfía de esos “desbordes de utopismo profético” para defender la vigencia del “idealismo revolucionario”. Específicamente, reconoce que el espíritu atraviesa una honda crisis ante la que deben rectificarse los postulados absolutos de la ética idealista, pero ello no debería eliminar la esperanza en una sociedad más justa y libre, o bien no debería permitir la asimilación conformista —y característica de la *real-politik*— entre política y administración.

Justamente, Astrada desarrolla más extensamente esos argumentos en “La *real-politik*”, un artículo que traza la continuidad entre la concepción administrativa de la política sostenida por Maquiavelo y la que sostendría Spengler y que compila en 1924 junto a “El alma desilusionada” y “Conceptos: ideal y vida” (una reformulación del mencionado artículo de **El Trabajo** en el que polemizó con Ricard) en su primer trabajo monográfico, **La real-politik. De Maquiavelo a Spengler**. Mientras que en los años anteriores Astrada señalaba a Rusia como el mito que solucionaba la problemática convergencia entre idealismo utópico y realidad política, en los artículos compilados en 1924 ya no hay referencias a Rusia, lo que de todos modos no implica aceptar el capitalismo “real”. Contra la política pragmática de Spengler —que reduce la política a la situación histórica— y contra el idealismo utópico —que postula una historia con una finalidad predeterminada—, el vitalismo libertario —todavía presente en Astrada— continúa enlazando la historia, la política y la cultura desde el fluir de la vida y la emancipación de la humanidad.

A mediados de 1923, **La Voz del Interior** difunde un manifiesto de apoyo a los estudiantes peruanos que, en su intento de expandir la Reforma universitaria iniciada en Córdoba, acababan de ser violentamente reprimidos. Ese texto —también reproducido en el *dossier*— lleva la firma de Astrada, entre las de otros referentes izquierdistas del movimiento estudiantil cordobés. Pero, al año siguiente, ya no encontramos a Astrada entre las huelgas y revueltas estudiantiles frente a la nueva intervención de la Universidad de Córdoba, su preocupación político-intelectual parece centrarse en la defensa de Unamuno. En efecto, al llegar la noticia de que en febrero de 1924 Primo de Rivera lo había

destituido y desterrado, Astrada encabeza los actos y las colectas de la campaña en apoyo al “maestro” Unamuno, campaña que tuvo en el semanario **Córdoba** su domicilio editorial y su órgano de difusión.

En sus próximas intervenciones, Astrada continuará buscando una filosofía que permita pensar el fluir de la vida pero ella ya no estará enlazada con una salida social revolucionaria que remedie el anquilosamiento de la cultura moderna. Pasada la hora revolucionaria, Astrada troca el vanguardismo político por la interrogación sobre la estética y el arte vanguardista, al punto que en 1926 funda en Córdoba una nueva revista **Clarín** que se ofrece como el espacio de legitimación de las expresiones artísticas que arriban con el futurista Emilio Pettoruti. En cuanto a las publicaciones reformistas de la década del veinte, el paso de la hora revolucionaria se advierte no sólo en la diversa intervención que realizan en **Córdoba** los mismos intelectuales que habían colaborado en la revolucionaria **Mente**, sino también en otras publicaciones culturales ligadas a la Reforma. En La Plata la aparición del ensayo “Nuevas Bases” de Alejandro Korn en la célebre revista reformista **Valoraciones** (1923-1928) esboza un socialismo eticista y parlamentario que busca corregir tanto la poca atención a las desigualdades sociales del liberalismo como la exaltación bolchevique que había realizado en 1919 una revista como **Bases**. Pero el socialismo ético por el que opta **Valoraciones** no fue la única opción para mantener la preocupación política de la Reforma más allá de la hora revolucionaria, pues los jóvenes que se alejan de esa revista para fundar **Sagitario** parecen convencerse de que la ausencia de un horizonte revolucionario “internacional” podía ser reformulado desde ese “latinoamericanismo antiimperialista” que ya tenía una importante circulación entre los estudiantes peruanos. Y esa opción es también la que siguieron las revistas reformistas rosarinas que reemplazaron a las revolucionarias **Verbo Libre** y **La Antorcha**.

Volviendo a Astrada, si bien deberán pasar algunos años, nuestro filósofo se interesará nuevamente por esa “gresca” que lo había hermanado con Taborda y los demás miembros del grupo Justicia, e incluso hará del vínculo entre filosofía y política una cuestión central de su producción madura. Al respecto, mencionemos al menos que los primeros rastros de ese regreso a la arena política son, por un lado, su participación, en 1931 (inmediatamente después de regresar de su estadía europea), en la campaña electoral de Deodoro Roca como candidato a intendente de Córdoba por la Alianza Civil y, por el otro, la firma en 1932 del polémico manifiesto del Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANOE) elaborado por Taborda.⁴⁷

⁴⁷ Este manifiesto, firmado por varios filósofos antipositivistas e intelectuales vinculados al PS, se oponía al cientificismo izquierdista del comunismo y el socialismo y proponía completar las preocupaciones económicas y políticas “revolucionarias” con una renovación cultural ligada a las filosofías “espiritualistas”, entonces hegemónicas en la academia. Esta crítica anticapitalista a la cultura de izquierda sin un pronunciamiento antifascista, que Taborda y Astrada venían formulando en sus ensayos de esos años, fue denunciada por la izquierda partidaria de formular un

Recapitulación: Los textos filosófico-políticos del joven Astrada fuera de la construcción autobiográfica

Las páginas anteriores muestran que los primeros textos de Carlos Astrada deben ser leídos en el marco del intento de radicalizar el movimiento político-cultural surgido de la Reforma Universitaria. En efecto, como vimos, esos textos y algunas iniciativas en las que Astrada participó entre 1919 y 1923 buscaron que los estudiantes no sólo se vincularan a los grupos obreros revolucionarios, sino que además asumieran una identidad política ligada a un anarquismo que se reformulaba a partir del vitalismo y de la interpretación del sistema de los soviets como una experiencia que prometía la realización de la igualdad social al mismo tiempo que el despliegue de la libertad individual. Temprana y fuertemente influido por la llegada de textos vitalistas, Astrada inscribió la Reforma en la apertura de una nueva hora marcada por la acción directa de los hombres revolucionarios sobre la historia. Esa acción desmentía el determinismo que la ciencia le asignaba a la historia y se guiaba por el ciclo revolucionario abierto por Rusia. En el ambiente universitario postpositivista, la opción de Astrada por un vitalismo libertario no resultaba nada común. Más allá de la pequeña vanguardia intelectual del grupo Justicia, en Argentina prevalecieron las vertientes antipositivistas que, como el Colegio Novecentista de Buenos Aires, asumieron un carácter espiritualista, axiológico o incluso católico y un sesgo político temeroso no de la deshumanización sino de la desjerarquización social. De ahí que Astrada no haya elegido las revistas culturales en las que se libraba la disputa entre positivismo y antipositivismo como el canal privilegiado de circulación de su filosofía vitalista, sino las publicaciones libertarias, críticas del marxismo materialista y gradualista. Y, según vimos, con sus intervenciones buscó que esas publicaciones optaran por una línea político-filosófica ligada a un sorelismo que, al interior de la cultura anarquista, proponía una particular síntesis individualista.

Esos primeros escritos de Astrada y las publicaciones en las que circularon no sólo permanecían perdidos por la falta de una política sistemática de archivo, sino también por ocultamientos y olvidos historiográficos motivados por las tradiciones políticas locales e incluso por el mismo Astrada. Por un lado, ni la historiografía de la Reforma ni las que elaboraron los distintos partidos políticos se interesaron por recordar la línea anarco-bolchevique que alentaron periódicos como **El Trabajo** y revistas como **Vía Libre** y **Cuasimodo**. Sólo algunas versiones de la Reforma ligadas al Partido Comunista recordaron la existencia de fracciones revolucionarias en los inicios del movimiento estudiantil, mientras que la Unión Cívica Radical asoció el movimiento a la llegada de la democracia yrigoyenista a las universidades y el

profascismo. Y esta denuncia encontró cierta confirmación con la aparición, a fines de 1933, del manifiesto anónimo "Joven argentina". Cfr. Carlos Casali, **La filosofía biopolítica de Saúl Taborda**, Remedios de Escalada: UNLa, 2012, pp. 243-251.

Partido Socialista al progresismo moral.⁴⁸ Por otro lado, frente a los sucesos posteriores de la Rusia soviética, las construcciones partidarias buscaron "purificar" sus tradiciones. Y tanto la historiografía oficial del anarquismo como las memorias autobiográficas de los militantes socialistas se interesaron en subrayar su desvinculación inicial con la Revolución Rusa.

En cuanto al olvido motivado por Astrada, respondió —como mencionamos— a la construcción autobiográfica iniciada en 1943, cuando la compilación **Temporalidad** recortó a un Astrada juvenil preocupado casi exclusivamente por un tratamiento literario de cuestiones filosóficas. Aquí no es un dato menor el año de edición, pues entonces Astrada conciliaba su vitalismo filosófico con un telurismo de cuño heideggeriano para participar de la intelectualidad nacionalista reunida en la revista **Choque** (1941-1944). Por los editoriales publicados en esa revista y sus iniciativas académicas, el movimiento estudiantil —y específicamente su fracción comunista— acusaba a Astrada de ser el discípulo local del "filósofo oficial nazi" Martin Heidegger y pedía su exoneración de la Facultad porteña de Filosofía y Letras.⁴⁹

En otros términos, en la década del cuarenta Astrada no podía de ningún modo rescatar su entusiasmo juvenil por la Revolución Rusa y por una concepción anárquica de la historia ni su intento de imprimir esa orientación en la Reforma, ya que la reorientación filosófico-política por la que había optado tenía sus críticos más firmes justamente en los herederos de la Reforma y de esa revolución. Pero, desde mediados de los cincuenta, Astrada se alejó rotundamente del telurismo para asumirse como un filósofo marxista, crítico de las filosofías nietzscheana y heideggeriana. Entonces recordó que había participado en los orígenes del movimiento reformista, pero lo hizo aclarando que esa participación había sido menor. Y el nuevo motivo de ese olvido seguramente haya sido que la renovación del marxismo de la que participaba se definía no como la heredera sino como la superadora de una Reforma Universitaria que había fracasado tanto en su intento de sacar a los estudiantes de los claustros como en el de construir la filosofía de la hora revolucionaria.

Esta operación autobiográfica de Astrada no ha resultado conflictiva para las distintas investigaciones que, en los últimos años, recuperaron su figura. A los trabajos que se guiaron por una orientación historiográfica comunista les bastó con señalar en el joven Astrada un incipiente marxismo. Por su parte, los que participaron de la amplia historiografía nacional-popular se enfocaron en erigirlo en el mayor filósofo de la universidad peronista no sólo por la calidad de su producción intelectual, sino sobre todo por la recurrente tematización de la idiosincrasia nacional.

⁴⁸ Las más claras excepciones historiográficas a este olvido del ala radicalizada de la Reforma, además de las obras de los intelectuales comunistas (Bernardo Kleiner, **20 años de Movimiento Estudiantil Reformista: 1943-1963**, Buenos Aires, Platina, 1964, y Gustavo Hurtado, **Estudiantes: reforma y revolución. Proyección y límites del movimiento estudiantil reformista, 1918-1966**, Buenos Aires, Cartago, 1990), son: Juan Lazarte **Líneas y trayectorias de la Reforma Universitaria**, Buenos Aires, Argos, 1935, y principalmente los trabajos ya citados de Tarcus, *op. cit.*

⁴⁹ Para un análisis de esas acusaciones, ver: Kohan, *op. cit.*, pp. 183-186.

Frente a ello nuestra apuesta fue atender a las diversas tesis y matices que recorrieron la cultura de izquierda de fines de la década del diez para iluminar la peculiar intervención político-intelectual que propuso Astrada tanto al movimiento estudiantil como a esa izquierda revolucionaria que se revitalizaba ante las primeras noticias de la Revolución Rusa.

Resumen

A partir de un detenido rastreo biblio-hemerográfico, el artículo analiza las breves y olvidadas intervenciones político-culturales realizadas por el joven Carlos Astrada. Este destacado filósofo argentino estableció, a lo largo de su versátil itinerario, una estrecha vinculación entre las nuevas corrientes filosóficas y distintas modalidades de compromiso político. Hasta 1924 emprendió la búsqueda y difusión de una filosofía destinada a pensar y alentar, en términos vitalistas, anarquistas y revolucionarios, la emancipación social. Para ello, junto a Deodoro Roca, Saúl Taborda y otros jóvenes intelectuales cordobeses, Carlos Astrada participó de una breve vanguardia cultural que se propuso como guía revolucionaria de la Reforma Universitaria. Específicamente, los artículos recuperados nos permiten descubrir a un joven Astrada que, guiado por las filosofías vitalistas y el pensamiento libertario, identificó a la revolución de los soviets como la apertura de un ciclo en el que la humanidad intervendría en el mecánico desarrollo histórico para colocar los pilares de una sociedad más justa y más libre. En el intento de rescatar los contextos en los que intervinieron los textos, este artículo no sólo aporta nueva información sobre los “inicios” de Carlos Astrada sino que también muestra que esos inicios se inscriben en un original vitalismo anarquista.

Palabras clave

Carlos Astrada; Reforma Universitaria; Vitalismo, Anarquismo argentino; Revolución Rusa.

Abstract

Taking into account a detailed biblio-hemerographic seeking, this article explores the forgotten political interventions of the young Carlos Astrada. Throughout a versatile itinerary, this outstanding Argentine philosopher established close links between new philosophical currents and various forms of political commitment. Until 1924, he sought to conceive and spread a philosophy designed to encourage the social emancipation in terms of vitalism and anarchism theories. To do this, along with Deodoro Roca, Saul Taborda and other young intellectuals from Córdoba, Carlos Astrada participated of a brief cultural avant-garde movement that sought to establish itself as a revolutionary guide for the University Reform. Specifically, the texts gathered in this article allow us to discover a young Astrada who, guided by vitalism and libertarian philosophies, identified the Soviet's revolution as the starting point of humanity's intervention in the historical process that would lead the society to its freedom. In an attempt to politically contextualize these unpublished texts, this article not only provides new information about the “beginnings” of Carlos Astrada, it also shows that these beginnings were part of an original anarchist vitalism.

Keywords

Carlos Astrada; Anarchism; University Reform; Vitalism.

Antología

Los textos filosófico-políticos del joven Carlos Astrada (1919-1924)

I

En esta hora que vivimos...

Congréganos el primer aniversario de la revolución universitaria. Al recordar aquella jornada, que abre una era de libertad y de cultura en la vida de nuestra nacionalidad, nos parece ya lejana la hora en que la juventud de Córdoba afirmó bien alto su noble anhelo de emancipación espiritual. ¡Tan intensamente hemos vivido!

Hasta ayer, Córdoba transcurría en la plácida vida monacal, reposando indolente en una fe sin inquietud y sin grandeza —fe que nunca supo de heroísmo. Confiaba en el dogma de la disciplina y del orden, la religión, hasta ayer imperante, estaba satisfecha de su mandarinismo que le permitía conservar acreciéndolos sus intereses materiales y eludir la vida histórica y las grandes preocupaciones del espíritu. Mas latió con fuerza el corazón generoso de la juventud, se manifestó virilmente una aspiración largo tiempo contenida, y pudimos comprobar que la Córdoba católica y materialista —materialista por católica— había caducado en las conciencias —que era un conquistador vencido por su deleznable conquista. Entiendo que venimos aquí no solamente a solidarizarnos con la obra iniciada, es decir con un pasado, sino también con un porvenir, con “nuestro porvenir”, con la prosecución indefinida de nuestra obra, que por ser de vida y de amor no veremos concluida, pues ella no será más que un momento de la vida y de la duración espiritual de nuestro pueblo, que lo habremos llenado con nuestros sueños; ella será, en fin, el aúreo eslabón con que una generación, ofrendando en el altar de la patria soñada, habrá contribuido para la cadena de la raza, para que ésta persista en el tiempo, alcanzando en cada etapa de su vida ascendente una más bella plenitud.

He dicho patria. Un sentimiento complejo y muy arraigado en nuestra afectividad nos vincula de modo permanente al suelo en que hemos nacido. Digamos cuál es y cómo es nuestro amor a la patria; hablemos, pues, de nuestro patriotismo, para distinguirlo —distinción muy necesaria en estos momentos— de otro presunto patriotismo que nuestra conciencia de hombres libres no puede aceptar sin traicionarse a sí misma. Desde luego, nuestro amor a la patria está muy lejos de ser semejante a la actitud de la mujer de Lot, inmovilizada,



petrificada en la contemplación del pasado. Las vidas que tocan a su ocaso no viven ya, apenas recuerdan; el recuerdo es la oración que ellas musitan en las últimas gradas de la vida, antes de acogerse al templo misterioso de la muerte. No seré yo quien niegue al recuerdo toda su belleza melancólica; pero cuando se es joven, cuando uno empieza a afirmarse en la vida tiene que aumentar su hogar interior con la santa combustión de la esperanza. Y bien, una patria no está sujeta al proceso de las vidas individuales, no puede envejecer, debe ser siempre joven, y para ello tiene el derecho de contar con la perenne juventud espiritual de sus hijos. Yo simbolizaría a la patria antes que en una vida que declina, llena de recuerdos, en la de un joven, pleno de esperanzas, que se inicia en la vida con un corazón puro, capaz de todo impulso generoso. Nuestro patriotismo no puede ser mera contemplación del pasado; ante todo y por sobre todo él debe ser voluntad de superar la patria del presente, de realizar un nuevo ensayo de vida que implique más altos valores humanos para el individuo y la colectividad; en fin, nuestro amor a la patria, si ha de ser fecundo, debe traducirse por una amplia visión del porvenir. “Miremos más —nos enseña Unamuno—, que somos padres de nuestro porvenir que no hijos de nuestro pasado, y en todo caso nodos en que se recogen las fuerzas todas de lo que fue para irradiar a lo que será.” Sinteticemos nuestro concepto del amor a la patria diciendo, con la hermosa fórmula de Jaurès, que “estamos atados a este suelo por todo lo que nos precede y todo lo que nos sigue; por lo que creamos y somos creados; por el pasado y por el porvenir; por la inmovilidad de las tumbas y por el mecimiento de las cunas”.

Nuestros mayores duermen ya el sueño eterno en la inmovilidad de sus tumbas; muchas de esas vidas han pasado por el pórtico de la gloria y alientan inmortalidad. Tengamos para todas ellas, para las de los héroes del pensamiento y de la acción que legaron su nombre a la posteridad, para las de los humildes que pasaron inadvertidos y silenciosos, tengamos para todas esas tumbas, que simbolizan el pasado de nuestro pueblo, un muy puro pensamiento, un emocionado recuerdo; pero volvamos nuestro ojos a este sublime mecimiento de las cunas —¡otro símbolo!— el símbolo sagrado del porvenir de nuestro pueblo, bella promesa de la eternidad del alma colectiva. Este mecimiento de las cunas es la vida misma que, en un misterioso impulso creador, se afirma más allá de las tumbas y de las glorias del pasado llevando en su seno el plasmado de insospechadas realidades.

Nosotros, término medio entre ambos extremos, tenemos una gran misión que cumplir: nos corresponde elaborar un patrimonio espiritual para entregarlo, incontaminado, a las generaciones que nos sucederán; y habremos traicionado a la vida —tenedlo por seguro— si a estas no podemos decirles en la muda elocuencia de las obras; esto es lo que hemos realizado, lo que hemos pensado, lo que hemos soñado; concebido y realizado algo más grande, soñado algo más bello, y proseguido por la ruta del ideal.

Tenemos una misión que cumplir. Para concebirla con cierta claridad y despertar al sentimiento de la grave responsabilidad que ella entraña, debemos venir a una plena conciencia de esta hora histórica que vivimos. La inquietud que hoy agita a todas las colectividades humanas nos dice, en el lenguaje confuso pero elocuente del dolor y del presentimiento que algo nuevo y grande se está gestando en las entrañas de la humanidad; esa inquietud es el sagrado temblor que anuncia el alumbramiento. Un hálito de tragedia y de lucha nos envuelve; la angustia y la esperanza, en que se agigantan las almas, otorgan a esta hora solemnidad y grandeza. Todos los pueblos de la tierra, inspirados en las normas de libertad y justicia, postulan una vida más humana y más bella. La voluntad de los hombres, que en un largo ostracismo ha adquirido el temple del acero, hoy se aplica, segura de sí misma, a los acontecimientos, y en un esfuerzo heroico está torciendo el curso de la historia para imprimirle la dirección que exigen superiores anhelos. Y esta intervención directa de la voluntad y el pensamiento de los hombres en el devenir histórico no debe extrañarnos; porque, como muy bien lo hace notar Guido de Ruggiero, “el pensamiento no es pura contemplación de la realidad, sino realidad históricamente determinada y obrando históricamente”. ¿Y por qué no había de ser también determinante de la realidad histórica el deseo de perfección, la voluntad de realizar lo nuevo y vivirlo en cada momento de la duración del espíritu

colectivo? Nosotros no podemos concebir las humanas aspiraciones y todos los valores morales que la fe en los ideales va creando en los espíritus como una inútil ensoñación, flotando como fuego fatuo sobre la corriente de la historia; antes por el contrario, pensamos, que tales aspiraciones y valores son la levadura misma de la historia —¡divino fermento de la perfección! Si así no fuere, tanto el individuo como las colectividades tendrían que renunciar para siempre a ser cada vez mejores, a superarse humanamente; en tal caso la vida humana habría perdido todo su significado. La realidad inmediata desmiente categóricamente tal supuesto; y si no ¿a qué responde la inquietud de esta hora? Sentimos que hoy la vida humana está cobrando más significado que nunca; es que la humanidad vive un momento en que se está superando a sí misma. Terminada la guerra europea —contienda entre dos capitalismo— se inicia en el mundo una verdadera cruzada para conquistar la libertad y la justicia. Es un movimiento que persigue la elevación de todas las patrias, para que afirmando éstas, de un modo integral, su personalidad histórica, su peculiar espíritu, puedan todas convivir fraternalmente en una humanidad mejor. Es una nueva vida que se insinúa en el mundo y que desde ya se nos anticipa como una síntesis original; se trata, puede decirse, de una nueva experiencia de humanidad, este nuevo ensayo de vida supone, desde luego, la caducidad de muchos valores, el derrumbe de muchos ídolos, el quebrantamiento de innumerables cadenas —de todas las cadenas, que por siglos han impedido el libre desenvolvimiento de la personalidad humana, ahogando toda posibilidad de vida superior. Esta caducidad de los viejos e inhumanos valores no debe alarmarnos, porque al fin será la vida la que triunfe, dejando tras de sí, como lastre muerto, todo aquello que no tiene fuerza para vivir porque ya ha caducado en el espíritu de los hombres.

Ahora sí podemos decir con Nietzsche, que los dioses han muerto, y agregar que la ley, en todo lo que se opone al espíritu, también ha muerto. Algún día, quizá no lejano, podremos decir con el apóstol Pablo: “más ahora estamos libres de la ley habiendo muerto a aquella en la cual estábamos detenidos, para que sirvamos en novedad de espíritu, y no en vejez de letra”. Es una perenne verdad lo de que “la letra mata y el espíritu vivifica.”

“Quien abriga en su corazón la ley —nos dice Unamuno— está sobre la dictada por los hombres; para el que ama no hay otra ley sino su amor.”

