

NÚM. 10

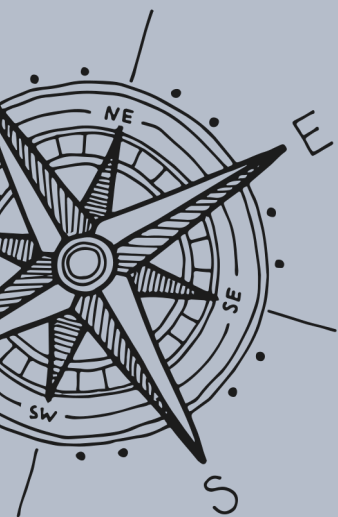
AÑO 2026

corsario rojo

REVISTA DE LA PÁGINA KALEWCHE / TERCERA ÉPOCA



Carlos Herrera de la Fuente: Crítica y revolución: la contradicción valor de uso / **Federico Mare:** ¿Argentina zurda? / **Alexis Capobianco Vieyto:** Tres teorías sobre la reproducción en el ámbito educativo / **Nicolás Torre Giménez:** Jean-Paul Sartre, el PCF y el PCI / **Sandra Teroni:** Sartre-Rossanda. Un recorrido por la izquierda italiana / **José Miguel García de Fórmica-Corsi:** Sergio Leone: érase una vez el cine / **AA.VV:** El viacrucis del General Lavalle y su póstuma Legión / **Entrevista Michael Hudson:** El sistema financiero de Occidente al borde del colapso / **María Luisa Battegazzore:** Acerca del documental *The Alabama Solution*, de A. Jarecki y C. Kaufman.



CONSEJO EDITORIAL

Carlos Herrera de la Fuente

Nicolás Torre Giménez

Alexis Capobianco Vieyto

Ariel Petruccelli

Federico Mare

COORDINACIÓN

Carlos Herrera de la Fuente

Federico Mare

DISEÑO GENERAL

Gabriela Maturano

ILUSTRACIONES

Andrés Casciani

DIAGRAMACIÓN

Federico Mare

EDICIÓN

Carlos Herrera de la Fuente

Federico Mare

Nicolás Torre Giménez

PÁGINA WEB

Ignacio Keiniger

Gabriela Maturano

Federico Mare

DIFUSIÓN

Gabriela Maturano

Alexis Capobianco Vieyto

Carlos Herrera de la Fuente

Federico Mare



ÍNDICE

<i>Hic Rhodus, hic salta</i> (editorial)	1
--	---

Bitácora de Derrotas

Carlos HERRERA, <i>Crítica y revolución. La contradicción valor de uso</i>	8
Federico MARE, <i>¿Argentina zurda?</i>	60
Alexis CAPOBIANCO, <i>Tres teorías sobre la reproducción en el ámbito educativo</i>	90
Nicolás TORRE, <i>Jean-Paul Sartre, el PCF y el PCI</i>	126
Sandra TERONI, <i>Sartre-Rossanda. Un recorrido por la izquierda italiana</i>	133

Mar de los Sargazos

José M. GARCÍA DE FÓRMICA-CORSI, <i>Sergio Leone: érase una vez el cine</i>	155
AA.VV., <i>El viacrucis del General Lavalle y su póstuma Legión</i>	167

Al Abordaje

Entrevista a Michael HUDSON, <i>El sistema financiero de Occidente al borde del colapso</i>	191
Luisa BATTEGAZZORE, <i>Forja de hombres. Acerca del documental «The Alabama Solution»</i>	201



HIC RHODUS, HIC SALTA

Entre las muchas obras escritas en la antigua Grecia que han perdurado como clásicos hasta hoy, en gran parte mediadas por traducciones latinas o árabes, la *Esópica* constituye un caso especial. Ciertamente, las *Fábulas de Esopo* no sobresalen por razones de grandeza literaria (como los poemas homéricos o las tragedias de Sófocles) ni de genialidad intelectual (como los diálogos platónicos o los tratados de Aristóteles), sino por una popularidad muy sencilla y humilde, *sui generis*. Popularidad en los dos sentidos de la palabra: masivo reconocimiento del público y profunda conexión con la idiosincrasia popular o la sensibilidad plebeya. Esta extraordinaria popularidad de las *Fábulas* esópicas –que se remonta a su misma época de redacción, allá por el siglo VII antes de nuestra era– se ha cimentado en una combinación notable de concisión y amenidad narrativas, ingenio didáctico, perspicacia psicológica y sabiduría moral, amén de pinceladas muy oportunas de humor e ironía. Tal combinación de cualidades explica su éxito no solo en todo tiempo y lugar (generaciones antiguas y modernas, sociedades occidentales y no occidentales), sino también entre distintas edades, incluyendo la infancia, como sucede con muchos mitos y leyendas, o con los cuentos de hadas.

Valerse de animales antropomórficos –inteligentes, conscientes, parlantes– es una de las claves del éxito popular de la *Esópica*, sin dudas, aunque no se trata de una invención de su autor, ni tampoco helénica (circulaban muchas fábulas zoológicas en las civilizaciones antiguas del Cercano y Lejano Oriente). Por supuesto que no siempre los fabulistas optan por humanizar la fauna silvestre o doméstica de su entorno. Pueden preferir, a veces, personajes directamente humanos. Esto vale también para Esopo, el más célebre de los fabulistas de la literatura universal. Un buen ejemplo es “El atleta fanfarrón”, o simplemente “El fanfarrón”, la fábula que más abajo transcribimos, y de la cual solo se han conservado versiones tardías en latín; un problema que afecta a casi todos los relatos de la *Esópica*, puesto que la recopilación original en griego (datada a fines del siglo IV a.C. y atribuida a Demetrio de Falero, con cerca de quinientas fábulas) está extraviada.

Un atleta que era muy conocido de sus conciudadanos por su falta de vigor, partió un día para el extranjero. Volvió al cabo de algún tiempo, pregonando que había llevado a cabo varias proezas en distintos países; contaba sobre todo haber hecho en Rodas un salto que ninguno de los atletas coronados en los juegos olímpicos era capaz de realizar, añadiendo que presentaría a los testigos de su hazaña si los que allí se hallaban presentes venían alguna vez de su país.

Uno de los que escuchaban tomó la palabra y dijo:

—Oye, amigo: si eso es verdad, no hacen falta testigos; ¡esto es Rodas, salta aquí!

*Enseña esta fábula que cuando no puede probarse una cosa con hechos, todo lo que se diga sobra.*¹

¹ Esopo, *Fábulas*, Ed. de la Universidad de Guanajuato, México, 2018, p. 58. Trad. de Ángel Pumarega.

Este es el origen –ya podemos ir al grano– del proverbio latino *hic Rhodus, hic saltus* (literalmente: «aquí Rodas, aquí el salto»), paremia tan o más famosa que la propia fábula del griego Esopo, aunque contemporáneamente la conocemos más bien en su variante *hic Rhodus, hic salta* («aquí Rodas, salta aquí»), introducida por Marx a mediados del siglo XIX.

En el prólogo a *Principios de la Filosofía del Derecho* (1821), Hegel escribe uno de sus aforismos más citados o parafraseados: “Lo que es racional es efectivamente real, y lo que es efectivamente real es racional”². Esta frase adquiere todo su sentido cuando aceptamos la premisa hegeliana de la superación de la dualidad pensamiento-realidad objetiva y entendemos, entonces, “lo efectivamente real” como la realización de la idea en la realidad objetiva, o la objetivación de la idea. A continuación, Hegel cita a Esopo en griego y en latín e infiere un corolario clave de su concepción filosófica:

Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πῆδημα.

Hic Rhodus, hic saltus.

Comprender conceptualmente lo que es constituye la tarea de la filosofía, pues lo que es, es la razón.³

Luego, Hegel explica que la filosofía es hija de su tiempo y que, por ello mismo, se limita a aprehender “su tiempo en pensamientos”. Y continúa:

Es igualmente insensato pensar que una filosofía pueda ir más allá de su mundo contemporáneo, como que un individuo pueda saltar por encima de su tiempo, por encima de Rodas. Si su teoría va efectivamente más allá, si construye un mundo tal como este debería ser, entonces ese mundo existe ciertamente, pero solo en su opinión [*Meinen*], en un elemento en el que puede incorporarse cualquier arbitrariedad.

Con una ligera modificación, aquella manera de expresarse rezaría:

“Aquí está la rosa, baila aquí”⁴

Y Hegel aclara que “reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente” es lo propio de la filosofía, que supondría así “la reconciliación con la realidad” (seguramente una alusión a la cristología de Lutero, y acaso también a la tradición esotérica de los rosacruces).

Karl Marx, en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (1852), recupera libremente el proverbio latino⁵ y el uso que Hegel hace del mismo, pero lleva el pensamiento hegeliano mucho más allá:

Las revoluciones burguesas, como la del siglo XVIII, avanzan arrolladoramente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se atropellan, los hombres y las cosas parecen iluminados por fuegos de artificio, el éxtasis es el espíritu de cada día; pero estas revoluciones son de corta vida, llegan en seguida a su apogeo y una larga depresión se apodera de la sociedad, antes de haber aprendido a asimilarse serenamente los resultados de su período impetuoso y agresivo. En cambio, las revoluciones proletarias como las del siglo XIX, se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado para comenzar de nuevo, se burlan concienzuda y cruelmente de las

² “*Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig*” es la frase original en alemán. G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Gesammelte Werke 14,1*, Hamburgo, Meiner, 2009, p. 14.

³ “*Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft*”, sentencia Hegel en su lengua. *Ibid.*, p. 15.

⁴ “*Hier ist die Rose, hier tanze*” es la frase original. *Ibid.*, p. 16. En esta traducción libre –demasiado libre– al alemán, Hegel juega con la paronimia de dos palabras griegas y el doble sentido de una tercera en latín: *Ῥόδος*, que designa a la isla de Rodas, es trastocada en el sustantivo alemán *Rose* (rosa), una paronimia muy débil en términos directos, pero muy pregnante si se tiene en cuenta que en griego «rosa» es *ródon*; por otro lado, el verbo latino *saltare* significa tanto «saltar» como «bailar».

⁵ Como ya se indicó, Marx cambia el sustantivo *saltus* por el imperativo *salta*.

indecisiones, de los lados flojos y de la mezquindad de sus primeros intentos, parece que sólo derriban a su adversario para que éste saque de la tierra nuevas fuerzas y vuelva a levantarse más gigantesco frente a ellas, retroceden constantemente aterradas ante la vaga enormidad de sus propios fines, hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan:

Hic Rhodus, hic salta!

¡Aquí está la rosa, baila aquí!”⁶

Como se advierte, los verbos que utiliza Hegel para caracterizar la tarea filosófica son de carácter meramente intelectual (comprender, reconocer, reconciliarse); mientras que, en Marx, la filosofía adquiere, además, un cometido práctico: “de lo que se trata, es de *transformar* el mundo” (Tesis XI sobre Feuerbach)⁷. Si, para Hegel, “la lechuza de Minerva inicia su vuelo recién con el caer del crepúsculo” (lo que quiere decir que la filosofía debe limitarse a pensar lo acontecido), Marx reclama para ésta también la incumbencia sobre el futuro. Pero lo interesante aquí –si bien se lo ve– es que Marx no refuta a Hegel como quien contrapone a una afirmación otra simplemente opuesta. El fundador del materialismo histórico saca las consecuencias que Hegel no supo o no quiso sacar de su propio pensamiento. En la *Fenomenología del espíritu*, una figura es superada [*aufgehoben*] por otra cuando la forma de la primera ya ha dejado de coincidir con su esencia; lo que significa que hay una contradicción que pugna por resolverse en una figura superior, y que necesariamente alcanzará esa resolución. Es decir que, cuando la realidad objetiva (léase el Estado, la estructura económica) se presenta como enfrentada a la racionalidad, ésta debe imponerse, y la realidad efectiva debe adquirir una nueva forma que sea racional. Por ende, las contradicciones irresolubles dentro del capitalismo (socialización de la producción vs. privatización de los beneficios, por nombrar sólo una) pugnan por ser resueltas y superadas en una forma social superior, (más) racional. Y cabe aclarar aquí, que son los sujetos sociales quienes sufren las contradicciones y que, a causa de ello, luchan por superarlas. Siendo la razón (no sólo en sentido teórico, sino también práctico) la sustancia y el elemento mismo de la filosofía, resulta arbitrario exigir que ésta se abstenga aquí de involucrarse, o que excluya de su reflexión a toda una dimensión temporal. Pensar el futuro de un modo racional, descubriendo y analizando en el presente las tensiones que exigen resolución, es muy diferente a construir quimeras o elucubrar sin fundamento (y aquí Hegel parece no hacer distinciones). Si bien esto último está muy bien para la literatura, resulta insuficiente para la filosofía: es lo que distingue al llamado “socialismo utópico” del marxismo. En este aspecto, Marx supera a los socialistas utópicos, como también supera el hegelianismo, y lleva el propio pensamiento de Hegel más allá de Hegel. El salto que se emprende en el presente implica dejar atrás el estado actual y proyectarse hacia el futuro, pero eso sí: el movimiento comienza con la cabeza en alto y los pies sobre la tierra.

* * *

Vivimos tiempos violentos. La promesa de una era de paz cifrada en el desarrollo económico y en el “libre” intercambio comercial ha quedado olvidada como un viejo lema de campaña desgarrado por el viento. Hoy es evidente lo que siempre fue: que para el capital, violencia y acumulación son sinónimos; que no hay intercambio comercial que no exija subordinación y pleitesía a los poderes dominantes; que inversión es

⁶ K. Marx, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, cap. 1, en www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/brumaire/brum1.htm. Marx también cita en latín la frase de Esopo en el tomo I de *El Capital*, cap. 4, donde escribe: “La transformación del dinero en capital ha de desarrollarse sobre la base de las leyes immanentes al intercambio de mercancías, de tal modo que el *intercambio de equivalentes* sirva como punto de partida. Nuestro poseedor de dinero, que existe tan sólo como oruga de capitalista, tiene que comprar las mercancías a su valor, venderlas a su valor y, sin embargo, obtener al término del proceso más valor que el que arrojó en el mismo. Su metamorfosis en mariposa debe efectuarse en la esfera de la circulación y *no* debe efectuarse en ella. Tales son las condiciones del problema. *Hic Rhodus, hic salta!*”.

⁷ “Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo; cuando de lo que se trata es de transformarlo [*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern*]”. Karl Marx, “Thesen über Feuerbach”, en https://marx.works/me03/me03_533.htm.

igual a devastación; que los seres humanos sobran, y que la única forma de abrir mercados de manera duradera es a través de bombardeos e intervenciones militares. Al igual que hace cien años, nos encontramos en presencia de una ultraderecha ascendente; de discursos cínicos, violentos, racistas y xenófobos; de guerras comerciales; de un militarismo abierto; de procesos de colonización, despoblación y genocidio. Nadie puede llamarse a engaño. Nuestro tiempo es un tiempo de caos y guerra, cuyas consecuencias son aún impredecibles, pero muy probablemente catastróficas.

El contexto de la violencia creciente a escala internacional es el del choque interhegemónico entre Estados Unidos y China, acompañado de cerca por la nueva revolución tecnológica encabezada por la llamada inteligencia artificial (IA). Mientras la potencia en ascenso ha colmado relativamente sus espacios internos de acumulación y se ve en la necesidad de expandir su poderío económico por los cuatro rincones del orbe (hasta ahora, de manera pacífica), la potencia decadente no encuentra otra forma de defender lo que considera sus espacios económicos naturales más que por medio del intervencionismo más agresivo –como en los casos de Venezuela o, peor aún, Gaza e Irán– o el mantenimiento de guerras subsidiarias (*proxy wars*) –como sucede en Ucrania–. La necesidad de definir la posesión de territorios y circuitos estratégicos de producción y distribución de materias primas esenciales para la nueva era (en la que el petróleo, el gas y el agua siguen jugando un papel esencial junto al litio, al silicio, al cobre, al cobalto, al zinc, al grafito, al galio, al estaño y a las llamadas tierras raras) ha elevado las tensiones a una escala realmente global, en la que las zonas álgidas pueden localizarse igualmente en Medio Oriente, en el sur de África, en América Latina, en el Polo Sur o en Groenlandia. Ningún punto de la Tierra está a salvo.

En este escenario, cada nación y cada economía han comenzado a alinearse para tomar posición en una confrontación día a día más abierta. Con sus armas comerciales, financieras, políticas y militares, el imperio vigente exige una subordinación absoluta que deja al descubierto la falacia de la soberanía política y los discursos nacionalistas y regionalistas. Europa occidental, por ejemplo, entrampada en la guerra de Ucrania, ha roto relaciones económicas con su vecina Rusia y experimentado el grado de su profunda dependencia de las materias primas de la nación eslava (en particular, gas, petróleo y carbón), la cual ha intentado ser paliada, a un altísimo costo, con productos de Estados Unidos. Las bases militares de este último país, esparcidas por distintos puntos de Europa occidental (Alemania, Italia, Reino Unido, España, etc.), más la adhesión militar a la OTAN, hacen de la Unión Europea una triste sombra de lo que prometió ser, confirmándola como una pieza más del tablero norteamericano.

En América Latina, un espacio geográfico que Estados Unidos considera propio, la derrota paulatina, pero constante, de los gobiernos progresistas –cuyo segundo ciclo, ya prácticamente cerrado, es apenas sostenido con alfileres por Brasil y México– encamina al redoblamiento de la dependencia y a la reafirmación del carácter periférico del subcontinente. Las grotescas exhibiciones de subordinación por parte de los gobiernos de Argentina, Ecuador, Bolivia, Colombia, El Salvador y, ahora, incluso Venezuela –que ha cedido la explotación de diecisiete de sus más estratégicos pozos petroleros a compañías estadounidenses por veinticinco años– dan cuenta del avance de la ultraderecha en la región y de la forma coordinada en que los intereses oligárquicos latinoamericanos conciben su única oportunidad de sobrevivencia en la sumisión absoluta a la voluntad del imperio. La pequeña Cuba socialista todavía resiste, es cierto, pero el bloqueo se ha vuelto –con Trump 2.0– un asedio puro y duro de gravísimas consecuencias humanitarias, ante la pasividad y el silencio de la gran mayoría de los países (del mundo y de la región).

Los países que, como México, intentan mantener un resquicio de soberanía en la elaboración de sus políticas económicas y en sus mecanismos de redistribución social, lo hacen a costa de subordinarse a determinadas estrategias de control y “pacificación” que convierten a sus cuerpos militares y policíacos en extensión armada de los intereses norteamericanos (intentando evitar con ello la intervención directa del imperio en el territorio nacional). Esto es, en el fondo, lo que hay detrás de la “guerra contra el narcotráfico” que Estados

Unidos ha impuesto a naciones como México y Colombia. Al mismo tiempo, la renegociación de los tratados de libre comercio y las presiones arancelarias no son más que un mecanismo para doblegar las industrias locales, revertir el déficit externo y bloquear cualquier posible alianza con los competidores chinos.

A diferencia de México, Brasil ha soportado mejor la presión arancelaria de Estados Unidos, tanto por su lejanía geográfica como por ser miembro fundacional de los BRICS+. La principal consecuencia de las amenazas comerciales de Trump al país carioca ha sido el crecimiento exponencial de las exportaciones hacia China –que ya triplican las realizadas a Estados Unidos–, lo que la convierte en el principal socio comercial de Brasil. Aunado a ello, la construcción del tren bioceánico, que tiene la intención de conectar la zona atlántica con el puerto peruano de Chancay, confirma la alianza estratégica entre estas dos naciones y la inclusión del país latinoamericano en la Nueva Ruta de la Seda. Ante esta alianza cada vez más profunda, la ultraderecha brasileña, apoyada por los grandes grupos mediáticos de desinformación masiva de América Latina, intentan reposicionarse en las elecciones de octubre próximo con la intención de realinear al país sudamericano a la órbita imperial estadounidense. El cambio de alineación económica y política no es imposible, como se vio en 2023 a propósito del corredor de Lobito, en África, un proyecto de infraestructura ferroviaria y de transportación de metales fundamentales (cobre, cobalto y coltán, entre otros) para la producción de dispositivos de alta tecnología, que originalmente fue impulsado por China en Angola, Zambia y República Democrática del Congo, pero que ahora es patrocinado por EE.UU. y la Unión Europea.

¿Cuál debe ser la posición política de la izquierda anticapitalista en este complejo escenario de disputa inter-hegemónica global que cada día da muestras de un mayor grado de violencia y confrontación, y que apenas si abre un resquicio para la defensa limitada de la soberanía y los proyectos de redistribución social? ¿Qué hacer?

En primer lugar, ante la creciente violencia bélica a escala global que, en pos de proyectos neoimperialistas, neocolonialistas y expansionistas decadentes y genocidas (siendo el ejemplo más atroz el de Israel en Palestina), sacrifica miles de vidas inocentes y perjudica principalmente a los pobres y desposeídos del planeta –a los condenados de la Tierra, como los llamó en su día Frantz Fanon–, no existe, a corto plazo, otra alternativa que la de un pacifismo estratégico que se oponga a toda violencia contra los oprimidos y genere lazos internacionales de solidaridad, como los que se han construido para detener el genocidio en Gaza. Al mismo tiempo, se debe insistir en el mínimo respeto a la racionalidad económica del sistema y a su lógica de intercambio de equivalentes, opuesta, en principio, al saqueo y a la expropiación violenta. Evidentemente, el sistema está constituido sobre la base de una violencia estructural contra la clase obrera, pero ante el cinismo abiertamente imperialista, se debe insistir, por el momento, en el respeto a las mínimas reglas de convivencia y racionalidad como simple mecanismo de defensa y supervivencia.

Esta política pacifista y negociadora, sin embargo, no puede ser ingenua. Por las razones ya expuestas, la violencia imperialista seguirá en ascenso con toda su carga irracional y producirá conflictos en distintas naciones y regiones del orbe, por lo que el pacifismo y la exigencia de racionalidad dentro del sistema no pueden mantenerse a mediano y largo plazo, y la política de izquierda debe prepararse para una lucha de resistencia, en la que los oprimidos tomen de nuevo un protagonismo fundamental contra los proyectos neoimperialistas y neocolonialistas y defiendan su propia vida y la de los suyos, más allá de la posición oficial de los Estados nacionales que supuestamente los representan.

Así, en segundo lugar, tomando en cuenta la evolución de las políticas neoimperialistas y el endurecimiento de la sujeción económica y política de las naciones periféricas –lo que incluye a todo el subcontinente latinoamericano–, se vuelve indispensable pensar en un camino conducente a la recuperación paulatina de la soberanía nacional y regional, que vaya más allá de la formalidad jurídica y diplomática de los Estados capitalistas y se traduzca en la posibilidad de imponer términos al mercado mundial, algunas exigencias y condiciones básicas que limiten las apetencias de apropiación y saqueo por parte de las grandes potencias. Para ello, resultan insuficientes las coincidencias tácticas momentáneas con aquellas posiciones que aún

puedan identificarse como “progresistas”. Si bien esta posibilidad no debe ser desdeñada del todo en pos de mejoras económicas para las clases oprimidas y de la elaboración y aplicación de políticas sociales concretas, debe tenerse en cuenta que dichas posiciones son frágiles y reversibles a mediano plazo, en gran medida porque dependen de la aquiescencia de los poderes económicos y oligárquicos de cada nación, y mientras más sometido y dependiente sea el país en cuestión, más sumisa y antinacionalista será la burguesía que lo integre. Por ello mismo, la reivindicación soberana debe provenir de los propios pueblos oprimidos que contemplan impotentes el saqueo de sus recursos y la destrucción de su medioambiente y de su territorio. Deben ser ellos los protagonistas de una lucha global contra el capital imperialista, y también nacional, que vive de extraer sus recursos de manera violenta y de dañar permanentemente los ecosistemas donde se introduce. Incluso los gobiernos progresistas tendrían una mayor posibilidad de sobrevivencia y perduración aliados con las bases sociales a las que dicen representar.