Hemos afirmado, con Nietzsche, que los dioses han muerto; podemos decir, con más verdad, que todavía no ha nacido el Dios de libertad, de amor y de justicia; el Dios, creación viviente de la humanidad, de su espíritu, que abismado ante el misterio de la vida y sobrellevando la incertidumbre suprema, sólo pide bondad y amor para hacer menos penoso su tránsito por la tierra. Oigamos a Guyau, el filósofo poeta: “La humanidad ha esperado largo tiempo que Dios se le aparezca, y él se le ha aparecido; y no era Dios. El momento de la espera ha pasado; ahora es del trabajo. Si el ideal no está completamente acabado, como una casa, depende de nosotros trabajar juntos para hacerlo”; y Guyau agrega: “Yo ignoro lo que puedo fuera de mí, no poseo ninguna revelación no escucho ninguna palabra resonante en el silencio de las cosas, pero yo sé lo que interiormente quiero y es mi voluntad la que hará mi potencia. La acción sola da la confianza en sí, en los otros, en el mundo.” Sí, depende de nosotros trabajar en el ideal, irlo plasmando grande y bello. Agucemos, pues, nuestra sensibilidad y dejemos al corazón vivir sus libres impulsos, que así conquistaremos ese mundo moral en que todas las almas se sienten solidarias en una idéntica aspiración, en una misma obra de amor. Goethe, otro espíritu todo amplitud y excelencia, nos dice que “todo corazón que quiere asegurarse de su propia espiritualidad no puede hacer profesión de indiferencia.” Otra cosa no podía decirnos quien opuso al imperativo categórico y racional de Kant, contemplándolo, el imperativo cordial; o sea este mandato silencioso del corazón que nos lleva a sufrir con todos los que sufren, y a soñar con todos los que sueñan.

¿Cómo trabajar en el ideal? ¿Qué presupone de nuestra parte su realización? Ante todo es necesario que conquistemos día por día la juventud de nuestro espíritu; que alimentemos nuestra íntima rebeldía con nuevas y más altas esperanzas —es decir, que mantengamos siempre vivo ese fondo de rebeldía, que no es sino aspiración hacia lo mejor, deseo de lo



que aún no ha sido pero que será. Solamente los salvajes pueden creer, de acuerdo con la fórmula de un optimismo profundamente inmoral, que vivimos en el mejor de los mundos posibles. A los que tal piensan se refiere Fichte en estas palabras: “En su concepto, la historia ha cerrado ya muchas veces el círculo en que gira, no habiendo, por tanto, nada nuevo bajo el sol, porque han secado la fuente de la vida eterna y dejan que la muerte continúe su camino y descansa a menudo entre los hombres.” Nosotros no diremos, porque ello no estaría enteramente de acuerdo con la verdad, que vivimos en el peor de los mundos; pero tenemos el derecho de concebir uno mejor, y de esforzarnos hacia él, rompiendo la marcha con el corazón bien alto. Concebir ese mundo mejor es empezar a crearlo, porque el pensamiento, cuando responde a una necesidad íntima del ser, es ya una creación. Vivamos, pues, constantemente insatisfechos. Si el estado de cosas existente está lleno de sombras y de miserias no lo aceptemos como nuestro destino natural; rebelémonos contra él en nombre de los postulados de un sentimiento humano esencial.

Rebeldía y amor son el resorte íntimo del ideal. Amamos lo mejor porque poseemos la virtud de rebelarnos, y nos rebelamos porque nuestro espíritu está ya tocado de un amor anterior. Alguien podría objetarnos, en nombre de los cánones de la lógica, que incurrimos en un círculo vicioso; nosotros le responderemos que es un círculo que está al margen de la lógica, y que nos dice del profundo ilogismo de la vida; efectivamente, es un círculo mágico que engendra su propia tangente, tangente que es idea en proyección al infinito.

Amor y Rebeldía. He aquí el secreto de nuestra posibilidad de perfección. Gorki lo ha comprendido muy bien al escribir estas palabras, recientes: “Cristo es la idea inmortal de la piedad y de la humanidad; Prometeo es el enemigo de los dioses, el primer rebelde contra el destino... Y ahora llega el día en que los dos símbolos —el de la bondad y el de la piedad y el otro de la soberbia y de la audacia— se funden en el espíritu del hombre en un solo gran sentimiento y todos los hombres reconocerán el propio valor, la belleza de sus aspiraciones y los vínculos de sangre que los ligan entre sí.” Y Gorki yendo más allá del odio, que es inevitable en toda lucha, afirma la excelencia de su humanísima concepción con estas palabras: “la vida no tiene sentido sino a condición de la victoria del amor.” Al nombrar a Gorki no puedo menos que recordar al titánico Dostoiewski, a este gran espíritu cristiano, floración soberbia de aquel pueblo que en su ley fundamental —ley que entraña el espíritu que animará la nueva vida— ha escrito: supresión de la explotación del hombre por el hombre, iniciando una nueva etapa para la vida de la humanidad, oigamos la voz profética de Dostoiewski: “Guardamos la imagen de Cristo que lucirá como un diamante precioso sobre la fraternidad, ello vendrá, ello vendrá.”

A nuestra legítima interrogación sobre lo que pueda significar el advenimiento de una nueva era, responde muy bien el filósofo catalán Eugenio d’Ors diciéndonos en una de sus admirables glosas: “Nuestro instinto nos dice que una Era nueva es una nueva manera de partir el pan.” Podemos agregar que una nueva manera de partir el pan implica el advenimiento de un nuevo espíritu, la instauración de un nuevo ideal de la vida. Nuestra edad se caracteriza por el predominio de las cosas y de los valores económicos sobre el hombre. Puede decirse, sin error, que la vida humana ha sido desplazada a un último plano en la tabla de los valores. La personalidad está constreñida por mil fuerzas que conspira contra su libre desenvolvimiento; la humanidad se encuentra aplastada por la organización industrial y económica de la sociedad capitalista, que tiene por expresión política el Estado actual. También en la Edad Media el hombre sufrió un largo eclipse. La iglesia, para llevarlo a la beatitud en el otro mundo, lo encadenó en éste. Mas viene el Renacimiento, lo que algunos historiadores de la filosofía justamente han llamado “el descubrimiento del hombre”, y el humanismo eleva la vida, imprimiéndole una nueva dirección. Con el Renacimiento surgen los magnos problemas de la religión y del derecho natural; se constela de almas su cielo magnífico y por su pórtico augusto pasa, entre otras grandes figuras humanas, la de Giordano Bruno y la de Luis Vives; marchan hacia la resurrección del hombre, y desde la cima de su espíritu contemplan el amplio panorama de una vida nueva. Sigue la Reforma, hija espiritual del Renacimiento; en ella irradia el espíritu de Lutero, y la libertad de conciencia

conquistada da a la humanidad hermosos frutos, tanto en la especulación como en la vida. Por último con la Revolución Francesa viene a la vida la burguesía capitalista y el Estado moderno. El hombre sufre de nuevo otro eclipse. Es que todavía quedan muchas cadenas por quebrar para que él alcance su total liberación. Si infinitud de hombres piden pan y reclaman en la tierra un lugar adecuado a su condición humana es signo evidente que el espíritu no ha roto la última cadena que lo envilece y lo amarga. Esta es la gran obra en que hoy está empeñada la humanidad. Todos los pueblos afirman su voluntad inquebrantable de liberación. Se trata de redimir a la vida de todas las potencias enemigas, que atentando contra su eterna belleza, la han deprimido, ensombreciéndola.

Digamos con Gorki, sin temor de equivocarnos y conscientes de la hora histórica que vivimos, que marchamos hacia el renacimiento del hombre. Podemos expresar nuestro estado de alma, en esta hora de perplejidad e incertidumbre, por estas palabras con que Guyau termina una de sus obras admirables: "Ninguna mano nos dirige, ningún ojo ve por nosotros, el timón está roto desde hace largo tiempo o más bien nunca ha existido, está por hacerse; es una gran tarea, y es nuestra tarea." El timón está roto; lo han roto las fuerzas mismas de la vida porque él la orientaba hacia su negación, hacia la muerte. En medio de la tempestad nuestro espíritu ha logrado una calma; aprovechándola hemos consultado nuestra brújula, y comprobamos que su aguja imantada nos señala un nuevo norte.

[Carlos Astrada, "La conmemoración de la revolución universitaria: la fiesta del Rivera Indarte: Discurso del Sr. Carlos Astrada", en **La Voz del Interior**, Córdoba, 19/6/1919]

II

Por el camino infinito...

El efectivista Unamuno, se ha pronunciado contra el progresismo del grupo "Claridad". Para combatir el falso concepto en que reposa la doctrina del progreso, ha entronizado el sofisma, no menos pernicioso, de asignar a las antinomias sociales un juego puramente mecánico que reduce toda su acción a un cambio de sujetos. Más adelante trataremos de poner al descubierto, analizándolo, el error en que incurre Unamuno: error que lo expone, a él que como buen efectivista tanto le gustan las cosas vivas (nos pedirá un Dios "vivo", posee una fe "viva" y practica la contradicción "viva"), a caer en las cosas muertas. Así, en lo que respecta a la contradicción, estaría reducido Unamuno a negar hoy lo que ayer afirmó para volver a afirmarlo mañana y tornar a negarlo pasado mañana: o sea el juego mecánico de la contradicción... No se trata, como veremos, de los rieles por los que aspira a correr el progresismo, según nos dice Unamuno, pero sí de algo semejante a la tragedia... mecánica del portugués del cuento que quería sacarse del pozo tirándose de las orejas.

Es que el recio y apasionado teorizador de las ideas, vengán ellas de cualquier punto del horizonte espiritual, suele reaccionar en forma contundente ante los problemas, como que es hombre que vive intensamente sus impulsos, ya con la verdad, ya con el error; más frecuentemente con sus "errores", siempre interesantes y sugestivos, que con sus "verdades", no menos inquietantes. Gusta de la contradicción y la paradoja, y las esgrime a diestra y siniestra; mas su paradoja, que suele ver la fecunda paradoja de la filosofía y de la ciencia, que en estas es la forma en que se manifiesta por primera vez una verdad nueva.

Entrando a nuestro tema diremos que el manifiesto del grupo "Claridad" adopta algo del progresismo que le censura Unamuno. No obstante, cualesquiera que sean sus errores de doctrina, él da la pauta de la nobleza moral de Anatole France y sus amigos: el "viejo volte-



riano” afirma una vez más la... juventud de su espíritu. En lo que respecta al progresismo, hace tiempo que Georges Sorel, en obras admirables, ha dilucidado el problema con amplitud y penetración nada comunes en los libros de índole económico-social; en forma clara y eficaz ha hecho la crítica de las “ilusiones del progreso” poniendo de manifiesto la inconsistencia e impostura del socialismo político. La falacia del progresismo ha culminado en la democracia parlamentarista que, como es muy natural, hace las delicias de los socialistas socializantes. Sorel, al evidenciar la falsedad e ineficacia de la concepción progresista y de todo su andamiaje político, nos muestra que otros son los caminos de la emancipación social. Mas la posición de Sorel y del moderno sindicalismo frente al problema social, no tiene nada que ver con la que adoptan los antiprogresistas a lo Unamuno que parece traducirse, a pesar de todas las apariencias en contrario, por un *non agir*. Unamuno no quiere percibir lo que se oculta tras la inadecuada expresión de las ideas del manifiesto del grupo “Claridad”: no se percata que se trata de una realidad psicológica cuya imperfecta formulación no disminuye en nada su trascendental importancia; que es un anhelo que responde al estado de alma de los hombres del presente que han sufrido el desgarramiento ¡y qué hombre no lo ha sufrido! de la tragedia reciente. En sustancia lo que nos dicen los del grupo “Claridad” es que hay que trabajar por el advenimiento de una humanidad mejor. Para emprender esta magna obra debemos comenzar por aceptar los dictados del pensamiento o sea crear la soberanía del espíritu. No otra cosa nos ha dicho, con su autorizada palabra de maestro y apóstol, el humanista Romain Rolland, centinela avanzado de la libertad.

Unamuno impugna las ideas del grupo “Claridad” tomando demasiado al pie de la letra su manifiesto. No hay que ver en la creencia del pacifismo iluso en el advenimiento de un estado social paradisiaco más que la esperanza —muy humana— que es el fondo dinámico de los ideales. La ilusión es propia de la psicológica de todo ideal vivo que tiende a realizarse. No es posible decidir, a no ser dogmáticamente, sobre la verdad o el error de un ideal por lo mismo que este cuenta más que con el pasado en que arraiga y el presente en que obra, con el porvenir que aspira a crear según la imagen de la esperanza que lo engendró. En punto a la fe en los ideales bien podemos decir con Renán que “así como hacemos solos la belleza de lo que amamos, haríamos la verdad de lo que creemos”. Contando con el porvenir, que es contar con los factores más imponderables del espíritu, que en cada momento de su duración va elaborando lo nuevo con que se enriquece, lo que hoy es sólo motivo de fe puede mañana realizarse como verdad. ¡Cuántas veces se ha repetido, en presencia de las comprobaciones de la experiencia, que las realidades de hoy son las utopías del ayer!

Es humano que los hombres en medio de sus arduas luchas ansien la paz. Aunque reconozcamos racionalmente que la vida es eterna lucha, acaso no podemos sustraernos por el ensueño de la fatalidad que implica. Si la vida misma fuera perpetua paz, soñaríamos con la guerra. Antinomias del espíritu! Antinomias que son la trama misteriosa de la vida misma. Unamuno critica burlescamente la ideología del grupo “Claridad” por no haber tenido en cuenta, según él, las antinomias sociales. Ante todo, en el manifiesto de Anatole France y sus compañeros no se afirma que no existan las antinomias. Los que lo suscriben se expresan como si las antinomias no existiesen; pero esto no es eliminarlas deliberadamente. Después del bárbaro paroxismo de la civilización capitalista no es extraño que los hombres del grupo “Claridad” —que no son filósofos, avezados a las doctrinas— hablen el lenguaje de un pacifismo ingenuo, aunque, por otra parte ellos mismos se apresten notablemente a guerrear por un ideal. Por lo demás, Unamuno, como decíamos al comienzo de estas líneas, cae en el sofisma de reducir la acción de las antinomias a su juego puramente mecánico. Es dogmatismo, y no otra cosa, el no aceptar la posibilidad de una superación de las antinomias, en el sentido que ellas puedan plantearse en un plano más elevado de la realidad social. ¡Por qué ciertas antinomias, ponemos por caso, han de manifestarse siempre en un complejo de fenómenos de índole puramente material y no han de poder transformarse en otras, superándose a sí mismas y obrar en la esfera de los fenómenos de la vida moral! Dice Unamuno: “Cuando alguien, remendando una sentencia evangélica, dice, por ejemplo, que siempre habrá pobres y ricos, se nos ocurre replicarle: “Sin duda; de donde no se deduce que usted haya de ser siempre rico” —pues el que dice esto suele serlo— “y otro el pobre;

que haya siempre ricos y pobres no quiere decir que unos ni otros lo sean de nacimiento, y no estaría de más un turno”. Con lo que no se resolvería la antinomia, pero cambiaría de sujetos. Lo de que siempre habrá pobres y ricos se nos antoja una pseudo-antinomia. Se la puede justificar racionalmente, torturando la inteligencia y la lógica; pero no se la logrará asentar legítimamente en la razón aunque se la formule del modo más filosófico posible —y es de notar que algunos economistas inspirándose en esta pseudo-antinomia han hablado de una “filosofía de la riqueza” y de una “filosofía de la pobreza”. Concedamos que sea una verdadera antinomia; en tal caso, siendo ella la formulación de algo enteramente empírico, de lo más transitorio y deleznable, los intereses de índole material que pueden darse en la vida del hombre y de la sociedad ¿no cabe pensar en la posibilidad de sustituir, superándola, por una antinomia que responda a preocupaciones humanas de orden más elevado? Mas desde otro punto de vista podría pensarse en la solución, una solución *sui generis*, de esta y de las otras antinomias sociales: así como la antinomia de la razón práctica se resuelve, según Kant, con la creencia en una vida futura, así las antinomias de lo que podemos llamar la razón social —que es también una razón práctica— se resolverían con la creencia en un estado social de relativa armonía y libertad; o sea haciendo de la utopía una realidad espiritual. Esta solución, moviendo constantemente a los hombres en el sentido del ideal, implica la perennidad de la lucha. Tratar de que la utopía sea en nuestro espíritu realidad viviente es, por cierto, noble y humanísima tarea. Recordemos estas hermosas palabras de Anatole France, dirigiéndose a los estudiantes franceses: “No temáis pasar por utopistas, no temáis construir en las nubes, forjar repúblicas imaginarias como Platón, Tomás Moro, Campanella, Fenelón ¡Utopistas! Es la injuria acostumbrada que los espíritus limitados arrojan a los grandes espíritus, y con la que los hombres políticos persiguen a los soberanos del pensamiento”.

...En esta hora de graves responsabilidades, los hombres libres del grupo “Claridad”, con su decidida actitud en pro de la libertad y la justicia, vuelven por los fueros del pensamiento soberano. Ante los desbordes y brutalidades del capitalismo ensorbercido con su triunfo —pues en todos los países, incluso los neutrales, ha triunfado a excepción de Rusia, donde la evolución está dando buena cuenta de las pseudo-antinomias— el manifiesto de Anatole France y sus amigos es una clarinada que llama a los hombres al combate espiritual para afirmar la dignidad de la vida y en eterna belleza. No se trata de conquistar un estado social paradisiaco de absoluta paz, sino de superar esta mezquina forma de lucha, engendro del sórdido materialismo que caracteriza a la civilización capitalista en estas latitudes. Se aspira a que la personalidad humana, liberada de la degradante servidumbre económica, adquiera su legítima primacía sobre las cosas. Postular un estado social mejor no quiere decir, de ningún modo, que en él el hombre haya de colmar las ansias de su espíritu, solucionando definitivamente las dudas que lo atormentan. En vez de anegar sus inquietudes en una paz de muerte, se planteará, con más integridad quizá, los grandes problemas del mundo y de la vida, y todos aquellos que atañen directamente a la naturaleza moral. Nuevos tiempos engendrarán preocupaciones aún no sentidas, y problemas nuevos se insinuarán a su sensibilidad siempre despierta.

Todo ideal, como que humanos sueños lo han generado, concibe una meta más o menos quimérica. Moviéndonos en la dirección que él nos señala, vamos interponiendo fatigas, decepciones y esperanzas entre el presente que es descontento y la quimérica meta que mientras más se aleja más nos alucina. Así el hombre, de frente al misterio, va marchando por el camino infinito de un combate eterno... No podemos lamentarnos de esta fatalidad desde que ella nos obliga a superarnos constantemente. La vida del espíritu, buscando con heroico afán su propia plenitud, engendra la revolución eterna que nos habla Chesterton. Esta inquietud, esta máxima sed de perfección, se ha expresado mejor que en ningún otro en el ideal anarquista. Nada de extraño tiene la aspiración que entraña la comprensión anárquica es a la vez sentimiento del espíritu y numen de la historia. Córdoba, diciembre de 1919.

[Carlos Astrada, “Por el camino infinito...”, en **Clarín**, Buenos Aires, enero de 1920]

III

El revolucionario eterno

... daba con su hacha en el tronco de las encinas sagradas, y los 'sometidos' se
asombraban de no verlo devorado por el fuego celeste . . .

Mas Stirner.

. . . no se trata de calcular placeres, de hacer contabilidad y finalidad: se trata de ser y de
vivir, de sentirse ser, de sentirse vivir, de no ser una especie de mentira en acción,
sino una verdad en acción.

Guyau, *Esquisse d'une Morale...*, pág. 248.

I.

Sabe de las adversidades que depara el combate de cada día y ha transformado en férrea necesidad las contingencias de una vida azarosa y difícil. Así va corriendo la gran aventura de su ideal. Porque el revolucionario eterno es antes que nada un aventurero—naturalmente del tipo elevado—que va jugándose todo en cada encrucijada de su lucha tenaz y heroica contra los poderes constituidos.

Su vida, tocada de un ideal de perfección y reconfortada por una inalterable fe en su qui-jotesca empresa, diríase la aérea moneda de esperanza que con un desinterés rayano en la inconsciencia él arroja sobre el tapete rojo de la conspiración.

Las persecuciones han hecho de la existencia del revolucionario eterno un constante sobresalto, y este ha llegado a ser su ritmo natural. Habitado a arriesgarlo todo necesita ya del peligro como del aire que respira; su carrera de conspirador es un vértigo a través de las emociones más diversas.

En todas las circunstancias está por encima de los cánones de la moral de clase porque posee el elevado sentido ético que emana de sus propias convicciones, probadas al fuego del sacrificio cotidiano. Siempre en pos de la belleza eterna de la idea, desafía las asperezas del camino sobrellevando la plenitud de sus sueños.

Soldado de una cruzada, para él no tiene tregua el combate por la libertad; eterno combate creador que agiganta sus fuerzas e ilumina su espíritu. Identificándose con la íntima fuerza expansiva de la vida postula la libertad absoluta como imperativo categórico; como voz auténtica que viene de las profundidades del espíritu y que nos dice de su esencia anárquica.

Su ansia de libertad es intuición de una belleza trascendente que no cristalizará en obra inmortal porque ella es la vida misma que así nos incorpora a su movimiento ascendente y nos eleva a un ideal de perfección, brindándonos su eternidad viva en el frágil vaso del instante fugaz e inasible. Su inquietud es soplo que espolea las formas inertes, que agita las vidas prosaicas y humildes; quiere redimir estas vidas, infundiéndoles su propios sueños, y así incorporarlas a su luminosa trayectoria para correr juntos el albur de la gran quimera. Su palabra ardiente es espíritu que se infiltra en la vida de esos hombres agobiados por el yugo de un trabajo inhumano y brutal —diríase los fragmentos de materia obedeciendo a la ley de la inercia cósmica— y los solivianta a la visión de un ideal.

¹ Introducción al Ensayo: **La Concepción Anárquica de la Historia—Revisación de los postulados éticos cardinales a luz de la revolución integral** [inédito].

El revolucionario eterno contempla el mundo y la vida a través de un cristal que cada lágrima por sus propios dolores y los ajenos —que él los siente como suyos— ha ido aumentando, haciendo más potente para la visión lejana por encima de un tiempo que aún no ha devenido; en tanto que su sed de perfección, postulado central de su ética futurista, le ha ido dando transparencia y limpidez. Así nos anticipa el futuro en su visión de rebelde; nada de extraño tiene: la inquietud, semiclaridad en que se dibujan las formas de los sueños, no es otra cosa que la anticipación, algo velada por una penumbra de misterio, de lo que ha de venir.

II.

Más he aquí la primera etapa en el camino del revolucionario eterno; examinándola comprenderemos la causa de la persecución de que es objeto por parte de los gobiernos, y que no es otra que el miedo a sus ideas por su acción deletérea sobre las grandes cristalizaciones de la ley, expresiones del principio de obediencia: *sociedad* como estado social impuesto por la violencia, y *autoridad* como órgano de imposición.

Es tal el poder del ideal, tal la sugestión que la palabra del rebelde opera en el ambiente, aletargado por una sumisión secular, que las autoridades estatales, «velando por la tranquilidad social» se incautan del «elemento disolvente» haciéndole sentir—oh ironía!—la omnipotencia de la ley a quien espiritualmente está por encima de la ley, y acostumbrado a sortearla en la lucha de todos los días. Es así que se da el hecho sorprendente, si lo consideramos en su exterioridad, de que una colectividad apoyándose en la violencia de la ley expulsa de su seno a un hombre indefenso, escudado tan solo en su ideal y sin más armas que su palabra impregnada de humanidad y su fe inquebrantable de luchador.

Una colectividad en que se ha materializado el principio de autoridad no podía menos que expulsar al revolucionario eterno, al hombre todo inquietud, al «abominable exaltado» — todo él es una exaltación del espíritu — porque turbaba la digestión de los buenos burgueses, amenazando con aguarles, en nombre de algo vago y utópico que ellos han oído llamar justicia, el festín de su opulencia. Desde el punto de vista de la psicología propia del principio de autoridad él considera lógico el hecho de su expulsión; este es al mismo tiempo la prueba tangible de la eficacia de sus ideas. Por lo demás la expulsión no provoca en nuestro proscrito el más mínimo desfallecimiento; no morigera sus ímpetus ni menoscaba su fé; tan solo logra avivar su llama rebelde.

El pánico que experimenta el burgués ante la enorme sugestión operada por el ideal que encarna el «hombre peligroso», y que le hizo concebir la luminosa idea de expulsarlo, nos suministra, por contraste, un seguro criterio ético para valorar los frutos de la prédica libertaria.