Así pues, en tercer lugar, dentro del contexto de la lucha interhegemónica global y el progreso de la nueva revolución tecnológica, se vuelve indispensable valorar con precisión, sobre todo desde el horizonte de las naciones periféricas, qué recursos y qué industrias juegan un rol estratégico en los procesos reproductivos del mercado mundial, de tal forma que los grupos oprimidos, sin ser furgón de cola de gobiernos “progresistas” o socialdemócratas, reivindiquen su defensa autónoma, fuera de la lógica acumulativa del capital o de la administración facciosa de los Estados burgueses. Desde esta perspectiva, la reapropiación colectiva de los recursos y las industrias estratégicas, primero, en defensa de la soberanía nacional, e inmediatamente después, de la construcción común de una economía que rompa con la lógica de la ganancia y la acumulación, dotarían de una base material a la lucha anticapitalista que, de darse como es debido, sólo lo podría ser a escala internacional, desde el amparo de los lazos de solidaridad contruidos sistemáticamente a lo largo y ancho del globo terráqueo.

Añadamos algo importante: con independencia de las opciones tácticas y las decisiones más o menos coyunturales, en la hora actual resulta imperioso reponer ante los ojos de las grandes mayorías un horizonte revolucionario, utópico y realista a la vez. Necesitamos volver a hablar de revolución, de cambios en el modo de producción, de abolición del capitalismo. Y necesitamos, desde luego, mucho realismo a la hora de tejer las alianzas necesarias para acometer tan vasta y arriesgada empresa, así como mucha imaginación para esbozar cuando menos los contornos de una democracia proletaria y una economía socialista capaces de ofrecer libertad, igualdad, justicia y sustentabilidad.

Los tiempos por venir no son halagüeños. La disputa por la hegemonía global llevará a la radicalización de las posiciones imperialistas y a la violencia sistémica desplegada por la potencia decadente y sus aliados. Hasta qué punto es capaz Estados Unidos de mantener esa actitud cínica y agresiva contra el mundo, es algo que no se puede saber de antemano y que depende, en gran medida, de lo que suceda internamente en ese país y de la oposición que se logre construir en los distintos rincones del mundo. Tener un panorama claro de la situación actual es el primer paso para elaborar, desde la izquierda anticapitalista, un plan de acción consecuente, consciente del escenario mundial y de las posibilidades y alcances reales de una acción colectiva... Sólo en la acción hay esperanza, escribió Sartre. *Hic Rhodus, hic salta!*

*

*

*

Dejamos la mala noticia para el final. Hacer *Corsario Rojo* tan a pulmón, entre tan pocas personas involucradas en las tareas operativas (traducción, edición, maquetación y muchas otras que quedan fuera del radar de la consideración pública, no por rutinarias y tediosas menos importantes que las contribuciones más creativas, rutilantes y satisfactorias de autoría intelectual), se ha vuelto una quijotada más allá de nuestras

humanas y humildes posibilidades. Por ello, hemos tenido que tomar la dolorosa decisión de espaciar una vez más nuestra periodicidad. Si *Corsario Rojo* nació como una publicación trimestral, allá por la primavera austral de 2022; y luego, a partir de 2024, con el sexto número, pasó a tener una frecuencia semestral; desde ahora, con esta décima entrega que aquí hemos presentado, se convierte en un anuario.

Es una mala noticia, sí. No podemos negarlo... Pero, como reza el viejo refrán marinero, *a mal tiempo, buena cara*. El intelectual y editor argentino Rodolfo González Pacheco, uno de los mayores quijotes de la prensa anarquista rioplatense e hispanoamericana en las primeras décadas del siglo pasado, nos dejó esta optimista reflexión, en circunstancias adversas no tan diferentes a las nuestras.

El esfuerzo que se pone en la obra revolucionaria no cae a un pozo, sino que se alza y se suma a un impulso de la vida. No muere tragado por el vacío, sino se alarga y se aclara en el torrente idealista. Es la gota de que está hecha la ola, la piedra que tiene en pie la montaña. Seamos conscientes de esto para que nuestra alegría de hacer aun las más humildes cosas por la Anarquía –escribir un manifiesto, pegar un grito, repartir un folleto o un periódico– no decaiga, renazca siempre.

No es el caso de ponerse este dilema enfrente: o todo o nada. Todo no se puede, compañeros; nada es la muerte. Algo, algo cada día, cada hora es lo que vale, lo que cuadra a la planta en la tierra, al monte en la altura, al hombre en la batalla. Hagamos algo, pues.⁸

Una revista anual es mejor que ninguna, no hay dudas de eso. Con viento en popa o a barlovento, bajo la égida cinética del dios Eolo o denodadamente de bolina, *Corsario Rojo* seguirá navegando los mares del pensamiento crítico, la *parresía* anticapitalista y el debate público de ideas.

⁸ *La Antorcha*, nro. 130, noviembre de 1930.

BITÁCORA DE DERROTAS



CARLOS HERRERA DE LA FUENTE

CRÍTICA Y REVOLUCIÓN LA CONTRADICCIÓN VALOR DE USO*

No hay mayor tragedia en el mundo contemporáneo que la desaparición del horizonte revolucionario del imaginario colectivo. Ésa es la expresión acabada de un fracaso histórico y de sus consecuencias políticas duraderas. En realidad, no se ha tratado tanto del fracaso de la revolución como del sueño de su realización, o bien de la realización de un sueño. Los efectos de una derrota sólo impactan en el corazón de la época si con ella se juega la imagen del futuro anhelado, opuesto ilusorio de la realidad aborrecida. La imagen moviliza los ánimos más que cualquier política concreta. Lo que duele no es la desaparición de un régimen o de una nación, sino del aura que de ellos brotaba, de la promesa que en ellos se encerraba, a pesar de todas las tergiversaciones históricas y de las traiciones políticas, que incluso vistas de frente, nunca fueron lo suficientemente potentes para amainar la esperanza colectiva. Como sea, al ocaso de los ídolos le siguió la aceptación ramplona del estado actual de las cosas, cuya cruel continuidad vuelve, paradójicamente, más urgente que nunca la necesidad de replantear el sentido de la revolución.

Al final, siempre es mejor despertar que seguir dormido. La época de las “ilusiones perdidas” debería ser sólo el preámbulo de un renacer revolucionario..., sólo que con los ojos abiertos. Despertar del sueño de la revolución significa considerar la posibilidad de su replanteamiento más allá de las fantasías utópicas o de la figura mesiánica del reingreso al paraíso perdido. Reconsiderar los proyectos, repensar los términos, reformular los objetivos. En ese camino, pocas cosas quedarán en pie, pero será suficiente para volver a empezar.

De entre todos los conceptos que el marxismo crítico trabajó a lo largo del siglo XX como punto de apoyo de la teoría revolucionaria, destacan los de valor de uso y trabajo concreto y creativo (opuestos directos de los de fetichismo y trabajo abstracto y enajenado) como piedras angulares desde las cuales se construyó una propuesta radical de transformación política. Como se verá en las siguientes páginas, el alcance y la profundidad de las reflexiones no fueron vastos, aun cuando en Marx dichas categorías jugaron un rol central en el desarrollo de la *crítica de la economía política*, incluso desde su concepción. Contribuir a repensar radicalmente esas nociones más allá de las ensoñaciones románticas y de las ilusiones de reconciliación absoluta, es el objetivo del presente ensayo. De esa reformulación, deberá brotar una nueva forma de concebir la revolución.

* El presente ensayo es resultado de la colaboración del autor en el seminario “Marxismo y crítica de la ontología”, el cual forma parte del proyecto “Fenomenologías de lo inaparente. Ontología y crítica”, PROINV 26 3, Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, México. Será el tercer y último capítulo del libro *Crítica y valor de uso*, de próxima publicación. Anteriormente se han publicado ya “Crítica y dialéctica en la modernidad (el pensamiento crítico de Descartes a Marx)”, en *Corsario Rojo* nro. 6, y “Crítica y riqueza material. La contradicción valor-valor de uso en el primer capítulo de *El capital*”, en *Corsario Rojo* nro. 7, los cuales conformarán, respectivamente, los capítulos 1 y 2 del libro mencionado.

El debate marxista en torno al concepto de valor de uso

Introducción al debate. La posición de Roman Rosdolsky

En la larga e intrincada historia del marxismo, el concepto de *valor de uso* apenas si ha jugado un papel secundario y marginal en las reflexiones de la gran mayoría de intérpretes y comentaristas de *El capital*. Ello ha sido así a pesar de la conocida indicación de Marx de que en la distinción básica entre valor de uso y valor de cambio, que incluye la diferenciación entre trabajo concreto y trabajo abstracto, “descansa toda la comprensión de los hechos” de la crítica de la economía política.¹ Un señalamiento de este tipo, contenido en la famosa carta en la que Marx le anuncia a Engels la impresión definitiva del primer tomo de *El capital*, debió, por lo menos, haber despertado el interés de los distintos lectores de la obra por situar con mayor precisión el sentido de esa llamativa afirmación y la relevancia de la relación básica entre valor de uso y valor de cambio en la comprensión del conjunto teórico. En todo caso, fueron los conceptos de *valor de cambio* y *valor* los que, en referencia a dicha relación, se beneficiaron de la mayor cantidad de comentarios e interpretaciones en los diversos esfuerzos por descifrar el contenido de la obra central de Marx. El valor de uso, sin embargo, fue dejado de lado, considerado, en el mejor de los casos, un simple contenido material de la mercancía que estaba “fuera” del ámbito de la economía política y su crítica, por lo cual, el papel que jugaba en el desarrollo del estudio pormenorizado del modo de producción capitalista era de escaso interés e importancia.²

En su relevante obra sobre los *Grundrisse* de Marx (una obra pionera en ese campo), Roman Rosdolsky dedicó una apartado breve al problema del valor de uso en la crítica de la economía política.³ De manera correcta, denunció la apresurada lectura de algunos de los primeros intérpretes de *El capital*, como Rudolf Hilferding (o, más tarde, Paul Sweezy), para quienes el valor de uso, en cuanto “objeto natural”, sólo tenía verdadera relevancia para las ciencias naturales (con lo que se le extirpaba completamente su contenido social), pero no para la economía política; o bien para quienes dicha noción era imperfecta y sólo podía completarse con las contribuciones de la “escuela psicológica” de la teoría económica (en otras palabras, la teoría subjetiva del valor),⁴ posición encarnada por el reformista socialdemócrata Eduard Bernstein, muy cercano en este punto a Böhm-Bawerk (un representante de la economía vulgar). Sin embargo, para Rosdolsky, el tema del valor de uso, desde la perspectiva de Marx, no podía ser abordado teóricamente por sí mismo como un concepto independiente, sino sólo en el contexto de su relación con el valor y las categorías económicas derivadas de las condiciones sociales del modo de producción capitalista. Así lo expresa con claridad en su importante estudio: “sólo según su relación con las condiciones sociales de la producción es posible juzgar si el valor de uso tiene una significación económica o no. En la medida en que influye sobre dichas condiciones o recibe su influencia, a su vez, es ciertamente una categoría económica. Pero por lo demás –en su carácter meramente ‘natural’– queda fuera del ámbito de la economía política”.⁵

De esta manera, Rosdolsky, defendiendo la importancia de la categoría de valor de uso dentro de la obra de Marx, termina reduciéndola a una noción que acompaña las distintas expresiones del valor y del plusvalor en el modo de producción capitalista, sin darle una relevancia por sí misma, o bien considerándola únicamente

¹ Carta de Marx a Engels 24-7-1867, Karl Marx und Friedrich Engels, *Briefe Oktober 1864 - Dezember 1867*, en *Marx-Engels Werke*, B. 31, Berlín, Dietz Verlag, 1965, p. 326.

² La breve historia de la discusión sobre las categorías de valor de uso, naturaleza, sociedades precapitalistas, trabajo concreto y vivo, trabajo enajenado, etc., que a continuación se presenta, no deben concebirse, en ningún momento, como un recorrido pormenorizado del conjunto del debate (lo cual rebasaría, por mucho, los modestos propósitos del presente ensayo), sino como una ejemplificación paradigmática de ciertas posiciones que lo han articulado y que le han dado sentido y dirección. En última instancia, el propósito consiste en establecer las coordenadas básicas del debate para desarrollar una posición teórica propia sobre la noción de *valor de uso*.

³ Cfr. Roman Rosdolsky, “Karl Marx y el problema del valor de uso en la economía política”, en *Génesis y estructura de El capital de Marx (estudios sobre los Grundrisse)*, México, Siglo XXI Editores, 1985, pp. 101-125.

⁴ *Ibid.*, p. 102.

⁵ *Ibid.*, p. 108.

(al igual que lo hacía Hilferding) como una categoría puramente “natural”, lo cual se opone al método dialéctico de Marx, para el cual ninguna categoría de la economía política podía ser concebida desde el punto de vista de lo “natural”, sino siempre como expresión de formaciones históricas y sociales concretas. Por lo demás, convierte al valor de uso en una categoría dependiente del valor que sólo puede ser juzgada dentro del ámbito de estudio de la “economía política”, pero no de la *crítica* de la economía política, que es precisamente lo que ejecuta Marx. Esto último no es un detalle menor, sino que toca el corazón del método marxiano y su implementación en *El capital*: para Marx, las categorías introducidas en su estudio son el resultado de una concepción crítica que, a la vez que pone en cuestión las nociones básicas de la economía política clásica y vulgar, las reformula para mostrar sus limitaciones e, incluso, su irracionalidad profunda, conectada con la irracionalidad del modo de producción burgués, que es, en última instancia, al que está cuestionando de manera radical. En otras palabras, los conceptos que Marx emplea en *El capital* (y se podría decir lo mismo para el conjunto de su obra) no son nunca expresiones puramente positivas de una teoría económica, sino categorías críticas con las que cuestiona el modo de producción vigente y sus justificaciones ideológicas en el plano teórico. Por ello mismo, si el concepto de valor de uso acompaña, de manera aparentemente sospechosa o inexplicable, la noción de valor y sus derivaciones conceptuales a lo largo de todo *El capital* (cosa que, por lo demás, el propio Rosdolsky demuestra), ello es así porque lo que se expone concretamente es una relación conflictiva en el seno de la sociedad capitalista que la ideología burguesa de la economía política clásica (ni hablar de la vulgar) jamás pudo resolver, ni siquiera plantear de manera adecuada.

En realidad, con la posición que presenta, Rosdolsky está debatiendo con otra postura muy distinta que, sin profundizar todo lo debido en la categoría en cuestión, intenta recuperar la centralidad del valor de uso en el discurso de la crítica de la economía política y mostrar su independencia y valía más allá del discurso ideológico de la economía política. Así, por ejemplo, Marcuse (con quien Rosdolsky polemiza)⁶ señala con tino: “La reinstalación de la categoría de valor de uso en el centro del análisis económico implica poner agudamente en cuestión la capacidad del proceso económico para satisfacer o no las verdaderas necesidades de los individuos y su forma de hacerlo. Tras las relaciones de cambio del capitalismo, esta categoría muestra las relaciones humanas efectivas, uncidas a una «totalidad negativa» y regidas por leyes económicas incontrolables”.⁷

En sus *Notas marginales al ‘Tratado de economía política’ de Adolph Wagner*, Marx, criticando al propio Wagner, escribió: “sólo un *vir obscurus* que no haya entendido ni una palabra de *El capital* puede argumentar así: puesto que Marx, en una nota a la primera edición de *El capital*, rechaza en general toda esa cháchara profesoral alemana sobre el ‘valor de uso’ y remite a los lectores que quieran saber algo acerca de los verdaderos valores de uso a las ‘guías merceológicas’, el *valor de uso* no desempeña según él papel alguno”.⁸ Y de manera inmediata agrega que si al comienzo de su obra principal solamente dedicó un pequeño espacio a la reflexión explícita sobre lo que era el valor de uso, ello fue así porque el objeto específico de estudio al que abocó su atención fue al de la mercancía, un objeto de carácter histórico específico, pero que ello no agotaba de ninguna manera el significado amplio de la noción de valor de uso. Por su interés, citamos extensamente el pasaje en que Marx aclara este punto:

Si se quiere analizar la “mercancía”, la manifestación económica más simple, hay que dejar a un lado todos los aspectos que no guardan la menor relación con el objeto que se analiza. Por eso yo he dicho en pocas líneas lo que hay que decir de la mercancía en cuanto valor de uso, pero haciendo resaltar por otra parte la *forma característica* en la que aparece aquí el valor de uso, el producto del trabajo, a saber: “Una

⁶ *Ibid.*, p. 103.

⁷ Herbert Marcuse, *Razón y revolución*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 303.

⁸ Marx, *Notas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1982, p. 49.

cosa puede ser útil y además producto del trabajo humano, y no ser mercancía. Quien, con su producto, satisface su propia necesidad, indudablemente crea un valor de uso pero no una mercancía. Para producir una mercancía, *no sólo debe producir valor de uso, sino valores de uso para otros, valores de uso sociales*”.⁹ [...] Con esto, el valor de uso –como valor de uso de la “mercancía”– posee por sí mismo un carácter histórico-específico. En una comunidad primitiva en la que, por ejemplo, se produzcan colectivamente los medios de vida y se repartan entre los miembros de la comunidad, el producto común satisface directamente las necesidades de cada individuo, de cada productor; el carácter social del producto, del valor de uso, radica aquí en su carácter colectivo (comunal).¹⁰

De esta manera, Marx deja en claro que el estudio sobre el valor de uso no se agota, de ninguna forma, en las breves reflexiones que se incorporan al análisis específico de la mercancía, sino que las diversas manifestaciones históricas de la producción de la riqueza en el mundo conllevan distintas apariciones de la forma *valor de uso*, por lo cual su campo de estudio y desarrollo teórico es vasto. ¿No debería resultar ello evidente para cualquiera que tuviera conciencia de que Marx no sólo fue el creador de la *crítica de la economía política*, sino que, al mismo tiempo, desarrolló la *perspectiva materialista de la historia* junto con su amigo Friedrich Engels? Es como si a gran parte de los estudiosos de *El capital*, tan cultos y eruditos por lo demás, se les olvidara de repente que la concepción teórica de Marx partió de una ruptura radical con su anterior conciencia filosófica, esto es, con el bagaje idealista de la dialéctica hegeliana, y que esta ruptura implicó el reconocimiento de la historia material y productiva de los sujetos sociales como el punto de partida para la comprensión general del desarrollo humano en sus distintas expresiones temporales. Si bien la obra cumbre de Marx es un tratado crítico sobre el modo de producción capitalista y sus tergiversaciones ideológicas, su pensamiento teórico se extiende al conjunto de las formaciones históricas de la humanidad, en las cuales, por supuesto, la producción de valores de uso (objeto central de la riqueza social), junto con el trabajo útil y concreto que lo sustenta, juega el papel primordial en el proceso de satisfacción común de necesidades. Para Marx, qué duda cabe, el valor de uso es la expresión básica de la riqueza material en cualquier modo histórico de producción.

No obstante, a pesar de las indicaciones de Marx, y del hecho mismo de que el arranque del proyecto de la *crítica de la economía política* se centrara en la contradicción básica entre las nociones de valor de uso y valor, ciertos autores marxistas interesados en desarrollar los temas relacionados con el valor de uso y el trabajo útil o concreto giraron en una dirección contraria a la de *El capital*, probablemente impulsados por razones similares a las de Rosdolsky, esto es, por considerar que los desarrollos teóricos de la obra cumbre de Marx eran principalmente “económicos”¹¹ y que los temas vinculados a la noción de valor de uso trascendían ese ámbito.

En general, podríamos distinguir dos direcciones distintas del intento por recuperar el punto de vista “extraeconómico” del valor de uso por parte del marxismo crítico. Por un lado, se ha tratado de seguir el curso de las sociedades precapitalistas, ya sea por la vía de los estudios antropológicos o históricos, que basaron su economía, o bien su modo de reproducción, en la generación de valores de uso; por otro lado, se ha retomado la noción de *trabajo vivo* distinguiéndola de la de *trabajo alienado* en los *Manuscritos de 1844* como una vía de acceso a la reflexión filosófica sobre el contenido concreto de la riqueza material más allá de la lógica de la mercancía y el valor.

⁹ “Y no sólo para otros, estrictamente”, agrega Engels en la 4ª edición de *El capital*. “Para convertirse en mercancía, el producto debe transferirse, mediante el intercambio, a otro que se sirve de él como valor de uso”, Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, en *Marx-Engels Werke*, B. 23, Berlín, Dietz Verlag, 1962, p. 55.

¹⁰ Karl Marx, *Notas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner*, ob. cit., pp. 49-50.

¹¹ Resulta, por decir lo menos, paradójico que muchos marxistas terminen reduciendo el sentido de lo “económico” a lo específicamente capitalista, esto es, al ámbito de las categorías propias del modo de producción burgués, como si la economía sólo se redujera a ese modo de producción y lejos de él fuera imposible pensar otro tipo de economía. Con ello, los marxistas operan como los ideólogos de la economía política, para los que cualquier categoría antigua de la historia económica mundial era pensada como capital primigenio u originario. No sólo hay una economía más allá del capitalismo, sino que la mayor parte de la historia la humanidad ha tenido que reproducir su vida sin tomar en cuenta las formas ni las categorías propias del capitalismo. Si el modo de producción capitalista ha sido posible, es justo porque ha subordinado esas formas precapitalistas de existencia económica a la lógica de la valorización incesante. Eso es, en cierta medida, de lo que nos habla la contradicción entre el valor de uso y el valor.

El valor de uso desde la consideración antropológica e histórica. Rosa Luxemburgo y Eric Hobsbawm

La primera línea quedó abierta con la fundamental intervención de Rosa Luxemburgo en su *Introducción a la economía política* (resultado de un curso impartido en 1907 en la Escuela Central de Partido Socialdemócrata en Berlín, si bien no publicado hasta 1925), en la que dedicó más de la mitad de su obra a exponer ejemplos concretos de la economía comunista primitiva en diversas agrupaciones históricas: la marca alemana (ejemplo retomado de von Maurer que el propio Marx conoció), los bosquimanos de la estepa de Kalahari (África sudoccidental), los caníbales australianos, algunos casos de indios norteamericanos situados en California, los bororo de Brasil, la comunidad incaica antigua, las primitivas comunidades de linaje de la India y la comunidad aldeana rusa.

A lo largo de su estudio, Rosa Luxemburgo extrae conclusiones de cada uno de los ejemplos analizados, de las cuales se pueden resaltar principalmente dos: 1) que el comunismo primitivo que se practicó en todas esas comunidades fue el resultado del desamparo total del hombre frente a la naturaleza y no un “renunciamento en aras de principios abstractos de igualdad y libertad”,¹² y 2) que ese mismo desamparo, que obligaba a la colaboración común, conducía “por su propio desarrollo interno al desenvolvimiento de la desigualdad y del despotismo”.¹³

A pesar de esta última conclusión, la posición de Rosa Luxemburgo queda claramente expuesta cuando procede a analizar la producción mercantil y el origen de la propiedad privada: que la generación de riqueza en las comunidades primitivas es la forma original de la reproducción social, la cual implica una racionalidad económica que desaparece completamente, o bien es violentada y desquiciada por la lógica mercantil. Así lo expresa en la cuarta sección de su obra (titulada precisamente “La producción mercantil”), después de suponer una sociedad comunista que presenta los rasgos de una comunidad de la India (por su importancia, citamos extensamente):

La economía de esta comunidad nos resulta enteramente clara: son los propios miembros de la comunidad quienes poseen en común la tierra y todos los medios de producción, así como es su voluntad colectiva la que determina qué se ha de producir, cuándo y cuánto de cada producto. En cambio, la masa de productos, una vez elaborados, dado que pertenece igualmente a todos, se distribuye entre todos en proporción a las necesidades. Pero imaginemos ahora que en esta comunidad comunista así constituida, un buen día, ha dejado de existir la propiedad común y, con ella, también el trabajo común y la voluntad común que regía la producción, la división del trabajo altamente desarrollada que se había alcanzado, naturalmente, permanece. El zapatero está sobre su horma, el panadero no tiene ni entiende nada que no sea su horno, el herrero no tiene más que su fragua ni sabe hacer otra cosa que blandir el martillo, etc., etc. Pero se ha roto la cadena que ligaba a todos estos trabajos particulares en un trabajo colectivo, en una economía social. Ahora está cada uno por su lado: el labrador, el zapatero, el panadero, el cerrajero, el tejedor, etc. Cada uno de ellos es un hombre completamente libre e independiente. La comunidad ya no tiene nada que decirle, nadie puede ordenarle que trabaje para la colectividad, pero tampoco nadie se preocupa de sus necesidades. La comunidad, que era un todo, se ha descompuesto en átomos singulares, en partículas separadas, como un espejo hecho trizas. Cada uno, en cierto modo, flota en el aire como un grano de polvo suelto y tiene que arreglárselas solo. ¿Qué pasa con una comunidad en la que ha ocurrido semejante catástrofe de la noche a la mañana? [...] Ante todo, lo único seguro es esto: inmediatamente después de la catástrofe trabajarán exactamente igual como lo habían hecho antes. Pues dado que sin trabajo no pueden satisfacerse las necesidades humanas, toda sociedad humana tiene que trabajar. [...] Pero ahora ya no existe el conjunto, sino que cada uno existe por sí mismo. Pero ninguno puede vivir sólo de los productos de su trabajo. [...] Todos dependen unos de otros. Pero cómo realizar esto, puesto que sabemos que no existen más relaciones ni lazos de ninguna especie entre los diversos productores.¹⁴

¹² Rosa Luxemburgo, *Introducción a la economía política*, México, Siglo XXI, 1975, p. 136.

¹³ *Ibid.*, p. 167.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 169-170.

¿No es esta descripción la que supone la contradicción valor de uso-valor en el primer capítulo de *El capital*? ¿No se trata de dos formas contrapuestas de generar la riqueza social, una basada históricamente en la gestión comunitaria de las necesidades y capacidades y otra fundamentada en la propiedad privada, que presupone la ruptura de los lazos sociales y de la comunicación intersubjetiva? Si bien Rosa Luxemburgo no traduce sistemáticamente este conflicto a las categorías propias de *El capital* de Marx, resulta evidente que es de esta contradicción de la que se está dando cuenta. Así lo entiende, por ejemplo, Ernest Mandel, quien escribe el prefacio al libro de Luxemburgo:

La explicación de las diferencias fundamentales entre una economía basada en la producción de valores de uso, destinadas a satisfacer las necesidades de los productores, y una economía basada en la producción de mercancías, ocupa la mayor parte de la obra. Rosa Luxemburgo se esfuerza por desarrollar la lógica diferente de estos dos sistemas económicos. Allí prevalece fuertemente la planificación, la organización consciente del trabajo; aquí se desemboca inevitablemente en la competencia, en la ausencia de organización planificada, en la anarquía.¹⁵

Esta importante línea de investigación y desarrollo de los temas básicos de la *crítica de la economía política* –fundamentada en el estudio pormenorizado de las comunidades primitivas y basada, a su vez, en los hallazgos antropológicos, etnológicos e históricos de las antiguas agrupaciones humanas– encontró sustento teórico en la publicación de los *Elementos fundamentales de la crítica de la economía política*, los denominados *Grundrisse*, obra en la cual aparece el extenso pasaje titulado *Formaciones económicas precapitalistas*. En él, Marx se interna al estudio de las formaciones sociales que precedieron al surgimiento del capitalismo y que, desde su punto de vista, son derivaciones de las “condiciones originarias de producción”, las cuales “aparecen como presupuestos naturales, como *condiciones naturales de existencia del productor*, exactamente igual que su cuerpo viviente, el cual, por más que él lo reproduzca y desarrolle, originariamente no es puesto por él mismo sino que aparece como el *presupuesto de sí mismo*”.¹⁶ Tomando en cuenta esta afirmación, el historiador inglés Eric Hobsbawm, en la famosa introducción a este ensayo, afirma que en la reflexión sobre el ser humano como animal social que trabaja desde un sustrato natural-material se halla “la base objetiva del humanismo de Marx”. Si bien, como lo indica Hobsbawm, el despliegue de la dialéctica entre el sujeto y el objeto natural conduce paulatinamente al desarrollo de la cooperación y a la aparición de la división del trabajo que posteriormente conducirá al *intercambio* de objetos, lo cierto es que “inicialmente, la producción y el intercambio tienen como único objeto el *uso*, esto es, el mantenimiento del productor y de su comunidad”.¹⁷ Con esta afirmación, Hobsbawm continúa la tradición que ve en las organizaciones comunitarias primitivas el principio de una economía originaria de autosubsistencia fundamentada en la producción, distribución y consumo de valores de uso, la cual será disuelta posteriormente por el desarrollo del intercambio mercantil, la propiedad privada y la división del trabajo.

Esta misma línea de investigación y reflexión sobre los temas esenciales del *materialismo histórico* conectados con los de la *crítica de la economía política* será retomada por autores como el ya citado Ernest Mandel –quien en su *Tratado de economía marxista*¹⁸ comienza precisamente por la presentación de las “condiciones originarias de producción”, y de una manera más sistemática, y por ello más compleja y heterodoxa, por intervenciones centrales de la antropología marxista como las de Claude Meillassoux¹⁹ y Maurice Godelier.²⁰

¹⁵ *Ibid.*, p. 9.

¹⁶ Karl Marx, Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, México, Ediciones de Pasado y Presente, 1980, p. 68.

¹⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁸ Ernest Mandel, *Tratado de economía marxista I*, México, Era, 1969, pp. 26-61.

¹⁹ Cfr. Claude Meillassoux, *Mujeres, graneros y capitales*, México, Editorial Siglo Veintiuno, 1977.

²⁰ Cfr. Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material*, Madrid, Taurus, 1989.

Cosificación, enajenación, humanismo y valor de uso. Lukács, Rubin, Fromm y Sánchez Vázquez

Ahora bien, el otro eje de reflexión sobre la contradicción básica entre el valor de uso y el valor –que, como dijimos antes, se desarrolla sin apegarse estrictamente a las categorías y a la argumentación metodológica de *El capital*– se abre paso con la publicación de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (publicados en 1932), los cuales esbozan filosóficamente la contraposición entre dos dimensiones del proceso de trabajo, entendido, en primer lugar, como *trabajo vivo* o *esencial* y, en segundo lugar, como *trabajo alienado* o *enajenado*. Ya Georg Lukács, anticipándose teóricamente a la publicación de los *Manuscritos de 1844*, había trazado en su famoso ensayo “La cosificación y la conciencia del proletariado” (1923) líneas maestras de interpretación del fenómeno de la alienación y la cosificación en el proceso de subsunción formal y real del trabajo por el capital siguiendo consecuentemente la noción de fetichismo que Marx desarrolla en el cuarto párrafo del primer capítulo de *El capital*. Lejos de reducir la noción de fetichismo y sus consecuencias ideológicas a fenómenos anclados en la forma mercantil simple, Lukács extiende dicha noción al proceso de sometimiento capitalista del trabajo en su conjunto, de tal forma que concibe el proceso de explotación de plusvalor más allá de su carácter puramente económico como un proceso de subordinación ideológica y práctica de los sujetos a partir de su conversión en mercancías, esto es, de fuerza laboral sometida al proceso de especialización, mecanización, aislamiento y automatización del trabajo. Lukács caracteriza este fenómeno como “cosificación del proletariado”, que se traduce en una “destotalización” y descapacitación de la masa obrera, opuesta al principio orgánico y totalizador de la producción originaria de valores de uso en las comunidades tradicionales.²¹ Según Lukács, esta destotalización, fundamentada en la mecanización del trabajo, “genera una intensificación monstruosa de la especialización unilateral en la división del trabajo, la cual hace violencia a la esencia humana del hombre”.²²

De manera similar y paralela, Isaac Illich Rubin, en su *Ensayo sobre la teoría marxista del valor* (1924), propuso una lectura de la teoría del valor a la luz de la noción del fetichismo, criticando la concepción economicista que veía en esta última categoría una especie de colofón sociológico o filosófico del análisis central del valor, externo a la consideración principal. “La teoría del fetichismo –afirma Rubin– es, *per se*, la base de todo el sistema económico de Marx, y en particular de su teoría del valor”.²³ Partiendo de esta afirmación radical, Rubin contrastó la lógica cósmica de la sociedad mercantil con la de una sociedad de economía planificada, donde dominaba el principio de la organización consciente de la producción material.

En una sociedad con una economía regulada, por ejemplo, en una economía socialista, las relaciones de producción entre los miembros individuales de la sociedad se establecen conscientemente con el fin de garantizar un curso regular de la producción. El papel de cada miembro de la sociedad en el proceso de producción, o sea, su relación con otros miembros, se halla conscientemente definido. La coordinación de la actividad laboral de individuos separados se establece sobre la base de las necesidades, estimadas previamente, del proceso técnico-material de la producción.²⁴

Al contrario,

...en la sociedad mercantil-capitalista los individuos aislados se relacionan directamente entre sí por determinadas relaciones de producción, no como miembros de la sociedad, no como personas que ocupan un lugar en el proceso social de la producción, sino como propietarios de determinadas cosas, como

²¹ “...la descomposición mecánica del proceso de producción desgarrar también los vínculos que en la producción «orgánica» unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad”, Georg Lukács, “La cosificación y la conciencia del proletariado”, en *Historia y conciencia de clase*, México, Grijalbo, 1969, p. 97.

²² *Ibid.*, p. 107.

²³ Isaac Illich Rubin, *Ensayo sobre la teoría marxista del valor*, México, Ediciones Pasado y Presente, 1985, p. 53.

²⁴ *Ibid.*, pp. 61-62.

“representantes sociales” de diferentes factores de la producción. El capitalista “es simplemente capital personificado” [...]. “En el terrateniente se personifica la tierra, una de las condiciones esenciales de la producción”.²⁵

De esta manera, de ambos estudios teóricos previos a la publicación de los *Manuscritos de 1844* –pero que se adelantaron temáticamente al horizonte esencial introducido por éstos–, se puede extraer la conclusión de que, en las sociedades mercantiles donde predomina la ley del valor, la realidad aparece *invertida*, trastocada. La forma consciente y racional de organizar la economía desde la producción material planificada aparece mistificada bajo la forma fetichista del intercambio mercantil, en el que son las cosas las que posibilitan las relaciones sociales entre personas y no éstas las que hacen posible el intercambio mercantil. Por otro lado, el ensayo de Lukács introduce la idea de que en la sociedad capitalista, cuya dinámica básica de dominación universaliza la forma mercantil a partir del surgimiento histórico de la mercancía fuerza de trabajo, la cosificación fetichista de las relaciones se universaliza igualmente hasta llevar a un desgarramiento violento de la “esencia humana” fundamentada en el trabajo racional de las comunidades orgánicas de producción.

En su estudio clásico sobre los *Manuscritos de 1844*, Erich Fromm defiende decididamente la idea de que en Marx existe una concepción de la “naturaleza humana” que está más allá del relativismo histórico-sociológico que caracteriza al hombre como una “página en blanco” sobre la que la cultura escribe libremente su propio texto. Al contrario, en Marx, “el hombre puede definirse como hombre no sólo biológica, anatómica y fisiológicamente, sino también psicológicamente”.²⁶ Esto no implica para Fromm, sin embargo, que dicha naturaleza humana pueda concebirse idealistamente como una sustancia inamovible, sino que reconoce que se trata de una expresión dialéctica de la relación metabólica entre el hombre y la naturaleza, en la que el primero, desde sus necesidades materiales (expresión de su propio ser natural) y su praxis laboral, logra adaptar la forma de la segunda a las condiciones históricas de la reproducción social. En este horizonte, el trabajo aparece como una actividad libre y creativa, el espacio por excelencia de la autorrealización humana que se afirma y desarrolla históricamente de forma creciente y potencialmente infinita.

El trabajo es la autoexpresión del hombre, una expresión de sus facultades físicas y mentales individuales. En este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo; el trabajo no es sólo un medio para lograr un fin –el producto–, sino un fin en sí, la expresión significativa de la energía humana; por eso el trabajo es susceptible de ser gozado.²⁷

Esta facultad creativa de la humanidad, sin embargo, es negada por la forma específica en la que se organiza el trabajo en las sociedades escasez, esto es, en las sociedades clasistas, particularmente en el capitalismo, en el cual el trabajo libre y natural se transforma en servicio esclavizado a intereses ajenos a los del trabajador directo, por lo que tanto sus productos como su actividad productiva son expropiados por los poseedores de los medios de producción, quienes medran a expensas de la explotación y humillación de los obreros que producen la totalidad de la riqueza social. Mientras más se enriquece el mundo ajeno a sus intereses, más pobre y miserable se vuelve su existencia, y no sólo en términos económicos, sino morales, culturales, políticos, existenciales. Su naturaleza humana, su humanidad, les es expropiada junto con los productos de su trabajo y su actividad laboral. Por ello mismo, sostiene Fromm, la emancipación en la que piensa Marx no se reduce a la emancipación económica de la clase obrera, sino que se concibe como una liberación del conjunto de la humanidad que ha quedado sometida a la lógica de la valorización del capital.

Hay que subrayar [...] que el fin de Marx no se limita a la emancipación de la clase trabajadora, sino que tiende a la emancipación del ser humano a través de la restitución de la actividad enajenada, es decir, de

²⁵ *Ibid.*, p.69.

²⁶ Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, México, FCE, 2011, p. 36.

²⁷ *Ibid.*, p. 52.

la actividad libre de todos los hombres y a una sociedad en la que el hombre, y no la producción de cosas, sea el fin, en la que el hombre deje de ser “un monstruo paralítico para convertirse en un ser humano plenamente desarrollado”.²⁸

Y agrega Fromm más adelante:

Evidentemente, el fin del socialismo es el *hombre*. Es crear una forma de producción y una organización de la sociedad en que el hombre pueda superar la enajenación de su producto, de su trabajo, de sus semejantes, de sí mismo y de la naturaleza; en la que pueda volver a sí mismo y captar al mundo con sus propias facultades haciéndose uno, así, con el mundo.²⁹

En esta cita comienzan a quedar claras las implicaciones de la oposición teórica entre el trabajo libre, vivo y creativo y el trabajo enajenado. Esta contraposición sirve para pensar el sentido de la revolución socialista como una emancipación total del ser humano de las cadenas (económicas, prácticas, ideológicas y existenciales) que le impone la sociedad capitalista. La liberación no se reduce, entonces, desde esta concepción derivada de la lectura de los *Manuscritos de 1844*, a una cuestión puramente económica, de retribución salarial o de pago completo de la jornada de trabajo, sino a una emancipación de la “naturaleza humana” que apunta a la reconciliación absoluta de los sujetos con el mundo que los rodea y que ellos mismos producen partiendo de sus condiciones materiales.

Si bien Adolfo Sánchez Vázquez, el más importante y minucioso comentarista de los *Manuscritos de 1844* en el idioma español, califica, en última instancia, la posición teórica de Fromm como la de un humanismo burgués que se inserta en la tradición humanista de Occidente,³⁰ reconoce, al igual que él, que en los *Manuscritos de 1844* se introduce una idea de revolución socialista que va más allá del problema de la justa retribución económica o de la supresión de la explotación de plusvalor.

Aunque el joven Marx, siguiendo a los economistas clásicos, considera el salario como la remuneración del producto del trabajo y del trabajo mismo, y no –como dirá posteriormente–, de la fuerza de trabajo, que, como toda mercancía, se vende y se compra por su valor, sin embargo tiene ya [...] clara conciencia de la relación entre salario, propiedad privada y trabajo enajenado. La supresión de la propiedad privada presupone la del trabajo enajenado y, por tanto, la de su consecuencia directa: el salario. Pero, al mismo tiempo, el examen del salario en este punto le permite a Marx situar en su justo plano la lucha de los obreros al adquirir ésta una dimensión histórico-universal como lucha no sólo por su propia emancipación sino también por la emancipación de toda la humanidad. [...] Marx descarta así una solución meramente económica, reformista, en el marco del sistema de la propiedad privada, para oponer una revolución total, humana...³¹

En su interpretación de los *Manuscritos de 1844* y su impacto en la historia del marxismo, Sánchez Vázquez distingue las recepciones humanistas (como la de Fromm) de las antihumanistas (como la de Althusser, para quien los *Manuscritos* eran expresión de una posición aún premarxista y precientífica del joven Marx). Desde su punto de vista, el error central de las primeras es considerar una línea directa de continuidad entre los *Manuscritos* y *El capital*, sin tomar en cuenta la evolución del pensamiento de Marx y los cambios sufridos en su teoría hasta llegar a la expresión científica más compleja. Ello, sin embargo, no significa que abandone el reconocimiento de la persistencia del humanismo marxiano en las obras de madurez. Para Sánchez Vázquez, éste permanece, sólo que modificado por los descubrimientos científicos posteriores (en

²⁸ *Ibid.*, p. 61.

²⁹ *Ibid.*, p. 69.

³⁰ Adolfo Sánchez Vázquez, *El joven Marx: Los Manuscritos de 1844*, México, UNAM/La Jornada/Ítaca, 2003, p. 266.

³¹ *Ibid.*, p. 116.

particular, la teoría del valor y del plusvalor). En este caso, su crítica es más severa contra Althusser y los detentadores de la posición antihumanista, porque sosteniendo una concepción positivista de la ciencia de Marx, dejan de lado aspectos filosóficos fundamentales (como el de la enajenación y el humanismo) sin tomar en cuenta su recuperación complejizada en obras de madurez que fueron preparatorias para la redacción de *El capital*, como los *Grundrisse*.

La teoría de la enajenación, eje de los *Manuscritos del 44*, ocupa su lugar en los textos de madurez, pero ciertamente con un nuevo contenido y una nueva función desde el momento en que esa teoría se aborda en posesión de los nuevos conceptos que ya disponía Marx (y en primer lugar los de las relaciones sociales de producción, fuerza de trabajo, valor y plusvalía). Los *Manuscritos*, en suma, no son la obra definitiva de Marx como sostiene la interpretación humanista, ni tampoco son una obra premarxista como se establece en la interpretación althusseriana, sino que desempeñan un papel importante en el proceso de formación del pensamiento de Marx y de fundamentación de los objetivos humanistas del socialismo.³²

Crítica a la posición armnicista, mítica y suprahistórica de la categoría de valor de uso. Schmidt y Baudrillard

En coincidencia teórica con esta posición, ya anteriormente Alfred Schmidt, en *El concepto de naturaleza en Marx* (1962), había trazado una línea de continuidad –sin bien con el reconocimiento de rupturas y modificaciones– entre los *Manuscritos de 1844*, los *Grundrisse* y *El capital*. A diferencia de las otras intervenciones ya comentadas, la suya es de las pocas que se centra finalmente en el tema de la naturaleza y lo natural en la producción de *valores de uso* como sustento material de las mercancías. Su preocupación teórica, sin embargo, se enfoca en tratar de corregir dos posibles interpretaciones “erróneas” del concepto de valor de uso desde la perspectiva filosófica abierta por los *Manuscritos* y retomada en los *Grundrisse*. La primera interpretación con la que polemiza es la que corresponde a la “concepción mítica” de la unidad de los opuestos (sujeto y objeto) en la producción orgánica de valores de uso y la superación de todas las contradicciones entre ellos. La segunda tiene que ver con la posible lectura de la categoría de *valor de uso* como una noción suprahistórica y atemporal. Es justo en este punto donde emergen los problemas teóricos que deberán ser desarrollados con más detalle en lo sucesivo.

Respecto al primer problema, la interpretación que Schmidt tiene en la mira es la filosofía utópico-concreta de Ernst Bloch, quien en *El principio esperanza* teoriza sobre la posibilidad del desarrollo de una técnica poscapitalista no sometida a las exigencias instrumentalistas del capitalismo ni a su principio “euclidiano” de domesticación de la naturaleza. Bloch denomina a esa técnica posible, centrada en la producción de valores de uso no mercantiles, una *técnica de la alianza*, bajo cuyo amparo nacería un *sujeto de la naturaleza* (*Natursubjekt*) en el que las contradicciones clásicas de la modernidad, centradas en el conflicto entre sujeto y objeto (en la formulación hegeliana), serían finalmente superadas.³³ El escepticismo de Schmidt se aboca a denunciar la figura mítica contenida en la formulación blochiana (la relación “ígnica fáustica” de la alianza entre el hombre y la naturaleza), en cuya expresión teórica se filtra un idealismo armnicista que, de acuerdo con él, se separa de la propuesta de Marx.

...para Marx los valores de uso son combinaciones de dos elementos: la sustancia natural y el trabajo que le da forma. Es cierto que la naturaleza tiene “potencias adormecidas”, y que las formas propias de ésta pueden recibir forma por acción del hombre, pero en Marx el concepto de naturaleza y de materia, que incluye al de la naturaleza prehumana, no se transforma en un “sujeto natural medio mítico”, pues en ese

³² *Ibid.*, p. 320.

³³ “...existe la disposición, la posibilidad real de un sujeto de la naturaleza, el cual, en su aprehensión, es llevado a la relación ígnica fáustica, que, si supera la naturaleza, es sólo para mediar lo mejor en ella con lo mejor en nosotros”, Ernst Bloch, *El principio esperanza* [2], Madrid, Trotta, 2006, p. 276.

caso Marx volvería a la identidad hegeliana de sujeto y objeto, que es justamente lo que él critica desde el punto de vista materialista.³⁴

Y agrega un poco más adelante:

La no identidad de sujeto y objeto significa, en relación con el problema que aquí se discute, que la forma humana permanece indiferente y exterior respecto de la sustancia natural, cosa que se hace particularmente visible cuando se expone un valor de uso a la desintegración natural.³⁵

Por su lado, en relación con el segundo problema, Schmidt previene sobre la posibilidad de desarrollar una interpretación ontológica de la noción de valor de uso en Marx, la cual, desde su comprensión, debe permanecer anclada a un horizonte histórico y dialéctico, propio de la perspectiva materialista de la historia, para la que no existen formas perennes que estructuren de manera inmodificable la relación entre el ser humano y la naturaleza. De lo contrario, la categoría del valor de uso daría paso a una concepción metafísica, típica de la historia tradicional de la filosofía.