Hombres que por mezquindad de espíritu jamás han concebido un ideal y cuya palabra de orden parece ser el grito epicúreo de «comamos y bebamos que mañana a moriremos», hombres tales no pueden comprender, y por consiguiente, respetar la grandeza del ideal ajeno. De aquí que atenten contra él, que es atentar contra la humana dignidad, apelando, como cínico recurso, al gendarme. Es que el pobre burgués ignora la fuerza expansiva de ese algo sutil, inmaterial — hablémosle así que puede que nos oiga y... comprenda — que invisiblemente pasa de un espíritu a otro y a otro más y a muchos otros más... y que se llama... a que no lo adivinas burgués!... Idea.

Allá el burgués con su dios policiaco Orden, al que consagra diariamente sus flexibilidades de mimbres para que proteja su hartura; pero que tenga mucho cuidado con ese algo sutil, inmaterial que pasando a través de los espíritus, es misterioso soplo que cada vez más potente — no en vano recorre luminoso camino — aviva la llama de la revolución que, hartos de la injusticia, han encendido los hombres para purificar una vida bastardeada por los sórdidos intereses de una civilización mezquina donde no impera la belleza ni se rinde culto a los ideales.

III.

Ya tenemos al revolucionario eterno expulsado de su país de origen; no importa; apenas llegado a la casa del burgués vecino, donde también los guardianes del orden velan por los fueros de la Autoridad sacrosanta, lo veremos izar su bandera de combatiente invicto. Expulsado de una y otra parte recorrerá diversos países arrojando a todos los vientos la roja simiente. Siempre con su alma en trance heroico, viajará errabundo entre hombres desconocidos pero todos hermanos suyos — hijos todos de un mismo dolor. En donde haga un alto, allí plantará su tienda de rebelde y dirá a los hombres su palabra mística, señalándoles el camino que conduce a la liberación a través de la constante lucha. No peregrinará en vano; a donde lo lleve su errante paso de soldado de la libertad dejará un poco de ensueño en el alma de los oprimidos, haciéndoles presentir la belleza eterna que encierra la vida cuando se afirma como indefinida progresión creadora, tendiendo a través del dolor y de la muerte hacia un libre universo.

Revolucionario bajo todos los regímenes, lo fué ayer, lo es hoy y lo será mañana. Eterno descontento jamás podrá satisfacerse con la cristalización de los ideales; siempre considerará lo que se realice en tal sentido como concreciones transitorias que han de ser obstáculos para un perfeccionamiento ulterior. Su ideal de libertad se abre, como la vida misma, de la cual es dirección ética cardinal, sobre una perspectiva infinita. Sobre este fondo de infinitud y eternidad el hombre recorre la curva de su existencia buscando de realizarse a sí mismo como fin en sí, mediante la diaria conquista de su libertad. Debe crear su propia vida esforzándose en cada momento del devenir de su espíritu, por llevar a plenitud sus más íntimas aspiraciones, sus mejores sueños.

IV.

En ocasiones el revolucionario eterno, forzado por las circunstancias, se conduce no ya como agitador espiritual, sino como terrorista. Suele ser en épocas luctuosas para la libertad en que los desmanes del despotismo han pasado el límite tolerable. Entonces asistimos al espectáculo, admirable de dignidad y de belleza, del hombre que se yergue solo en defensa de los fueros de la libertad, oponiendo a la violencia organizada del poder la violencia personal que casi siempre va acompañado del propio sacrificio.

Acepta tan extrema situación porque sabe con Guyau que: «Quien no obra como piensa, no piensa completamente». Pensando así, que es pensar vitalmente, el revolucionario eterno ha llegado a la acción extrema. No nos alarme esta expresión: significa tan solo que la idea ha rebasado el espíritu, por exceso de vida, y se prolonga en acción para encarnar en insuperable belleza trágica. En este trance de su lucha el revolucionario eterno sin vacilar ha jugado su vida. El sacrificio estaba en su camino de cruzado. Renán comprendió muy bien estas almas, ciertamente de estirpe, cuando dice de ellas que «cual mariposas vienen a morir en la luz de un ideal». Una muerte así es un acto de fe que vivifica el ideal y lo prolonga más allá de la efímera vida individual en que transitoriamente encarnó.

V.

Al hundir nuestra mirada en la realidad presente percibimos en toda su magnitud la epopeya libertaria que están viviendo los pueblos; contemplándola, el espíritu se siente algo deslumbrado por su trágica grandeza al par que la gran visión lo reconforta y anima porque en ella reconoce el mismo fuego purificador que lleva en sí. Contemplando los acontecimientos a través de ese prisma básico que es la personalidad comprenderemos luego no más el papel fundamental que en ellos juega el revolucionario eterno. Él es el fermento de rebelión que en estos momentos álgidos trabaja a las multitudes que marchan hacia la insurrección. Él mantiene viva la llama del ideal y la levanta por encima de la cobardía ambiente; así el aliento de los hombres libres llegará hasta ella, para abrillantarla y darle incremento.

Grande es Lenin — este hombre emersoniano — aplicando su voluntad de acero a los acontecimientos para orientar la Historia en el sentido del ideal que él encarna en forma

admirable. Pero no menos grandes se nos ofrecen a nuestros ojos un Alejandro Berkman o una Emma Goldman al intentar, llevados por esa impaciencia anárquica que caracteriza la hora que vivimos, el derrumbe de las instituciones de la abominable plutocracia yanqui o de las «libres instituciones de la gran democracia del norte» que suelen decir los folicularios del liberalismo político. El seráfico lacayo de la plutocracia, Wilson, velando por el orden creado para mayor gloria de los magnánimos reyes del acero, del petróleo, del carbón, del cerdo, declaró a Berkman y Emma Goldman personas «undesirables», expulsándolos.

Es el sino del revolucionario eterno ser persona «undesirable» para los guardianes, más o menos electivos, del principio de autoridad. Pero él midiendo con su intuición de vidente el camino de la Historia, campo del eterno combate, podrá decir al rebaño de esclavos mostrándoles su báculo de peregrino del ideal; sí, a todos los que atentan contra la belleza de la vida, reduciéndola a servidumbre, podrá decirles con Ibsen, el glorioso poeta: mi báculo se mira en el límpido mar de la libertad.

[Carlos Astrada, "El revolucionario eterno", en **Mente**, Córdoba, n° 1, mayo de 1920]

IV

Manifiesto del Grupo "Justicia"

Convencidos de que en esta hora en que el mundo asiste al nacer de una nueva civilización, ningún espíritu puede permanecer indiferente a los hondos afanes que lo presiden, a los urgentes problemas que propone su advenimiento y a las comunes esperanzas que lo acompañan, sin abdicar la función que le está asignada en la actividad consciente, hermanamos nuestros ideales y lo disponemos para las justas de la voluntad creadora bajo los prestigios de la palabra Justicia. Suma y síntesis de los anhelos y de las aspiraciones que llenan, que informan, que animan, que constituyen el proceso mismo de la historia del hombre, la erigimos en lema porque sólo con ella podemos expresar el contenido mental de nuestra actitud.

En su nombre afirmamos:

Que el Estado vigente es un instrumento de coerción en lo interno y de conquista en lo externo, que debe ser reemplazado por una forma cooperativa que importe la supresión de las clases y que borre las fronteras trazadas por un nativismo sobrepasado para hacer posible, con ambos procedimientos, la sociedad de los pueblos.

Que es necesario romper la estructura feudal que hace del trabajo una servidumbre, de la producción una buena presa para los piratas del robo y del monopolio; del derecho un privilegio de minorías y del juez un gendarme del privilegio.

Que los valores morales enseñados hasta el presente deben ser denunciados como negaciones destinadas a mutilar en el hombre el único instinto que puede darle la posesión del mundo y de los valores vitales que es el instinto de rebelión.

Aceptamos en toda su extensión y en todas sus consecuencias las responsabilidades que emergen de esta apostura. Sin falsos alardes ni arrestos inoportunos, nos dignificamos por la verdad y por el profundo respeto de nuestras ideas. Ajenos a la noción jerárquica que aspira a someter el músculo a la obscura servidumbre del intelecto, nos sentimos íntimamente identificados con la actividad del pueblo que produce, que crea, que ama y que espera. Nuestra función es la que asigna la división del trabajo social a quienes aquilatan y examinan los valores creadores en la obra que realiza, día a día, sin desalientos, con fines determinados, la nueva civilidad.

La integración del esfuerzo supone, desde luego, la integración del designio. Queremos un nuevo derecho, un derecho más noble y más alto, no el que se aplica en el tribunal de los jueces sino en el tribunal de la justicia, según la clásica distinción del estoico; queremos una docencia mejor condicionada para los fines humanos; queremos un arte para todas las almas; queremos una nueva organización económica que corrija el desorden capitalista; queremos una política de virtud de la cual todos los pueblos de todas las latitudes se reconozcan, se compenetren y se comprendan.

Nuestro pensamiento está en todo lo que signifique voluntad en acción. Con los que sufren encadenados en las cárceles de Estados Unidos; con los que dicen la buena nueva en Francia, en Italia y en Inglaterra; con los que derraman su sangre por la verdad en Irlanda y en Alemania; con los que piensan e inquietan espíritus en España; con los que levantan su voz en el Oriente lleno de sombras; con los héroes civiles de Rusia que han abierto con el ademán del sembrador la aurora del Hombre. Con los hermanos del mundo entero. Nuestro lema es nuestra salutación: ¡Justicia!

Saúl Taborda — Carlos Astrada— Emilio Biagosch —Ceferino Garzón Maceda — Deodoro Roca — Américo Aguilera.

[“Manifiesto del grupo Justicia”, en **Mente** n° 2, Córdoba, junio de 1920.
Publicado también en **Vía libre** n° 11, Buenos Aires, agosto 1920].

V

Cartel a Carlos F. Melo

Magüer su bien probada hidalguía la juventud fuera mancillada en su ejecutoria viril sino supiera alzarse airada para borrar ofensas de villano sobre nombre de mujer. Por eso, haciéndonos todos y cada uno responsables del máximo alcance de nuestras palabras, venimos a poner como una marca de fuego sobre el nombre de Carlos F. Melo, harto empañado por más de un lenguaje de politiquería criolla, el tilde definitivo de mal nacido y cobarde. Mal nacido porque ningún hombre que se precie de tal es capaz de llevar su despecho hasta el punto de deslizar la insinuación aviesa, buscando echar sombra sobre la honestidad de mujeres, casi niñas, que identificadas con el espíritu de la Reforma, han sabido aquilatar su pureza en el desprecio de algún convencionalismo de beata.

Cobarde, porque lanzó la insidia escudado tras el prestigio del más encumbrado sitial universitario que para vergüenza de la propia causa estudiantil ha detentado hasta ayer.

Mal nacido y cobarde así denunciarnos a Carlos F. Melo ante el infalible veredicto popular.

Gonzalo Muñoz Montoro, G. [Guillermo] Korn Villafañe, Héctor Roca, Luis Aznar, Carlos Astrada, Hugo Novatti, Carlos A. Amaya, Alberto Britos Muñoz, Juan Carlos Solanas, Ernesto L. Figueroa, Manuel T. Rodríguez, Oreste Giacobe, Edgardo C. Ricetti, Domingo Cera.

[“Cartel a Carlos F. Melo”, La Plata, marzo 1921]

VI

El renacimiento del mito

Infancia

Los hombres están viviendo momentos difíciles y presagiosos. Los tiempos son de lucha y de riesgo, y un hálito de tragedia estremece la conciencia contemporánea. Son los síntomas premonitorios de uno de esos alumbramientos que dilatan el horizonte de la humanidad señalándole una nueva etapa a recorrer en el sentido de la perfección inalcanzable.

El humano espíritu atraviesa por un tramo de religiosidad —tomamos esta palabra en su más puro sentido— y destruyendo dogmas, muertas cristalizaciones habla el lenguaje de la creación y se complace presintiendo la infancia gloriosa de ideas no concebidas. Espoleado por la inquietud de las nuevas formas, ilumina el escenario por la Historia, afirmándose en un soberano esfuerzo de libertad.

El esfuerzo

Podrá la lucha escéptica proyectar su sombra glaciara sobre esta gran esperanza de la humanidad. Escuchando a esta dura, por cierto legítima desde que es hija del espíritu crítico, podremos preguntarnos si este nuevo afán no será al fin de cuentas un nuevo dolor; si este nuevo ensayo de vida al que nos encaminamos no implicará un nuevo error. Al interrogarnos así, atendemos tan sólo a los resultados, sin reparar en el esfuerzo que nos conduce a ellos, y que quizá lo sea todo. Pensemos, pues, yendo más allá de los resultados, es decir, pensemos poéticamente, y digamos con Goethe: «El hombre yerra mientras camina». El camino es la vida, el error será una capa del humus del pasado insondable en que el espíritu hunde sus raíces en tanto brinda al porvenir nuevas floraciones; y en cuento al presente es y será siempre el puente que la eterna esperanza tiende a los ideales y a los sueños con que el hombre va forzando su vida mientras camina protegido por el denso misterio.

Expectativa

Hemos escuchado a la duda para superarla. En cada hombre, consciente de su humanidad, asistimos a la integración del espíritu crítico por la fe en la acción. El Espíritu y la Historia se identifican; es el signo del nuevo humanismo que adviene y superará al del Renacimiento, por su contenido ético y por la integración de valores que traerá consigo. Escuchemos, entonces, a nuestra esperanza de hombres libres. Arrojemos una mirada retrospectiva sobre el laborioso proceso del espíritu filosófico a través de las centurias. Reparando en las etapas culminadas, que implican un avance, comprobaremos la realización progresiva de la idea de libertad, las paulatinas conquistas del ideal de justicia. Al llevar ahora nuestra mirada al escenario del presente promisor, nuestro espíritu se siente presa de una intensa expectativa. Es que está empeñada en la lucha decisiva para afirmar los valores éticos de la conciencia civil. En estos momentos álgidos un ideal integral trabaja la conciencia de los hombres, y cada toque de fuego de la revolución lo va perfilando en sus contornos majestuosos...

Originalidad

Llamamos *original* a aquel momento del decurso de la Historia en que una gran idea comienza a realizarse, en que un gran ideal choca con el mundo de la realidad y su resonancia lo dilata, y su mágica virtud comienza a transformarlo. Es lo nuevo que va elaborando al discurrir histórico y con lo cual se enriquece el espíritu de cada hombre; a su vez los hombres, mediante su participación en el proceso de la historia, ascienden, según la dirección de un ideal a la conciencia de la humanidad. En este sentido, y contrariamente a la clásica sentencia, pensamos que siempre habrá algo nuevo bajo el sol.

Nuestra época asiste a la originalidad de la creación rusa.

Los ideólogos reformistas pretenden que el ensayo de Rusia no ofrece ninguna novedad,

porque se trata de la aplicación de ideas y doctrinas ya conocidas y formuladas hace tiempo por pensadores y reformadores sociales. A los que así razonan, les interesa poco que las doctrinas y los ideales adquieran un contenido histórico, humanizándose en un perenne esfuerzo por realizarse, por lograr una aproximación real en el sentido de la perfección teórica que postulan; por el contrario, tales ideólogos parecen creer que los ideales deben permanecer en el plano de las concepciones abstractas. Si los rusos hubiesen forjado un nuevo ideal o una nueva doctrina económica sin intentar llevarlos a la práctica, seguramente los profesionales de la cultura occidental habrían rendido su “homenaje intelectual” a la originalidad de tales elucubraciones. Pero no, los rusos han osado heroicamente plasmar en la realidad un viejo y audaz ensueño de redención humana, y esto les parece *poco original* a aquellos ideólogos que, carentes de emoción histórica, se complacen en vanos doctrinismos para retardar la hora de la justicia social.

El gran mito

Pero he aquí que Rusia ha hecho su revolución, ha articulado en palabra una voz milenaria, ha encarnado el verbo, iniciando una nueva etapa en la evolución de la humanidad, realiza así una vasta experiencia humana, un nuevo ensayo de vida.

Rusia es algo más que una categoría geográfica o nacional; es el gran mito que ha fecundado el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre. Los que van a Rusia, como presuntos observadores imparciales a ver si el mito está de acuerdo con la realidad, son aquellos en quienes aún el mito no se ha encendido la visión espiritual de la Rusia que es encarnación viva de la utopía. Esos se alejan de Rusia en vez de acercarse a ella, no se han sentido tocados por el mito fecundo. Va Bertrand Russel, el filósofo matemático, imbuido de las supercherías del liberalismo inglés, y no encuentra la Rusia que creyó encontrar. Como buen inglés y de acuerdo a un mezquino preconcepto hedonista, fue a ver si en Rusia reinaba, después de la revolución, el *bienestar*; y Rusia no es bienestar sino tragedia y lucha heroica. Va también H. G. Wells, el novelista y socialista militante, y su visión utilitaria, igualmente mezquina que la de su compatriota el filósofo, mata ¡oh ironía! su fe en lo fantástico; y descubre que la experiencia rusa no se aviene con el putrefacto dogma del evolucionismo en que se han anquilosado las democracias occidentales; que por no atenerse a las formas orgánicas que ha cristalizado el occidente, es una *aventura* condenable. Sí, Rusia no realiza el dogma mecánico mister Spencer, sino que señala una discontinuidad en la historia. Rusia es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal.

Van por fin a Rusia delegaciones de socialismo francés, italiano, alemán, español, inglés, etc., y con asombro descubren que en Rusia el sufragio universal, el parlamento y otros avalorios de la superstición democrática, han sido puestos en desuso; que en vez de estas divertidas quisicosas impera férrea y eficaz la dictadura de Lenin, del reformador inspirado, del místico del Kremlin, que extasiado en la visión de una Humanidad mejor, señala a los pueblos expoliados la ruta gloriosa.

Rusia no es aquello que quieren que sea los creyentes en esa civilización material que entra por los ojos. Rusia, por el contrario, es un mito creador de Historia; es el mito que ha fecundado la conciencia del mundo, esa conciencia que yacía sepultada bajo los escombros de valores inhumanos. Desde ella nos llega como una resonancia de leyenda la voz de sus profetas máximos: Dostoievski, Tolstoy, Gorki, Lenin, Lunatcharsky —voz que dice el evangelio eterno del Hombre. El mito ha surgido y desde la estepa llega reconfortante un aura humanista que rejuvenece la vieja vida.

La Plata, mayo de 1921.

[Carlos Astrada, “El renacimiento del mito”,
en **Cuasimodo**, Buenos Aires, nº 20, 20/06/1921]

VII

La democracia y la iglesia

(Palabras pronunciadas en la "Unione e Fratellanza" el 23 de septiembre)

La Iglesia, una vez perdida su hegemonía espiritual y política sobre los pueblos, se declaró, por exigencia de su propia dogmática y para mejor servir sus intereses económicos, aliada incondicional de todos los poderes opresores contra los cuales el hombre viene librando secular batalla, a lo largo del áspero camino de la historia.

Hoy el catolicismo, próximo ya a cerrar la curva de su irremediable decadencia, nos habla de justicia, se siente encendido de amor por los desheredados y, en un raptó de morbosa generosidad, les promete —para no perder la costumbre— hasta el paraíso... siempre que ellos, los desheredados, renuncien a bregar aquí, en la tierra, por un lugar adecuado a su condición humana. Es el viejo lobo, eterno enemigo de la libertad y de la dignidad humana que, ejercitando una vez más su táctica oportunista y utilitaria —también en bancarrota— se nos presenta, en una parodia de humildad y contrición, vestida con la piel del cordero. Piel sacada a retazos de la letra del Evangelio, de ese Evangelio, incumplido en el occidente llamado cristiano.

Pero nada significa esta postura arlequinesca que, a espaldas de la civilidad, el catolicismo adopta en el intenso drama de los valores históricos que está viviendo la Humanidad.

Los tardíos desvelos de la Iglesia por los problemas sociales y sus falaces promesas en favor del mejoramiento económico del proletariado no pueden inducir a error a la verdadera democracia. Esta no hace consistir la realización de una relativa justicia social en la degradante dádiva de los que pretenden investir autoridad de amos por derecho divino; sino que sabe perfectamente, y lo proclama, que ella ha de ser conquistada por sus fuerzas organizadas.

Con sobrada razón afirma Georges Sorel —uno de los más nobles pensadores del movimiento social contemporáneo— que a los ojos del pueblo la Iglesia "no es más que una asociación de gente interesada en el mantenimiento del orden actual, muy hábil y muy ingeniosa en sus ensayos de organización".

Cuando signos evidentes nos dicen que el mundo marcha hacia el socialismo integral, no es extraño que la Iglesia, que siempre fue hostil al movimiento proletario —como buena aliada del capitalismo y capitalista ella misma— y que, desoyendo los clamores de justicia económica, llegó hasta negar la existencia de la cuestión social, no es extraño, decimos, que, alarmada por el avance de la democracia, hable ahora un anodino y torpe lenguaje reformista. Así la vemos, en un espasmo de su bizantinismo agónico, ofrecer a los trabajadores una irrisoria panacea para sus hondos males, reclamando, en cambio, de ellos, con un gesto de empedernido mercader, la obediencia a sus dogmas, la sombría servidumbre del espíritu, propicia a todos los despotismos.

Partida la Iglesia en su propio baluarte, y carente ya de poder político, se aferra cada vez más a los dogmas estatales. La religiosidad ha llegado a ser para ella, cosa secundaria.

El sentimiento religioso de los hombres, este resorte mágico que en otros tiempos obedeciera a la presión del dogma, que echaba mano de él con fines utilitarios, ya no responde a la incitación externa porque, en parte, ha cobrado autonomía, y lo que de él persiste en su forma primitiva apenas satura las conciencias confesionales.

Como ya no puede reencender las hogueras en que "purificó" a los herejes que se rebelaban contra su ortodoxia, la Iglesia, echando de menos los antiguos honores, acude a

un nuevo procedimiento inquisitorial. Así, en nuestros días, es la celosa empresaria del patriotismo, la “nueva brujería”, que dijo Unamuno.

Su *fervor patriótico* —por el cual el Estado capitalista le estará muy agradecido— es, pues, un nuevo avatar de la Inquisición romana. No debe extrañarnos este retoño raquítico de una fe muerta, reducida hoy a siempre jerarquía eclesiástico-económica, ya que, según nos dice acertadamente Bakounine, “el Estado es el hermano menor de la Iglesia; y el patriotismo esa virtud y ese culto del Estado, no es más que un reflejo del culto divino”. La tentativa obrerista del catolicismo, con sus mezquinos fines autoritarios, no logrará desviar el movimiento del proletariado consciente que, obedeciendo a firmes imperativos doctrinarios, seguirá por las rutas que se ha trazado. Ya se insinúa en el mundo el advenimiento de una democracia integrada por los valores económicos. El proletariado se inserta definitivamente en los cuadros de la vida histórica, dándoles un nuevo contenido y una más alta finalidad.

Algunos espíritus demasiado simples y optimistas creyeron que después del paréntesis sangriento la humanidad, tan duramente aleccionada, entraría de lleno en una era de justicia y de concordia. Al verse defraudados en su ingenua esperanza, esos espíritus simples e ilusos han pasado, fácilmente, de los cálculos optimistas a un pesimismo igualmente erróneo, y, por este camino, han llegado a afirmar que todo está lo mismo que antes.

Nosotros no compartimos esta manera de concebir los cambios sociales realizándose por virtud mágica. Es indudable que la crisis bélica de Europa ha apresurado la liquidación inevitable de todo un estado social que entraña una injusticia secular. Mas la instauración de una nueva forma de convivencia social, según normas de justicia y libertad, no se logrará sino a través de arduas luchas.

Actualmente el movimiento proletario mundial atraviesa por una honda crisis interna. Sus diversos sectores están empeñados en una apasionada contienda ideológica. La división imperante en el campo obrero, originada en diferencia de doctrinas, y hasta de ideales, nos prueba una vez más, en contra de la concepción materialista de la historia, exclusiva y deformante, que las ideas, más que los apetitos, rigen y orientan a los hombres y a los grupos sociales. Este momento de silencio en la lucha social no podemos interpretarlo como un decaimiento de las fuerzas de la democracia proletaria. Pero, es lo cierto, de este silencio no deja de aprovecharse en todas partes, la reacción, que siempre acecha oportunidades para desencadenarse. Es necesario, entonces, que estemos alerta.

En presencia de estos altibajos del movimiento social, debemos tener presente, para defendernos de infundadas y nocivas decepciones, las sabias palabras que Romain Rolland nos dice haber oído de labios de Renán —espíritu que vivió orientado hacia la libertad, y que nos legara una ciencia tan alta y tan bella:

“En 1887 —escribe Romain Rolland— en un tiempo en que parecían triunfar las ideas de democracia y paz internacionales, conversando con Renan, oí predecir a este sabio: *Vosotros veréis venir todavía una gran reacción. Todo lo que nosotros defendemos parecerá destruido. Mas no es necesario inquietarse. El camino de la humanidad es una ruta de montañas que sube en espiral, y por momentos parece que se retrocede, pero se asciende siempre*”.

Sí, por el camino que sube en espiral marchamos hacia una tierra nueva cuyos contornos están dibujados en el ensueño milenario que alumbró a la humanidad en sus afanosas jornadas de libertad y de justicia. Que los aparentes descensos, como los altos que en la marcha esforzada hagamos, para rectificarnos o fijar su orientación, nos tengan sin cuidado, si en nosotros sentimos la presencia del ideal invisible.

[Carlos Astrada, “La democracia y la Iglesia”,
en **La Gaceta Universitaria**, Córdoba, 30/09/1922]

VIII

Los estudiantes de Córdoba a sus compañeros del Perú

Víctor Haya de la Torre, Lima, Perú:

Por su intermedio, noble amigo, enviamos a los compañeros del Perú este mensaje fraterno. Sabemos de vuestras luchas civiles por la libertad sagrada del pensamiento, y no ignoramos que la alianza de la dictadura y del altar nada ha podido contra vuestra magnífica decisión. Ha sido necesario que la carne se transformara en flor de martirio para daros la razón. Triunfo sellado con sangre, triunfo perenne. La sangre estudiantil y proletaria derramada por dos sicarios de los sátrapas peruanos es nuestra sangre, no olvidaremos.

Y decimos a los perseguidores: no es América tierra de esclavos. La Justicia se hará.

Carlos Astrada, S. Soler, R. Vizcaya, julio Acosta, Olmos, Héctor Miravet, Vicente Catalano, Esteban Casile, Carlos Brandán Carrafa, Juan Soler, Elías Dicovski, R. Carnero Vaca, J. Benjamín Barros, Horacio F. Taborda, Gregorio Bermann, José Malanca, Ceferino Garzón Maceda, Antonio Pedone, H. Valazza, Francisco Vidal

["Los estudiantes de Córdoba a sus compañeros del Perú",
en **La Voz del Interior**, 21/7/1923]

IX

El alma desilusionada

Las esperanzas utopistas han muerto. El proceso del espíritu revolucionario ha cerrado su ciclo, y tras el vértigo, engendrado por el apogeo del racionalismo, el alma se siente desilusionada e invadida por letal fatiga. El hombre, decepcionado por el fracaso de los artilugios racionales con que quería suplantar la realidad insobornable, ha abandonado su actitud de altivo reto al destino. Su alma, después de haber vivido momentos de "eléctrica ilusión", ha caído en una especie de marasmo. Presa de la cobardía e inclinada a la servidumbre, ambula exangüe en busca de un amo, y se acoge, como a tabla de salvación, a groseras supersticiones.

Tal es el sombrío cuadro que nos traza uno de los pensadores-guías de nuestro tiempo; la conclusión a que, en su reciente y notable ensayo "El ocaso de las revoluciones", arriba Ortega y Gasset, después de un prolijo y atento examen del estado actual de nuestra civilización. Por vía de comparación, que aspira a ser probatoria, el filósofo español ha incursionado, con la penetración de un espíritu dotado de sensibilidad histórica, por Grecia y Roma. Merced a este procedimiento comparativo ha logrado destacar en estas civilizaciones fenecidas etapas semejantes o idénticas a las recorridas por la nuestra. De aquí concluye que las que aún tiene que recorrer la civilización occidental no pueden diferir de las que se dieron en Grecia y Roma. De acuerdo a este itinerario predeterminado de nuestra civilización decadente, el idealismo revolucionario no ha sido nada más que un estado transitorio, una de las estaciones del camino recorrido.

El criterio que guía a Ortega y Gasset, en su estudio histórico-filosófico, no es otro que el sustentado por Oswald Spengler en su obra *Der Untergang des Abendlandes*. Según estos ideólogos, el Occidente se encuentra en una encrucijada dantesca, camino de la decadencia y de la muerte.

Si la civilización occidental marcha fatalmente a su extinción —presupuesto del spenglerismo en boga— no es difícil para estos “pensadores de la decadencia” ver ciertas manifestaciones y estados anímicos de la época actual “ocazos” parciales que confirman la tesis general. Aunque en el caso de Ortega y Gasset es, quizás, la idea general —acuñada por Spengler— la que lo induce a una conclusión parcial: el ocaso de las revoluciones.

Nosotros no entraremos a analizar y discutir las afirmaciones “intuitivas” de Oswald Spengler. Ya la crítica ha evidenciado, en los distintos aspectos, la inconsistencia de su doctrina. Tenemos por bien observados los hechos que tan sugestivamente consigna Ortega y Gasset. Pero desde Spengler y los que, como el filósofo español, participan de su trágica visión afirman dogmáticamente, nosotros, escudados en un criterio que se ajusta estrictamente al estado actual de los conocimientos humanos, nos permitimos dudar. Ante estos desbordes del utopismo profético, formulamos una interrogación bien legítima.

El espíritu revolucionario atraviesa, sin duda, una honda crisis. Es, en gran parte, consecuencia de las necesarias rectificaciones —tarea en que está empeñada nuestra época— de los postulados absolutos de la ética idealista —la norma había presionado demasiado a la vida deformándola: y ésta ha reaccionado, subvirtiendo valores. Debemos, pues, reconocer que el hombre contemporáneo, conmovido por esta transformación, se debate en un estado de incertidumbre. No obstante comprende que, desviándose de la ruta que traían las generaciones anteriores, tendrá que buscar nuevo y más seguro rumbo para sus anhelos.

Después de haberse precipitado impetuosamente en la guerra y la revolución, la humanidad occidental acusa un notable descenso en sus vitales pulsaciones. Ha corrido, en vano, tras utópicas aventuras y la decepción y el cansancio la han postrado, predisponiéndola para el servilismo. El alma, por hacer apurado quiméricos afanes, se siente desilusionada. No cerremos los ojos a este trance de desilusión; pero tampoco, pretendiendo ingenuamente leer en el porvenir, dominio que siempre nos será desconocido, querramos ver en tal estado algo semejante a la tristeza que embarga al alma individual cuando presiente la muerte inevitable.

Frente a las arriesgadas “predicciones históricas”, que por explicar demasiado no explican nada, cabe, y es necesaria, una explicación más modesta, de valor relativo, es decir, que no exceda los límites de la experiencia humana. Nosotros, desde luego, no la intentaremos aquí. Aludiendo a una cuestión fundamental, queremos limitarnos a señalar, en contra de lo que sostiene Spengler, la necesidad de restablecer una finalidad para la historia. Uno de los más penetrantes y eficaces críticos de la teoría spengleriana, Kurt Sternberg, justamente hace notar (“Die philosophischen Grundlagen in Spenglers ‘Untergang des Abendlandes’”, en **Kant-Studien**, v. XXVII, 1922”) que el autor de **La decadencia de Occidente** tiene razón cuando protesta contra el modo de interpretar la historia, que consiste “en dar a las propias convicciones políticas, religiosas y sociales”. Pero a renglón seguido, objetando a Spengler, Kurt Sternberg escribe estas exactas palabras: “Si bien no se puede considerar la historia de acuerdo a un sentido y fin subjetivos, se la puede considerar —y esto debe hacerse, si se la quiere comprender— según un sentido y fin objetivos. Pero este sentido y fin objetivos de la historia no podemos buscarlos más que en la idea de la humanidad civilizada”.

Porque hoy se acuse una variación en el curso de la historia —hecho que no se puede negar— no nos es dable ver en este fenómeno uno de los signos de la supuesta decadencia. El alma se siente desilusionada, esto es todo. Después de haber desarrollado un esfuerzo

enorme, que en su mayor parte se gastó en el vacío, ha experimentado un aflojamiento en sus íntimos resortes. Tras el ímpetu idealista ha venido el desaliento; mas también es la hora de las rectificaciones vitales.

Frente a las agoreras e inconsistentes “profecías” abrimos una interrogación: ¿En nombre de qué ciencia, de qué presunta “morfología de la historia universal” —verdadero busilis de la teoría spengleriana. ¿Se puede afirmar que no está reservada una primavera más para la planta humana? ¿Quién puede asegurarnos que no vendrá una nueva floración de los ideales? Pensamos, al contrario, que nada nos prueba que el alma occidental haya agorado ya todas sus posibilidades. El porvenir, tal vez, irá descubriendo a nuestra curiosidad y afán creador, en un ámbito humano mejor explorado, nuevos motivos de esperar, de dudar, de vivir, de perfeccionarnos. El hombre, dilatando su propio paisaje, se planteará, con más intensidad quizás, los grandes problemas del mundo y de la vida, y todos aquellos que atañen directamente a su naturaleza moral. Nuevos tiempos engendrarán preocupaciones aún no sentidas, y problemas nuevos —fermentos de vida— se insinuarán a su sensibilidad agudizada, enriquecida y siempre despierta.

La humanidad ha vivido la tensión del arco. Disparó la flecha de su anhelo; pero tiraba por elevación, y el blanco estaba lejos. Sin hacer intervenir demasiado a nuestros estados subjetivos, nada nos impide la tengamos por un arquero invicto, cuyo destino es perfeccionar su arco, a fin de dotarlo de mayor alcance, y corregir constantemente la puntería, alucinada por el blanco lejano —la imagen de sí misma, sublimada por la inquietud de una perfección inaccesible.

[Carlos Astrada, “El alma desilusionada”,
en **Córdoba. Decenario universitario de crítica social** n° 8,
Córdoba, septiembre de 1923]



Guillermo Facio Hebequer, litografía de la Serie Tu historia, compañero, 1933

Reseñas críticas

A propósito de McMahon, Darrin & Moyn, Samuel (eds.), **Rethinking Modern European Intellectual History**, New York, Oxford University Press, 2014, 305, pp.

“Es difícil recordar un momento donde la historia intelectual haya figurado tan centralmente tanto en la vasta empresa historiadora como en las humanidades en general” (p. 3). A partir de éste diagnóstico inicial, McMahon y Moyn ofrecen una lectura colectiva de la situación actual de la historia intelectual, tomando en cuenta la situación periférica que, hasta hace poco tiempo, presentaba frente a otras zonas historiográficas más fuertemente consolidadas como la historia económica o la historia social. Esa visibilidad conseguida por la historia intelectual, especialmente en el caso europeo, ha disparado una situación paradójica de acuerdo a los compiladores: la legitimación de la sub-disciplina contra la tradicional historia de las ideas o del pensamiento, propulsó la sobre-fragmentación de los objetos de estudio (acaso una derivación más de *L'histoire et miettes* como refería Dosse) y el recíproco abandono de la discusión teórica y conceptual sobre los alcances de una historia intelectual tensionada entre un creciente énfasis “transnacional” y la continuidad de cierta perspectiva “naciocéntrica”.

Tras el prestigio acumulado a lo largo de la primera mitad del siglo XX, los *intellectual historians* que en la versión estadounidense refiere principalmente a historiadores de las ideas, fueron desplazados por los cultores de la historia social, especialmente a partir de los años sesenta. Ese escenario negativo para la historia intelectual en Estados Unidos se agudizó aún más, de acuerdo a McMahon y Moyn, con la expansión de la *new cultural history* en la década de 1980, a través de la recuperación de la *histoire des mentalités* francesa y la antropología simbólica geertziana, en los casos ejemplares de Lynn Hunt o William H. Sewell Jr., o a través de los sucesivos debates abiertos por Peter Novick en 1988 con **That Noble Dream**.

The objectivity question and the American historical profession y la polémica mantenida entre Russell Jacoby y Dominick LaCapra en las páginas de la **American Historical Review**. Sumado a la impugnación contra una historia intelectual o de las ideas frecuentemente “formalista” y “elitista”, el desafío del *linguistic turn* movilizó a un conjunto de historiadores intelectuales especializados en temáticas europeas a reconsiderar los límites de su empresa académica. Un resultado significativo de dicha querrela fue la compilación que el propio LaCapra y Steven Kaplan organizaron y en la que participaron Roger Chartier, Martin Jay y Hayden White, entre otros.

En la estela de esas discusiones, y tras 25 años de aquél momento de acentuada auto-reflexión sobre las perspectivas abiertas y los obstáculos vigentes en historia intelectual, McMahon y Moyn pretenden ofrecer un renovado balance que supere un período donde habría dominado una marcada reticencia a la reflexión metodológica y teórica ante el temor de que la sub-disciplina deviniera en “crítica historiográfica” (p. 6). El éxito actual de la historia intelectual estadounidense sería visible en la expansión de ámbitos de sociabilidad especializados, en la recuperación de prestigio frente a las demás ramas de la práctica historiadora y en la recuperación de un lugar destacado en el mundo de las publicaciones periódicas, desde **Journal of History of Ideas** o **History and Theory** hasta la creación de **Modern Intellectual History**, que reúne a los compiladores y buena parte de los colaboradores del presente volumen. Este momento parecería reclamar, sin embargo, un cotejo de los consensos conceptuales y metodológicos que dan “unidad” a la historia intelectual.

A lo largo de catorce capítulos, la compilación de McMahon y Moyn reúne colaboraciones de una “nueva generación de historiadores intelectuales”, preocupados por discutir premisas teóricas seminales bajo el asedio de nuevos

interrogantes metodológicos. Un primer grupo de textos lleva inicialmente a Darrin McMahon y Peter Gordon a ocuparse de los legados de Arthur Lovejoy y Quentin Skinner, respectivamente. Si el primero es usualmente indicado como el “padre fundador” de la vieja tradición de historia de las ideas y el segundo como el promotor del contextualismo de la *Cambridge School*, los autores invitan a una revisión tanto de la producción de Lovejoy y Skinner cuanto de la más amplia tradición de “historia del pensamiento político”, de fuerte raigambre en los centros académicos norteamericanos y británicos, mayoritariamente representados entre los colaboradores del libro. Así, vinculados al examen de las tradiciones nacionales en historia intelectual, Antoine Lilti y Jan-Werner Müller presentan sendas situaciones en Francia y Alemania, mostrando los obstáculos disciplinares e institucionales entre los cuales se desarrolló la *intellectual history*, entre la *histoire culturelle* deudora de *Annales* y la *Begriffsgeschichte*. Significativamente, estas tres vertientes de indagación historiográfica, que sumariamente se reconocen dentro del ámbito de la historia intelectual en América Latina, difícilmente se conectan entre sus productores metropolitanos.

Un segundo conjunto de capítulos busca relocalar la relación entre la historia intelectual y otros géneros historiográficos conexos como la historia cultural (Judith Surkis), la historia social (Samuel Moyn), la historia de las disciplinas (Suzanne Marchand) y la historia de la ciencia (John Tresch). En cada caso, además de las reconstrucciones de los respectivos pasados sub-disciplinares y los balances actuales, se promueven lecturas cruzadas en un tono programático, indagando, con suerte dispar, en las posibilidades de comunicación y enriquecimiento colectivo. Surkis demuestra que la nueva historia cultural, alentada por los trabajos señeros de E. P. Thompson, Natalie Z. Davis o Robert Darnton, ha producido notables innovaciones en el campo de la historia intelectual, lo que justificaría pensar en una productiva

combinación de perspectivas. En el mismo sentido, Moyn inscribe los últimos desarrollos de la historia intelectual en el debate sobre la "autonomía" de las ideas respecto de "la sociedad", historizando el ascenso de la categoría de "imaginario social" en los años setenta, en tanto ensayo para resolver la supuesta dicotomía entre las interpretaciones materialistas y el funcionalismo parsoniano. Marchand y Tresch, por su lado, rescatan la productividad que Michel Foucault, Edward Said o Bruno Latour han aportado a la renovación de los estudios de las disciplinas modernas, los saberes generados en contextos de dominación colonial y la producción de conocimiento científico.

Si las relaciones entre historia intelectual y otros campos de indagación historiográfica han mutado especialmente en los últimos años, no menos importantes parecen dos descenramientos de perspectiva ponderados en los capítulos finales del libro: el llamado "retorno del sujeto" y la narrativa biográfica en historia intelectual, por un lado, y el efecto de desplazamiento geográfico y la alteración en las escalas territoriales "centro-periferia", por otro. La pregunta por el estatuto de la subjetividad y la proliferación del género "biografía intelectual" recientemente dan el marco a los capítulos de Traci Matysik y Marci Shore. El "giro subjetivista" no sólo indicaría una especial atención a la unidad personal en la construcción del conocimiento histórico sino a la "intromisión de la vida" (p. 195) en la operación historiográfica, es decir, la necesidad de atender los vínculos afectivos interpersonales y las disposiciones emocionales de los agentes sociales. A la relativamente exitosa reducción de la unidad de análisis a la experiencia vital individual, la historia intelectual parece registrar la ampliación de las fronteras temporales y espaciales de sus objetos de estudio mediante una reconsideración de procesos de larga duración o del *internacional turn*, de acuerdo a la expresión de David Armitage. De acuerdo a John Randolph, la dimensión espacial adquirió una cardinal importancia en los trabajos de historia intelectual al calor de los diversos cuestionamientos de las fronteras nacionales como marco último de interpretación y al ascenso de las teorías de la mundialización cultural. En ese sentido, el desplazamiento de Europa como meridiano absoluto de producción intelectual, de acuerdo a Shruti Kapila, permitiría relanzar una "historia intelectual global" que, mediante las "provincializaciones"

de los centros consagrados, ilumine con nueva luz espacios hasta el momento marginados del escenario mundial. Kapila enfatiza en el proceso activo de la recepción de ideas europeas en ámbitos geográficamente periféricos y en la siempre incompleta "adaptación" y constante traducción que esa operación supone. Sin más, concentrándose en el caso de India, no parece sugerir nuevas preposiciones a lo que, en el ámbito latinoamericano, ya fuera indicado por José Aricó, Roberto Schwarz o Julio Ramos.

El libro de McMahon y Moyn constituye una valiosa contribución a repensar el derrotero de la historia intelectual en los últimos años. La compilación reúne así textos dispuestos a ofrecer balances disciplinares y proponer líneas futuras de trabajo a partir de síntesis de lectura muy valiosas. Si bien concentrado en la experiencia europea, y configurado de acuerdo a la agenda de discusión académica estadounidense, el registro general de los artículos no deja de interpelar los alcances de la historia intelectual en otras latitudes.

Ezequiel Grisendi

(PHAC-IDACOR-CONICET/UNC)

*A propósito de Juan Pablo Scarfi, **El imperio de la ley. James Brown Scott y la construcción de un orden jurídico interamericano**, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 251 p.*

En **El imperio de la ley**, Juan Pablo Scarfi analiza el proyecto de construcción de un sistema jurídico panamericano, a través del seguimiento de la trayectoria político-intelectual de uno de sus principales promotores, el norteamericano James Brown Scott. La obra, una versión adaptada y ampliada de la tesis de maestría que el autor defendió en la Universidad Di Tella, se ubica así en una zona de confluencias entre discusiones y tradiciones historiográficas emparentadas pero diversas: por un lado, como sostiene el prologoista, Ricardo Salvatore, se trata de un aporte al floreciente campo de los estudios culturales acerca de la hegemonía imperial norteamericana en América Latina, un tema por lo general dominado por las dimensiones política y económica. Por otro lado, puede pensarse el libro en sintonía con una nueva historiografía del derecho y de las relaciones internacionales, que indaga en esos campos, ciertamente tradi-

cionales, con perspectivas teóricas y metodológicas renovadoras. Por último, se trata también, y así la presenta su autor, de una obra de historia intelectual, que se sitúa por ello en un territorio dinámico de temas y debates.

La clave que Scarfi encuentra para abordar el diseño del orden panamericano es la obra y actividad de su principal ideólogo, Brown Scott, parte de un grupo de juristas liberales norteamericanos que a comienzos del siglo XX se propusieron como tarea la construcción del derecho internacional. Estos desarrollaron un discurso nuevo acerca del carácter de las relaciones internacionales y las dinámicas de resolución de conflictos que utilizaba como matriz los fundamentos del sistema jurídico estadounidense. Los principales instrumentos de ese nuevo orden internacional debían ser las cortes internacionales de justicia, encargadas del arbitraje y de la resolución pacífica y legal de los conflictos entre naciones.

Los proyectos de Brown Scott buscaron promover esos principios en el continente americano a través de la difusión de ideas, el armado de redes y la creación de instituciones que sirvieran a la construcción de un sistema legal interamericano. Como argumenta Scarfi, se trataba de un proyecto diseñado con una visión etnocéntrica, poco sensible a las singularidades de los sistemas jurídicos locales en los que pretendía influir. La "misión civilizadora" de Brown Scott servía así a los fines de lo que el autor conceptúa como "imperialismo legal", que pretendía instaurar la hegemonía norteamericana a través de la influencia cultural, y que irradiaba las clásicas nociones asociadas al excepcionalismo de aquél país.

La estructura del libro se organiza en torno de diferentes etapas o facetas del recorrido de Brown Scott, una figura que combinó exitosamente la labor académica y la iniciativa intelectual con la función pública y la intervención política. A la creación de instituciones legales y revistas dedicadas a la disciplina que buscaba consolidar, se suma su actividad en el Departamento de Estado norteamericano desde los primeros años del siglo XX, un momento clave para los cambios de la política exterior del país.

El capítulo uno del libro aborda los proyectos de Brown Scott para la implementación de cortes internacionales y su participación en las po-

líticas del panamericanismo. Fue fundamental, en ese plano, su trabajo como asesor de Elihu Root, el Secretario de Estado del gobierno de Theodore Roosevelt. Root fue un continuador y realizador de los lineamientos propuestos por su antecesor, James Blaine, quien impulsó el llamado a las Conferencias Panamericanas que comenzaron a realizarse en 1889. Siguiendo algunos precedentes establecidos en ellas, Root y Brown Scott promovieron la creación de Cortes Internacionales de Justicia para la resolución pacífica de conflictos entre las naciones latinoamericanas a través del arbitraje. En el capítulo, Scarfi reseña la primera visita al subcontinente de Root, en el marco de la Tercera Conferencia Panamericana, realizada en Río de Janeiro en 1907, y la relación establecida por el Secretario de Estado con algunos miembros de las élites políticas latinoamericanas, entre los que se contaba el argentino Luis María Drago. La nota distintiva del aporte de Brown Scott consistió en la propuesta de la Corte Suprema de Justicia y de la Constitución norteamericana como “modelo perfecto” —y excluyente— para la organización de las nuevas instituciones internacionales.

En el capítulo dos se explora esa concepción compartida por Root y por Brown Scott en el marco de la labor de este último en pos de cimentar las bases de la disciplina del derecho internacional; disciplina, que como señala el autor, nació y se afirmó en sede académica acompañando el asentamiento de los Estados Unidos como potencia hegemónica mundial. Efectivamente, para Brown Scott, la matriz del derecho internacional era la tradición del derecho anglosajón, cristalizada en la Constitución. Brown contribuyó a la disciplina a través de sus obras, y también con su participación en la creación de instituciones como la American Society of International Law y su órgano de difusión, la **American Journal of International Law**, de la que fue editor entre 1906 y 1924. Desde allí, el jurista publicó artículos de muchos de sus pares latinoamericanos, estrechando así las redes intelectuales que servían también como canal de influencia.