Cuando Marx dice que la naturaleza general de la producción de valores de uso no cambia por el hecho de que se ponga al servicio del capitalista, y considera por ello al proceso laboral “independiente de toda forma *social determinada*”, como un proceso “en el cual el hombre media, regula y controla su intercambio orgánico con la naturaleza mediante su propia acción”, eso no significa ni con mucho que para Marx “las estructuras generalísimas del hombre y del trabajo sean suprahistóricas, atemporales”, como pretende al interpretar este pasaje el tomista Marcel Reding, que entiende el materialismo dialéctico como ontología.³⁶

Son justo estos temas problemáticos –las posibles interpretaciones armonicistas, sustancialistas y ontológicas del valor de uso–, los que motivaron a uno de los críticos más vehementes e incisivos del proyecto de la *Crítica de la economía política*, Jean Baudrillard, a denunciar la subsistencia de una metafísica en el proyecto marxiano, sintetizada en la noción de valor de uso como horizonte revolucionario más allá de la lógica del valor y la valorización. Si bien la intervención teórica de Baudrillard cae en simplificaciones y reduccionismos grotescos que desfiguran la exposición marxiana de la contradicción entre el valor de uso y el valor –por lo cual no podrían tomarse como puntos de partida para una reconstrucción completa y puntual de dicha contradicción y, en especial, de la categoría de valor de uso–, sus señalamientos y cuestionamientos tocan el corazón de diversas interpretaciones fundamentadas en afirmaciones y exposiciones del propio Marx, por lo que es necesario confrontarlas directamente y reconocer lo que en ellas pueda haber de verdad. Sólo así podrá reconstruirse, tomando en cuenta el largo y complejo debate reseñado más arriba, una noción central de la crítica al capitalismo y su posible superación revolucionaria.

Sin profundizar aún demasiado en los detalles de la crítica que Baudrillard dirige a la noción de valor de uso (lo cual haremos en el siguiente apartado), cabe resaltar cinco puntos distintivos de su cuestionamiento general: la caracterización del valor de uso como una categoría suprahistórica y atemporal; la denuncia de la “teoría de las necesidades” como una construcción ideológica; el señalamiento de la mitología e ideología naturalizante del valor de uso (*fetichismo del valor de uso*); la crítica a la antropología armonicista y a la ontología metafísica detrás de la concepción del trabajo concreto (la idea de una “esencia humana”, que esconde tras de sí una *ley moral*), y el rechazo a la “sencillez” y a la “transparencia” epistemológica fundadas en el horizonte construido desde el valor de uso y el trabajo concreto.

³⁴ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, México, Siglo XXI, 1983, p. 82.

³⁵ *Ídem*.

³⁶ *Ibid.*, p. 91.

A diferencia de los autores presentados hasta el momento, a Baudrillard no le interesa en lo más mínimo recuperar la propuesta de Marx para reconstruir una teoría de la revolución socialista o algo semejante. Al contrario, su objetivo es claramente antimarxista. Para él, no hay forma de distinguir entre las lecturas deformadoras del marxismo y la teorización original de Marx. De acuerdo con Baudrillard, toda la propuesta marxiana es, en principio, ideológica y prosistémica. Por ello mismo, llama poderosamente la atención que haya sido un autor antimarxista el que, finalmente, le haya dado todo el peso debido a la noción de *valor de uso* en el proyecto de la *crítica de la economía política*, aunque solamente para intentar destruirla radicalmente.

El núcleo de la crítica baudrillardiana a la categoría marxista de *valor de uso* lo constituye el cuestionamiento a la separación tajante que realiza Marx entre el ámbito histórico y social determinado del valor de cambio y el ámbito *suprahistórico* o *transhistórico* del valor de uso. Según Baudrillard, al establecerse dicha diferencia, el valor de cambio aparece como el elemento explicativo clave del fetichismo de la mercancía, mientras que el valor de uso se presenta, por su lado, como un “más allá” del fetichismo, el espacio natural, puro y transparente de la mercancía desde donde se pueden reconstruir relaciones “sanas” con los objetos y los sujetos de manera radical y revolucionaria. En esa distinción, sostiene Baudrillard, se juega todo el “idealismo marxista”,³⁷ que, en última instancia, erige un “fetichismo del valor de uso”, una mitología de lo natural.

...al mantener el valor de uso en lo “incomparable”, el análisis marxista ha contribuido a la mitología (verdadera “mística” racionalista) que hace pasar la relación del individuo con los objetos concebidos como valor de uso por una relación concreta y objetiva, “natural” en suma, entre la necesidad propia del hombre y la función propia del objeto, opuestamente a la relación “alienada”, reificada, abstracta, que existiría con los productos como lo hace el valor de cambio...³⁸

Pero esta crítica que introduce Baudrillard –y que podría tener un grado de plausibilidad aplicada a determinadas interpretaciones mistificadoras o de corte metafísico de la propuesta marxiana– termina cayendo en un reduccionismo absurdo y deformador de la propia teoría de Marx, a tal punto que la convierte en continuadora de la lógica ramplona y abstracta de la utilidad y el *homo oeconomicus* de la economía vulgar. He ahí donde su crítica naufraga de manera inevitable.

El valor de uso es la expresión de toda una metafísica: la de la utilidad. Se inscribe como una especie de *ley moral* en el corazón del objeto, y se inscribe ahí en función de la finalidad de la “necesidad” del sujeto.³⁹ [...]

Instituye el objeto en una equivalencia funcional consigo mismo en el solo marco de esta valencia determinada: la utilidad. Esta simplificación absoluta, esta racionalización por la identidad (equivalencia de sí mismo consigo mismo), le permite entrar en el campo de la economía política como valor positivo.⁴⁰ [...]

No sólo el *Homo oeconomicus* vuelve a ser por completo valor de uso en el proceso de producción capitalista, sino que este imperativo utilitario estructura hasta la relación del individuo consigo mismo: en el *proceso de satisfacción*, hace valer y fructificar sus propias virtualidades de placer, “realiza” y maneja lo mejor posible (es decir al máximo) su propia “facultad de gozar”, tratada literalmente como una fuerza productiva. ¿No está fundada toda la moral humanista sobre el “buen uso” de sí mismo?⁴¹

³⁷ Jean Baudrillard, *La crítica de la economía política del signo*, México, Siglo XXI, 2002, p. 149.

³⁸ *Ibid.*, p. 154.

³⁹ *Ibid.*, p. 153.

⁴⁰ *Ídem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 157.

Crítica a Baudrillard y recuperación renovada de la noción de valor de uso por Bolívar Echeverría

Esta crítica apresurada de Baudrillard es uno de los motivos decisivos que justifica la intervención magistral de Bolívar Echeverría sobre la noción de *valor de uso* (principalmente en su ensayo “El valor de uso: ontología y semiótica”). Lo que diferencia su desarrollo teórico del de los anteriores autores marxistas es que, para Bolívar Echeverría, la noción de valor de uso merece un tratamiento pormenorizado en sí mismo, como núcleo estructurador de la propuesta económica marxiana (pensada en su sentido más amplio, es decir, más allá del conjunto histórico organizado por la modernidad capitalista), capaz de hacer “estallar el horizonte de inteligibilidad” en el que se mueve la lógica de la valorización. Para ello, sin embargo, considera necesario separarse del reduccionismo con el que Jean Baudrillard –a quien Echeverría no deja de reconocer como uno de los teóricos más agudos sobre “el intercambio, la producción y el consumo de bienes”– simplifica y deforma la propuesta teórica de Marx. Jean Baudrillard, señala con tino Bolívar Echeverría,

se resiste a distinguir entre la utilidad en abstracto o valor de cambio y su utilidad concreta o valor de uso, que es siempre, por necesidad, simbólica, lo mismo en lo colectivo que en lo íntimo, en lo público que en lo privado. Con el fin de reservar para sí la originalidad de explorar esta última en el “intercambio simbólico”, pasa por alto la afirmación de Marx sobre la singularidad concreta e “inconmensurabilidad” de los valores de uso, le adjudica el más plano de los utilitarismos y descalifica todo lo que, en la línea de Marx pero más allá de él, pueda decirse acerca de un valor de uso dirigido a un disfrute más allá de los límites del “*do ut des*”.⁴²

De esta manera, la estrategia teórica de Bolívar Echeverría muestra un doble filo: por un lado, critica abiertamente el reduccionismo baudrillardiano de la noción de valor de uso en Marx; por el otro, sin embargo, reconoce la necesidad de pensar el concepto más allá del plano puramente material y simplificado de las necesidades, esto es, en la complejidad semiótica y simbólica que inevitablemente implica todo proceso de producción (y en el cual también las teorizaciones de Baudrillard pueden aportar elementos decisivos). En esa dirección, empero, reconoce una cierta dolencia en la propuesta de Marx tal como ella aparece desarrollada en *El capital*. Según Bolívar Echeverría, cuyas importantes contribuciones teóricas a la historia del marxismo latinoamericano y mundial iniciaron justamente con la reflexión minuciosa de la contradicción entre el valor de uso y el valor a propósito del análisis del objeto mercantil –precisamente por los años en los que Baudrillard se esforzaba por desacreditar el núcleo de la propuesta marxiana, esto es, hacia 1974 y 1975–, el discurso crítico que Marx despliega en *El capital* da un peso muy desigual a las extensas investigaciones y exposiciones sobre el proceso de acumulación capitalista y a las que se centran, apenas como esbozo, en la teorización de la noción de valor de uso. Ello mismo, dice, es lo que justifica sus propios desarrollos teóricos, los cuales intentan llenar un vacío que no ha sido suficientemente atendido en la historia del marxismo.

Pensamos [...] que el aporte central de Marx a una comprensión crítica de la modernidad adolece de una disimetría o unilateralidad; que las amplias y penetrantes investigaciones del proceso de acumulación del valor capitalista –de uno de los dos lados del comportamiento económico contradictorio de la sociedad moderna– no se acompañan de investigaciones similares, capaces de hacerles contrapeso, en el terreno del otro lado de ese comportamiento, el del “valor de uso” y su reproducción. Justificamos así nuestro trabajo, como un aporte a la reconstrucción de esa concepción de la “forma natural” de las cosas como “valores de uso”, concepción implícita en la “crítica de la economía política” y sin cuyo esclarecimiento ella queda incompleta y en muchos sentidos enigmática.⁴³

⁴² Bolívar Echeverría, “El valor de uso: ontología y semiótica”, en *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, 1998, p. 154.

⁴³ *Ibid.*, p. 155.

Si las investigaciones de Marx, nos dice más adelante de forma explicativa, no fueron tan minuciosas sobre el tema del valor de uso durante la redacción de *El capital*, ello se debió a una doble causa: en primer lugar, al sentido principalmente crítico, esto es, negativo, del discurso teórico que elaboró y que lo llevó a cuestionar los desarrollos aún incipientes, iniciales, del concepto en la ideología oficial de la burguesía, esto es, en la economía política; en segundo lugar, a que los efectos devastadores del capitalismo y del imperialismo europeo, que trastocaron todos los ritmos y sentidos de vida alrededor de mundo, desestabilizando los “equilibrios” previos entre la naturaleza y los hombres en sus procesos de reproducción y devastando su medio ambiente, no habían elevado aún a tarea urgente la teorización detallada de la noción de valor de uso.

A continuación, abordaremos con más detalle las críticas que introdujo Baudrillard a la noción de valor de uso en su intento por desestimar el conjunto del pensamiento marxiano (recuperando, sin embargo, algunos señalamientos destacados de su intervención) y la forma en la que Bolívar Echeverría, en el desarrollo positivo del concepto, buscó superarlas y reconstruir la categoría en cuestión como una forma de reivindicar la idea de la revolución comunista en un contexto marcado trágicamente por su abandono generalizado.⁴⁴

El valor de uso más allá de la contradicción mercantil

La crítica de Baudrillard y los problemas teóricos y políticos de su concepción

Las críticas que Jean Baudrillard dirige a la noción marxiana de valor de uso y, con ello, al proyecto general de la *crítica de la economía política* pueden ser confrontadas de dos maneras distintas. Se las puede considerar como una lectura facciosa y deformadora de la perspectiva de Marx y, en consecuencia, pasar a desestimarlas de raíz sin tomar en cuenta lo que ellas plantean (contrastándolas posteriormente con la lectura o interpretación “correcta” de *El capital*), o bien se puede atender sus observaciones, por más injustas que nos parezcan, y valorar hasta qué punto pueden llegar a derivarse de los textos marxianos o hasta qué punto es necesario tomarlas en cuenta para evitar determinadas conclusiones erróneas. Desde la perspectiva del presente ensayo, es esta última actitud la única productiva, porque nos permite atender las deficientes interpretaciones de la obra de Marx, así como las posibles debilidades que se encuentran en ella por su misma inconclusión teórica (independientemente de que allí se hallen ya las claves maestras de su prosecución y ampliación). No debe olvidarse jamás que el proyecto de la *crítica de la economía política* es un proyecto inconcluso y que, a pesar de que Marx trazó las líneas maestras de su dirección y sentido, su continuación teórica (que no es simplemente “teórica”, sino siempre “teórico-política”, es decir, práctica) implica un compromiso de colaboración y creatividad desde un horizonte histórico distinto.⁴⁵ Defender o continuar un proyecto como el de la *crítica de la economía política* no debe significar atrincherarse en un

⁴⁴ “...el estado de incógnita en que –pese a los *Manuscritos de París* (1844)– permanece el contenido del concepto de “forma natural”, no debe ser visto como el indicio de un límite que cierra, sino como el de uno que abre el discurso de Marx hacia los nuevos problemas de la política contemporánea. La reconstrucción de ese contenido y de su efectividad crítica para el presente es posible. Su lugar y medida están allí; demarcados por la radicalidad de la crítica de Marx al capitalismo. Ésta llega explícitamente hasta el cuestionamiento de la forma en que tanto la sujetividad como la objetividad se constituyen en la época moderna, y plantea por tanto una idea de “revolución” que, lejos de quedar atrapada en las ilusiones del siglo pasado, implica una propuesta cuya plena validez sólo parece mostrarse a la luz de las desilusiones del presente”, *ibid.*, p. 157.

⁴⁵ Esto es precisamente lo que plantea Bolívar Echeverría desde su intervención original sobre el sentido del proyecto de la *crítica de la economía política*. “Si en la obra de Marx hay un texto principal, porque en él está la clave de los demás, y si éste es inconcluso, porque quedó aún en proceso de alcanzar su versión definitiva, la única lectura adecuada que se puede hacer de ella es la que, al asumir esta problemática, se convierte necesariamente en un co-escribirla. Leer a Marx resulta así, llevando las cosas al extremo, emprender la tarea paradójica de escribir junto con él su propia obra. Tarea imposible en la medida en que se trata de una obra personal, expresiva de un individuo desaparecido hace ya un siglo y de una situación concreta tan irreplicable como él. Tarea posible, no obstante, si se tiene en cuenta que los teoremas fundamentales que hay en ella forman parte de un discurso anónimo, el discurso del comunismo, que se hace todavía, que requiere nuevos autores y que mantiene en nuestros días toda la vitalidad de sus inicios”, Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, México, Fondo de Cultura Económica / Ítaca, 2017, pp. 248-249.

baluarte conceptual inalterable, sino arriesgarse a pensar los problemas de alcances civilizatorios que este proyecto plantea más allá de todo dogmatismo y de toda fe en la verdad filosófica de sus alcances.

Así, en primer lugar, resulta necesario aclarar el punto de la cualidad “suprahistórica” o “transhistórica” del concepto de valor de uso, contrastándola con la dimensión específicamente histórica y determinada de la categoría de valor. En realidad, para ser más precisos, la noción de valor no es una categoría anclada en la forma específicamente capitalista, porque, como lo hemos demostrado ya en otra parte,⁴⁶ la mercancía a la que corresponde como uno de sus elementos constitutivos aparece repetidamente a lo largo de la historia en los más diversos modos de producción y en los más diversos espacios geográficos. Si bien la mercancía como forma universal y dominante de aparición de la riqueza moderna está vinculada al modo de producción capitalista y a su dinámica particular de reproducción y acumulación, lo cierto es que ha habido mercancías o, por lo menos, formas incipientes de ella, a lo largo de la historia humana, desde el pasado nómada. Y la mercancía, aun en la expresión más sencilla del trueque, implica una forma bifacética, esto es, una existencia contradictoria como valor de uso y como valor. Por ello, lo correcto sería decir que lo específicamente histórico de la forma mercantil está determinado por la aparición del trabajo privado, o bien por la apropiación privada de la riqueza⁴⁷ (que convive con diversos modos de producción y diversas formaciones sociales), mientras que el plano transhistórico queda definido por aquellos rasgos históricamente permanentes en el modo de generar valores de uso más allá de la forma privada de su producción y apropiación. ¿A qué se refiere este “más allá” de la forma privada de su producción y apropiación?

Si la respuesta a la pregunta precedente condujera a pensar en una “esencia” o en una “forma histórica original”, entonces, coincidiendo con Baudrillard, habría que denunciar en Marx un idealismo metafísico imperdonable, que implicaría, o bien la suposición de una sustancia primera que establecería la pauta ideal de superación de la propiedad privada y sus formas enajenadas, o bien la hipótesis de un origen antropológico primigenio, al cual habría que tomar como paradigma de pureza y realización humana perdida en el tiempo. No obstante, cualquiera que haya leído tan siquiera las primeras líneas de la *Introducción a la crítica de la economía política* de 1857 sabe perfectamente que Marx no presupone esto, sino que indica muy claramente que cuando habla de la “producción en general” está haciendo una abstracción,⁴⁸ —esto es, se está separando de las determinaciones históricas concretas—, y que esa abstracción le sirve tan sólo para poner de manifiesto los rasgos comunes y permanentes a lo largo de la historia en las distintas formaciones económicas específicas. Por ello mismo, las categorías de “producción en general”, “valor de uso” o “trabajo concreto” no pueden tomarse como nociones “suprahistóricas”, es decir, no pueden pensarse como una sustancia ideal más allá de las determinaciones temporales específicas, tampoco como la suposición de una comunidad primaria u original, sino como derivaciones *a posteriori* de la aparición de ciertas características productivas y reproductivas recurrentes en diversas formaciones sociales y modos de generar la riqueza en las colectividades humanas.

Sin embargo, aclarado el punto anterior, no deja de llamar la atención que Marx hable —por ejemplo en los *Grundrisse*— de “condiciones naturales de existencia” o “condiciones naturales de producción”, que serían los “presupuestos de sí mismo”, esto es, los presupuestos de la existencia del productor como un ente unido metabólicamente, por mediación del proceso de trabajo, con su entorno natural. ¿Qué significa, en este caso, “condiciones naturales de existencia” o “condiciones naturales de producción”?

⁴⁶ Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, *Crítica y riqueza material. La contradicción valor-valor de uso en el primer capítulo de El capital*, en Corsario Rojo nro. 7, segundo semestre 2024, p. 10.

⁴⁷ Y aun ello no sería del todo exacto, ya que, como lo explica el propio Marx en la *Contribución a la crítica de la economía política*, los primeros intercambios mercantiles se dieron entre comunidades que se encontraban casual o periódicamente y que se trataban, las unas a las otras, como propietarios independientes de objetos que excedían sus propias necesidades y que, por lo mismo, podían ser enajenados. K. Marx, *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, en Marx und Engels Werke, B. 13, Berlin, Dietz Verlag, 1961, pp. 35-36.

⁴⁸ Karl Marx, *Einleitung [zu den Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie]*, en Marx und Engels Werke, B. 42, Berlin, Dietz Verlag, 1983, pp. 20-21.

De acuerdo con Marx, las “condiciones naturales de la producción” presuponen, para el individuo trabajador, dos rasgos:

1) su existencia como miembro de una entidad comunitaria; en consecuencia, la existencia de esta entidad comunitaria, que en su forma originaria es *organización tribal*., *organización tribal* modificada en mayor o menor grado; 2) el comportamiento con el *suelo* como algo que es *suyo* por intermedio de la entidad comunitaria, como frente a una propiedad territorial colectiva que, al mismo tiempo, es *posesión individual* para el individuo o de tal modo que sólo se reparten los frutos, pero el suelo mismo y su labranza permanecen en común.⁴⁹

Esta descripción de los rasgos que caracterizan la existencia comunitaria de las colectividades primitivas podría parecer una aproximación meramente antropológica sobre el origen y la evolución de las diversas formaciones sociales a lo largo de la historia, pero Marx extrae consecuencias filosóficas de estas observaciones: “Como primera fuerza productiva se presenta la comunidad misma”.⁵⁰ Y más adelante: “El hombre sólo se aísla a través del proceso histórico. Aparece originariamente como un *ser genérico*, un *ser tribal*, un *animal gregario*...”⁵¹

Por ello mismo, en un pasaje anterior, Marx aclara que las condiciones naturales de la producción no pueden ser ellas mismas producidas, sino que son el presupuesto natural de la existencia humana en su forma gregaria, colectiva.

Las *condiciones originarias de la producción* [...] originariamente no pueden *ser ellas mismas producidas*, no pueden ser resultados de la producción. Lo que necesita explicación, o es resultado de un proceso histórico, no es la *unidad* del hombre viviente y actuante, [[por un lado,]] con las condiciones inorgánicas, naturales, de su metabolismo con la naturaleza, [[por el otro,]] y, por lo tanto, su apropiación de la naturaleza, sino la *separación* entre estas condiciones inorgánicas de la existencia humana y esta existencia activa, una separación que por primera vez es puesta plenamente en la relación entre trabajo asalariado y capital.⁵²

Es justo aquí donde Baudrillard denuncia una mitología naturalizante del valor de uso, que produce, además, la imagen de una armonía original perdida en el tiempo, porque detrás de esta noción no sólo se construye un discurso sobre la utilidad, sino sobre la relación *natural*, *esencial* y *armoniosa* del ser humano con su entorno y sus congéneres. Esto es lo que, en última instancia, deriva, según el sociólogo francés, en un *fetichismo del valor de uso*, porque genera la apariencia de una potencia mística del valor de uso y la “producción natural”, los cuales serían las claves de acceso para la solución de todas las contradicciones humanas. El valor de uso sería esa piedra sagrada, cuya liberación de las garras históricas del valor y la propiedad privada (por medio de una revolución) reinstaurarían el reino de la libertad, la igualdad y la solidaridad humanas. ¿Es justa esta conclusión de Baudrillard?

Lo primero que habría que hacer es distinguir entre la apreciación antropológica y la derivación filosófica u ontológica. Si lo que se afirma es que originariamente, al comienzo de la historia humana, las diversas agrupaciones colectivas tuvieron la forma de una organización tribal, comunitaria, que implicaba determinadas formas de apropiación de la tierra y los recursos naturales, la afirmación de Marx es cierta (aun cuando esas formaciones se hayan visto acompañadas de diversas relaciones simbólicas y religiosas de organización que no se resaltan y que alteraban su funcionamiento colectivo homogéneo). Pero si de ese

⁴⁹ Karl Marx, Eric J. Hobsbawm, *Formaciones económicas precapitalistas*, ob. cit., p. 70.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 74.

⁵¹ *Ibid.*, p. 75.