El tercer capítulo del libro aborda el alcance de esos vínculos, al focalizar en la difusión latinoamericana del proyecto de Brown Scott. Entre 1908 y 1916, se abocó a promoción del derecho internacional en los países del subcontinente, y recibió la asistencia decisiva de figuras como

el prestigioso jurista chileno Alejandro Álvarez. Esas relaciones fueron fundamentales para legitimar las ideas de Brown Scott en Latinoamérica, y fueron maduradas también a través de la creación de nuevas instituciones y de la organización de Congresos Panamericanos. El cuarto capítulo continúa esta línea de reflexión a través del análisis del caso cubano en la década de 1920. Cuba fue un escenario de vital importancia para la proyección continental de la obra y las ideas de Brown Scott. El último capítulo del libro, por su parte, analiza el impacto que tuvo en Brown Scott, en el contexto de las políticas de la Buena Vecindad, el descubrimiento de la obra de Francisco de Vitoria. En esa etapa tardía, el autor pretendió incorporar a su concepción la tradición católica del derecho de gentes como antecedente de sus propuestas para el derecho internacional.

En suma, la obra de Scarfi, fundada en una sólida y exhaustiva investigación, ilumina zonas todavía poco abordadas de la relación entre Estados Unidos y América Latina, en un momento clave de su desarrollo. Cabe preguntarse, de todos modos, si las ambivalencias y ambigüedades presentes en esa relación, de las que el mismo libro da cuenta, no rebalsan en cierta medida aquél marco conceptual propuesto del imperialismo informal y el modo de concebir las formas de influencia. Scarfi continúa, en ese sentido, algunas de las propuestas de Ricardo Salvatore —véase por ejemplo su **Imágenes del Imperio**— para el estudio de las dimensiones culturales y simbólicas del imperialismo norteamericano en Latinoamérica. Al poner el foco en la matriz de origen de los proyectos de influencia imperial, es decir, en el discurso producido por intelectuales y diplomáticos norteamericanos, la relación entre esos imaginarios y los de los países destinatarios de los mismos parece en cierta medida monolítica y vertical. Sin embargo, la investigación de Scarfi, orientada así mismo al estudio de esos proyectos en su lugar de enunciación, sugiere también una participación activa de otros actores, intelectuales y diplomáticos latinoamericanos, que asumieron las propuestas de un orden jurídico interamericano de modos diversos. Cabe destacar, en ese sentido, que la tradición jurídica norteamericana y sus instituciones tenían ya un lugar de importancia en muchos de los países del subcontinente, y había sido promovida y difundida por los letrados liberales de los mismos. Esos

antecedentes habrán sido sin duda importantes en la recepción de los nuevos proyectos.

No se trata esta de una falta de la investigación, que como su autor adelanta, se enfoca en otros planos de este universo de problemáticas, sino de las preguntas que por sus mismos méritos estimula. Quizás las investigaciones futuras del autor, que prometen avanzar sobre la recepción e impacto de los proyectos analizados en los países latinoamericanos, ofrezcan algunas nuevas respuestas a estas valiosas discusiones.

Juan Manuel Romero
(UBA-UdeSA/CONICET)

A propósito de Andrés López Bermúdez, Jorge Zalamea, enlace de mundos. Quehacer literario y cosmopolitismo (1905-1969), Bogotá, Universidad del Rosario, 2014, 584, pp.

La tesis doctoral de Andrés López Bermúdez que se publica bajo este título, constituye una contribución (casi) conclusiva, de mérito excepcional, en los estudios de la historia intelectual colombiana. La biografía intelectual sobre el escritor bogotano Jorge Zalamea Borda, nacido en el marco de la Plaza de una Bogotá al principio del siglo XX, como atada a las más rancias tradiciones señoriales, y muerto sesenta y cinco años después, en medio de una sociedad que había experimentado los más profundos cambios pensables en este lapso, es una radiografía apasionante del hombre, del oficio del escritor, de la sociedad que lo hace posible y trata de negarlo, de la situación límite, en los más diversos escenarios públicos en los que actúa y desea vehementemente influir con sus escritos, con su fuerte personalidad moral y sus armas asociativas.

La tesis doctoral de Andrés López hace parte ya de las biografías intelectuales más destacadas, como **Andrés Bello: la pasión por el orden** de Iván Jaksic, **Vida de Sarmiento** de Allison Williams Bunkley, **Un escritor entre la gloria y las borrascas: vida de Juan Montalvo** de Galo René Pérez, **Horizonte humano: vida José Eustasio Rivera** de Eduardo Neale-Silva, **La introducción del pensamiento moderno en Colombia: El caso de Luis E. Nieto Arteta** de Gonzalo Cataño, o **Gabriel García Márquez, una vida** de Gerald Martins (llena de exotismos).

Jorge Zalamea, tal como queda retratado en la investigación de López Bermúdez en sus múltiples facetas, es el hombre del cambio, el escritor que afronta la vertiginosa transformación de una sociedad (de la sociedad señorial a la sociedad de masas), que sueña dirigir a la luz de sus ideales liberales y que se empeña en enfrentar con todos sus vicios, traumas y rémoras. El problema de este empeño biográfico, primer escalón de una historia intelectual, no es tanto motivar al lector a seguir un periplo vital cumplido y ejemplar (la llamada “ilusión biográfica”), sino el de ver los quiebres y discontinuidades de la vida “heroica” de un escritor en medio del abrupto cambio que se opera en los moldes convencionales de la época en que nació, dominados por la reacción conservadora ultramontana de Miguel Antonio Caro y compañía (1885-1930).

Hoy no es difícil a los colombianos imaginar esa sociedad parroquial dominada por una élite cerrada, pagada de sus privilegios reales, virtuales o sobre todo fingidos, que domina una masa de mestizos que vivían o vegetaban literalmente en la miseria, corroída por la ignorancia, la desnutrición y la sífilis (el 70% la padecían). La Atenas Suramericana era todo lo contrario que consagró el ultraconservador santanderino Marcelino Menéndez y Pelayo. Era en verdad una cloaca, mal iluminada, sin alcantarillados, insegura.

Pero al margen, o por encima de esta masa social, estaba la otra sociedad minoritaria, compuesta casi toda de blancos (se estimaban hispano-descendientes), que se cultivaban desde la infancia en la casa y colegios particulares en el dominio del latín, las literaturas clásicas y españolas del Siglo del Oro, que observaban las normas éticas del catolicismo estrictamente, y seguían los consejos de Rafael María Carrasquilla en **Ensayo sobre la doctrina liberal** (versión nacional del furibundo libro de Félix Sardá y Salvany **El liberalismo es pecado**). En esta cima social, como señorito bogotano, nació Zalamea, pero no ha de morir adscrito a su origen social y a la orientación dominante de su clase (como suele mayoritariamente suceder).

Jorge Zalamea llega al mundo el año en que el general Rafael Reyes sube a la presidencia. La pesadilla de la Guerra de los Mil Días y la pérdida de Panamá requerían una reconducción de la nación. Esa presidencia quiso conciliar los tér-

minos de los feroces odios bipartidistas y tomar conciencia de que, ante el poderío norteamericano, había que jugar con las cartas de unas reformas decisivas, por encima de los partidos. La nación colombiana a principios del siglo XX estaba literalmente destrozada y amenazada seriamente de seguirse fragmentado. Quizá el signo de este cambio lo refleja, en el plano intelectual o campo que más nos incumbe, la aparición de la **Revista Contemporánea**, dirigida por Baldomero Sanín Cano, o el libro del general Rafael Uribe Uribe **Por la América del Sur**.

Jorge Zalamea, nos lo recrea Andrés López, nace en un caserón de la Plaza de Bolívar, de cuatro pisos, “pretenciosamente moderno”. Él mismo poeta nos recuerda su balcón, luego cómo desde allí veía un árbol que se sembraba un velero. Niño privilegiado, desde muy temprano Zalamea se asomó al universo de la lectura. La fantasía infantil fue estimulada por las aventuras de Emilio Salgari y la saga de Pinocho. La figura de Chaplin también suscitó su asombro. En el colegio fundó un periódico. La primera incursión pública de Zalamea a la vida literaria fue como integrante de Los Nuevos. El grupo literario —en que participaron los Lleras Camargo, León de Greiff, Luis Tejada, Luis Vidales, Rafael Maya o Germán Arciniegas— se pretendió nuevo frente a los Centenaristas y crearon la revista **Los Nuevos** (1925). Las lecturas representativas, que nos anota el investigador López Bermúdez, son Maurrás y Barrés, Gide, Valéry, Rimbaud, Mallarmé, que en todo caso no aseguraba una cohesión de ideas o un propósito definido.

La heterogeneidad de la agrupación hizo posible que allí también figuraran Silvio Villegas, Jorge Eliécer Gaitán, Gabriel Turbay y Darío Echandía (muchos de los cuales vendrían de la provincia a la capital), que serían los protagonistas de ideas, sucesos y corrientes totalmente opuestas en la vida pública en las décadas siguientes. Como dice López Bermúdez quizá solo Zalamea y De Greiff fueron los dos escritores que supieron mantener más firme, en las décadas posteriores, la jerarquía y los anhelos renovadores estéticos de la agrupación literaria Los Nuevos.

De mayor interés es, para el lector hoy, el primer periplo de Zalamea como artista vagabundo por Centroamérica, México y España. La ruptura juvenil con la parroquial Colombia, lo

lleva a Costa Rica y Guatemala. Ese primer viaje, pues, esa asignatura del intelectual —que desde el Wilhelm Meister de Goethe— le resulta constitutiva en su formación: es el viaje a tierras lejanas, donde conoce otras gentes, otros intelectuales y otras mujeres, es decir, los insumos fundamentales de una cultura más ampliada. El joven apasionado Jorge Zalamea inicia así tempranamente el viaje que le fue posible a Baldomero Sanín Cano solo viejo, a José Eustasio Rivera solo para morir en Nueva York, a J. A. Osorio Lizarazo para servir a Perón y Trujillo, o se le negó a Tomás Carrasquilla por quiebra o a Miguel A. Caro (tal vez por empecinamiento anacrónico).

El viaje de Jorge Zalamea es tratado aquí no como episodio turístico, sino precisamente como lo que es: una institución intelectual. Es el viaje que nos libera de los prejuicios o que debe contribuir a ello. Para la época (y quizá hasta hoy) era una institución para los privilegiados que generalmente lo usaba, según lo recuerda Ángel Rama, para echarse definitivamente a perder. El viaje es en Zalamea lo que fue para Bello, Bolívar, Sarmiento, Montalvo, Rubén Darío, Martí, Joaquim Nabuco, González Prada, Picón Salas o Alfonso Reyes, es decir, la ocasión de aprender, abrir horizontes intelectuales, ponerse al tanto de experiencias inéditas e inusitadas, en todo caso, imposibles de vivir en nuestro estrecho medio. El viaje es en Zalamea, como es aquí tan profusa y seriamente documentado, la prueba de fuego para definir una vocación prematura y sentar las bases de una actividad literaria de gran significación para Colombia.

Zalamea entabla en ese primer periplo viajero fuertes amistades en México con Xavier Villaurrutia, Jaime Torres Bodet, Carlos Pellicer o Gilberto Owen (particularmente con este). Tras retornar a Colombia de este viaje desde agosto de 1925 a abril de 1927, se decide a publicar su primera obra **El regreso de Eva**, que “le tomó ocho años de trabajo”. No gozó, con todo, esta pieza dramática de aceptación. Zalamea, como contrapartida, se consagra a la crítica literaria, con un ánimo profesional casi inédito en nuestro medio (a excepción de Sanín Cano o Carlos A. Torres). Viaja a España (quizá agotado del medio provinciano) a España a finales de ese mismo año. Allí va a cimentar su personalidad intelectual y su obra literaria. La estrecha amistad con el poeta, universalmente reconocido, Federico García Lorca es parte del inventa-

rio de esos años en la Península. Lo es también su labor como traductor del inglés, francés e italiano, es seguida con interés puntual. Zalamea traduce a Joseph Conrad o D'Annunzio. Se esconden sus traducciones bajo el nombre de Ricardo Baeza, quien gozaba de gran prestancia en la escena literaria peninsular y gracias a ello puede cobrar más.

Pero fue sin duda la amistad con García Lorca, quien le dedica su "Poema de la soleá, tierra seca", una fecunda ocasión en el curso de la consolidación de la personalidad literaria de Jorge Zalamea en tierras españolas. Esta amistad, anota López Bermúdez, fue "entrañable y afectuosa", el mismo poeta bogotano lo llama "el mejor de mis amigos". La correspondencia íntima entre ambos (en que se intercambia penas, pesares y proyectos líricos) y los testimonios de contemporáneos certifican la especial relación que los unían. También esta amistad mantuvo y amplió el amor de Zalamea por el teatro. En la estancia de España, que se prolonga hasta 1932 (fecha en que es nombrado diplomático en Londres hasta 1934), Jorge Zalamea contrae nupcias con la bella, inteligente y a la postre trágica Amelia Costa.

Este cargo diplomático, cuyas funciones parecen difusas (¿qué hace en realidad un agregado cultural?), le permite intercambiar favores, por ejemplo con Germán Arciniegas, de cuyo libro **El estudiante de la mesa redonda**, recibe cincuenta ejemplares que distribuye entre sus amistades españolas, como Unamuno, García Lorca, Ortega y Gasset, Recasens Siches, etc. También hace leer a su amigo García Lorca **La marquesa de Yolombó** de Carrasquilla, quien a decir del mismo Zalamea, "quedó deslumbrado". Arciniegas a su vez distribuyó en Bogotá, como compensación, el folleto **De Jorge Zalamea a la juventud colombiana**.

Este segundo periplo viajero, concluye en 1934. Zalamea había ya absorbido la sustancia cultural de Europa que lo habilitaba como un gran conocedor de espacios literarios, de ideas, corrientes en América Latina y Europa. Tenía 29 años y se alistó en las filas de la alta burocracia del gobierno de López Pumarejo (el único en el siglo XX que ensayó y puso en práctica políticas modernizadoras a una elite sustancialmente retrograda, de inmensas injusticias y fuertemente aferrada a los dogmas católicos) y colmó así uno de sus sueños de hombre de letras.

Los servicios, como intelectual comprometido, en el gobierno de la "Revolución en marcha" (como se conoce este periodo, cuyo impulso se concentró entre abril y diciembre de 1936) se resumen en su participación en la Comisión de Cultura Aldeana, de la que surgió su monografía **El Departamento de Nariño: esquema para una interpretación sociológica**; y en sus cargos en la Secretaría del Ministerio de Educación y de la Presidencia de la República. La relación con el curtido líder liberal López Pumarejo (había nacido en Honda en 1886) fue definitiva para asumir el rol distintivo en el marco público nacional: Jorge Zalamea como un combatiente de las ideas liberales de renovación social. La puntual realización que lo distinguió y que fue para Zalamea permanente motivo de satisfacción: la colaboración en la creación de la Universidad Nacional de Colombia, hito decisivo en la vida universitaria y académica del país (la vieja Universidad Nacional de 1867 de Manuel Ancizar había prácticamente dejado de existir bajo la Regeneración).

Entorno a la construcción de la Ciudadela Universitaria o Ciudad Blanca (creada en 1936 con el diseño del arquitecto y urbanista alemán de la Escuela de Bauhaus, Leopoldo Rother) se formó una batalla campal de ideas. Mientras la Iglesia y **El Tiempo** se opuso (lo que no obsta que Eduardo Santos haya ayudado al jesuita Félix Restrepo a conseguir la sede de la Universidad Javeriana, pilar anti-liberal o anti-lopista) a la creación de la Universidad Nacional y argumentan ateísmo o despilfarro, Zalamea mantuvo firme su defensa de la educación pública superior.

Al tiempo que cumplía sus funciones públicas, Zalamea no desaprovechó para promocionar su obra, difundirla en América Latina (en Perú con Luis Alberto Sánchez, en Chile con Pablo Neruda, en Argentina con Victoria Ocampo). Fue esta deslumbrante actuación pública, en un escenario encendido de pasiones políticas, trampolín para su figuración literaria y ocasión para su fama literaria.

La década de los cuarenta, es para Zalamea más bien época de tertulias y debates literarios. En ellos se destaca su defensa de la agrupación poética Piedra y Cielo, en cuya cabeza se pone Eduardo Carranza. Publica su "ensayo filantrópico" (como lo califica Andrés López) **El hombre, naufrago del siglo XX**, y sobre todo son

sus intensos y no menos duros (afectivamente: se suicida su mujer) años como embajador en México, a partir de 1943 (segundo periodo presidencial de López Pumarejo). Entra Zalamea allí en contacto con el connotado ensayista Alfonso Reyes, para quien gestiona la Cruz de Boyacá, y con Daniel Cossío Villegas, el director del Fondo de Cultura Económica, con quien diseña un listado de posibles obras colombianas que no van a ser, a la postre, publicadas (la no publicación de autores colombianos en el Fondo confirma el aislamiento cultural del país en esas décadas decisivas de modernización urbana y rezago político atávico). Publica la edición mexicana de **La vida maravillosa de los libros**. También son años de cocteles y excesos de bohemia, de angustia existencial.

El papel que cumplió Jorge Zalamea, años después, tras su retorno de Embajador en México (luego del asesinato de Gaitán y la amenaza del ascenso del obseso franquista Laureano Gómez al poder, que tenía los visos de una hecatombe del proyecto liberal), cobra el aspecto de una lucha abierta, de vida o muerte. Zalamea fue en los años oscuros de las dictaduras de Mariano Ospina Pérez (cierra el congreso en 1949 y militariza buena parte de las poblaciones colombianas que da origen a un cadena de violencia que aún no ha concluido) la voz de la disidencia. Fue perseguido, estigmatizado, encarcelado. Tuvo que dar el paso de huir del clima asfixiante del país, dominando por la mal llamada Violencia (era esta una maquinaria de terrorismo de Estado, impulsada y profundizada directa y abiertamente por Laureano Gómez para borrar de la fase de la tierra colombiana el liberalismo y restaurar una Cristilandia a sangre y fuego).

En Buenos Aires como exiliado, se topa Jorge Zalamea, en realidad, por intermediación del poeta de filiación comunista Luis Vidales, con el altísimo cargo diplomático-cultural de Secretario del Consejo Mundial por la Paz. El CMP, instituido en 1949 tras la Segunda Guerra Mundial, era una organización pro-soviética destinada a promover las alianzas entre los pueblos, fomentar la paz mundial y servir de plataforma para el intercambio de artista e intelectuales de todo el mundo, doctrinaria o afinmente afectos al régimen de Moscú.

El cargo llegó como caído del cielo y casi por azar. Zalamea no era un comunista (difícilmente se le puede calificar socialista en alguna de

sus variantes) pero creía en la dignidad del hombre, en la necesidad de establecer políticas sociales modernizadoras y se autodenominaba anti-belicista (del otro lado, estaba el Congreso por la Libertad de la Cultura, auspiciado por el Departamento de Estado norteamericano y la CIA, en cuyas filas militaba el liberal santista Germán Arciniegas. Para la época en que Zalamea era Secretario de CMP, lo era para CLC el compositor ruso Nikolas Nabokov, quien era apoyado por Robie Macauley, agente de la CIA y editor de **Playboy**).

Zalamea llega a este cargo por razones difíciles de hilar en una argumentación sólida. Su personalidad literaria se acompasaba por su personalidad política y sobre todo por su personalidad moral. Su modelo intelectual era una mezcla de la herencia del poeta modernista, del bohemio y genio poético de Rubén Darío, arrojado al azar de las circunstancias políticas, y el protagonista de un cambio social por medio del estudio social, la propaganda política sólida y el uso de los medios de divulgación más afines a los propósitos de un cambio social más justo y equilibrado.

Por razón de espacio, no podría seguir estas nuevas y muy resonantes actividades de Jorge Zalamea, en la que destacó solo su iniciativa de galardonar con el Premio Lenin de la Paz a su compatriota (el que más lo merecía, sin duda) Baldomero Sanín Cano. También el mismo Jorge Zalamea, con apoyo de Miguel Ángel Asturias y Pablo Neruda contribuyen a que el poeta bogotano, por lo demás muy corto de recursos económicos y minado por dolencias hepáticas, obtenga ese codiciado premio (incluido el alto monto de 28.000 dólares para 1968).

Zalamea fue pues poeta, traductor, ensayista, crítico literario, dramaturgo, polemista, sociólogo, editor, periodista, mediador y promotor cultural, diplomático, ministro, conferencista, profesor universitario. También fue bohemio, corresponsal asiduo, activísimo secretario del Consejo Mundial de la Paz, acerbo crítico, intransigente enemigo y militante convencido, como lo insistió no pocas veces, de la causa antibélica. Estas múltiples actividades, y estos simultáneos roles intelectuales y sociales, resultaron no siempre coherentes o consecuentes. Es difícil y si no imposible cumplir a satisfacción en tantos frentes, sobre todo cuando los escenarios públicos dominantes son diversos,

están en tensiones continuas y sus orientaciones ideológicas cambian súbitamente.

La vida de Jorge Zalamea está tirada por un hilo o hecha de un nudo grueso de dificultades, sobresaltos, ansiedades, crisis, inestabilidades psicológicas. Nunca parece, conforme este formidable retrato de Andrés López Bermúdez (que está lejos de un cuadro psiquiátrico, pero que inevitable da material para ello), estar Zalamea satisfecho con su obra literaria. No está libre de presiones económicas; más bien se encuentra atado a una inseguridad de diversos orígenes, a una cierta ingobernabilidad de los resortes de la existencia que lo lleva a la recurrencia a la vida bohemia, al alcoholismo, al desfogue por amores "ilícitos". Hay como una tragedia labrada, un sino de incontenibles tintas negras.

Pero hay otro componente en Zalamea. Hay también un impulso ético a toda prueba, un afán ineludible de perfeccionamiento artístico, un activismo fáustico por una patria mejor, por un mejoramiento de las relaciones sociales, de las condiciones de existencia de una sociabilidad dominada por el disimulo, la hipocresía, la perversidad. Zalamea luchó contra el fanatismo, sin verse del todo libre de los prejuicios culturales que lo hacía posible y lo estimulaba. Fue machista, fue pagado de sus privilegios (más de su inteligencia que de sus orígenes sociales), resultó a veces vacilante y repelente, cuando quizá se precisaba más tacto y tino para decidir sobre situaciones inconmensurables. Hubo un signo de inestabilidad, de "mercurialismo" en todo su ser artístico e intelectual.

Zalamea no fue un hombre de partido (ni liberal ni comunista); o mejor, antepuso siempre su personalidad de artista (un modelo como heredado de la España canovista: pienso en Emilio Castelar o Juan Valera, o quizá del modelo que él mismo experimentó en España con los volubles Unamuno y Azorín a la cabeza) que presupone la superioridad de la inteligencia por encima de todo otro imponderable cultural. Zalamea fue un secreto saint-simoniano, que encontraba en la exaltación pública de la inteligencia, el deseo de figurar en su Parlamento Newton. Este es el punto quizá más problemático de una personalidad sellada, como la de Jorge Zalamea, por una tradición medio-legible. Mitad obra de la tradición del poeta como esteta de la sociedad y otra mitad reformador social gracias a su labor de hombre estético.

En este sentido quizá Sanín Cano (quien nació medio siglo antes) tuvo un sentido de las proporciones más ajustado. Los dos, sin embargo, apenas pudieron reconocer el papel protagónico, no de los movimientos sociales de izquierda radical, sino el papel de la inteligencia radical de izquierda justo en la redefinición del intelectual como figura marginal. Solo con despecho aceptó, un Ezequiel Martínez Estrada (diez años mayor que Zalamea), esta situación, cuando se decidió a vivir a Cuba en 1961. Pocos años después comprendió que la maquinaria de la revolución cubana devoraba también a sus intelectuales comprometidos; que no había un sitio específico para los intelectuales en la marejada revolucionaria, como no lo había para ese grupo en el mundo burgués desde Baudelaire.

Algo más "románticamente" que Martínez Estrada, Jorge Zalamea siguió insistiendo, pero desde Bogotá, en colaborar para la causa de Fidel Castro. Pero este gesto de compromiso no pasaba de una elegante manera de aceptar que las cosas habían cambiado muy profundamente. Su rechazo a la conquista del poder por las armas fue síntoma de ello (o parte de su inteligencia crítica). Zalamea pidió a la juventud universitaria conquistar el poder por la inteligencia (en un país más bien de mulas resabiadas). Su defensa a la revolución cubana o su crítica al México ensangrentado de la masacre de Tlatelolco, eran gestos desde la distancia.

En casa sabemos que Jorge Zalamea se peleó agria y justificadamente con el pontífice del Nadaísmo Gonzalo Arango (quizá percibiendo que ese movimiento era un tardío reflejo provinciano de "pour épater le bourgeois", en el marco de la intensa masificación urbana en un estadio cultural nutrido del catolicismo barroco), mientras no lo encontramos figurado en esas laberínticas discusiones del marxismo-leninismo que produjo el MOEC, FUAR, E.L.N., Grupos M.-L., MOIR, C.O.R. y otro medio centenar de pequeñas organizaciones campesinas, obreras, guerrilleas y estudiantiles, desde mediados de los años sesenta. Ya parecía ser un intelectual de otra generación y su voz, que sonaba en los discos de acetato por millares (hay algo anacrónico en **La voz de Jorge Zalamea presenta la poesía ignorada**), poco a poco dejó de tener la pertinencia política que el deseo para su obra literaria.

La investigación doctoral **Jorge Zalamea, enlace de mundos. Quehacer literario y cosmopolitismo (1905-1969)** fue posible gracias a la circunstancia de que el hijo del poeta bogotano, Alberto Zalamea Costa, pudo obtener en 2007, luego de ser abandonado en un sótano por 38 años, el archivo de su polémico padre. Los numerosos documentos que son tratados en esta investigación, conforme lo confiesa el profesor López Bermúdez, son apenas una parte de la montaña de cartas, papel y documentos de muy diversa naturaleza historiográfica, encontrados allí. La paciencia para ordenarlos, clasificarlos, analizarlos, y al fin, darles un orden argumentativo fascinante, se contrae a estas casi 600 densas páginas. Solo quiero reiterar el honor que se me concede al presentarlas ante ustedes.

Es una desproporción conceptual insinuar que Jorge Zalamea Borda estaba esperando a Andrés López Bermúdez para hacerse comprensible. Sin embargo, por pasajes lo sentimos dramáticamente así.

Juan Guillermo Gómez García
(Universidad de Antioquía/
Universidad Nacional)

A propósito de Cristina Beatriz Fernández, **José Ingenieros y las escrituras de la vida. Del caso clínico a la biografía ejemplar**, Mar del Plata, Eudem, 2014, 149 p.

Efectivamente, uno de los rasgos más singulares de muchos de los textos de José Ingenieros es el hecho de éstos son “la escritura de una vida” y que tal característica se irradia en el “potencial explicativo” de su propia obra. Desde un comienzo, sus intereses científico-intelectuales giraron en torno a la vida y ese objeto se siente palpar en sus escritos y le sirve de vara para leer y juzgar las producciones de sus contemporáneos.

Esa vida que lo inunda todo nos sumerge, de la mano de Cristina Fernández, en un problema capital del que ella se ha ocupado en su investigación doctoral y que se ve reflejado en este libro: el de la relación entre la literatura y la ciencia en las primeras dos décadas del siglo XX en la Argentina. El relato biográfico parece atrapado, al menos en un principio, en marcos que lo inscriben dentro de las formas literarias,

pero inmediatamente, al descubrir allí la “escritura de la vida”, fuerzan los límites estrechos para dar lugar al encuentro de esas formas con el rígido mundo de las ciencias, tanto que por momentos estas últimas le disputan el predominio de la escritura.

Ya el título del libro es sugerente: **José Ingenieros y las escrituras de la vida**. Se presenta allí una biografía, como la historia de una vida que puede leerse, tal como hacía el mismo Ingenieros, como historia de una escritura, que aquí es biográfica. Pasando por los diferentes momentos de su obra, como vericuetos de un pensamiento enredado, ella presenta a un Ingenieros autor de biografías que, al escribirlas, relata y crea un marco para su propia vida. Así, desde ese comienzo en los **Archivos de Criminología y Psiquiatría**, en el que priman los casos clínicos de los alienados o criminales, hasta los escritos de la **Revista Filosofía** en que se exaltan las grandes figuras de la ciencia local e internacional, puede verse cómo el derrotero de la escritura evidencia su esfuerzo por auto-describirse, ya como médico experto, capaz de descubrir los artilugios de la simulación de sus pacientes, ya como par científico e intelectual, capaz de ocupar un puesto junto a los grandes hombres de la nación.

En esos primeros textos de los **Archivos**, Fernández muestra que la descripción parece querer ir más allá del cuerpo, complejizando la noción misma de “vida”, pero sin desprenderse nunca de esa matriz biologicista. Aquí se sientan las bases de una escritura de la vida atada siempre al cuerpo. Sin embargo, el discurso clínico se sale de los márgenes de lo observado no sólo por su objeto sino también por su forma y su “aplicación”. El evolucionismo, presente en esos escritos y rasgo relevante del discurso positivista, es tematizado por nuestra autora en relación con su despliegue en el campo sociológico. Allí, la tensión entre evolución y progreso es un núcleo duro en términos de ese exceso que supone la aplicación del lenguaje y la lógica científica.

Esa preocupación por la vida en sus manifestaciones *anormales*, *degeneradas* o, simplemente, clínicas, se traspone en la **Revista de Filosofía**, años después, como interés por la vida de los hombres célebres o ejemplares. La excepcionalidad atraviesa el tercer capítulo del libro de Fernández, como paradigma de

escritura y como modelo mismo de vida. Se recuerda a Sarmiento, maestro de biografías, y se advierte cómo el ejemplo de una vida que, a menudo sólo se recuerda ligada al trabajo intelectual, avanza expandiéndose rápidamente por el cuerpo, hasta teñir la fisonomía misma del biografiado. Así lo hace Víctor Mercante a raíz de la figura de J. V. González, o Bermann al retratar al mismo Ingenieros.

El discurso científico se presenta como una palabra no sólo autorizada a nombrar la vida, sino incluso a modelarla pedagógicamente para adecuarla a las condiciones que la ciencia determina convenientes. Allí se producen dos vidas en simultáneo y en mutua relación: una moralizada gracias a la intervención científica, la otra vuelta heroica gracias, precisamente, a su capacidad de moralizar. La primera nos retrotrae a la mirada del enfermo o del criminal, pero también de las masas, cuya vida depende del modelado que pueda ensayarse. La otra nos habla de un tema que avanza imponiéndose sigilosamente en el libro de Fernández: se trata de “héroes silenciados” sobre los que interviene la escritura biográfica para darle voz y ofrecerles un asiento en el panteón nacional. Para ellos vale la categoría de “genios”.

Distanciándose del genio romántico, el que aparece biografiado aquí abandona el arte en pos de la ciencia y, conociendo el medio en el que se mueve, está preparado para intervenir en él. La biografía tiende a transformarse en hagiografía al despojar al biografiado de todo interés material en la persecución de sus objetivos. Pero es claro que esa es tarea del biógrafo: al considerar sólo los aspectos referidos a su obra y al leer la obra como renuncia a intereses personales en pos de un objetivo nacional, el biógrafo transforma la vida misma del biografiado.

Esa hagiografía tiene, tal como lo leemos en la obra de Fernández, un doble colorario: la construcción de una figura de antihéroe —aunque la autora no lo llame así— y el establecimiento de un molde que sirva de referencia para el biógrafo. La ciencia y su principal recurso, los archivos, en este caso de la policía, permiten mostrar la falsedad de la biografía de Juan Moreira que relató Gutiérrez. Y de ese modo, los hechos enfrentan la ficción no tanto para desplazar al héroe criollo sino a la literatura de ese héroe. Rojas y Gálvez, menciona la autora, son parte de un contexto en el que mostrar la

falsedad de **Juan Moreira** puede ser sólo una herramienta. Y aquí se juega la importancia de una escritura que disputa por la construcción de vida, pero ahora en el plano de lo real.

El segundo corolario: el filo entre la literatura y la ciencia nos inclina hacia esta última. Hay una certeza que el relato autobiográfico reclama. Certeza en las formas de la escritura, certeza en el contenido biografiado. Todo termina por ponerse al servicio del biógrafo que parte de un retrato ajeno para llegar a una silueta de sí mismo. Puede crear su propia obra/vida en la que él mismo ocupar un lugar singular: la ciencia triunfa dándole la razón al autor, a quien hace de la vida un hecho y de la biografía un relato certero. El biógrafo es el ojo experto capaz de reconocer los rasgos precisos de una vida y ser escritura de voces silenciadas, y al hacerlo no hace otra cosa más que modelar su protagonismo. Entre la ciencia y la literatura, la biografía, sugiere Fernández, es expresión que sintetiza el confuso entramado de unas vidas y un conflictivo escenario histórico.

María Carla Galfione
(UNC/CONICET)

A propósito de Mario Rapoport, **Bolchevique de salón. Vida de Félix J. Weil, el fundador argentino de la Escuela de Frankfurt**, Buenos Aires, Debate, 2014, 569, pp.

Hijo de un rico comerciante de granos judío-alemán que hizo su fortuna en la Argentina de la Belle Époque, educado en el rigor de la Alemania guillermina, activo colaborador con su país de adopción durante la Primera Guerra Mundial, partícipe en la política revolucionaria alemana de la inmediata postguerra, mecenas del *Institut für Sozialforschung* (ISF) y, de regreso a la Argentina en los años treinta, colaborador en el equipo económico del gobierno conservador; tal como afirma Mario Rapoport en su libro, la vida de Félix José Weil "parece extraída de una novela" (p. 23). Sin embargo, ese rico itinerario había quedado preso de un persistente cliché formado en torno a su figura como "el mecenas argentino de la Escuela de Frankfurt".

Sin dudas, uno de los grandes méritos del libro de Rapoport es mostrar que el derrotero político e intelectual de este personaje desborda

esa reiterada imagen. Basado en documentos inéditos, entrevistas a familiares y en los escritos del autor, **Bolchevique de salón** reconstruye el itinerario biográfico de Félix Weil, sus compromisos políticos, intelectuales e institucionales pero también es, al menos en parte, la historia de su padre Hermann y de la compañía de exportación de granos que constituyó la génesis de su fortuna.

El libro consta de once capítulos que componen un relato biográfico clásico que avanza siguiendo un cierto orden cronológico. Los primeros dos capítulos están dedicados a trazar una minuciosa reconstrucción de la industria cerealera en Argentina y de la figura de su padre, Hermann y la compañía Weil Hnos., una pieza clave en el oligopolio de las empresas exportadoras de granos. Recién en el tercer capítulo ("El joven Félix: infancia y vida estudiantil") la figura de Félix gana el centro de la escena. Dicho capítulo reconstruye su infancia en Buenos Aires, su juventud en Alemania y los años de estudios en el *Goethe Gymnasium* y en la Facultad de Derecho de Frankfurt. Radicado en Alemania durante el estallido de la Gran Guerra, Félix intentó alistarse como voluntario en el ejército alemán. Según Rapoport, su nacionalidad argentina influyó para que dicha petición fuera rechazada (p. 136), no obstante, al igual que su padre, contribuirá con la causa alemana desde su puesto en una oficina administrativa encargada de atender los requerimientos logísticos para las trincheras.

El capítulo cuarto ("La educación de un revolucionario") muestra la participación de Félix en el clima revolucionario de la Alemania de postguerra. Allí se revela su activa militancia en diferentes grupos estudiantiles de izquierda en la Universidad de Frankfurt y Tübingen y los fluidos contactos de Félix con destacadas figuras de la izquierda alemana como Karl Korsch y Clara Zetkin. Expulsado de la ciudad por sus actividades políticas e impedido de continuar con su tesis doctoral sobre el concepto de socialización, Félix viaja a Buenos Aires donde contraerá matrimonio y emprenderá una serie de actividades clandestinas para la Internacional Comunista (IC) bajo el pseudónimo de Beatus Lucius. Vinculada a esa labor como uno de los primeros delegados de la IC en América Latina, Rapoport ubica la investigación de Weil sobre el movimiento obrero argentino publicada en Leipzig en 1923 y destaca su im-

portancia posterior para la historiografía del movimiento obrero local.

Los siguientes tres capítulos están dedicados a analizar el papel de Félix en la fundación del IFS, su participación en un acontecimiento mítico de la izquierda alemana de la postguerra como la Primera Semana de Trabajo Marxista, los primeros años del Instituto vinculado a la discusión teórica del marxismo y su devenir en el epicentro de la Teoría Crítica de la mano de Max Horkheimer. Esas páginas constituyen un gran aporte a una etapa ya transitada por la historiografía sobre los orígenes y el entramado institucional del IFS pero narrada desde una perspectiva más personal a partir de las memorias de su principal mecenas y fundador. Cabe destacar, además, que por esos años la labor de Félix como mecenas excedió al IFS pues, como muestra Rapoport, la fortuna familiar también fue utilizada para financiar otros emprendimientos de la cultura de Weimar como la editorial Malik, el teatro de Erwin Piscator y la obra de pintor expresionista George Grosz, de quien fue amigo personal y que en 1926 retrató a Félix en un óleo llamado *Retrato de un joven* que ilustra la portada de **Bolchevique de salón**.

Los cuatro capítulos que cierran el libro están dedicados a analizar el papel de la Argentina en la obra y el pensamiento de Weil, en particular, en su obra más destacada **Argentine Riddle** (El enigma argentino) publicada en los Estados Unidos en 1944, recientemente traducida al castellano, y su influencia en autores como Milcíades Peña y Jorge Abelardo Ramos.

Ahora bien, es indudable que el libro de Rapoport configura una imagen mucho más compleja que la que se tenía hasta ahora sobre la figura de Félix Weil. Sin embargo, cabría realizar algunos señalamientos metodológicos e historiográficos respecto al modo de abordar al personaje central del libro. Llama la atención que, a pesar de la importante renovación de los estudios biográficos que se ha producido en Argentina, el libro de Rapoport opta por no apoyarse ni dar cuenta de esta nueva perspectiva para trazar el derrotero biográfico de Weil.¹ A su vez, aunque estrechamente

¹ Para un análisis más amplio de la renovación de los estudios sobre biografía e historia y su impacto en la historia intelectual véase François Dosse, **El arte de la biografía: entre historia y ficción**, México D. F., Universidad

vinculado a lo anterior, cabría puntualizar algunas cuestiones sobre el modo en cómo se construye la argumentación en **Bolchevique de Salón**. En primer lugar, a lo largo de varios pasajes del libro se hace palpable una falta de equilibrio entre el papel asignado a la figura de Weil y la extensa reposición de los contextos políticos, económicos y culturales que tiende a difuminar la centralidad del personaje estudiado. En segundo lugar, por momentos, es posible advertir una falta de problematización de las fuentes primarias y, en especial, de las memorias autobiográficas de Weil que constituyen un *corpus* central en la investigación de Rapoport. Ello puede verse, por ejemplo, en el capítulo dedicado a la infancia del personaje estudiado donde, siguiendo el relato romántico del niño que tempranamente descubre las desigualdades sociales, Rapoport señala que algunas experiencias infantiles como el contacto con su nodriza o el despido de un aprendiz que trabajaba para la empresa familiar le revelaron al joven Félix la realidad del latifundio y de la explotación capitalista (pp. 130-131) e incluso condicionaron la agenda de la investigación de Weil.

Aún así, y más allá de estos señalamientos, el libro de Mario Rapoport constituye un gran aporte a la historia del periodo y se transformará, sin dudas, en una obra de referencia sobre la figura de Félix Weil.

Emiliano Gastón Sánchez
(CONICET / UNTREF / UBA)

A propósito de Sergio Tonkonoff, (Ed.), **Violencia y Cultura. Reflexiones contemporáneas sobre Argentina**, CLACSO, Buenos Aires, 2014, 242 pp.

Es innegable que hablar de *la violencia* despierta en cada uno de nosotros sensaciones de las más diversas: temor, inseguridades, intriga, repulsión e incluso atracción. Por lo mismo,

Iberoamericana-Departamento de Historia, 2007. Para un balance sobre el alcance de estas nuevas perspectivas en la Argentina, pueden consultarse los trabajos reunidos en los siguientes dossier: "Biografía e historia. Reflexiones y perspectivas", presentación de Paula Bruno, en **Anuario IEHS**, n° 27, 2012 e "Intersecciones. Sujetos y problemas. Itinerarios intelectuales en el siglo XX", presentación de José Zanca, **Iberoamericana**, n° 52, 2013.

también es cierto que pensar este objeto no resulta una tarea sencilla. ¿Es nuestra sociedad más violenta que en el pasado? ¿Podemos concebir una sociedad sin violencia? ¿Existen distintos tipos de violencia? ¿De qué es producto? O incluso, ¿qué es efectivamente? Todas estas preguntas, y tantas otras que intentan problematizar este singular fenómeno, y su vinculación con la cultura, son el eje vertebrador de **Violencia y Cultura. Reflexiones contemporáneas sobre Argentina**, libro que presenta la compilación de un ciclo de debates llevados a cabo en la Biblioteca Nacional. Comenzaremos por reseñar brevemente cada una de las intervenciones allí presentadas, para luego proponer una posible línea de lectura del libro, lectura que lo muestra como un intento por pensar la violencia en la dimensión mítica que le es propia.

Tal como afirman las coordinadoras del ciclo en el prefacio del libro, en cada uno de los encuentros se propone una aproximación al fenómeno de la violencia mediante la reflexión sobre distintos episodios muy significativos para la historia argentina contemporánea. Así, el primer capítulo recoge las intervenciones de Martín Albornoz, Rolando Goldman y Julián Troksberg en torno al vínculo entre anarquismo y violencia, pensando particularmente los distintos atentados llevados a cabo a comienzos del siglo XX. Allí, proponen romper el nexo que asocia sus estrategias de acción política con prácticas esencialmente violentas.

En el segundo capítulo, Ricardo Bartís y Eduardo Rinesi recuperan la pieza teatral de Copi para reflexionar en torno a la figura de Eva Perón. Los expositores intentan mostrar las múltiples operaciones de violencia que soporta esta figura tan emblemática, pensando la imbricación entre teatro y política. En tercer lugar, encontramos el debate entre Alejandro Kaufman y Daniel Santoro acerca de la figura de Rucci, haciendo foco en su muerte para problematizar la vinculación entre violencia y política durante los años '70 en la Argentina. Luego, Jonathan Perel y Daniel Feierstein reflexionan sobre la ESMA, analizando particularmente su construcción como Espacio de la Memoria. Así, proponen re-pensar los discursos que narran el horror allí vivido durante la última dictadura cívico-eclesiástico-militar para contribuir a esta construcción colectiva de la memoria. En el quinto capítulo, Flabián Nieves

y Miguel Vitagliano repensan críticamente los atentados a la Embajada de Israel y a la AMIA en la década del '90. Mientras Nieves propone analizarlos utilizando las herramientas que ofrece la sociología de la guerra, Vitagliano busca pensar qué alcances y limitaciones presenta la literatura para narrar estos atentados. En el capítulo seis encontramos una reflexión acerca de la muerte de los militantes Kosteki y Santillán en el año 2002. Allí, Maristella Svampa y José Mateos analizan la represión policial a la protesta social, intentando pensar también la participación juvenil en la vida política, tanto en aquel momento como en el presente. Luego, Julián Axat y Esteban Rodríguez reflexionan acerca del *pibe chorro* como construcción mediática surgida en el marco de la irrupción del problema de la "inseguridad". En el último capítulo del libro, hallamos el debate de Sergio Tonkonoff, Horacio Gonzalez y Mauricio Kartun en torno al vínculo existente entre violencia y cultura. Allí analizan el *Nunca Más* como relato fundante de la cultura democrática, y piensan el teatro como un lugar de ritualización de la violencia. Ahora bien, todas estas reflexiones que problematizan de modos diversos el fenómeno de la violencia a partir de distintos episodios de la historia argentina contemporánea, pueden vincularse entre sí a partir de varias líneas de lectura posibles. Como adelantáramos, aquí nos propondremos recuperar una de ellas: aquella que piensa la violencia en la dimensión mítica que le es propia. Para esto, recuperaremos los aportes de Sergio Tonkonoff en la introducción de este volumen. Allí se afirma que el problema de la violencia remite sobre todo al problema de la constitución de los órdenes simbólicos. En realidad, al problema de la constitución de sus límites, límites que siempre se construyen míticamente. Desde este enfoque, un orden simbólico, una cultura, será un conjunto de estructuras significantes que se articulan entre sí (aunque no definitiva ni completamente) mediante prohibiciones fundamentales, esto es, mediante puntos de clausura míticos que le permiten configurarse como una totalidad coherente, estableciendo lo que será lo más preciado y, a la vez, lo más repulsivo. Esto último será excretado. La expulsión, la separación de lo que no pertenece a la cultura, de lo que le es exterior (pero a la vez interior y constitutivo), en definitiva de lo que es violento, es una operación que no ocurre sin residuos, sin restos. Todo lo que un conjunto societal expulsa, excreta, excluye, retorna inde-

fectiblemente y será justamente el nombre de violencia el cual será reservado para esos retornos. De este modo, puede verse que, desde este enfoque teórico, existe una relación indisoluble entre la cultura y la violencia; ciertamente, una relación de extimidad. La violencia se presenta como el anverso radical de toda cultura, como aquello que siempre retorna. Pero éste será siempre un retorno traumático ya que aquellas acciones y prácticas definidas socialmente como violentas o criminales transgreden precisamente las prohibiciones que se pretenden fundamentales, transgreden aquello que permite la constitución del orden societal como tal, generando así conmoción tanto cognitiva como afectiva en las subjetividades. Como explica Tonkonoff, la violencia siempre tiene algo de incomprensible para los sujetos ya que justamente interrumpe la sintaxis vigente por cuanto se trata de prácticas y acciones que atacan directamente los valores sagrados de ese conjunto societal, son prácticas malditas. Y como tales, son objeto de sanciones penales y rituales; esto es, de sanciones ejemplares, teatrales, dramáticas. En línea con el planteo teórico anterior es posible ubicar las reflexiones de Mauricio Kartun, Eduardo Rinesi y Ricardo Bartís. Kartun propone pensar el teatro como una puesta en acto ritualizada de la violencia. El dramaturgo sostiene que no sólo el teatro es inseparable de ella, sino que es un productor activo de la misma. Y esto, debido a que son los mismos espectadores quienes reclaman por esa violencia, quienes desean consumirla. Esta violencia es la que los mantiene expectantes; los atrae, los *hipnotiza* a lo largo de toda la obra. Rechazo, repulsión, pero atracción al mismo tiempo. En este sentido, Kartun desarrolla toda su exposición pensando el teatro en tanto ritual mítico de violencia, y a la vez, como un mecanismo de entretenimiento que se basa en ella y que construye adentro suyo un *carozo mítico*. Y al pensar al teatro como un espacio mítico-ritual, Kartun muestra de qué modo es utilizado como un lugar a través del cual la sociedad puede acercarse a lo que cada día está frente a sus ojos pero, paradójicamente y al mismo tiempo, no puede ver. Esta es una toma de contacto real, pero a distancia, con la violencia. Y es que Kartun explica que el teatro, por presentar cuerpos vivos, emocionados y violentados, constituye un ritual irremplazable donde se puede debatir en torno a ella. Un ritual intenso de violencia donde se presenta, aunque contenido, el ho-

rror que la acompaña en la cotidianeidad, esa conmoción tanto afectiva como cognitiva a la que refiere Tonkonoff. Kartun muestra entonces que una de las funciones centrales del teatro es: "poner justamente a la violencia frente a los ojos del espectador y producir con eso algo" (p. 233).