⁵² *Ibid.*, p. 67.

hecho y de esas condiciones, constatados por la antropología contemporánea, se deriva que la “esencia humana” es necesariamente comunitaria y que ésta es forzosamente la forma “natural” y humana de ser y existir, entonces se da un salto lógico teóricamente injustificado. Es lo que en filosofía se denomina *falacia naturalista*: no se puede deducir de un hecho histórico una conclusión ontológica o ética. Es necesario, por ello, distinguir, como lo hace la fenomenología, entre lo fáctico y lo ontológico.

Sartre definía la *facticidad* como una “necesidad de hecho”.⁵³ Lo fáctico está constituido por las condiciones concretas y contingentes a las cuales, en la terminología heideggeriana, es “arrojado” el *Dasein* (la existencia humana) como ser-en-el-mundo. Estas condiciones básicas o “naturales” no significan nada de por sí, no tienen un sentido previamente definido: no son ni buenas ni malas, ni mejores ni peores. Son, como diría Sartre en *El ser y la nada*, constituciones del *ser-en-sí*, de los objetos, cuya “relación” recíproca es de pura exterioridad, de pura ajenidad. Aquí no puede haber vacilaciones: puesto que el marxismo comparte con la postura existencialista de Sartre un ateísmo radical, un rechazo de toda concepción metafísica e idealista, no puede presuponerse *a priori* ningún sentido o significado sustancial del mundo y sus objetos, no puede hablarse de ninguna trascendencia ideal o material.⁵⁴ La naturaleza *es, existe*, ciertamente, y hay objetos y sujetos, pero ello, en principio, no significa nada ni tiene ningún valor de por sí. Es algo absolutamente contingente, justo porque no es producto de ninguna creación divina ni de una planeación previa.

Lo ontológico, por su lado, nos habla del *ser en general* y de los modos del ser, pero desde el punto de vista de la necesidad. Lo ontológico reclama que lo que es sea necesariamente así y no pueda ser de otra manera.⁵⁵ Por ello, es muy distinto decir que la primera experiencia histórica de la humanidad fue la de la comunidad primitiva y la organización tribal, y afirmar, por otro lado, como consecuencia, que esa aparición primigenia de las formaciones sociales corresponde a la “naturaleza humana” o es expresión del *ser gregario original* del hombre. De la misma forma, es innegable que la condición fáctica de la existencia humana implica una convivencia con los otros, esto es, que el ser humano es siempre un *ser-para-los-otros*, o bien un *ser-con-los-otros*, pero ello no significa nada específico en cuanto su relación con ellos, es decir, si esa relación es por esencia violenta o pacífica, amistosa u hostil, retraída o comunitaria. Al contrario, el ser humano no es ni comunitario ni privado, ni aislado ni esclavo por naturaleza, sino un *ser-de-posibilidades*,⁵⁶ esto es, una posibilidad abierta a la historia bajo ciertas condiciones fácticas y naturales innegables que lo condicionan materialmente, pero que no lo determinan de manera absoluta. La materialidad impone condiciones, pero no establece un sentido específico de la acción humana, justo porque no hay ninguna realidad trascendente ni divina que codifique *a priori* el curso de la realidad y determine la totalidad de los fenómenos naturales, sociales e históricos. Lo que es es sin justificación previa ni determinación trascendente.

Así pues, ciertamente, se puede caer en un *fetichismo del valor de uso* si se reproduce la falacia naturalista más arriba comentada; si se quiere hacer pasar como sustancia absoluta lo que, en realidad, es sólo un hecho histórico determinado. En última instancia, como también lo advierte Baudrillard, de ese *fetichismo del valor de uso* se deriva, aunque de manera subrepticia y velada, una determinada *ley moral* de la acción política. Al confundir el plano de las condiciones fácticas con la dimensión ontológica, cierto marxismo (sustentado, empero, en afirmaciones del propio Marx) introduce la idea de un “comportamiento natural” del ser humano, de una determinada forma de ser, actuar y organizarse que sería “auténticamente revolucionaria”, “libre” o

⁵³ Jean-Paul Sartre, *El ser y la nada*. Buenos Aires, Losada, 1998, p. 135.

⁵⁴ Las leyes físicas que rigen los objetos, incluyendo los corporales, son parte de esa facticidad que en sí misma no significa nada. Existen leyes físicas, pero, para el materialismo radicalmente ateo, ellas no tienen ningún significado ni valor trascendente. Simplemente, son.

⁵⁵ Esta definición de *ontología* corresponde a la concepción clásica de la filosofía, para la cual ésta es una rama de conocimiento que estudia la naturaleza del ser y la existencia, pero no la que construirá posteriormente Heidegger, en *Ser y tiempo*, con el nombre de *ontología fundamental*. Desde el punto de vista de ésta última, dedicada a plantear correctamente la pregunta por el sentido del ser, el ser no puede ser definido de ninguna manera (“el ser no es el ente”) ni asignado a alguna entidad específica, sino que del ser sólo se puede decir que “se da” o que “da ser”.

⁵⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer Verlag, 2006, §31, p. 143.

“no enajenada”, frente a otra que no estaría a la altura del reto de la revolución. Esta última posición, sin embargo, tiene como fundamento una determinada interpretación de la teoría de las necesidades en Marx, desde la cual se da sustento a la ideología naturalizante que puede filtrarse detrás de la noción de valor de uso.

Si bien es falso, tal como lo afirma Baudrillard, que en Marx, “todas las pulsiones, las relaciones simbólicas, las relaciones de objeto, y hasta las perversiones, todo el *trabajo* de invasión del sujeto se abstraen y encuentran su *equivalente general* en la utilidad y el sistema de las necesidades”,⁵⁷ porque, en última instancia, Marx elabora, aunque apenas como esbozo, una teoría de la riqueza fundada en la diversidad concreta y compleja de los valores de uso⁵⁸ —jamás reducida al principio de la pura utilidad y la funcionalidad—, lo cierto es que, en las reflexiones de Marx, no existe, como dimensión estructural, una *teoría del deseo*, la cual debería acompañar, de forma inseparable, la reflexión teórica sobre la expresión concreta de las necesidades. Ello es así a pesar de que, ya desde el principio, en el segundo párrafo de *El capital*, indica que la “naturaleza de las necesidades” que satisfacen los valores de uso puede provenir del “estómago” o de la “fantasía”, y agrega una cita al pie de página de Nicholas Barbon donde se comenta que la mayoría de las necesidades que satisfacen los valores de uso son “necesidades del espíritu”.⁵⁹

El deseo, como lo ha mostrado la teoría psicoanalítica, no es sólo un complemento o un adorno de la necesidad, sino que es la dimensión que le da forma a la necesidad, que le otorga su sentido específicamente humano. No existe, por un lado, la necesidad material, animal o natural en estado puro y, por el otro, el deseo acompañando esa dimensión esencial, ornamentándolo, sino que toda necesidad tiene la forma del deseo, es expresión de los deseos originales de los sujetos, por lo que cualquier construcción independiente de ellos resulta abstracta y reduccionista. En el discurso crítico de las necesidades, sin embargo, resulta fundamental distinguir analíticamente lo que corresponde a la *pulsión biológica* de lo que corresponde a la *necesidad* y al *deseo*, aun cuando, en última instancia, todos ellos estén mezclados en el acto de reproducción material.

La necesidad animal tiene la forma del *instinto*. El instinto es una conducta determinada por la herencia genética para todos los individuos de una especie que no puede ser modificada y que sirve para establecer las vías de satisfacción de los requerimientos materiales, así como para definir los objetos específicos de la satisfacción. En el ser humano, al romperse radicalmente la vía instintiva de satisfacción de necesidades, se introduce un hiato, una *falta*, entre la pulsión y la necesidad. La pulsión biológica (que es de la única que se habla aquí) es una excitación corporal que genera una tensión, la cual reclama el consumo de un objeto para ser sosegada y satisfecha. El objeto, sin embargo, no está predefinido en la pulsión, como sí lo está en el instinto. Puesto que el ser humano nace en el desamparo total, en la absoluta incapacidad para atender los reclamos materiales de su corporalidad y depende siempre de *otro* para lograrlo, el objeto de satisfacción puede variar de manera radical, tanto estructural como históricamente. Por poner tan sólo un ejemplo, un niño recién nacido puede satisfacer su pulsión de hambre por la vía del amamantamiento, bebiendo leche materna, o bien succionando un biberón que contiene una fórmula química. Entre las dos posibilidades hay un mundo de diferencia, pero los dos objetos forman dos tipos diferenciados de necesidades. La necesidad, entonces, es el producto de la acción humana para atender el requerimiento de la pulsión. Por ello mismo, no existe “un sistema natural de necesidades” originales que se contrapongan a un “sistema artificial de necesidades”, sino siempre un conjunto concreto de *necesidades producidas históricamente* por la acción humana.⁶⁰ O, en otras palabras, *las necesidades son siempre artificiales*, aun cuando se puedan encontrar vías más o menos adecuadas para satisfacerlas.

⁵⁷ Jean Baudrillard, *La crítica de la economía política del signo*, ob. cit., p. 156.

⁵⁸ En mi ya citado ensayo *Crítica y riqueza material*, resumo los once rasgos que componen la complejidad práctico-material de los valores de uso desde la lectura de Marx en el capítulo 1 de *El capital*. Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, *op. cit.*, pp. 13-16.

⁵⁹ Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, ob. cit., p. 49.

⁶⁰ En Marx, también existe una teoría de la producción histórica de las necesidades, por supuesto, jamás el presupuesto de un sistema único o sustancial de necesidades humanas. Sin embargo, Marx presupone la necesidad misma como punto material de partida del movimiento reproductivo que apunta a su satisfacción, mientras que aquí tratamos de demostrar que la misma forma *necesidad* es producida desde su origen social-material, esto es, que no existe una necesidad previa a su producción.

Finalmente, el *deseo* es un excedente de la demanda sobre la necesidad. El deseo pide algo más que el objeto que puede satisfacer momentáneamente la necesidad; pide, por decirlo así, una totalidad que es imposible de alcanzar.⁶¹ El deseo no puede nunca satisfacerse, ni siquiera momentáneamente, pero está allí como reclamo de un objeto imposible que, por más paradójico que resulte, está presente (ausente) en el objeto que satisface la necesidad. Posee, para decirlo sucintamente, la forma de eso que Lacan denominó el *pequeño objeto a*: el “objeto causa del deseo”.⁶² Ese *pequeño objeto a* es lo que, finalmente, configura la necesidad como una necesidad humana: no sólo como un modo artificial de la necesidad producida, sino como la necesidad sublimada en su configuración posible/imposible. Ésta sería, en última instancia, la forma concreta del *valor de uso*.

En resumen, no hay un sistema natural de necesidades al cual atenerse para proponer, desde otro horizonte radical y revolucionario opuesto, un mundo libre de la artificialidad de los valores de uso mercantiles, porque todos los valores de uso, de principio a fin, están ya alterados, “contaminados”, son producidos artificialmente, y, además, están cruzados por la instancia evanescente del deseo, que exige de los objetos más, mucho más, de lo que éstos pueden dar. Ello no significa, sin embargo, que no se pueda superar la forma específica de la mercancía y los elementos vinculados a ella, sino que su superación no llevaría al mundo de la liberación de los valores de uso a sus “condiciones naturales de existencia”, e implicaría necesariamente el reconocimiento de la artificialidad, impureza y turbulencia de todo consumo y de toda existencia humana.

De esto último, se deriva, a manera de conclusión, la crítica correcta a la epistemología de la transparencia que pretende reconocer en la producción directa de valores de uso características de sencillez y evidencia que, de ninguna manera, posee su proceso de producción, distribución y consumo. Todo valor de uso encierra una carga ideológica espontánea (expresada en el cruce entre la necesidad artificial y el deseo), que debe ser desentrañada y puesta en evidencia. Baudrillard tiene razón cuando le reclama a Marx sobre la oscuridad del ejemplo que emplea en el parágrafo final del primer capítulo de *El capital* sobre Robinsón Crusoe y su isla.

De hecho, no hay nada claro en esta historia y, aquí también, la evidencia de la simplicidad y de la transparencia, como para Marx la evidencia de la mercancía, está “llena de sutilezas metafísicas y de argucias teológicas”. No hay nada claro ni natural en el hecho de “transformar la naturaleza según sus necesidades”, de “hacerse útil” y hacer que las cosas sean útiles. Esta ley moral del valor de uso no hubiera debido pasar inadvertida a la crítica de la economía política, porque todo el sistema y el “misterio” de ésta se encuentran ya ahí con Robinsón en su isla y en la transparencia falsificada de su relación con las cosas.

La posición de Bolívar Echeverría

Hemos ya establecido nuestras diferencias y nuestras coincidencias con las críticas de Jean Baudrillard al concepto de valor de uso en Marx. Lo que se ha obtenido es una serie de prevenciones metodológicas indispensables para retomar el concepto de valor de uso y recuperarlo como fundamento de un planteamiento revolucionario sustentado en la teoría marxiana de la *crítica de la economía política*. Como se ha comentado más arriba, a Baudrillard no le interesaba repensar la noción de valor de uso ni recuperar el discurso crítico de Marx para replantear el problema de la revolución comunista. Al contrario, su posición fue siempre antimarxista y su único objetivo consistió en exhibir las contradicciones y las imposibilidades de los

⁶¹ Esta totalidad toma la forma de la *Cosa* en el psicoanálisis lacaniano, el objeto mítico de satisfacción original que se ha perdido inevitablemente en el tiempo. En este momento, sólo lo indicamos; lo desarrollamos más adelante (3.C.α).

⁶² Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan, 10. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 120.

conceptos básicos de la *crítica de la economía política* para desestimarla por completo. Ello lo llevó a caricaturizar y deformar la posición de Marx en más de una ocasión. No obstante, a pesar de la intención expresa del sociólogo francés, así como de su ejecución sistemática a lo largo de sus obras, el resultado de sus reflexiones tiene interés para quien –situado en un horizonte histórico en el que el desarrollo teórico y práctico del marxismo mostró, por ésta o por aquella razón, todas sus contradicciones políticas e intelectuales– desee continuar explorando la posibilidad de la teoría crítica marxiana como teoría de la revolución comunista más allá de los dogmatismos e ilusiones de un siglo superado. Las observaciones críticas que se derivan de sus ensayos, por tocar puntos sensibles de la fundamentación de la teoría crítica de Marx, deben servir a un trabajo posterior para la reflexión heterodoxa sobre el sentido posible de las categorías marxianas más allá de las ingenuidades y romantizaciones, del todo imperdonables, de la actualidad.

La intervención ejemplar y sistemática de Bolívar Echeverría sobre la noción de valor de uso como vía para reflexionar renovadamente el tema de la revolución comunista debe servirnos como guía de una teorización que busca colocarse más allá de toda reproducción ingenua de los errores metafísicos e idealistas del humanismo marxista, así como de cualquier tipo de dogmatismo simplificador de la obra de Marx. Por ello mismo, el punto de partida de Echeverría ya no es el de un trasfondo natural o material originario desde el cual se asienta posteriormente la intervención específicamente humana, sino que toda acción humana es comprendida como una acción social que, a partir de un *telos* particular y específico, modifica y altera el contenido puramente animal de la corporalidad y sus necesidades.

Trasfondo prehistórico de la hominización o base vigente de la humanidad actual, la animalidad es solamente la sustancia con la que se forma la vida propiamente social. [...]. No se trata solamente de una *differentia specifica*: el ser humano no es sólo un animal específicamente dotado –de razón, de lenguaje, de sentido civil, práctico, religioso, etcétera–; o si lo es, sus atributos característicos implican un salto más allá de la cualidad estrictamente animal. Todos aquellos comportamientos que parecen ofrecer la clave de la definición de lo humano [...] pueden ser comprendidos a partir de una descripción del proceso de reproducción del ser humano como un proceso en el que la reproducción de su materialidad *animal* se encuentra en calidad de portadora de una reproducción que la trasciende, la de su materialidad *social*.⁶³

De ahí que Bolívar Echeverría hable, en diversas obras, del ser humano como un ser *transnatural*.⁶⁴ Esto implica que, desde la concepción de Echeverría, la existencia humana concreta –la cual, en el acto productivo, se concibe como generadora de valores de uso– es ya en sí misma una existencia contradictoria, no-homogénea, que implica una discordia, por llamarla de alguna manera, entre el sustrato animal y la expresión social de su praxis. Esta contradicción interna, base de su constitución ontológica, que se presenta como una fractura entre el plano natural de lo puramente necesario y el de la praxis social para su satisfacción, exige la *invención* de una forma determinada de mediación. Puesto que el ser humano es un ser totalmente desamparado, esto es, que a diferencia del animal no está protegido por el manto de un código instintivo que establezca las coordenadas de su acción, esta *forma* no puede ser, según lo subraya Bolívar Echeverría, más que el resultado de una acción libre,⁶⁵ una acción que funda y re-funda el principio de su socialidad encaminado a satisfacer el apremio de las necesidades.⁶⁶

⁶³ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, ob. cit., pp. 164-165.

⁶⁴ Bolívar Echeverría, *Definición de la cultura*, pp. 147-167. “Digamos, para concluir, que la constitución de la forma humana de la reproducción a partir de la forma animal –este proceso de meta- o trans-naturalización– es un proceso conflictivo en el que mientras la una se impone la otra resiste. La forma animal no permanece en lo social sólo como huella, como cicatriz del conflicto y de la violencia que fue ejercida sobre ella, sino sobre todo como el descontento vivo hacia sí misma que habita en lo que la propia forma humana ha podido ser hasta ahora”, *ibid.*, p. 167.

⁶⁵ “La peculiaridad del comportamiento humano social aparece cuando se tiene en cuenta aquello que en su estructura correspondería a este principio de identificación global y de individuación diferencial [...]. Aunque su presencia y vigencia es también necesaria por naturaleza también en el proceso de reproducción social, la determinación de su figura concreta está sin embargo entregada a la libertad. En esto, el ser humano está privado del amparo que otorga al animal el seno omniabarcante de la legalidad natural”, Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, ob. cit., p. 166.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 167.

El sujeto social, al transformar el material natural, no puede ser el simple ejecutor de un plan que regiría sobre él desde sus propias manos, por estar confundido con su composición orgánica. Debe *elegir la forma* a la que conduce su transformación del material, y debe hacerlo porque la forma que tiene un bien/producido no es nunca neutral o inocente; tiene siempre un valor de uso concreto que determina, a su vez, la forma que habrá de tener el sujeto que lo consuma. El trabajar tiene una dimensión *poiética*, su dar forma es un *realizar*, dice Marx. Es un inventar y llevar a cabo un proyecto; proyecto que sólo inmediatamente es el de la construcción de una cosa, que indirectamente pero en definitiva es el de la construcción del sujeto mismo.

El sujeto, pues, inventa la forma de la socialidad y de su acción productiva, de tal manera que, al hacerlo, no sólo determina el campo de los objetos sobre los cuales trabaja (la naturaleza misma), sino que, por esa mediación, se inventa él mismo, crea la forma de su *sujetidad* (así la denomina Bolívar Echeverría) vinculada a una forma determinada de socialidad. El primer nivel de análisis de Bolívar Echeverría consiste, por lo tanto, en dar cuenta del proceso de reproducción social-natural de los seres humanos en sus dos niveles visibles: el del *sujeto* y el del *objeto*.

En el plano inmediato del *sujeto*, éste elige, en primera instancia, a partir de un *proyecto intencional transformativo*,⁶⁷ la forma de sus relaciones sociales mediada por la forma específica de sus relaciones de producción y consumo. El sujeto es concebido como existencia bidimensional, como productor y consumidor, no sólo de objetos, sino de formaciones sociales y relaciones de producción y consumo que regulan su praxis y la adecuan a una configuración histórica determinada por el proyecto original del cual parte la acción. En este proceso totalizador “chocan” dos dimensiones del acto reproductivo que Bolívar Echeverría caracteriza como *sistema de necesidades* y *sistema de capacidades*. A partir de un conjunto específico de capacidades (o fuerzas productivas), los sujetos sociales tienen que satisfacer un conjunto de necesidades colectivas, las cuales no están ni previamente establecidas ni constituyen de por sí un conglomerado armonioso e inmodificable. La mediación entre la producción y el consumo, esto es, la esfera *circulatoria*, ejerce una función importante al definir el proyecto de distribución que subyace al proceso reproductivo y que intenta encontrar una solución concreta a la confluencia entre necesidades y capacidades a la hora de repartir los productos del trabajo. Es desde aquí, desde el plan totalizador de reproducción social, que implica un determinado reparto o distribución de bienes entre los sujetos consumidores, donde se vuelve evidente el *sustrato político* de la acción humana, capaz de definir la forma de socialización a partir de la conducción concreta del trabajo colectivo que transforma la naturaleza para satisfacer las necesidades comunes. Puesto que la regulación concreta entre estos dos niveles (sistema de necesidades y sistema de capacidades) no es algo “naturalmente dado”, la acción mediadora de la praxis humana inventa políticamente su conexión y, con ello, la forma en la que se completa la reproducción colectiva.

La “politicidad” del proceso de reproducción social se muestra así en la capacidad que tiene el sujeto de establecer y modificar esa “armonía” entre su sistema de capacidades y sus sistema de necesidades, mediante la determinación del *acceso* efectivo de los individuos sociales, como productores y consumidores, al bien/producido global.⁶⁸

En el plano del *objeto*, la praxis transformadora del sujeto social impacta de una doble forma el sustrato natural sobre el cual trabaja: 1) o bien generando medios e instrumentos de producción, los cuales perduran más allá del momento inmediato de satisfacción de las necesidades, 2) o bien produciendo valores de uso para la satisfacción directa de las necesidades del sujeto. Dicha praxis doble erige un sistema de objetos que conforman, en su compleja articulación social, una “segunda naturaleza”, la cual funciona como espacio de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 171.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 172.

desarrollo y desenvolvimiento de los sujetos. Por un lado, el “campo instrumental” de la producción humana se establece como una *estructura tecnológica* que define las posibilidades colectivas de la praxis, tanto en términos cuantitativos como cualitativos. Por el otro, el campo de valores de uso de consumo directo para la reproducción física define el tipo de sujetos que se proyectan como “deseables” en el esbozo del plan global de reproducción. Lo importante aquí es que, independientemente del rol que defina la cualidad específica de los valores de uso en el sistema articulado de objetos sociales (ya sea como medios de producción o como objetos de consumo final), éstos no son nunca neutrales ni “inocentes”, sino que son el resultado de una proyección colectiva que da forma a la socialidad de los sujetos a través de la subjetivación de la naturaleza. “En la forma del objeto”, explica Bolívar Echeverría, “el sujeto de la producción ha cifrado sobre la sustancia del mismo (sobre el alimento que hay en un comestible, el resguardo que ofrece un espacio habitable, la ayuda que da un servicio, etcétera), una intención transformativa que el sujeto consumidor descifra al absorber adecuadamente esa sustancia”.⁶⁹

Ahora bien, esta intención transformativa que impacta en la constitución de los objetos producidos y consumidos por los sujetos sólo puede cifrarse y descifrarse sobre la base de otro sistema que se adhiere al plano material y político de la reproducción social y toma la forma de un sistema de signos, o bien de una “dimensión semiótica” de la reproducción. “Producir y consumir objetos es producir y consumir significaciones. Producir es comunicar (*mitteilen*), proponer a otro un valor de uso de la naturaleza; consumir es interpretar (*auslegen*), validar ese valor de uso encontrado por otro. Apropiarse de la naturaleza es convertirla en significativa”.⁷⁰ El sistema de signos que acompaña el proceso completo de reproducción social toma la forma de un *lenguaje*, y ese lenguaje convierte la totalidad del fenómeno reproductivo en un acontecimiento comunicativo. En este nivel, Bolívar Echeverría abrevia de la propuesta lingüística de Roman Jakobson como fuente teórica del proceso comunicativo transpuesto al ámbito de la producción material.