A la manera de Kartun, tanto la exposición de Ricardo Bartís como la de Eduardo Rinesi intentan explorar los vínculos existentes entre la violencia y el teatro, pero también las relaciones entre el teatro y la política. Ambos reflexionan en torno a la cuestión del simulacro. Tanto uno como el otro buscan analizar cómo esta cuestión aparece en la pieza teatral de Copi, pero a la vez, en la política misma. Rinesi piensa la violencia y el simulacro como los dos temas centrales tanto de la propuesta de Copi como de la historia del peronismo en general, y de la figura de Eva Perón en particular. En este sentido, muestra las diversas operaciones violentas que se han realizado sobre la figura de Eva en la pieza teatral. Sin embargo, sostiene que estas operaciones se juegan en un registro paródico, en un registro del disparate que está muy alejado de un trabajo histórico sobre dicho personaje. Por su parte, Bartís también reflexiona sobre la cuestión del simulacro, intentando evidenciar que éste no es una molestia para la política puesto que la política se sirve de los recursos del teatro. Nos explica que lo que se encuentra realmente en disputa es precisamente quién realiza ese simulacro. En este caso, Eva Perón: un cuerpo sexuado que además de actuar, goza. Algo que se torna insoponible, tanto en la pieza teatral de Copi como también para la sociedad argentina de los años '40. Y es en esta dirección que Bartís desarrolla la idea de un teatro violento que se opone al teatro como expresión cultural domesticada, un teatro que está cargado de intensidad, donde hay deseo, goce, donde incluso el lenguaje utilizado es violento y la percepción del simulacro extremada. Entonces, Bartís explica que el personaje de Evita en la propuesta de Copi permite ver precisamente el límite del simulacro que caracteriza a la política, que además se sirve de un mito que sigue ni más ni menos que la lógica del amigo-enemigo, de lo amado-odiado. En este sentido, Bartís nos mostrará cuánto la política tiene de teatro a la hora de construir la propia mitología que la sostiene.

Puede decirse entonces que en el libro hay un intento explícito por ubicar la problemática de la violencia en el centro de la escena social. La selección, sin duda no arbitraria, de cada uno de los episodios de la historia argentina contemporánea que han sido tratados, intenta ubicar la violencia como constituyente en cada uno de ellos. Esto último invita a reflexionar sobre los vínculos inexorables, complejos, problemáticos entre violencia y cultura. Si bien aquí hemos propuesto una posible línea de lectura a partir de la cual puede comenzar a pensarse la violencia en la dimensión mítica que le es propia, lo cierto es que esta línea no agota la riqueza de las reflexiones que conforman este libro. Cada uno de los desarrollos, de las propuestas que aquí encontramos, abren múltiples aristas para explorar dicha problemática en diversos sentidos, aristas que a la vez se enriquecen notablemente gracias a las distintas disciplinas a las que pertenecen cada uno de los autores: cineastas, dramaturgos, filósofos, sociólogos, fotógrafos, artistas plásticos.

Martina Lassalle
(UBA/IDAES/CONICET)

A propósito de Isabella Cosse, Mafalda: historia social y política, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 313 p.

El nuevo libro de Isabella Cosse se ocupa maravillosamente de un objeto entrañable para los miembros de, al menos, tres generaciones. Su escritura supuso a la autora, casi con certeza, la dificultosa tarea de no dejar que la agudeza analítica se rinda ante la ternura y la melancolía a las que Mafalda nos conduce, y, a la inversa, evitar que las herramientas de análisis disecaran un objeto cultural vivo. La autora evade ambos riesgos maravillosamente, al entregarnos una obra fina, profunda, que sin dudas constituye un aporte a las discusiones sobre las vinculaciones entre cultura y política, además de la contribución evidente a la historia del pasado cercano.

Cosse, con una lectura sobre la sensibilidad marcada por su formación temprana con el maestro uruguayo José Pedro Barrán, parte de una decisión teórico-metodológica que sostiene con solvencia: el humor es una vía fértil para el estudio histórico. El gesto analítico re-

cuerda el principio freudiano sobre el humor (y los sueños) como vía regia para el acceso al inconsciente, y con ello avanza como historiadora en el esquivo terreno de la subjetividad. Decisión acertada, en tanto en el terreno subjetivo la pregunta que articula la obra encuentra resonancia: ¿qué explica la perdurabilidad y resonancia identitaria de Mafalda? Resonancia que no es confundida con una determinación última, en tanto será la compleja y contingente articulación de relaciones sociales, dilemas políticos y tensiones culturales las dimensiones que permiten explicar, según la autora, el lugar de Mafalda en relación con las tensiones generacionales y de género que enfrentaron a la clase media con sus frustraciones, y también con su identidad.

Para poder dar cuenta de un foco esquivo como es el humor desde un punto de vista histórico, Isabella Cosse se sirve de la contextualización de la tira precisando las condiciones y contextos de producción, y las transformaciones de los contextos de recepción, apelando a fuentes de diversa densidad y nivel. El valor metodológico de la apuesta se deriva de una posición que ve la cultura como constructora de lo social y que materializa, por así decir, los objetos culturales. Ello permite a la autora no perder de vista heterogeneidades y polisemias de ese complejo objeto que es Mafalda, que “puso en circulación una representación y una forma de humor que dialogaron con la identidad de clase media y que colaboraron a afirmarla, pensarla y discutirla mediante una representación inédita y de extrema complejidad: una visión heterogénea de la clase media que enlazaba lo cotidiano y lo político” (p. 28).

Es precisamente esta intersección entre lo doméstico y lo político lo que permite analizar el papel de la clase media como vector de normatividad social. Normalización que es cuestionada agudamente por Mafalda y tematizada por Cosse, quien sostiene que en la vehiculización de las contradicciones de esta “clase media estúpida”, Mafalda dio carnadura a la identidad progresista de grupos de este sector social, sensibles a la injusticia y el autoritarismo. Para Cosse, “la historieta ofreció una reflexión sobre lo humano, de orden filosófico y atemporal que, además, trabajó de forma productiva sobre fenómenos decisivos de los años sesenta —el autoritarismo, las confrontaciones generacionales, las luchas

feministas, la expansión de las clases medias, los cuestionamientos al orden familiar.” (p. 30).

La estructura del libro se mueve diacrónica y sincrónicamente, al dar cuenta de estos fenómenos que contextualizan y permiten analizar a Mafalda. Con un primer capítulo dedicado al origen de la creación de Quino, Cosse sitúa el problema de la identidad de clase media en clave de género y generación. Propone que la desestabilización de las fronteras entre lo público y lo privado sería constitutiva del humor de la tira y generaba resonancias rebeldes: “la historieta ponía de relieve una fluida relación entre la problematización de la cotidianidad y la asunción de posiciones políticas e ideológicas tangibles” (p. 57). La posición de Mafalda es analizada al trasluz de las transformaciones que desde finales de la década de 1950, dieron lugar a la emergencia de una infancia psicologizada. Los fines de la década de 1960 hasta llegar al inicio de la última dictadura militar argentina constituyen uno de los períodos de mayor radicalización política del siglo pasado. Es en ese tiempo, más precisamente el 25 de junio de 1973, que Mafalda dejó de producirse, y es a este momento que está dedicado el segundo capítulo del libro, en el que Cosse desentraña cómo la visión de Mafalda sobre la coexistencia de las oposiciones ideológicas y culturales de la clase media, cede ante la radicalización política, al tiempo que la historieta era interpelada con ferocidad. Como señala Cosse, “en Argentina no solo no había espacio para un ‘nosotros’ fundado en ironías corrosivas que eran contrabalanceadas por la ternura. Tampoco había lugar para esos niños/jóvenes contestatarios que habían tensado al máximo la distancia entre la cruda realidad y los principios ideales al punto de perder la vida.” (p. 139).

El tercer capítulo acompaña la expansión internacional de Mafalda y el exilio de sus lectores. Mafalda pasa a ser así un código que permite el reconocimiento mutuo, una clave de lectura del otro. En el capítulo cuarto, Cosse se adentra en las dimensiones cotidianas de la dictadura, partiendo de la heterogeneidad de las significaciones del humor durante el régimen dictatorial, y buscando “encontrar su sentido en la reconstrucción densa de las vicisitudes sociales y políticas de Mafalda.” (p. 186).

En ellas destaca, de modo siniestro, el uso de un afiche de Mafalda en la Masacre de los Palotinos. Pero al mismo tiempo, la autora se ocupa

en mostrar cómo Mafalda también constituyó un puente subterráneo que conectó utopías y sensibilidades que parecían masacradas por el terror de Estado. Puente entre generaciones que, con la recuperación democrática se convertiría en mito y “colaboraba en la elaboración de las fracturas de la sociedad argentina.” (p. 224).

El quinto capítulo hace avanzar a Mafalda en el contexto globalizado y neoliberal. La reapropiación de la sensibilidad de décadas pasadas que representaba Mafalda se convierte en el punto de mira desde el cual analizar un nuevo antagonismo que fracturaría irreversiblemente a la clase media en la década de 1990, representado por el menemismo. A la vez, permite a la autora revisar los modos en que tales reapropiaciones de la historieta harían de Mafalda un personaje con el que muy diversos sujetos podrían vincularse sensible y simbólicamente. El recorrido le permite a Cosse señalar, en las conclusiones que cierran el libro, que Mafalda posibilitó la transmisión de los valores estéticos, sensibles, afectivos e ideológicos de “un tiempo signado por la utopía de un mundo mejor, un sueño de la modernidad cuyas resonancias más próximas remiten a una generación que marcó con su impulso los últimos cincuenta años y que hoy nos está dejando”. (p. 282).

Valeria Llobet
(CEDESI-UNSAM/CONICET)

A propósito de María Cristina Tortti (Dir), Mauricio Chama y Adrián Celentano (Eds.), La nueva izquierda argentina (1955-1976). Socialismo, peronismo y revolución, Rosario, Prohistoria, 2014, 252 pp.

Este libro constituye una obra colectiva que se propone reconstruir o abordar esa suerte de calidoscopio de época que es la Nueva Izquierda (NI). Ésta es entendida aquí en sentido amplio: como explica María Cristina Tortti en el artículo que abre la obra y que funciona tanto como síntesis general de la época (al menos de los núcleos problemáticos que el libro se propone atender) como de orientador de lectura, la Nueva Izquierda refiere al “conjunto de fuerzas sociales y políticas que a lo largo de dos décadas, protagonizó un ciclo de movilización y radicalización que incluyó desde el estallido social espontáneo y la revuelta cultural hasta

el accionar guerrillero, y desde la eclosión de movimientos urbanos de tipo insurreccional al surgimiento de direcciones clasistas en el movimiento obrero". Ese conjunto movilizó a lo largo de casi dos décadas, pese a su heterogeneidad, llegó a constituir, según la hipótesis de la obra, un movimiento social-político y cultural que, por su magnitud, pareció trastocar los términos y las formas tradicionales de la política argentina.

Se destaca, entonces, en principio, la novedad de la definición de Nueva Izquierda, definición bien distante a las que suelen utilizarse, vinculadas estas últimas más específicamente a las organizaciones políticas armadas y no armadas y a actores político-culturales de la izquierda revolucionaria de los años sesenta y setenta. Atendiendo, entonces, a aquella amplia definición, el libro se propone tanto dar cuenta de las condiciones de posibilidad y expansión de este fenómeno que es la NI como explorar algunas problemáticas específicas que constituyen, en definitiva, aquello que la caracterizan: su intento por articular nada más y menos que socialismo, peronismo y revolución. Los propósitos de esta obra colectiva exigirán atender: a la dimensión internacional que gravita en la conformación de esta Nueva Izquierda; a las particularidades de la historia política local (la proscripción del peronismo; la ilegitimidad del régimen producto de esa proscripción y de la alternancia dictaduras-democracias restringidas); al fracaso de las expectativas colectivas respecto de las posibilidades del reconocimiento electoral del peronismo (año 1962); a la radicalización política de un segmento de la juventud, especialmente universitaria; a la re-lectura del peronismo; el surgimiento de un sector dentro del movimiento peronista más solidario con el lenguaje y el horizonte de sentidos de la revolución; a la emergencia de direcciones clasistas dentro del movimiento obrero organizado, etc.

Y, efectivamente, puestos en línea, los artículos que constituyen **La nueva izquierda argentina (1955-1976)** abordan —algunos en forma exhaustiva, otros más tangencialmente— cada uno de estos núcleos problemáticos. Desde la perspectiva internacional, Aldo Marchesi atiende a la gravitación de la Revolución Cubana y la Conferencia de la OLAS en el escenario de las izquierdas del Cono Sur; Inés Nercesián, al mundo de relaciones entre la izquierda pero-

nista y los gobiernos nacionalistas de la región; Adrián Celentano, a través de la experiencia de Vanguardia Comunista, al impacto y/o influencia de los debates del Movimiento Comunista Internacional (especialmente aquellos generados en torno al maoísmo).

Desde la perspectiva local, Alberto Bozza atiende a un problema central: el de la resignificación revolucionaria del peronismo; Mora González Canosa, en consonancia, analiza los debates dentro de las Organizaciones Armadas Peronistas (71-72), con especial atención a las Fuerzas Armadas Peronistas en lo que hace a su opción por el peronismo primero y por la integración a Montoneros, después; Mauricio Chama reconstruye la experiencia de la Comisión de Familiares de Detenidos (COFADE) entre 1960 y 1970, estudio de caso representativo de las formas de organización y activación social y política en la etapa aún formativa de la Nueva Izquierda; Horacio Robles, finalmente, aborda otro problema central: el de las relaciones entre organizaciones armadas (en este caso Montoneros) y los movimientos de masas (en este caso, la "retaguardia revolucionaria", las Unidades Básicas controladas por la JP en los barrios pobres de La Plata). Finalmente, un actualizado y esclarecedor artículo de María Cristina Tortti y Adrián Celentano sobre los vínculos entre la intelectualidad universitaria de izquierda y el peronismo, que funciona como introducción a un texto de Juan Carlos Portantiero "Estudiantes y peronismo", hasta ahora inédito en español, que integraba el libro **Studenti e rivoluzioni neell' America Latina. Dalla Reforma Universitaria de 1918 a Fidel Castro**, escrito en 1968 y publicado en 1971 en Italia. Cuando en 1978 ese mismo libro se editó en español en México, el artículo de Portantiero no fue incluido y los autores entienden esta no inclusión como la evidencia de la revisión crítica de todos aquellos presupuestos o certezas que el artículo sostenía en 1969 y que tras la derrota exigían nuevas consideraciones. "El silencioso comienzo de una autocrítica que luego se haría explícita en **Controversia**".

Con este fugaz recorrido, se destaca, en resumidas cuentas, que el libro logra, efectivamente, aquello que se propone: dar cuenta de las condiciones de posibilidad y expansión de un fenómeno tan complejo y heterogéneo como es el de la Nueva Izquierda, atendiendo a la pluralidad de actores y dimensiones involucrados. Dicho esto,

creo yo que el tomo II de **La nueva izquierda** tiene por delante el desafío de explicar por qué ese intento de articular socialismo, peronismo y revolución, fracasó. Uno podría decir que de esa triada —finalmente inarticulable— sólo ha quedado el peronismo. Algo en torno a la interrogación que esa conclusión obliga merece el comentario de María Cristina Tortti en su artículo introductorio, allí donde refiere a la "amplia capacidad de adaptación del populismo".

Finalmente, los autores no son ajenos a aquel desafío ni a ese fracaso; y al momento de la escritura, sin lugar a dudas, han atendido a lo que podría considerarse como un fin de ciclo. Con sus propios recaudos y estrategias, el libro atiende, en diversos momentos, cuestiones que contribuyen a identificar las razones de aquel fracaso, detectando cuestiones que nos hablan de los "desajustes", los "puntos ciegos" y los "distanciamientos" de las organizaciones respecto de los sectores movilizadas.

En resumidas cuentas, así como la configuración del intento revolucionario en la Argentina no puede reducirse nunca a una explicación monocausal, su fracaso atiende a múltiples dimensiones. Una de ellas, implica, sin duda, a revisar los alcances y la naturaleza de los vínculos entre las organizaciones revolucionarias de la NI y los movimientos de masas. Otra, revisar, más específicamente, las relaciones entre las organizaciones armadas y los movimientos de masas. ¿Cuándo y por qué comenzó el divorcio que todos parecen situar alrededor de 1974? Extremando, Socialismo y revolución ¿constituían un mismo horizonte de sentidos para las organizaciones revolucionarias y para los movimientos de masas que protagonizaron la protesta y la movilización social de los tempranos setenta? No son pocos los fragmentos de este libro que atienden a este último interrogante.

Vera Carnovale

(CeDInCI/UNSAM - CONICET)

FICHAS DE LIBROS

Didier Eribon, **Regreso a Reims**, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2015, p. 256

La literatura autobiográfica es un género de recurrente aparición en la vida cultural francesa aunque, claro está, sin ningún tipo de exclusividad. Durante buena parte del siglo XX fue cultivado por personalidades como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus o Paul Ricoeur, por nombrar sólo algunas de las que lograron dejar su impronta. La reciente aparición en español del libro del sociólogo y ensayista Didier Eribon es parte de esta larga saga de la "escritura del yo" que tanto aprecian los intelectuales y el público galo. Publicado por la editorial Fayard en 2009, la actual edición en español es una oportunidad para que el público argentino acceda a un libro que en su país de origen tuvo una fuerte repercusión y reconocimiento.

Autor de una de las mejores biografías que se hayan hecho sobre Michel Foucault, Eribon es hoy unas de las figuras que concitan la atención en el siempre convulsionado mundo cultural francés. Sus reflexiones sobre la "cuestión gay", las minorías y el psicoanálisis lograron granjearle un sin fin de alabanzas pero también de críticas. Su nuevo libro, **Regreso a Reims**, no fue la excepción. Sin embargo, no interesa reponer aquí cuáles fueron los argumentos enunciados tanto a favor como en contra. Más bien, se prefiere llamar la atención sobre dos aspectos, quizás laterales, que se desprenden de su lectura. Por un lado, la legitimidad que lo autobiográfico todavía conserva como forma de intervención y construcción de una propia trayectoria intelectual. Todo ello, cabe recordar, muy a pesar de las observaciones que el autor de **Las Palabras y las Cosas** había enunciado respecto a su irremediable declinación. No obstante, Eribon no ha dejado de lado todo tipo de advertencias realizadas al género, como las que, por ejemplo, también su amigo personal Pierre Bourdieu enunciara.

Por el otro, y aquí radica uno de los puntos más interesantes y potentes del libro, merece destacarse la forma en que el autor pone en práctica una faceta autorreflexiva a la hora de reconstruir y analizar un recorrido personal, utilizando para ello saberes proporcionados por una literatura atenta a desentrañar los fac-

tores que configuran la dominación social de los agentes. Es por demás constatable la capacidad del autor por anudar su itinerario personal con una mirada a la vez comprensiva y crítica de su paso por diversas instancias claves en la constitución de su subjetividad, como cuando narra su origen social asociado a una familia obrera, explotada y dominada pero al mismo tiempo sumamente prejuiciosa y racista, afecta a los componentes sociales, culturales y simbólicos que condicionaron de manera profunda las decisiones de cada uno de los integrantes como del colectivo. En muchos pasajes, Eribon ofrece innumerables momentos de capacidad reflexiva sobre su propia individualidad, sin por ello dejar de lado aquellos factores objetivos y subjetivos, los mecanismos reproductivos/represivos culturales, políticos y económicos que configuraron a las clases subalternas francesas desde la posguerra hasta la actualidad.

Mario Glück, **La nación imaginada desde una ciudad. Las ideas políticas de Juan Álvarez (1898-1954)**, Buenos Aires, Editorial Universidad Nacional de Quilmes, 2015, p. 360.

La nación imaginada desde una ciudad es producto de la tesis doctoral defendida por el historiador y profesor de la Universidad Nacional de Rosario Mario Glück. El trabajo tiene como objetivo realizar un estudio de la trayectoria y de las ideas políticas de un importante intelectual argentino y hombre de estado como fue el entrerriano por nacimiento y rosarino por adopción, Juan Álvarez. Conjugando la biografía intelectual con el análisis de las ideas, el libro está dividido en tres partes, en buena medida a partir de considerar los contextos intelectuales y políticos que surcaron al país entre fines del siglo XX y los primeros años del peronismo. Es por ello que el hilo conductor que permite recorrer la vida y obra de Álvarez se vincula, en sus extremos, con la idea de nación hegemonizada por el liberalismo y su posterior crisis a partir de la década de 1930.

En esos diversos momentos, Glück reconstruye las actividades, ideas y ámbitos de sociabilidad rosarina y nacional experimentados por Juan Álvarez, ya sea en calidad de jurista, docente, historiador o auditor general de la Nación. Para complejizar el análisis, el libro busca reponer un ámbito de ideas y figuras más amplio, incluyendo a hombres de su misma generación

como fueron José Ingenieros, Carlos Ibarguren, Rodolfo Rivarola y Manuel Gálvez, entre otros. De esta manera, afirma el autor, puede comprenderse mejor la significancia del discurso de Álvarez en el conjunto del mundo intelectual rosarino y nacional, sobre todo en su constante preocupación por el origen y el destino de la nación, asociada al paradigma alberdiano pero también a los efectos desencadenados por el impacto inmigratorio y la posterior crisis del liberalismo. Ahora bien, en la mirada de Glück la reflexión sobre la nación que el autor de **Estudios sobre las guerras civiles argentina** realizaría a partir de asumir su propia condición geográfico-cultural anclada en una ciudad del interior como Rosario, no logra develarse con total intensidad. En ciertos pasajes dicho análisis emerge, pero sin llegar a profundizar en aquellos elementos locales que le permitieron a Álvarez trazar un imaginario del país desde unas específicas coordenadas regionales, y con ello, poner en evidencia su particularidad en el concierto intelectual argentino. Sin embargo, y más allá de esta anotación, el trabajo erudito desplegado, la recopilación de fuentes y un sostenido esfuerzo por congeniar ideas con biografía, convierten al libro en una de las referencias ineludibles para los estudios sobre las élites culturales argentinas de entre fines del siglo XIX y principios del XX.

Carlos Altamirano, **Metrópoli, provincias y labor cultural**, Corrientes, Moglia Ediciones, 2015, p. 60.

¿Cómo pensar el vínculo entre centro y periferia en un país como la Argentina que concentra casi todos los recursos necesarios para desplegar una vida cultural en su capital? ¿De qué manera es posible destacar los aspectos positivos que acarrea desarrollar una labor en marcos locales, no porteños, y evitar al mismo tiempo caer en representaciones dicotómicas que empujan a considerar que todo debe hacerse en el centro aludido o, en su defecto, estancarse en la mezcla de tranquilidad, letargo, pasividad y letargo que aguijonea los imaginarios de quienes desenan intervenir culturalmente desde las ciudades del interior? Pero aún más: ¿cómo reflexionar sobre estas cuestiones cuando el protagonista central que estructuran esos relatos es uno mismo? Estas y otras preguntas son las que ofrece el pequeño libro que Carlos Altamirano escribió

para una editorial de Corrientes, en razón de un encuentro realizado en honor a su trayectoria. Sazonado con buenas dosis de ensayo cultural y reflexión autobiográfica, el autor nos recuerda en este libro la vigencia que dichos problemas conservan en el actual panorama cultural argentino, todavía anclado en divisiones y diferencias históricamente señaladas pero poco abordadas con seriedad.

En el caso de Altamirano, el repaso de sus actividades y proyectos desde su Corrientes natal hasta su llegada a Buenos Aires a fines de los sesentas, es un estimulante ejercicio de indagación personal que comprueba su capacidad y lucidez a la hora de señalar los temas que competen a una historia cultural nacional. La reconstrucción que encara respecto a su pasaje de un lugar al otro, de la periferia al centro, revelan una sensibilidad puesta al servicio de dilucidar lo que vale la pena recordar del propio pasado, en tanto y en cuanto material que permite no solo mostrar públicamente qué aspectos de esa singularidad pueden ser significativos para el resto, sino también qué dosis necesaria e imprescindible de autoanálisis exige tal tarea. En sus páginas, el autor recuerda sus primeros y complicados pasos en el mundo cultural porteño, especialmente asociados a la edición, la traducción y colaboración en y con diversos editoriales y editores, en donde se destaca el trato y la maestría ejercida con una figura central de ese espacio como fue Boris Spivacow. De dicha experiencia, Altamirano evoca, por un lado, una manera de ganarse la vida para un joven recién llegado e interesado en formarse intelectualmente, y por el otro, un camino recorrido, hecho de aprendizajes, inseguridades y certezas, sobre todo en una metrópoli que, en los últimos años, no ha dejado de reconocerle su significativo aporte al pensamiento y la cultura argentina. Ahora, su provincia de origen, también lo hace.

Leandro De Sagastizábal y Alejandra Giuliani, **Un editor argentino. Arturo Peña Lillo**, Buenos Aires, Eudeba, 2014, p. 176.

La editorial Eudeba presentó hace muy poco tiempo una colección titulada "La vida y los libros". El objetivo está puesto en proporcionar trabajos que aborden distintos aspectos relacionados con el mundo de la edición. La gestión editorial, la historia de los editores y

editoriales y la lectura, conforman algunas de las líneas que otorgan sentido a la colección, revelando una nítida preocupación por ofrecer investigaciones sólidas referidas al panorama editorial argentino presente y pasado.

El libro de De Sagastizábal y Giuliani es el primero respecto del objetivo aludido. En sus páginas se aborda a una conocida figura del campo editorial argentino como fue Arturo Peña Lillo. Mezcla de biografía intelectual con historia editorial, **Un editor argentino** reconstruye la vida profesional de Peña Lillo desde sus primeros pasos en el mundo editorial allá por los primeros cincuentas, hasta los convulsionados setentas. El esfuerzo puesto en la reconstrucción de su itinerario, de las editoriales en las cuales participó y creó, son los aspectos salientes de un trabajo que en buena medida alcanza solidez a partir de una base empírica construida gracias al acceso que tuvieron los autores al archivo personal del editor y la reposición de los libros publicados. A partir de esta labor, puede comprenderse las razones que llevaron a Peña Lillo a cultivar relaciones con intelectuales tan diversos entre sí como fueron Arturo Jauretche, Ernesto Palacio, Jorge Abelardo Ramos o Fermín Chávez, priorizar la publicación de una literatura política y su posterior repercusión y reconocimiento. Sin embargo, señalar estos aspectos no debe hacer obviar que en varios tramos los autores parecen quedar atrapados en la interpretación que el propio protagonista proporcionó sobre su pasado, enunciada en sus conocidas memorias. Así, llama la atención la falta de distancia respecto a la visión que Peña Lillo brindó en referencia a su labor en la difusión de literatura de "lo nacional" o el alcance de la "innovación" que observan en el desempeño de su trabajo cultural. Asimismo, hubiese sido de sumo valor para el lector poder contar con una presentación completa de los libros y colecciones que Peña Lillo publicó durante su trayectoria, para observar y percibir mejor los temas, autores y tendencias de lectura generadas. Pero más allá de estas breves observaciones, **Un editor argentino** es, sin dudas, un evidente paso adelante en el proceso de formación de un espacio de investigación como es el de la historia editorial y del libro, que necesita, para su definitiva consolidación, una mayor presencia de trabajos como el de De Sagastizábal y Giuliani.

Mariana Canavese, **Los usos de Foucault en la**

Argentina. Recepción y circulación desde los años cincuenta hasta nuestros días, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2015, p. 219.

Los usos de Foucault en la Argentina es el primer trabajo de conjunto que intenta reconstruir y analizar en profundidad la circulación y la recepción del filósofo francés entre nosotros. El libro, una reelaboración de la tesis doctoral en Historia de Mariana Canavese (UBA/EHES), encuentra ya a fines de la década de 1950 una primera circulación de esas propuestas de la mano de la psicología y de la política. Eso permite pensar la presencia de Foucault en Argentina hace más de medio siglo. Antes que brindar una interpretación unívoca, la apuesta consiste en situar cómo operaron las referencias foucaultianas en función de ciertas problemáticas locales. A la luz de distintas coyunturas de la historia argentina, se recuperan admisiones y recusaciones de las propuestas del pensador francés en relación con ciertas problemáticas que atravesaron el campo intelectual local, desde múltiples espacios y filiações ideológicas.

Luego de reponer la original y prácticamente desconocida utilización de Foucault por parte del psicoanalista José Bleger a fines de la década de 1950, el libro aborda la deriva crítica de los enunciados de **Las palabras y las cosas** en el marco de una fuerte politización entre fines de los años sesenta y la década de 1970. A contramano de las hipótesis corrientes, da cuenta de una presencia diversa de la cita foucaultiana durante la última dictadura militar, y de los efectos de ciertas lecturas de entonces. Un lugar especial merece el análisis de la pulseada entre marxismo y foucaultismo en el contexto de la "crisis del marxismo" y de la revisión de las experiencias de los setenta, demostrando cómo la referencia a Foucault intervino, a un tiempo, en continuidades y en rupturas dentro del universo marxista en la primera mitad de la década de 1980, en formulaciones como las de Oscar Terán, Hugo Vezzetti, José Szabón, Horacio Tarcus, "Lito" Marín, entre otros. Estudia, por último, las operaciones de lectura e interpretación que se manifiestan desde la recuperación de la democracia: las apropiaciones anarquistas, libertarias y posmodernas, el anuncio repetido de la "moda Foucault" en la prensa escrita, el ingreso más sistemático de las elaboraciones de Foucault al ámbito universitario. Hacia el final del libro, se presentan algunas líneas de

carácter conjetural sobre la recepción actual, fuertemente vinculada con la publicación de los cursos de Foucault en el Collège de France, la mediación de filósofos italianos contemporáneos y la biopolítica. De ese modo, el libro muestra cómo las propuestas del filósofo francés no llegaron a la Argentina y arraigaron de una vez y para siempre, sino que se presentaron en distintas ocasiones, produciéndose diferentes niveles de permeabilidad de sus textos y usos plurales, que obstaculizan la radicalización política pero también la promueven.

Enzo Traverso, **¿Qué fue de los intelectuales?**, Buenos Aires, Siglo Veintiuno editorial, 2014, p. 128.

Enzo Traverso ha publicado en los últimos años una serie de trabajos tendientes a reflexionar sobre diversos aspectos de interés para áreas como las Ciencias Sociales y las Humanidades. Sus inquietudes intelectuales y políticas anudaron una amplia gama de cuestiones. El debate historiográfico, las identidades colectivas y los problemas relativos a la construcción de la memoria, han sido algunos de los ejes a partir de los cuales elaboró una rica, compleja y productiva mirada sobre temas como Auschwitz, la guerra civil en la Europa de entreguerras, la violencia y la relación entre historia y memoria, tal como puede apreciarse en su sugerente **La historia como campo de batalla**.

El problema de los intelectuales nunca estuvo ajeno en sus reflexiones. Aquí y allá puede detectarse su presencia, entremezclada con asuntos de diversa índole. La aparición de la larga entrevista realizada por el director de la serie "Conversations pour demain" de la editorial Les Éditions Textuel, Régis Meyran, ha sido una idónea ocasión para que el historiador italiano amplíe su parecer sobre el devenir de esta "tribu moderna". Y el panorama que traza, perceptible desde el título mismo, no es demasiado alentador. Si bien analiza y resalta los aspectos positivos que apañaron su surgimiento a fines del siglo XIX, relacionados con la defensa de la libertad de expresión y la lucha contra los prejuicios, no por ello deja de señalar las dificultades y abusos que estos protagonizaron en diversos pero claves episodios políticos, culturales y sociales como fueron la Revolución rusa, el fascismo y la Guerra Fría. El declive de su función y legitimidad social, perceptible

durante la década de 1980, implicó según Traverso, no solo su retiro del centro de atención en la vida de las sociedades occidentales, sino también su reemplazo por nuevos agentes componedores de procesos hegemónicos de novedosa factura: medios de comunicación, periodistas, expertos y encuestadores. Asimismo, este cambio de escenario trajo aparejado el predominio de un perfil neoconservador, en contraposición al modelo revolucionario o contestatario que predominara durante buena parte del siglo XX. Constatar tal situación, obliga a Traverso a replantear la común idea que ligaba a los intelectuales con la defensa de la libertad y la igualdad, desde su nacimiento a partir del caso Dreyfus. En la última parte de la entrevista, al tiempo que valora la preservación de la autonomía del espacio intelectual, no deja de advertir los peligros implícitos conlleva dejar de lado el ejercicio de la crítica y la consolidación de los marcos estrechos que propone el mundo académico global, en vista de conjugar sus saberes con colectivos sociales contemporáneos portadores de nuevas utopías.



Guillermo Facio Hebequer, litografía de la Serie
Tu historia, compañero, 1933

Normas para el envío de originales

Invitamos a enviar artículos y reseñas originales para su publicación en **Políticas de la Memoria**. Los textos enviados deberán ser inéditos y no ser sometidos simultáneamente a la consideración de otras publicaciones..

Políticas de la Memoria publica trabajos que contribuyan al estudio y reflexión de los debates actuales en torno a los estudios sobre:

- » historia intelectual e historia de las ideas;
- » las izquierdas y los movimientos sociales en la Argentina y en el mundo;
- » las teorías críticas y emancipatorias; y
- » las políticas de archivo, preservación y representación de la memoria colectiva, desde diversas tradiciones disciplinares.

Las contribuciones recibidas serán evaluadas por el Comité Editorial, el cual puede considerar la necesidad de evaluaciones externas. Del mismo modo, este Comité se reserva el derecho de solicitar contribuciones o reseñas bibliográficas a especialistas cuando lo considere oportuno..

Por otra parte, sólo se considerarán los artículos y reseñas enviados a este Comité que se ajusten a las normas de publicación que se detallan a continuación. El orden de publicación de las contribuciones aceptadas será establecido por este Comité y su publicación estará sujeta a la disponibilidad de espacio en cada número.

Normas generales de presentación de los trabajos

- Los trabajos serán enviados a la siguiente dirección:
politicadela memoria @cedinci.org
El texto debe presentarse en letra Times New Roman, tamaño 12, espaciado 1 ½.
- En la primera página del trabajo deberá constar.
Título y nombre completo de autora/autor.
 - » Las aclaraciones acerca del trabajo (agradecimientos, mención de versiones previas, etc.) se indicarán mediante nota al pie al final de la primera oración del artículo.
 - » La adscripción institucional de autora/autor se indicará mediante asterisco en el nombre, remitiendo a pie de página.
- En la última página del trabajo deberá incluirse un resumen de contenido en castellano y en inglés, de entre 120 y 150 palabras, seguido de tres a cinco palabras clave en castellano y en inglés.
- Extensión (en caracteres con espacio)
Artículos: entre 20.000 y 50.000 caracteres;
Introducciones a Documentos inéditos: hasta 20.000 caracteres.
Reseñas críticas: hasta 7.000 caracteres.

e) Sistema de citas

- » **Sistema cita-nota:** las referencias de las citas deberán estar enumeradas de manera correlativa en el cuerpo del texto, y colocadas las referencias al pie de página del documento.

A continuación detallamos las especificaciones formales (orden, tipo de letra y puntuación):

- » **Libros:** nombre del autor, apellido, **título**, lugar de edición, editorial, fecha de publicación, volumen o tomo. Ej.: Mike Hammersley y Peter Alkinson, **Etnografía**, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- » **Artículos de revistas y periódicos o capítulos de libro:** Nombre del autor, apellido, "título del texto", nombre y apellido del/a compilador/a o editor/a del libro o revista, **nombre del libro o revista**, editorial, lugar de edición, número de revista, tomo, volumen y páginas del capítulo o artículo citado, fecha de publicación. Ej.: Robert Stake: "Case Studies", en Norman Denzin (ed.) **Hanbook of Qualitative Research**, London, Sage Publication, 1994.

f) No es necesario listar nuevamente la bibliografía al final, excepto si se consulta bibliografía no citada en el texto («Bibliografía consultada»).

g) **Se solicita además utilizar:**

- » Negritas (bold) para títulos de libros o publicaciones periódicas (**Clarín, Ficciones**)
- » Itálicas sólo para enfatizar conceptos y para palabras extranjeras (*tertium datur*)
- » Comillas tipográficas "xxx" (y no "xxx"). En caso de entrecorillado dentro de citas usar comillas simples ("xxx 'xxx' xx")
- » Guiones cortos para palabras compuestas (político-social), y
- » Guiones largos para frases interpoladas —xxx— (control + alt + -)
- » Numerales: 1º, 2º (y no 1ro. ni 2da.)
- » nº en vez de Nº

NO USAR subrayados, espaciados a fuerza de golpes del pulgar en el espaciador así como todas las formas tipográficas propias de la máquina de escribir.

Políticas de la Memoria

Anuario de Investigación e Información del CeDInCI

Políticas de la Memoria n° 4 (2003) Editorial: Para una política archivística / **Notas:** Ricardo Piglia, Guevara, el último lector; Perry Anderson, La era de EIH / **Dossier** Revisionismo histórico anti-fascista y políticas de la memoria: Bruno Groppo, Revisionismo histórico y cambio de paradigmas en Italia y Alemania; Enzo Traverso, La "desaparición". Los historiadores alemanes y el fascismo / **Dossier** El marxismo de Germán Avé-Lallemant y la experiencia del periódico **El Obrero (1890-1892):** Horacio Tarcus, ¿Un marxismo sin sujeto? El naturalista Germán Avé-Lallemant y su recepción de Karl Marx en la década de 1890; Ricardo H. Martínez Mazzola, Campeones del proletariado. El Obrero y los comienzos del socialismo en la Argentina; Israel Lotersztain. De coimeros, marxistas y privatizaciones en el siglo XIX. El Obrero y la crisis del '90 / **Notas:** Guillermina Georgioff, La cuestión nacional en el marxismo: una historia de encuentros y desencuentros; Gabriel Rot, Notas para una historia de la lucha armada en la Argentina. Las FAL; Vania Markarian, Los exiliados uruguayos y los derechos humanos: ¿un lenguaje de denuncia o un programa emancipatorio? / **Documentos inéditos:** Guillermo David, A la búsqueda de un sujeto político: las afinidades electivas de Carlos Astrada; Diego Ruiz y Cristina Rossi, Carta inédita de Siqueiros; Cristina Rossi, A propósito de Berni y "Ejercicio Plástico" / **Vida del CeDInCI:** El patrimonio cultural del CeDInCI. Una visita guiada; Grupos de investigación; Proyecto de Microfilmación; Segundas Jornadas de Historia de la Izquierda / **Reseñas críticas:** a propósito de Juan Suriano, Claudia Gilman, Situaciones y Zibechi, Duhalde/Pérez, E. Torres, Vommaro, Iñiguez y Marcos López. Ilustraciones de la revista **Nervio**.

Políticas de la Memoria n° 5 (2004) Editorial / **En torno a las representaciones del pasado reciente:** Alejandra Oberti / Roberto Pittaluga, Temas para una agenda de debate en torno al pasado reciente; Ana Amado, El documental político como herramienta de historia; Federico Lorenz, Pensar los setenta desde los trabajadores / **Utopías tardías, entre Europa y América Latina:** Robert Paris, Utopía y ciencia en el imaginario socialista; Tony Burns, Marxismo y ciencia ficción. Un homenaje a la obra de Úrsula K. Le Guin; Adriana Petra, La utopía del individuo integral o el mito de la Arcadia sudamericana. Anarquismo, eugenesia y naturismo en el *Viaje al país de Macrobía*; Laura Fernández Cordero, Una utopía amorosa en Colonia Cecilia; **Documento:** Giovanni Rossi, Un episodio de amor en la Colonia Cecilia / **Militancia y vida cotidiana en los 60/70:** Alejandra Oberti, La moral según los revolucionarios; Alejandra Ciriza/Eva Rodríguez, Militancia, política y subjetividad. La moral del PRT-ERP; **Documento:** Luis Ortolani, Moral y proletarización / **El Club alemán socialista Vorwärts y los orígenes del movimiento obrero argentino (1882-1901):** Horacio Tarcus, Entre Lassalle y Marx. Los exiliados alemanes en la Argentina de 1890 y la recepción del socialismo europeo; Jessica Zeller, Entre la tradición y la innovación. La experiencia del *Vorwärts* en Buenos Aires; **Documento:** Augusto Kühn, Apuntes para la historia del movimiento obrero socialista en la República Argentina / **Ideas y figuras de la izquierda argentina:** H. T., Simón Radowitzky y Salvadora Medina Onrubia. Anarquismo y Teosofía; Simón Radowitzky, Catorce cartas inéditas de S. Radowitzky a S. Medina Onrubia; Martín Bergel, Mariana Canavese y Cecilia Tossounian, Práctica política e inserción académica en la historiografía del joven Laclau; Claudia Bacci, Las políticas culturales del progresismo judío argentino. La revista *Aporte* y el ICUF en la década de 1950 / **Vida del CeDInCI:** Graciela Karababikian, **Catálogo de movimientos sociales de Argentina;** Adriana Petra, **Los socialistas argentinos a través de su correspondencia;** Microfilmación 2004; Ediciones digitales; III Jornadas de Historia de la Izquierda: Los exilios en la historia argentina y latinoamericana / **Reseñas críticas** sobre Silvia Licht, Maristella Svampa y Sebastián Pereyra, Roberto Bardini y Daniel Gutman, Plis-Sterenber, Blanqui, Sarlo, Sandra McGee Deutsch, Federico Neiburg y Mariano Plotkin y Daniel Lvovich. Ilustraciones de Manuel Kantor.

Políticas de la Memoria n° 6/7 (2006/7). Editorial. **Debates e intervenciones a raíz de la carta de Oscar del Barco:** Victoria Basualdo, Horacio Tarcus / **Las Izquierdas, los intelectuales y la cultura frente a la dictadura militar:** Jorge Cernadas, Horacio Tarcus, Emiliano Álvarez, Cecily Marcus. / **Entrevista con Enzo Traverso.** Derivas del antiimperialismo latinoamericano de los años '20: Laura Erlich, Alexandra Pita, Martín Bergel, Daniel Kersfeld y Ricardo Melgar Bao / **Escrituras Libertarias:** Michel Löwy, Martín Albornoz, Armando V. Minguzzi, Claudia Bacci y Laura Fernández Cordero / **Archivos del Sur:** Roberto Pittaluga, Adriana Petra, Mariana Nazar y Andrés Pak Linares / **Vida del CeDInCI.** Reseñas críticas. Ilustraciones: Luis Seoane.

Políticas de la Memoria n° 8/9 (2008/9) **Tensiones entre memoria e historia:** Daniel James / **Crítica y defensa de la razón militante:** Elías Palti, Horacio Tarcus / **Diálogo con Judith Revel / Pablo Ortellado, Pannekoek, Castoriadis, Lefort:** **Dossier** **Socialisme ou Barbarie / Intelectuales a contracorriente:** Víctor Serge, Max Eastman, Tristán Marof, Mario Pedrosa / **Variaciones sobre Ernesto Quesada:** Laura Fernández Cordero, Martín Bergel, Diego Pereyra, Sandra Carreras, Sol Denot, Gerardo Oviedo / **Nuevas aproximaciones a la historia de las izquierdas en Argentina:** Ezequiel Adamovsky, Andreas Doeswijk, Adriana Petra / **Encuesta sobre recepción:** Jorge Dotti, Hugo Vezzetti, Alejandro Blanco, Mariano Plotkin, Luis García / **Claudia Bacci y Mariana Canavese: la recepción argentina de Arendt y de Foucault / Historia reciente:** Roberto Pittaluga, Julia Rosenberg, Alejandra Oberti / **Vida del CeDInCI / Reseñas críticas** sobre Bisso, Lorenz, Franco y Lewin, Tarcus, Funes, Blanco, Adamovsky, Markarian, Longoni, Winock, Calabrese y de Llano, y la nueva edición MEGA / **Recuerdos de André Gorz, Oscar Terán, José Szabón y Jorge Schwarzer / Homenaje gráfico al Mayo francés.**

Políticas de la Memoria n° 10/11/12 (2011/12) **Las «ideas fuera de lugar» revisitadas:** Roberto Schwarz, María E. Cevalco / **Los archivos de las izquierdas y el movimiento obrero / Intelectuales y constelaciones posnacionales:** Siskind, Sapir, Dujovne, D. García / **Fuentes para una historia del feminismo argentino / Encuesta sobre librerías y editoriales** en la formación de las generaciones intelectuales argentinas / **Ingenieros y Lugones:** modernismo y socialismo fin-de-siècle. H. Tarcus / **Romain Rolland y Stefan Zweig,** la conciencia trágica de la Europa de entreguerras: Afrán García, David James Fisher / **Tortti, Piemonte, Viana:** los otros rostros del socialismo argentino / **Para una historia del libro y las editoriales en Argentina:** Sorá, Barbeito, D. García / **Reverberaciones de un debate:** Sotelo, Petruccielli / **Intervenciones:** Adamovsky, Bergel, L. I. García, Fernández Vega, L. N. García / **Vida del CeDInCI / Reseñas y Fichas.**

Políticas de la Memoria, n° 13, (2012/13) **Los Lugares de la Memoria:** Philippe Artières y Dominique Califa, Bruno Groppo, Lucas Domínguez Rubio / **Dossier: José Ingenieros y sus mundos:** Hugo Vezzetti, Ana María Talak, Lila Caimari, Laura Fernández Cordero, Claudio Batalha, Osmar Gonzales, Ricardo Melgar Bao, Martín Castilla, Pablo Yankelevich / **Historia del libro y la edición:** Martín Ribadero, Emiliano Álvarez / **Historia Intelectual:** Carlos Altamirano, Emiliano Sánchez / **La "crisis del marxismo":** Sorel inédito / **Encuesta: Peronismo y Cultura de Izquierdas:** Aboy Carlés, Adamovsky, Aguilar, Anguita, Bergel, Feinmann, Fernández Vega, Freibrun, Grimson, Jacoby, Kaufman, Mosquera, Salas Oroño, Sanmartino, Sarlo, D. Szabón, Solana, Stefanoni, Tarcus / **Marxismo hoy:** Vivek Chibber, Federico Mare / **Adrián Gorelik** sobre Sebrelí y Buenos Aires / **Las cartas del joven Aricó / Ilustraciones** de Sergio Bordón.

Políticas de la Memoria, n° 14, (2013/14) **Instantáneas:** Democracia, política y representación / **Dossier: El género epistolar como desafío:** Cécile Dauphin, Lucila Pagliali, Laura Fernández Cordero / **Historia Intelectual europea "Homenaje a José Szabón". Dossier: Masaryk y la "crisis del marxismo":** Horacio Tarcus, Tomás G. Masaryk, Emiliano Sánchez / **Historia Intelectual latinoamericana:** Natalia Bustelo, Karina Janello / **Historia del libro, la edición y la lectura en Argentina. Dossier: Santiago del Estero: bibliotecas, grupos, revistas, librerías:** Alberto Tasso, Ana Teresa Martínez, César Gómez, Ana Belén Trucco / **Izquierdas, prensa y edición:** Juan Buonome, Adrián Celentano / **Bicentenarios. Celebraciones y memorias nacionales:** Pablo Ortemberg, Tomás Straka / **Variaciones sobre música y política:** Christophe Prochasson, Martín Baña / **Documentos:** Agustina Prieto, Laura Fernández Cordero, Pascual Muñoz / **Ilustraciones** de Norberto Gómez.

Políticas de la Memoria n° 15 (2014/15) **Croce inédito: Cómo nació y cómo murió el marxismo en Italia / Dossier La correspondencia en la historia intelectual:** M. Arnoux, A. Mailhe, G. Cabezas, M. Muñoz, M. Chinski, E. Jelin, J. Myers, M. Bergel, M. Ribadero, A. Celentano, M. Starcenbaum / **Dossier Intelectuales comunistas latinoamericanos:** Rafael Rojas sobre Juan Marinello, Lincoln Secco sobre Caio Prado Jr., Vania Markarian sobre José Luis Massera, David Schidrowsky sobre Pablo Neruda, Adriana Petra sobre Héctor Agosti; Luciano García sobre los psiquiatras comunistas argentinos / **Los intelectuales europeos y la Gran Guerra:** Maximiliano Fuentes Codera, Daniel Szabón / **Bruno Groppo** sobre la memoria rusa y los usos del pasado / **Carlos Barros: franquismo, historiografía y memoria / Editoriales latinoamericanas:** Valeria Añón sobre Era y Joaquín Mortiz, Martín Cortés sobre Folios / **Grabados del Taller de Gráfica Popular.**



Centro de
Documentación
e Investigación
de la Cultura
de Izquierdas



Fray Luis Beltrán 125 (C1406BEC)
Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina
Tel./fax: 54 11 4631 8893 | e-mail: informes@cedinci.org
ISSN 1668-4885

CeDInCI