Sin profundizar demasiado en la exposición de la lingüística de Jakobson, se puede señalar que ésta supone seis distintos niveles o dimensiones del fenómeno comunicativo centrado en la transmisión de un mensaje: el referencial o contextual, el emotivo o expresivo (centrado en el hablante), el conativo o apelativo (centrado en el oyente), el metalingüístico (el código), el fático (el canal de comunicación) y el poético (las variaciones sobre el código).⁷¹ Bolívar Echeverría, por su parte, propone reestructurar la presentación de las funciones en dos ejes diferenciados (uno sintagmático y otro paradigmático): el primero, articulado por las funciones propositiva (expresiva), asuntiva (conativa o apelativa) y fática; el segundo, estructurado por las funciones significadora (referencial o contextual), metasignificadora (metalingüística) y estética (poética). Mientras que el primer eje da cuenta del proceso producción y consumo de signos (articulado por el sistema saussuriano de significado y significante), que debe ser concebido como un proceso de ciframiento y desciframiento semiótico, el segundo habla de la existencia de un código general de referencia comunicativa que establece las pautas de su modificación y variación poética.

En un nivel determinado de la praxis subjetiva, la dimensión semiótica se independiza de su procedencia productivo-consuntiva y asume la forma de una existencia autónoma que puede desentenderse del plano social-natural de la reproducción social y alterar o, incluso, desquiciar el sentido de su prosecución racional.

Si lo característico del ser humano reside en la necesidad a la que está sometido de producir y reproducir la forma de su socialidad, y si la dimensión semiótica de su existencia es el modo en que la asunción de esa necesidad se manifiesta en toda su actividad productivo/consuntiva, el lenguaje es entonces la instancia en la que el auto-proyectarse y el auto-realizarse del sujeto social encuentra su “instrumento” más adecuado. Gracias a él, esta función característica del sujeto social se “libera” de su sujeción al plano

⁶⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 181-182.

⁷¹ Roman Jakobson, “Lingüística y poética”, en *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral, 1975, pp. 352-363.

básico de la producción/consumo de objetos como actividad de apropiación de la naturaleza. *Imaginar*, es decir, negar y trascender la “forma” dada mediante la composición de lo posible: esa actividad, exclusiva del animal que supedita su reproducción física a su reproducción “política”, no consiste así únicamente en inventar formas “cautivas” de la practicidad del objeto. El proyectar que imagina mediante la producción /consumo de significaciones lingüísticas puede hacerlo “en el vacío”, desatendiéndose de las limitaciones directas, físicas y sociales, a las que tendría que someterse si sólo “hablara con los hechos”.⁷²

Los aportes y las limitaciones de la concepción de Bolívar Echeverría sobre el valor de uso

Como se ha podido constatar, la reflexión de Bolívar Echeverría sobre el valor de uso rebasa sobradamente las intervenciones previas del marxismo humanista que distinguían entre el plano transhistórico de la sustancia humana-natural, o la esencia humana, y el plano alienado o enajenado de la existencia histórica concreta en las sociedades clasistas, particularmente en el modo de producción capitalista, que subsumía y deformaba el sentido más íntimo de la naturaleza humana. Bolívar Echeverría concibe, por el contrario, el proceso transhistórico de producción y consumo de valores de uso como un proceso desgarrado por la confluencia de dos lógicas sobrepuestas y entreveradas: el plano de la reproducción física y el plano de la reproducción política, desde el cual se articula una dimensión semiótica que es, incluso, capaz de alterar el funcionamiento básico del proceso de reproducción material. Muy lejos del supuesto metafísico de una “naturaleza humana”, Bolívar Echeverría introduce la concepción del ser humano como un ser *transnatural*, lo cual no significa, en ninguna circunstancia, “antinatural” o “antiecológico”, sino separado, escindido de cualquier código natural previamente establecido que lo obligue a determinado comportamiento social o político; “arrojado”, en su existencia, a un mundo en el que se ve obligado a inventar un sistema de relaciones materiales, políticas y semióticas que no se encuentran dadas por la naturaleza, sino que deben desarrollarse para posibilitar el proceso de reproducción social.

Ahora bien, esta concepción crítica del valor de uso es factible, en el caso de Bolívar Echeverría, sobre la base de la aceptación de una estructura determinada de sujetos y objetos que no se pone a discusión o que se asume como punto de partida de la reflexión teórica. En otras palabras, Bolívar Echeverría piensa el problema del valor de uso sin cuestionar las nociones de sujeto y objeto que subyacen a su teorización. Ello no significa, por supuesto, que en su intervención no se dé cuenta del fenómeno dialéctico de transformación de los objetos y los sujetos a través del proceso de trabajo; de la manera en la que los sujetos se autotransforman por mediación de la praxis laboral que ejerce una modificación formal de los objetos materiales que los rodean y que ellos mismos requieren para asegurar su existencia. Tanto en su concepción como en la de Marx, los sujetos y los objetos son resultado de una dialéctica histórica que los hace ser lo que son únicamente como resultado de un desarrollo complejo de adecuación, mediatizada por el proceso de trabajo, entre el sistema de necesidades y el sistema de capacidades. No hay objeto ni sujeto que no estén condicionados por el desarrollo histórico del proceso de reproducción social.

Todo ello es innegable, pero las nociones de sujeto y objeto, en cuanto tales, esto es, como presupuestos teóricos para dar cuenta del proceso concreto de trabajo y reproducción, y, desde ahí, de la generación de valores de uso, no son puestas en cuestión en ningún momento. Se da por hecho que existen objetos y sujetos, y que éstos interactúan de determinada manera en el espacio social-natural. ¿Cuál es el problema teórico que se deriva de esta asunción?

En primer lugar, que al aceptar como presupuesto teórico la existencia de *sujetos* y *objetos*, se acepta una determinada identidad o constitución ontológica que, consciente o inconscientemente, condiciona la reflexión en su conjunto, obligándola a tomar una dirección determinada que se impone como inevitable.

⁷² Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, ob. cit., p. 193.

Así, por ejemplo, del lado del *sujeto*, suponer su identidad como ya dada obliga a pensarlo como una entidad dotada de voluntad, razón e intención, de tal manera que su relación con el mundo de los objetos se proyecta como una planificación ordenada e ideal del mundo natural, el cual, en mayor o menor escala, se somete a sus proyectos previamente consensados. Como resultado, se entiende el despliegue del proceso de reproducción social como el ejercicio soberano de la voluntad *política* de los sujetos, que –más allá de los obstáculos que se encuentren en el camino o de las modificaciones que se vean obligados a introducir en el curso de los eventos– dota de forma el medio que los rodea y establece los mecanismos que dinamizan sus relaciones sociales y productivas. Así, los sujetos no sólo modelan su entorno natural, sino que se modelan a sí mismos desde la voluntad soberana de su intención transformativa. De esa manera, Bolívar Echeverría reproduce, en una determinada escala y pese a todas sus prevenciones teóricas, el mito moderno del *sujeto* que construye el mundo a su imagen y semejanza. Por supuesto, Echeverría cuestiona de fondo la mitología moderno-capitalista que propone al capital como el sujeto omnipotente capaz de someter al mundo entero (de objetos y sujetos) a su dominio y planeación, y nunca aceptaría la fábula de la capacidad ilimitada del productivismo moderno de adecuar las condiciones de la naturaleza a la lógica de la valorización del valor. Para él, es justo de esa dinámica de la que se debe liberar la humanidad por medio de una revolución que destruya el núcleo del funcionamiento capitalista (la valorización del valor) y posibilite la experiencia de una praxis centrada en la generación de valores de uso, esto es, en el proceso concreto de reproducción de la vida; una transformación radical que se desprenda del *pseudosujeto* (el capital) que parasita la vida humana y permita a los verdaderos sujetos experimentar su propia historia, si bien sobre la base de un conflicto insuperable entre el plano de la reproducción física y la reproducción social y política. Aun así, la categoría de sujeto no se pone en cuestión, y por lo mismo se infiltra en la reflexión teórica que debería pensar las posibilidades radicales de transformación y revolución del mundo moderno.

Si es posible todavía la reflexión teórica sobre el sujeto, ella lo es sólo desde la base en la que éste aparece, de acuerdo con la concepción de Lacan, como *sujeto barrado*, esto es, como sujeto escindido, fracturado e incompleto; una falsa identidad construida sobre una *falta* constitutiva atravesada por el lenguaje. Desde este mirador teórico, el sujeto, antes que una voluntad o intención, es una función dentro de un orden simbólico que él no ha elegido y al cual debe adaptarse mediante estrategias inconscientes de acción y elección. La elección no está eliminada en este horizonte, sino que es concebida como una elección fundamentalmente inconsciente o no-intencional que, al ejercerse, funda su propia necesidad como necesidad inalterable. Comprendido desde el punto de vista antropológico, el sujeto es el resultado de un proceso de adaptación a su *medio*, a través del cual elige inconscientemente una forma de socialidad (en realidad, como veremos más adelante, muy limitada en sus posibilidades concretas), de la que se derivan, al mismo tiempo, determinadas relaciones de producción.

Es justo el concepto de *medio* el que no aparece en Bolívar Echeverría como esfera englobante de la acción metabólica entre sujetos y objetos. No hay acción determinada sin medio. El medio es el entorno fáctico, climático-ecológico, que condiciona las posibilidades concretas de la praxis subjetiva, obligándola a desarrollarse dentro de determinadas vías de acción que dan forma a los *objetos* de su necesidad.

En cuanto tal, para el ser humano no hay objetos predefinidos por la necesidad instintiva. Como ya lo señalamos introductoriamente más arriba, entre la pulsión biológica del hambre y la necesidad hay una *falta*, un hiato derivado de la pérdida del instinto como código articulador entre el cuerpo y la naturaleza. La naturaleza misma, como concepto que sintetiza la idea de un orden total del mundo de los objetos, no preexiste a la acción adaptativa de los seres humanos y su medio. No hay, pues, un “cuerpo inorgánico” que preceda al proceso de adaptación formativa. La “naturaleza” no existe en sí misma,⁷³ sino que es producto de la adaptación formativa entre el ser humano y su medio, los cuales introducen un determinado orden al caos

⁷³ Cfr. Timothy Morton, *Ecology without Nature. Rethinking Enviromental Aesthetics*, USA, Harvard University Press, 2007.

de la materia. Vista desde la perspectiva del encuentro primitivo entre los seres humanos y su medio, la materialidad circundante es un caos terrorífico que debe ser ordenado, clasificado y organizado para poder dar paso a la reproducción vital. Es este ordenamiento adaptativo el que crea el mundo de los objetos naturales, las necesidades y el trabajo que las procesa como un sistema articulado de necesidades y capacidades, inexistente en sí mismo de manera previa a la intervención de los seres humanos sobre su entorno.

En el fondo, todo es un gran simulacro: la voluntad racional de los sujetos, la demarcación de un campo objetos y la praxis determinada de transformación que convierte al conjunto en un orden previamente establecido y organizado. Pero se trata de un *simulacro necesario*, de un ejercicio indispensable para el despliegue de la praxis humana y, desde ella, para el mantenimiento de la vida que, en su forma, adquiere la apariencia de una *necesidad lógica*, de una trampa ideológica de autofundamentación (volveremos más adelante sobre ello).

La asunción del sujeto como identidad dotada de voluntad e intención impacta simultáneamente la construcción de la teoría semiótica del proceso de reproducción social, en la que no se cuestiona la propuesta saussuriana del *signo*, si bien se recurre a la compleja teoría de la comunicación de Jakobson (que presupone la teoría del signo en Saussure). En esta teoría, el presupuesto básico es la división coordinada entre un significado y un significante. Saussure introdujo esta diferencia básica para evitar continuar con el error de la lingüística decimonónica de vincular el significante con el referente, esto es, con el objeto realmente existente al cual hace referencia el signo. Como se sabe, Saussure redujo el significado al concepto o figura ideal dentro del sujeto, contraponiéndolo a la expresión arbitraria del significante, que debía ser concebido como la “imagen acústica” o la serie compuesta de sonidos que dejaban una impresión o huella sonora en la mente del oyente y que remitía necesariamente al significado y a la posible gama de acepciones que éste implicaba. De esta forma, el planteamiento clásico de Saussure subordinaba la función del significante a la del significado, que no era otra cosa que la sustancia conceptual o la idea dentro del sujeto. Si bien Saussure no dejó nunca de reconocer la dinámica inconsciente y estructural que domina toda formación lingüística, supuso esa sustancia ideal y conceptual como la base del proceso de significación. Por el contrario, la interpretación lingüística del psicoanálisis lacaniano elimina el supuesto de la sustancia subjetiva-conceptual y reduce todo el proceso de significación al reino del significante y a sus encadenamientos arbitrarios. Al mismo tiempo, reconoce un principio articulador en el llamado “significante amo”, que desde el vacío de su propia postulación da sentido y ordenamiento al conjunto de significantes, los cuales adquieren sentido únicamente como resultado de su oposición vinculante. El sujeto es producto de ese encadenamiento de significantes que se articula a partir de un determinado “punto de anclaje” o de “acolchado” (el significante amo), el cual introduce un sentido a la estructura y establece las coordenadas que posibilitan el ejercicio de la lengua y la comunicación. El *sujeto barrado* se expresa dentro de las posibilidades que le ofrece la estructura, pero siempre limitado por las coordenadas y valoraciones fijadas con anticipación por el particular tipo de articulación que introduce el significante amo. Así pues, la deposición del significado como principio estructurador del proceso de significación no deriva en un abandono del sentido (como lo hace el posmodernismo), sino en la constitución del sentido significativo desde la arbitrariedad de los encadenamientos significantes que elevan a uno de ellos a la posición de significante amo con el objetivo de cubrir el vacío que subyace a toda estructura lingüística.

El último punto que queda por resaltar es el que corresponde a la noción de *deseo*. Si bien Bolívar Echeverría reconoce la variedad de posibilidades humanas del proceso de reproducción, lo cual abre paso a la expresión diferenciada de formaciones históricas y de opciones civilizatorias irreductibles a la lógica de la pura necesidad abstracta, el énfasis de su reflexión no recae nunca en la categoría del deseo como elemento fundacional de la necesidad, como el principio que da forma humana a las necesidades. No hay ni en Marx ni en Bolívar Echeverría una teoría del deseo (por lo cual, éste último no distingue entre el plano semiótico y el

plano simbólico). Sin embargo, en términos concretos, no existe necesidad humana que no esté atravesada por el principio del deseo. El deseo no es una necesidad, sino el exceso sobre la necesidad que busca un objeto imposible. La necesidad se funda sobre una búsqueda racional, aunque no sea el sujeto el que la posibilite ni el que la conduzca voluntariamente hacia su fin. Su racionalidad se basa en el carácter específico y concreto de su objetivo. Se trata de producir objetos para consumirlos y reproducir física y biológicamente la vida. Por el contrario, el deseo apunta a una satisfacción imposible, a una satisfacción final, última. Esa satisfacción, de darse, cerraría definitivamente el hiato entre la pulsión y la necesidad, entre la facticidad material y la forma concreta de la socialidad. No obstante, como lo hemos ya subrayado, dicha contradicción es inherente a la existencia humana, derivada de la falta estructural que la hace posible y le da sentido. Tanto el proceso de producción material como el de producción semiótica, con sus particularidades y diferencias, giran en torno al principio de satisfacción de las necesidades, mediante la generación de valores de uso, para reproducir la vida. El deseo, en cambio, gira en torno a la satisfacción de una imposibilidad que desata la aparición de una forma *simbólica* de la realidad, resultado de la cual el mundo material, ya constituido semióticamente, queda cubierto por un velo “fantasmagórico” que lo hace presente como algo que es siempre más de lo que es o de lo que aparenta ser. El valor de uso está sobredeterminado por una realidad simbólica que lo configura como un *objeto sublime*.⁷⁴ Esa sublimidad objetual es la que se expresa mediante la noción de *pequeño objeto a*: el objeto causa del deseo.

Las dimensiones de la producción de valores de uso y los ámbitos diferenciados de la realidad humana

La producción de valores de uso está, así, atravesada por tres dimensiones que la constituyen. Las tres forman parte de un todo indiscernible, en el que aparecen mezcladas y no se distinguen la una de la otra. Sin embargo, para los fines expositivos del tema, es necesario hacer una presentación analítica que las distinga entre sí. La primera dimensión es la que corresponde a la producción material, la cual, como se ha explicado, no debe ser comprendida como una simple producción de objetos para la satisfacción de necesidades subjetivas, sino como un proceso en el que se producen las condiciones de posibilidad de los objetos, así como a los sujetos mismos y a sus necesidades, de tal modo que el proceso de satisfacción de las necesidades subjetivas resulta un fenómeno derivado de ese proceso originario de producción.

La segunda dimensión toma la forma de una producción semiótica o producción de signos, en la cual la cadena significativa produce nuevamente al sujeto de la acción como *sujeto barrado*, esto es, como el sujeto vacío que cumple una función determinada por *otro* en el proceso de significación y comunicación. El otro es el discurso del encadenamiento significativo. El discurso produce al sujeto y no el sujeto al discurso. El sujeto es sólo lo que un significativo representa para otro significativo. En cuanto tal, el sujeto es nada, es una no-identidad que aparece como subproducto o efecto de la cadena significativa.⁷⁵ Desde ahí cumple una función que da forma al contenido material, pero sobre un sentido repetitivo que nunca se supera (*síntoma o retorno de lo reprimido*). El sujeto sólo podrá pretender darle sentido pleno a su identidad, siempre barrada, siempre escindida, si proyecta su posible compleción fuera de sí, esto es, fuera de la repetición de su función productiva dentro del encadenamiento significativo. Ese “afuera” es el *pequeño objeto a*, que promete completarlo, darle sentido pleno, y es la causa misma de su deseo.

La tercera dimensión, entonces, es la de la producción simbólica que genera el valor de uso como forma sublime de plenitud en la que el sujeto se completa, aunque únicamente como ilusión imposible que, igualmente, se repite. El *deseo* es lo imposible porque, como se ha insistido, el sujeto es sólo la expresión de

⁷⁴ Cfr. Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, México, Siglo XXI, 2012.

⁷⁵ “...es del efecto del significativo que surge como tal el sujeto”, Jacques Lacan, *Seminario 9, 1961-1962 (versión crítica)*, Escuela freudiana de Buenos Aires, 4ª clase, p. 6. Revisado en <https://e-diccionesjustine-elp.net>.

una falta constitutiva que únicamente logra tomar forma en una identidad fracturada. Como proyección de plenitud mediada por el *pequeño objeto a*, el deseo obliga a la construcción simbólica de una realidad que promete más de lo que, en realidad, ella puede dar; un “más allá” que da sentido ilusorio a la existencia humana y completa falsamente su búsqueda.

Resultado de la tridimensionalidad inherente a la producción de valores de uso, se diferencian dos ámbitos de la experiencia humana que constituyen el núcleo estructural de la contradicción que la posibilita. Por un lado, la producción material y la producción semiótica giran en torno a la reproducción de la vida, por más que esa “vida” no pueda ser reducida a su dimensión natural o puramente físico-biológica. El principio articulador de ese proceso es un *principio racional* que define un comienzo y un fin del despliegue de sus elementos. Si bien no hay un código natural previo que los organice, su funcionalidad lógica apunta hacia el mantenimiento vital de los sujetos sociales en su vinculación concreta, aunque nunca como resultado de una elección exclusivamente voluntaria. Simplificando el argumento, se podría decir que la producción material define el *qué*, mientras que la producción semiótica define el *cómo* de la reproducción vital.

Por otro lado, sin embargo, la dimensión simbólica constituye un campo diferenciado de acción que está siempre presente, en todo mundo posible, en la producción de valores de uso. Dicha dimensión introduce un *principio irracional* en la conducta humana y social. Es irracional porque la satisfacción de sus exigencias es imposible. Articulado por el deseo, el mundo simbólico aspira a la anulación de la fractura original que constituye al sujeto y lo define como un ser finito, un ser limitado y mortal. A diferencia de las dos dimensiones anteriores, que se caracterizan por estar centradas en la *afirmación de la vida*, esta tercera dimensión aspira a *negar la finitud*, o bien a *negar la muerte* del sujeto, a proyectarlo como un ser completo, infinito, inmortal y plenamente realizado.

Principio de afirmación de la vida y principio de negación de la muerte son los dos principios rectores de la realidad humana que articulan y dan sentido al más básico nivel de su existencia social: el proceso de producción de valores de uso.

El principio de afirmación vital I

*La primera dimensión del proceso de generación de valores de uso: la producción material*⁷⁶

La producción material de valores de uso debe ser considerada desde tres ángulos distintos y complementarios: el del *medio fáctico* o entorno material en el que se despliega la praxis productiva, el del *objeto* que produce y el del *sujeto* que de ello resulta. En realidad, la producción del medio es ya, inmediatamente, la producción del objeto y del sujeto de la acción, así como de sus necesidades específicas.

EL MEDIO.— Todo parte de la pulsión.⁷⁷ Es el primer reclamo de la materialidad sobre el individuo desamparado. El individuo o el grupo de individuos, a diferencia de la experiencia animal, no tiene preestablecido ningún código instintivo que defina su objeto y el sentido específico de su acción. Su punto de partida es el *no-saber*, la ausencia de saber y de sentido, o bien la *falta*. Por su lado, la materialidad que lo

⁷⁶ A partir de este momento, se presentarán consecutivamente las tres dimensiones que conforman el proceso de producción de valores de uso. Por razones de espacio, la exposición no podrá cumplir con los requisitos de extensión y detalle que requeriría una presentación completa de cada una de dichas dimensiones. Esto deberá ser producto de un trabajo posterior. Valga mencionar únicamente que sobre la primera dimensión, la que corresponde al tema de la producción material, ya he publicado un ensayo anterior: Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, “Sobre la producción material. Reconsideración crítica de los fundamentos de la perspectiva materialista de la historia (primer avance)”, en Fabiola Jesavel Flores Nava (coordinadora), *Cinco ensayos críticos de economía e historia*, México, UNAM/Facultad de Economía, 2002.

⁷⁷ Nos referimos, como se ha señalado más arriba, a la *pulsión biológica*, esto es, al llamado de la naturaleza que provoca una tensión corporal, física, que reclama atención y respuesta del individuo, pero que no tiene predefinido el objeto de su satisfacción.

rodea está marcada, en principio, con el “signo” de lo inhóspito, de lo inaprensible e incomprensible. Es, para nombrarlo con una metáfora literaria, la *vorágine*, esa fuerza desorganizada que describió el novelista colombiano José Eustasio Rivera en su célebre novela. Un torbellino acelerado, un caos de la materia, el desorden, lo inhóspito en su sentido más preciso. El primer lugar al que es “arrojada” la existencia humana, el *Dasein*, como la denomina Heidegger, es a su “más propio no-estar-en-casa”,⁷⁸ al *no-lugar*, a lo *inhóspito* puro. No hay espacio para la más mínima representación romántica o mitológica. La existencia humana, en principio, está condena a habitar lo inhabitable y, por lo mismo, a construir su habitación, su esfera de vida y desarrollo, desde lo inhóspito de la materia, un conjunto intrincado de seres orgánicos e inorgánicos, de zonas inaccesibles, de fenómenos climáticos y geológicos. La pulsión reclama hacerse de algo para posibilitar la existencia y prolongarla. La existencia humana no es sólo la *falta* de sentido, sino, por decirlo así, una *falta encarnada*, corporizada, que se encuentra en medio del desorden inhóspito del entorno, del cual sin embargo, requiere para afirmar su vida y existencia. Ésa es su *facticidad*. Fuera de la materia existente, de su ser corporal y de su entorno físico y biológico, no hay nada. No hay ninguna trascendencia ni ningún principio que organice la materia. Aun cuando se reconozca posteriormente que existen leyes que la rigen y la regulan, en sí mismas, por sí mismas, esas leyes (físicas, químicas, biológicas) no significan nada, no fueron creadas por nadie, no son productos de una voluntad o de una intención divina, sino que son el resultado azaroso y arbitrario del desarrollo de la materia. Ése es el único punto posible de partida de cualquier materialismo que se reconozca como tal.

Pero la pulsión, nacida de la finitud corporal, fáctica, reclama de la materia para posibilitar la vida y la existencia humanas. Y esa pulsión corporal sólo puede hallar satisfacción en la materia externa a ella misma. ¿Cómo alimentarse del desorden, de la arbitrariedad inhóspita del entorno al que le es *indiferente*, o más bien *indeferente*,⁷⁹ el reclamo humano? Creando el orden que posibilita reconocer lo que se puede y no se puede hacer, lo que se puede consumir y lo que no se puede consumir, lo que es “bueno” y lo que es “malo” para la vida, los lugares transitables y los intransitables, etcétera. En resumen: produciendo el espacio.

El espacio se produce desde la más pura arbitrariedad, muy cercana a la *certeza sensible* hegeliana: desde el corte y la separación que genera un *aquí* y un *allá*, un *ahora* y un *después*. El acto se parece al que describe Kafka en *La muralla china*. Nadie sabe de dónde provino la orden de iniciar con la construcción de la muralla ni con qué propósito, pero alguien un día decidió que debía haber un corte en el entorno que distinguiera a los de *aquí* de los de *allá*, a los del este de los del oeste, a los civilizados de los bárbaros. La muralla fue ese corte sobre la materia que produjo el espacio como *entorno organizado*, por lo menos en su mínima expresión. Esto, sin embargo, no debe interpretarse como una elección racional, como una valoración entre múltiples posibilidades, como si se tratara del Dios leibniziano eligiendo entre una infinitud de mundos posibles. La “elección racional”, tal como se le caracteriza desde la filosofía moderna, sólo puede ser posible desde un cálculo de posibilidades finitas, no se desde la infinitud. Desde la infinitud de posibilidades, esto es, desde la informalidad de lo caótico representado por la materia desorganizada, la elección racional es imposible. Pero no el corte arbitrario. Ésta es una reacción necesaria, una adaptación de la existencia humana ante su entorno que le da forma y pone las bases para hacer de él un medio organizado.

El corte adaptativo que da forma al entorno como espacio o medio organizado no puede ser interpretado de otra manera más que como una *elección inconsciente*, un acto espontáneo, no reflexivo, de escisión que, ante la imposibilidad de elegir (puesto que no hay posibilidades preestablecidas ni candidatos posibles de elección), crea su necesidad retroactivamente.⁸⁰ La libertad es sólo la falta de código instintivo originario que tiene que volcarse al proceso de formación adaptativa desde el corte arbitrario del entorno y que, por su

⁷⁸ Martin Heidegger, *op. cit.*, §40, p. 189.

⁷⁹ Así lo definimos en otro espacio: Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, *Ser y donación. Recuperación y crítica del pensamiento de Martin Heidegger*, México Fides, 2015, p. 128.

⁸⁰ Esta retroactividad que funda el acto original de la libertad inconsciente como un acto de irrevocable necesidad es lo que está en el fondo de la interpretación de Žižek sobre la filosofía de Schelling. Ver Slavoj Žižek, *El resto indivisible*, Bs. As., Godot, 2016.

característica de acto primigenio u originario, crea su propia necesidad irrevocable. La libertad es, así, en primera instancia, libertad para crear su propia necesidad. Desde allí nacen las coordenadas que posteriormente harán posible la acción coordinada de los “sujetos” (productos de la elección inconsciente). El espacio será el orden de lo posible y de lo imposible, de lo transitable y de lo intransitable, de lo permitido y de lo prohibido. Se convertirá en un espacio regulado que posibilite los flujos y los tránsitos y establezca las zonas donde es factible la acción.

Con el paso del tiempo, la división y clasificación sistemática del entorno hará de él una zona común, una zona de convivencia y trabajo, de habitación y disfrute (aunque en riesgo constante). Convertirá el espacio en un *hábitat* que tendrá la forma de lo que Sloterdijk denominó *esfera de inmunidad*.⁸¹ Para ello, sin embargo, no es suficiente el ordenamiento, la clasificación y la integración práctica del espacio en coordenadas inteligibles de acción. El espacio debe ser considerado como *ambiente*, un medio de regularidades climáticas específicas: temporadas de lluvia y sequía, de calor y frío, de la aparición de determinada flora y fauna, del riesgo calculado de episodios catastróficos, etc. Un *horizonte de sentido*. Nace, de esa manera, una noción primigenia de *naturaleza* como *entorno de regularidades biológicas, geológicas y climáticas* sobre el que se puede actuar, del que se puede uno prevenir, sobre el que se puede obtener los objetos deseados para dar cauce a la pulsión primigenia del hambre y convertirla, finalmente, en *necesidad determinada*.

EL OBJETO.— Todo corte adaptativo, toda producción del espacio desde la inconsciente elección arbitraria frente a un entorno hostil –inadecuado, de principio, en su informalidad primigenia para acallar los requerimientos de la pulsión– no sólo crea la esfera inmunitaria desde la que los individuos y las colectividades despliegan su praxis y en la que encuentran los objetos que se han determinado como resultado de la formación del espacio, sino que definen simultáneamente la esfera del afuera constitutivo,⁸² de aquello que no les corresponde, que está “más allá de sus posibilidades”. Los objetos que producen y toman de la “naturaleza” no son ellos mismos objetos naturales, frutos de un metabolismo natural, de un acoplamiento espontáneo entre sujetos y objetos, sino subproductos del corte adaptativo que inventa al espacio y determina el campo de acción material desde donde encuentra cauce positivo la satisfacción de la pulsión. Todos los objetos son, pues, desde este horizonte, *objetos artificiales*, resultado de una adaptación formativa previa que crea el espacio y la naturaleza en los sentidos ya definidos. El corte adaptativo pudo generar una escisión diferente; pudo haber excluido determinado campo de acción material y privilegiado otro como escenario de la praxis y la producción de objetos. Pero al haberse elegido inconscientemente uno y no otro camino, lo otro aparece como lo *prohibido*, lo peligroso, lo dañino, lo que debe evitarse a toda costa; mientras que los objetos que resultan de la adaptación original aparecen como lo permitido, lo bueno, lo natural, lo valioso. Podrían cambiarse las coordenadas y las prohibiciones, y las cosas aparecerían, literalmente, puestas de cabeza.

En su magnífico análisis de las tribus africanas de pigmeos y bantúes, Maurice Godelier aclara la manera en que la relación con el entorno tiene un significado completamente distinto para los primeros, pueblos seminómadas, y para los segundos, pueblos que practican la agricultura primitiva. Los primeros sólo se sienten seguros dentro de la selva, a la cual conocen bien y en la que saben ubicarse y vivir; los segundos, en

⁸¹ “Cuando grupos de seres humanos forman su espacio de vivienda y de vida, el autocobijo, la autoclimatización y autorredondeamiento se hacen valer como creadores de lugar. La tierra puede estar sembrada de millones de asentamientos extraños, pero este de aquí, en principio y hasta nuevo aviso, es incomparable, puesto que nos alberga, nos posibilita y está a nuestra disposición actualmente. Aquí, nosotros, la entidad comunitaria que somos, recortamos del espacio indiferente, como común, una esfera animada: en ella viviremos como en nuestro habitáculo cósmico. Aquí sabemos lo que pensamos cuando decimos que estamos *en el mundo* como en casa. El recorte es la embajada, la esfera es el sentido del ser”, Peter Sloterdijk, *Esferas II*, Madrid, Siruela, 2003, p. 181.

⁸² Toda la sociología de Luhmann se sostiene sobre la distinción básica entre *sistema* y *entorno*, Cfr. Niklas Luhmann, *Soziale System Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 30-91.

cambio, ven a la selva como un espacio hostil, peligroso, poblado de demonios; un obstáculo que deben eliminar para poder practicar la agricultura básica.

Para los pigmeos, la selva representa una realidad amigable, hospitalaria y benévola. Dentro de ella se sienten seguros en todas partes. Oponen la selva a los espacios roturados por los bantúes, que les parecen un mundo hostil donde el calor es aplastante, el agua está contaminada y mata, y abundan las enfermedades. Para los bantúes, por el contrario, es la selva lo que les resulta una realidad hostil, inhospitalaria y mortífera, dentro de la cual rara vez se aventuran y siempre con gran riesgo. La ven poblada de demonios y de espíritus malignos de los que los propios pigmeos constituyen, si no la encarnación, al menos sus representantes. [...] Para los pigmeos la selva no tiene secretos. Se orientan con facilidad y rapidez en su interior. Aunque trasladen sus campamentos todos los meses, siempre se mueven por el mismo territorio. Cada banda tiene, pues, una relación estable con la selva que ampara en su interior a todas las especies animales y vegetales que explotan para sobrevivir, especialmente los antílopes y un considerable número de especies vegetales. [...]

Para los agricultores bantúes, por el contrario, la selva es un obstáculo que es necesario abatir con el hacha para cultivar mandioca y maíz. Se trata de un trabajo penoso, siempre amenazado por la propia exuberancia de la vegetación que no para de invadir los huertos. Además, una vez roturado, el suelo no tarda en perder la fertilidad. Por lo tanto, tienen que desplazarse, buscar otro territorio donde renovar el proceso de producción.⁸³

Se podrá pensar que el ejemplo presentado es tendencioso porque opone dos formas de obtención y producción de valores de uso históricamente diferenciadas, las cuales implican un grado de desarrollo técnico disímil. La clásica oposición entre grupos nómadas, o seminómadas, y grupos sedentarios. Ambos, sin embargo, en el lenguaje marxista, practican un “comunismo primitivo”, esto es, una forma de organización previa a cualquier división clasista. Y ambos, ubicados simultáneamente en un espacio contiguo que, en cierta medida, comparten en condiciones climáticas, biológicas y geológicas idénticas, asumen una relación diferenciada con el entorno que produce literalmente dos nociones contradictorias de naturaleza, lo cual se expresa también en el tipo de objetos o valores de uso que pueden extraer o producir de su medio para satisfacer sus *necesidades específicas*.

La necesidad nace, así, del *entorno domesticado y diferenciado*, convertido en naturaleza, que ofrece objetos determinados para su satisfacción, pero sólo dentro de la esfera de inmunidad en la que se desplazan los individuos y colectivos concretos. Fuera de ella, sólo hay *objetos prohibidos*.

Detrás de esta clasificación básica, se nota ya la necesidad de incorporar otra noción que dé cuenta de la forma en la que los individuos y colectivos se relacionan con la naturaleza para obtener sus bienes de consumo inmediato. Ya sea que los recolecten o los recojan tal como los encuentran en su hábitat, o bien alteren su forma para adaptarla a sus necesidades concretas, la relación con la naturaleza implica siempre una mediación técnica, desde la más básica (por ejemplo, el uso de la mano como instrumento de recolección) hasta la más compleja (el uso de maquinaria). Para obtener y producir los objetos o bienes de consumo inmediato, los seres humanos tienen que trabajar sobre el campo de acción natural a través de herramientas e instrumentos que no satisfacen sus necesidades de manera directa, sino sólo indirectamente, como medios de transformación y manipulación de la naturaleza para extraer de ella valores de uso específicos.

De esta manera, la esfera de los objetos sociales se define en tres campos diferenciados y complementarios: el campo de los “objetos naturales”, el campo de los bienes de consumo o “valores de uso” y el campo de los “objetos técnicos”. Todos ellos condicionan con anterioridad a cualquier elección racional o planificada un ámbito de producción y reproducción vital, en cierto sentido, inalterable, que se repite una y otra vez a lo

⁸³ Maurice Godelier, *Lo ideal y lo material. Pensamientos, economías, sociedades*, Madrid, 1989, pp. 55-56.

largo de ciclos sin fin. La forma y el campo podrían ser otros, pero la integración original del corte adaptativo y de la adaptación formativa que domestica el entorno produciéndolo como espacio comprensible, ordenado, transitable y regulado, genera la impresión de la naturalidad original, aunque todo sea puramente artificial y la relación con esa forma específica de naturaleza pudiera vivirse, bajo otros presupuestos, como una experiencia terrorífica, tal como lo demuestra el caso de los pigmeos y bantúes comentado más arriba.

A partir del establecimiento del campo tridimensional de los objetos de producción y reproducción vital, surge finalmente un determinado *sistema de necesidades sociales* que articula la acción de sujetos específicos, los cuales desarrollan, por su lado, un *sistema de capacidades colectivas* indispensable para modificar el medio que los rodea y condiciona.

EL SUJETO.— La producción del entorno domesticado y del campo objetual artificial produce simultáneamente al sujeto. Antes del corte adaptativo y de la adaptación formativa que él implica, no se puede hablar propiamente de sujetos, porque los seres existentes son sólo expresiones inadaptadas al medio por la fractura del código instintivo que los caracteriza. No hay sujetos previos, sino posibilidades indeterminadas. Son, como diría Heidegger, *seres-de-posibilidad*, o bien, como indicaría Freud para el caso individual del recién nacido, seres “polimórficos perversos”.⁸⁴ El sujeto nace del corte adaptativo que separa, escinde y define el campo de lo posible y lo imposible, de lo correcto y lo incorrecto. Dicho acto de separación y prohibición es, en principio, un acto de *represión*, sólo que uno que no reprime algo específico, una “esencia natural”, sino que limita el campo de posibilidades y de acción, *produciendo* con ello, ilusoriamente, una identidad determinada. La identidad es siempre una falsa identidad, igual que la subjetividad es siempre una falsa subjetividad, pero la producción del entorno domesticado como naturaleza o campo natural genera, inevitablemente, el efecto retroactivo de una apariencia de identidad, a la cual el sujeto recién producido se aferra como única posibilidad de sobrevivencia individual y colectiva. Es esto lo que denominamos *simulacro necesario*. Sin esa identidad contingente e ilusoria, generada por circunstancias específicas, el sujeto recién producido no podría actuar sobre el campo objetual ni obtener de él los valores de uso indispensables para satisfacer sus necesidades igualmente producidas y determinadas. El sujeto es la ficción de la identidad que resulta de la producción adaptativa del espacio y de la limitación y represión necesaria para actuar sobre el campo objetual.

La producción del sujeto es, en primer lugar, producción de su cuerpo y su “mente”. La represión de la acción sobre el campo objetual obliga al sujeto a limitar el despliegue de su praxis sobre cualquier tipo de objeto; le exige adecuar su “voluntad” a un campo determinado de la materia organizada, sobre la cual actúa siguiendo pautas de modificación y alteración que deberán llevar a darle la forma adecuada para satisfacer sus necesidades. Este proceso sólo se consigue si el sujeto actúa sobre su propio cuerpo *disciplinándolo*, logrando que sus miembros activos reproduzcan movimientos coordinados para la consecución de determinados propósitos. Igualmente, su “mente” deberá desarrollar capacidades específicas: aprender a concentrarse, ser paciente, innovar técnicas, encontrar soluciones a problemas inesperados, etc. La disciplina produce el cuerpo como cuerpo productivo y, por ello mismo, es la *primera fuerza productiva humana*.

En realidad, todo acto de acoplamiento y producción a través de la limitación, la represión y el disciplinamiento de la experiencia y el cuerpo se lleva a cabo en la coordinación colectiva de la praxis transformadora del campo natural predefinido. Esta coordinación establece *relaciones específicas de producción* con los otros, las cuales regulan la acción colectiva de los sujetos sobre el campo natural. No hay en sí misma una relación natural con los otros, como no la hay con el campo de objetos. La confrontación, la violencia, la lucha descarnada por la sobrevivencia, al igual que la cooperación y la convivencia son siempre

⁸⁴ “Originalmente, los instintos sexuales no tienen limitaciones temporales y espaciales extrínsecas en su objeto y su sujeto: la sexualidad es por naturaleza polimorfa perversa”, Herbert Marcuse, *Eros y civilización*, Madrid, Sarpe, p. 59.

posibles, y no hay forma de establecer ontológicamente la prioridad de una sobre la otra. Evidentemente, en función del proceso de reproducción vital, sólo será posible pensar en la coordinación racional de la praxis y cualquier otra opción será descartada (si bien no se puede excluir nunca la posibilidad de desavenencias y conflictos durante el proceso). Pero esta coordinación, por la limitación y finitud misma de la existencia subjetiva y la acción productiva, tomará la forma de una organización grupal o tribal, que al igual que sucede con el campo de objetos naturales que ayuda a distinguir entre lo permitido y lo prohibido, dividirá a los sujetos en diversas colectividades diferenciadas por la cualidad de su praxis y por la forma en la que hayan constituido su relación con el medio natural. Esa distinción es inevitable y dará cabida a la ideología espontánea de las diferencias grupales y tribales (posteriormente, étnicas) que inundan el corazón de las colectividades humanas. La diferenciación entre los “hombres verdaderos” y los “bárbaros” o entre los “civilizados” y los “primitivos” es tan falsa como la ideología de lo “artificial” y lo “natural”, y sólo sirve para crear coordenadas de acción que dotan de sentido a la praxis subjetiva colocada en el seno de un mundo que, en sí mismo, *a priori*, no tiene sentido alguno.

Como sea, las relaciones espontáneas de producción entre los sujetos se construyen sobre la base coordinada de *relaciones sociales*, las cuales, en todas las agrupaciones históricas concretas, toman la forma de *relaciones de parentesco*. Las relaciones de parentesco producen, finalmente, las relaciones humanas dentro de un campo complejo de prohibiciones y permisividades fundamentadas en la regulación de las relaciones entre los sexos. Su campo de acción es la reproducción humana en cuanto tal, la producción y generación de nuevos seres humanos en la confianza de determinada organización de relaciones parentales y genéricas. Lo que llamamos “sexualidad humana” nace de esa organización previa que condiciona el ejercicio de la reproducción y del placer. Antes de ella no hay ninguna “sexualidad natural” o “genital” como suponía Wilhelm Reich.⁸⁵ La sexualidad humana es también un resultado dirigido de la adaptación formativa que no sólo exige la definición de un campo de objetos para desplegar la praxis productiva, sino igualmente de sujetos. Y ese ordenamiento sexual no contiene posibilidades infinitas de clasificación. Como lo aclara con tino Godelier, en realidad, no existen “más que cuatro posibilidades «lógicas» de establecer relaciones de filiación: mediante los hombres, mediante las mujeres, mediante los hombres y las mujeres pero de forma diferenciada, mediante los hombres y las mujeres de forma indiferenciada. Todos los sistemas de parentesco se distribuyen en estos cuatro grandes tipos”.⁸⁶

EL PROCESO DE PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN MATERIAL.— La producción del medio como espacio organizado crea las condiciones materiales sobre las que emergen el *campo de los objetos* y el *campo de los sujetos* como sistemas del proceso de reproducción material: sistema de necesidades y sistema capacidades, sistema de relaciones de producción y sistema de parentesco. Estos sistemas establecen las formas y los medios de relación entre los sujetos y los objetos, así como entre los sujetos mismos. El objetivo y fin que los coordina y da sentido es la reproducción de la vida humana. Evidentemente, por todo lo que hemos aclarado, la reproducción de la vida debe entenderse desde la totalidad de dimensiones que articulan y estructuran las relaciones humanas. Lo que se reproduce no es solamente la vida en su sentido biológico, sino el conjunto de relaciones que la hacen propiamente humana. Se reproduce la forma específica del campo de los objetos y de los sujetos, sus relaciones de producción y de parentesco, su sistema de necesidades y capacidades. El sujeto social, colectivo, pasará penurias o dificultades antes de modificar esa totalidad de campos y sistemas que lo constituyen como sujeto. Puesto que su subjetividad no preexiste a la definición de límites y fronteras materiales del espacio y del campo natural de objetos, la disolución de ese mismo campo y de esa organización específica significa su propia disolución. Por ello no se transgrede. La necesidad de la forma predeterminada de acción convierte el simulacro de la naturalidad en algo necesario, en algo que

⁸⁵ Por ello carece de sentido distinguir entre un carácter genital “sano” y “normal” y un carácter neurótico “enfermizo”. Cfr. Wilhelm Reich, *Análisis del carácter*, Buenos Aires, Paidós, 1995, p. 35.

⁸⁶ Maurice Godelier, *op. cit.*, pp. 83-84.

aparentemente pierde su arbitrariedad y acompaña siempre al proceso de reproducción. La reproducción es reproducción del contenido y de la forma.

La composición material de los campos y sistemas de acción productiva que toma la apariencia de naturalidad inmodificable establece las bases de la experiencia vital del sujeto colectivo que despliega su praxis al interior de ellos. Desde allí, desde esas condiciones materiales creadas por el proceso de adaptación formativa, el sujeto experimenta su medio como generoso o inclemente, como dadivoso o avaro. La escasez o la abundancia no son condiciones exclusivas del campo de objetos, ni siquiera de la relación “objetiva” entre sujetos y objetos (el *qué* y el *cuánto*, la *productividad* y el desarrollo cuantitativo y cualitativo de las *fuerzas productivas*, etc.), sino resultados de la formación concreta del medio y las relaciones objetuales y subjetivas (de producción y parentesco). Los límites y fronteras que ellas establecen, y que los sujetos no se cansan de reproducir como estrategia de sobrevivencia colectiva, son los que marcan la posibilidad de experimentar una situación como abundante o escasa, rica o pobre. Una misma situación objetiva, un mismo campo de acción, por la confluencia diferenciada entre las esferas señaladas, puede vivirse como abundante o escaso, como benéfico o perjudicial, de acuerdo a los sistemas productivos coordinados.

Para ejemplificar lo señalado, vale la pena utilizar por última ocasión el estudio de Godelier sobre los pigmeos africanos. No se trata, en esta ocasión, de su contraposición con un grupo exterior (con el de los bantús agrícolas), como en el caso anteriormente reseñado, sino con una diferencia organizacional entre ellos mismos determinada por su sistema técnico y por las relaciones de producción y parentesco que los regulan. Las tribus pigmeas que Godelier analiza se dividen en dos subgrupos: los que cazan con red y los que cazan con arco. Ambos comparten la misma cosmovisión de la selva como espacio benévolo y pródigo, pero en ambos surge una oposición llamativa en la temporada de recolección de miel. Para los primeros, ésta temporada es de abundancia, mientras que para los segundos, es de escasez. Vale resaltar que el espacio y la temporada son los mismos. Nada cambia. Lo que hace que se experimente de manera diferenciada la temporada es la forma específica de organización de la reproducción y de los sistemas que la acompañan. Mientras los cazadores con red cazan colectivamente durante todo el año haciéndose acompañar por sus familias y se separan únicamente en la temporada de miel, los cazadores con arco lo hacen de manera separada a lo largo del año y se vuelven a unir con sus familias exclusivamente en la temporada de recolección de la miel. Esto acarrea dos circunstancias distintas. Los cazadores con red

...viven en bandas de cuarenta a doscientos individuos de ambos sexos durante diez meses al año. Esta prolongada cooperación acumula cierto número de problemas y de contradicciones entre los individuos de las familias que componen la banda. De ahí que la época de la recolección de la miel ofrezca la oportunidad de escisión que permite enfriar los conflictos, resolverlos mediante el alejamiento de los individuos enfrentados. [...]

Los miembros de las bandas de cazadores con arco, por el contrario, viven separados y aislados en pequeños grupos de tres o cuatro familias durante diez meses al año. Los hombres cazan al acecho; la cooperación es intensa entre estos cazadores, pero no existen, como en el caso de los cazadores con red, formas de cooperación donde intervenga el esfuerzo colectivo de toda la banda. Así que durante el año se acumulan las dificultades y los problemas sociales derivados de la prolongada separación de los diferentes subgrupos que componen cada concreta banda. La época de la recolección ofrece la oportunidad de reunirse la banda entera. Entonces, ésta organiza una cacería colectiva con arco, denominada *begbé*, la cual *reproduce por su misma forma* la caza con red de las otras bandas. Los cazadores con arco se disponen en semicírculo, distantes unos de otros, y las mujeres ojean hacia ellos la caza al igual que lo hacen las mujeres de los cazadores con red. Parece difícil explicar esta variante de la caza con arco por razones técnicas. De hecho, la caza de tipo *begbé* no es únicamente una actividad material de producción, sino también una actividad simbólica, un «trabajo» sobre las contradicciones sociales del grupo con el fin de restaurar la unidad de la banda, de reproducir las condiciones sociales de su funcionamiento.⁸⁷

⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

Un espacio y una temporada “objetivamente” idénticos, experimentados por dos subgrupos de la misma tribu, generan dos vivencias confrontadas únicamente por la forma de organización de las relaciones productivas, sociales y de parentesco que reclaman atenciones especiales en el proceso de reproducción material. Si bien en ambos casos la experiencia de la abundancia y la escasez tiene una expresión objetiva que impacta la vivencia tribal del conjunto, esa expresión “objetiva” es resultado de una forma de reproducción material total que no se altera porque se asume como natural, como inmodificable. Para considerar, entonces, los fenómenos de la escasez y la abundancia, no se les puede reducir a una relación material objetiva entre los objetos y los sujetos, sino a la reproducción conjunta de las condiciones materiales (articulación de campos y sistemas) que la constituyen. En última instancia, tampoco se trata de un problema de mediación técnica, o bien de desarrollo de las fuerzas productivas, porque condiciones técnicas similares o idénticas (el uso de la red o del arco) pueden conducir a vivencias diferenciadas únicamente por las formas organizacionales del proceso de reproducción material.

Evidentemente, a la perspectiva moderna, esta conclusión le puede resultar chocante o relativista, pero ello es así porque, en el marco de reproducción total de las condiciones modernas de existencia, los conceptos de producción, consumo, bienestar, salud, riqueza, etc., están contruidos de tal forma que no es posible imaginar un mundo en que dichas condiciones no sean las dimensiones efectivas para juzgar lo que es abundante y lo que es escaso. Estamos condenados a comprender el mundo de esa forma y no hay manera de escapar de eso. Sin embargo, ello no significa que la forma moderna sea la forma “auténtica” o la única posible de pensar la reproducción social, e incluso que, en el marco de las condiciones históricas del capitalismo como modo dominante de producción, no se pueda modificar el curso del desarrollo y de la innovación técnica de las fuerzas productivas para dotar de un contenido distinto al porvenir histórico de la humanidad. Sin embargo, ese cambio sólo podrá pensarse y realizarse bajo las condiciones que establece la forma moderna de vida y sus principios estructuradores en todos los niveles. Las estructuras reproductivas pesan como una gruesa losa sobre la espalda de la sociedad y ninguna decisión individual o colectiva, ni siquiera revolucionaria, puede sacudirse los campos y sistemas organizadores que se afianzan en el consciente e inconsciente colectivo con la evidencia de una fuerza natural que lo mantiene todo unido a su centro gravitatorio.

El principio de afirmación vital II

La segunda dimensión del proceso de generación de valores de uso: la producción semiótica

“Producir y consumir objetos”, dice Bolívar Echeverría, “es producir y consumir significaciones”.⁸⁸ No hay producción material que no implique el empleo del lenguaje y, por lo mismo, la utilización y generación de significaciones. Toda producción material es simultáneamente una producción semiótica. Esa producción semiótica, sin embargo, no parte de la intencionalidad de un sujeto, como presupone el propio Echeverría,⁸⁹ sino que es un efecto derivado de la existencia del lenguaje como código articulador que, por sí mismo, produce significaciones.

La teoría de la comunicación de Jakobson que retoma Bolívar Echeverría, y que parte de la formulación clásica Karl Bühler, presupone la existencia de tres elementos básicos: un emisor, un mensaje y un receptor. La existencia del emisor, cuya función es la de emitir un mensaje significativo, y, por otro lado, la de un receptor, que interpreta y descifra el sentido del mensaje emitido, presupone la existencia de un sujeto intencional capaz formular, desde su voluntad autónoma, el contenido de aquello que quiere expresar,

⁸⁸ Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, ob. cit., p. 181.

⁸⁹ “En la forma del objeto, el sujeto de la producción ha cifrado, sobre la sustancia del mismo [...], una *intención transformativa* que el sujeto consumidor descifra al absorber adecuadamente esa sustancia”, ídem. *Cursivas mías*.

mientras que el receptor cuenta con los elementos codificados suficientes para interpretar el mensaje y revelar su sentido. La realidad, sin embargo, es que tanto emisor como el receptor se hallan ubicados dentro de un código anterior que los envuelve y articula sin su voluntad. Lo que comunica el sujeto es, en verdad, lo que el código le permite comunicar; más aún: lo que el código le dice que comunique.

El sentido de la comunicación está, pues, predeterminado por el código. No obstante, al no ser un ente dotado de identidad fija ni preestablecida, el sujeto en formación tiene que adaptarse al código, tiene que encarnarlo (personificarlo) y pretender ser la función que éste le dictamina. Pero eso implica necesariamente una falla, una interferencia o error consustancial al acto mismo de la comunicación.

EL REINO DEL SIGNIFICANTE Y SU ENCADENAMIENTO.— Antes del significante hay nada. Está la materia y el cuerpo como lo fáctico de las circunstancias concretas de la existencia humana, pero ellas no significan nada de por sí, no tienen un valor ni un rango ni una finalidad trascendente de principio. Es el reino de lo *aórgico* en Hölderlin o el *devenir inocente y amoral* en Nietzsche. La materia es, existe, incluso (como se descubrirá con el paso del tiempo) tiene leyes específicas, pero carece de sentido. Su sentido devendrá (será resultado) de la organización particular que se le imponga desde el proceso de adaptación formativa del que ya hemos dado cuenta. Hasta ahora, ese proceso se ha presentado desde el punto de vista del ordenamiento y la clasificación prácticas, desde la praxis de la existencia humana que al encontrar regularidades, definir espacios, trazar rutas, determinar límites y fronteras, etc., se forma a sí misma como sujeto de la acción condicionada. Pero este proceso es en sí mismo imposible sin la palabra, y ésta, sin el lenguaje que da forma a una estructura discursiva socialmente compartida.

La diferencia sustancial entre la teoría saussuriana y la teoría lacaniana del lenguaje es que, para ésta última, el lenguaje no está formado sobre el reino del signo, que implica una división entre significado y significante (donde el significado lleva la prioridad lingüística), sino sobre el reino del significante,⁹⁰ carente de significado en sí mismo, generador *a posteriori* de significaciones posibles desde una determinada configuración estructural arbitraria. Para Lacan, *el significante no significa nada*. Ése es el punto de partida. La significación o sentido vendrá posteriormente, como resultado del proceso de nombrar o denominar.

Que el significante no signifique nada (ni tampoco pretenda significar algo) quiere decir que el significante es un resultado arbitrario del denominar, jamás una elección consciente de un sujeto intencional que determine el sentido de su praxis y su acción sobre los objetos desde la omnicomprensión de la totalidad. De ninguna manera. Todo el mundo nace en el ámbito del lenguaje. Y ese lenguaje aparece como una estructura organizadora del mundo, como una ordenación. Cada significante remite a otro significante del cual se diferencia por su posición o por su función, sin que, en sí mismo, tenga un valor lingüístico o algún significado predeterminado por un sujeto intencional. El significante es sólo una diferencia frente a otro significante y éste frente otro más, y así seguido. Esta lógica de la oposición y la diferencia, basada en una selección arbitraria, forma lo que Lacan, siguiendo en mucho a Lévi-Strauss, caracteriza como *cadena significante*. Así lo dice: “a diferencia del signo [...], lo que distingue al significante es solamente ser lo que todos los otros no son. Lo que, en el significante, implica esta función de la unidad es justamente no ser más que diferencia. Es en tanto que pura diferencia que la unidad, en su función significante, se estructura, se constituye”.⁹¹

La arbitrariedad de la selección inconsciente forma una cadena de oposiciones potencialmente infinita. En esa cadena, lo *uno* es distinto de lo *otro* sólo por el lugar que cada uno ocupa en el entrelazamiento, jamás por el contenido específico de su “objetividad”. Lo que llamamos *sentido* o *significación* (no significado) es

⁹⁰ “Lo indico inmediatamente: el significante no es el signo”, Jacques Lacan, *Seminario 9. La identificación*, ob. cit., clase 4, p. 6.

⁹¹ *Ibid.*, clase 3, p. 18.

el resultado de ese encadenamiento, que va estableciendo coordenadas organizativas que permiten entender y actuar en el mundo estructurado por el lenguaje. Así, se puede saber lo permitido y lo prohibido, lo que es bueno y lo que es malo, lo que es masculino y lo que es femenino, etc. El lenguaje mismo, en su apariencia arbitraria de encadenamiento estructural, forma la trama inconsciente sobre la que se mueve el individuo como si fuera lo más natural y espontáneo. No hay un reverso ni un anverso de la cadena, sino una superficie retorcida con una sola cara (banda de Moebius). Es sólo la cadena apariencial de significantes la que conforma el aspecto inconsciente y, al mismo tiempo, consciente del mundo.

Ahora bien, este entrelazamiento potencialmente infinito produciría, al final, el efecto de lo absurdo e ininteligible si no lograra detener la continuidad ilimitada de la cadena *ad infinitum*. Para generar el efecto de sentido, es necesario que el encadenamiento encuentre un punto final de ordenación en un significante que, sin significar nada en sí mismo ni producir su opuesto como diferencia estructural, genere la apariencia ilusoria de culminación y sentido, de un “cierre” definitivo del encadenamiento significativo, dándole la cualidad de código al conjunto. Ese significante particular es lo que Lacan denomina *significante amo*.

EL SIGNIFICANTE AMO Y EL GRAN OTRO / EL PUNTO DE ACOCHADO Y EL SUJETO.— Para Lacan, el significante amo es el significante vacío, sin contenido alguno ni opuesto determinante, pero que por su simple posición estructural como eje articulador dota de sentido a la cadena de significantes. Es, por decirlo así, la Ley o el Principio, pero que si se pregunta por él, nadie puede dar cuenta de lo que significa. Esto es el atractivo central de las novelas de Kafka (que no deben ser leídas como cualquier otra novela, sino como una reflexión radical sobre la posibilidad de la novela y, con ello, de la literatura misma).⁹² En ellas, el principio que obliga y sanciona no aparece más que como *nominación*, pero es el fundamento por el que todo aparenta tener un sentido dentro de la narración. Evidentemente, para poder llamar la atención sobre el profundo *sinsentido del sentido*, el héroe kafkiano es aquél que no comparte las claves del código articulador de los otros participantes en la cadena estructural de significantes. Simplemente no sabe, justo como el no-sujeto anterior a la aparición de la adaptación formativa y del lenguaje. Al no participar de ese código –o, en realidad, al representar el sentido común de los lectores y su horizonte “moderno” de comprensión que se confronta con un mundo “absurdo”, esto es, con un horizonte codificado desde otro principio– se logra resaltar la manera en que la cadena significativa funciona proponiendo un eje de sentido o significante amo que en sí mismo no significa nada y carece de sentido. Lo que Joseph K. no logra entender nunca en *El proceso* es que el Tribunal en cuanto tal *no existe*, no hay un tribunal concreto que juzgue, y sin embargo, es ésa la única instancia a la cual todos se dirigen para definir sus propias funciones.

Este código articulador y definitorio, que representa la totalidad de sentidos derivados e impuestos a los sujetos desde el enlazamiento arbitrario de los significantes, es lo que Lacan denomina *Gran Otro*. El *Gran Otro* no debe nunca confundirse con el *pequeño otro*, esto es, con el otro concreto o individual que se opone al sujeto como su contraparte, sino como el sentido general que se deriva del encadenamiento falsamente sellado con el significante amo y que se le impone al sujeto derivado como la norma de su funcionalidad. En realidad, *el Gran Otro* no existe (como no existen ni el sentido ni el significado por sí mismos); es sólo un simulacro necesario, como lo son la *naturaleza regulada* y las *necesidades* determinadas por el proceso de adaptación formativa más arriba definido. Pero su suposición necesaria (jamás una suposición consciente, sino necesariamente inconsciente) es lo que da forma al sujeto significativo y define sus funciones.

¿Cómo nace el sujeto? Del corte significativo que lo determina como una posibilidad dentro de la variedad múltiple de significantes articulados. Este corte, sin embargo, no sucede desde la casualidad, sino desde la intervención del significante amo, representante simbólico del Gran Otro, que impone una determinación

⁹² Cfr. Carlos Herrera de la Fuente, “El dispositivo Kafka”, en <https://kalewche.com/el-dispositivo-kafka>.

particular al individuo presubjetivo. Es la *interpelación ideológica* de la que habla Althusser en *Aparatos ideológicos de Estado*.⁹³ El sujeto es nominado por el significante amo que lo custodia y lo determina (los padres). El Nombre-del-Padre introduce la Ley como una nominación y como una prohibición (prohibición del incesto), por lo que el sujeto nace, desde el comienzo, como un sujeto escindido y castrado. Antes de ser introducido en la Ley, el sujeto es un vacío, una posibilidad múltiple, lo *polimórfico perverso* de lo que habla Freud. Es el puro *ser-de-posibilidades* que, al estar confrontado con el infinito potencial de sus elecciones, simplemente no puede elegir. La posibilidad de la elección y de la selección, y de la acción misma, sólo puede ser un resultado del proceso de *identificación*, esto es, del proceso mediante el cual el individuo polimórfico llega a ser una entidad determinada dentro de un marco de posibilidades fijas, ajustadas a la Ley del Otro. Es el Otro, así, el que determina el proceso de subjetivación a través de la *identificación* externa del individuo. En cuanto tal, no hay identidad, sino *identificación*: determinación del sujeto a partir del *Otro*.

Ahora bien, para que el Otro, mediante la acción de los significantes amos que custodian la formación del individuo presubjetivo, logre introducir la Ley y fijar la forma del sujeto, éste tiene que ser atravesado por el orden signifiante y “cosido” a un signifiante particular. Debe tener un nombre y una expectativa, una moral y un código singular de acción. Ése es el papel del *punto de acolchado* o *punto de sutura* (*point de capiton*) que detiene, para el sujeto en formación, el deslizamiento de la batería de significantes, quedando fijado finalmente a un punto específico que será la base del proceso de identificación.

El *point de capiton* es el punto a través del cual el sujeto es “cosido” al signifiante, y al mismo tiempo, el punto que interpela al individuo a transformarse en sujeto dirigiéndole el llamado de un cierto signifiante amo [...]; en una palabra, es el punto de subjetivación de la cadena del signifiante.⁹⁴

El sujeto queda fijado, así, de manera “traumática”, a un cierto signifiante impuesto desde el Otro, lo que le impide desplazarse libremente por toda la batería de la cadena signifiante. La fijación es ya el proceso de represión que lo obliga a actuar de determinada manera, negando o apartándose de otras posibilidades de ser y sujetándose a lo impuesto desde fuera para identificarse con la serie de valores y principios que le son inculcados. Esto es lo que se podría entender, desde el mirador de Adorno y Horkheimer, como el proceso de *Ilustración* y disciplinamiento, el cual implica aprender a controlar los impulsos naturales y a someterlos a la lógica de la cultura.⁹⁵ El “ser cosido” a una lógica signifiante resulta traumático porque implica una represión de las posibilidades de la existencia a una dinámica impropia que, sin embargo, se tiene que asumir como lo más personal. La atadura o sutura a un signifiante particular genera, en términos retroactivos, la apariencia de naturalidad y necesidad, pero, en realidad, no tiene nada de natural ni de necesario. Es un proceso de castración simbólica que produce una escisión del individuo en cuanto sujeto. Por ello, para Lacan, la única representación posible del sujeto es la \$, la S barrada, el sujeto barrado, el sujeto que en su “esencia” es un vacío, una falta, pura posibilidad de ser, pero que queda fijado a un signifiante que lo obliga a actuar y a decir de cierta manera, que lo ata a determinado rol y a determinada función socio-simbólica.

El sujeto queda fijado a una función dentro de la cadena signifiante, pero puesto que no nace siendo una función sino posibilidad pura, en los hechos, nunca puede estar a la altura de lo que se le exige. El sujeto barrado (no hay otra forma de concebir al sujeto) está siempre en falta. ¿Frente a quién? Frente al Otro que lo recrimina desde el exterior y desde el interior por no cumplir adecuadamente con el rol que le fue asignado. Por ello, el sujeto siempre es culpable frente a los ojos del Otro (falta aún por introducir el tema central del *deseo* para completar esta descripción, pero ya aquí, en el plano puramente semiótico, se nota el efecto de la intervención del Otro en el sujeto signifiante).

⁹³ Louis Althusser, “Ideología y aparatos ideológicos de Estado”, en *Posiciones*, México, Grijalbo, 1976.

⁹⁴ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, ob. cit., p. 142.

⁹⁵ “La Ilustración es más que Ilustración: naturaleza que se hace perceptible en su alienación. [...] El sometimiento a la naturaleza consiste en el dominio sobre la misma, sin el cual no existiría el espíritu”, Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 2004, p. 92.

LA FALTA EN EL SUJETO Y LA DOBLE FALLA EN LA COMUNICACIÓN.— La falla en el sujeto es, al mismo tiempo, la falla en el Otro. Al igual que el sujeto, el Otro es nada, es un vacío que se completa con la figuración de un orden simbólico, una legalidad plena que nadie puede representar en su totalidad (ni siquiera parcialmente). Esa falla, sin embargo, no le quita potencialidad: al contrario, lo vuelve más poderoso. Al ser etéreo e irrepresentable, el poder del Otro se vuelve plenipotenciario: está en todas partes y en ninguna, lo dicta todo y no se encarna en nadie (por lo que no se le puede reclamar a nadie su *dictum*). El Otro está siempre emitiendo órdenes en todas las direcciones de manera contradictoria o poco clara, y el sujeto se ve avasallado, obligado a cumplirlas, sin que nunca pueda lograrlo del todo.

Las distintas figuras de autoridad que personifican o encarnan al Otro en diversos espacios y tiempos (el padre, el anciano, el maestro, el director, el policía, el juez, etc.) están, de la misma manera, siempre en falta. No son capaces de encarnar a plenitud la figura del Otro, por lo que el mensaje que emiten es un mensaje incompleto o inadecuado, que le llega al sujeto como una orden contradictoria, la cual no puede cumplir plenamente. Al estar dividido, barrado, el sujeto intenta cumplir los mandatos del Otro, pero nunca logra estar a la altura de lo que se le exige. Necesariamente yerra, se equivoca, no atina ni a entender o interpretar correctamente el mensaje que se le envía ni a responder adecuadamente a la exigencia que le impone la cadena significativa a la que ha quedado suturado de manera particular. Al mismo tiempo, al ser una diferencia suturada frente a otras diferencias suturadas de la cadena significativa, lo que transmite a otros concretos (representantes funcionales del Otro) llega necesariamente alterado, invertido a quien se le transmite. Esto sucede porque lo que dice cada sujeto es lo que el Otro le dice que diga, de tal manera que cada significativa particular reafirma su diferencia en la cadena posicional de significantes entendiendo lo que se le dice de forma invertida.

La verdad del sujeto radica en que *él recibe del Otro su propio mensaje de forma invertida*. Ésa es la estructura de la palabra. [...] Dirigirle su palabra al Otro es hacer que esa palabra vuelva, lo cual trae aparejado el reconocimiento del Otro (si el Otro responde es porque ha reconocido al sujeto); es decir, que es por intermedio del Otro que el sujeto se realiza, viene al ser. Si el sujeto dice “tú eres mi maestro”, es para poder ubicarse como alumno. [...]

Esto es lo que quiere decir que el sujeto recibe del Otro su propio mensaje en forma invertida: que es en la medida en que el sujeto reconoce a otro sujeto como siendo aquel que lo puede o no reconocer, que ese otro sujeto efectivamente está en condiciones de reconocerlo. La palabra es un llamado al Otro para que reconozca al sujeto, por eso la estructura de la palabra es la de que el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida, porque reconoce para ser reconocido: dice “tú eres mi mujer”, para poder reconocerse, a través de ella, como marido. El Otro es el intermediario a través del cual el sujeto reconoce su lugar.⁹⁶

De esta manera, la comunicación falla estructuralmente en un doble sentido: 1) en tanto que lo que se está “diciendo no coincide nunca con lo que se dice”⁹⁷ y 2) en tanto que lo que se dice (el mensaje emitido) llega siempre al otro de manera invertida.

En el primer caso, lo que se explica es que aquello que se está diciendo en el acto no coincide efectivamente con lo que se dice o se pretende decir. Hay una fractura estructural entre esos dos niveles del habla, justamente porque no existe un código esencial ni una palabra adecuada para decir lo que se pretende decir o lo que el Otro nos dice que digamos. Por ello mismo, tampoco hay una forma de interpretar adecuadamente la palabra del otro, mediadora del Otro.

⁹⁶ Marcela A. Negro, “Lenguaje, palabra, discurso en la enseñanza de Jacques Lacan”, en *Affectio Societatis*, nro. 11, dic. 2009, pp. 6-7 y 9.

⁹⁷ Jacques Lacan, *Mi enseñanza*, Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 110-111.

En el segundo caso, por su parte, lo que se explica es que el mensaje emitido sólo le llega al sujeto de manera invertida, esto es, que lo que el otro dice me llega necesariamente desde mi posición diferencial en la cadena significativa. La suposición habermasiana de la “situación ideal del habla” es, en realidad, una construcción ideológica propia de la sociedad liberal que sueña con la falsa objetividad de un código consensuado en el que lo único que vale son los “argumentos racionales”. Lo que sucede, sin embargo, es que esos argumentos “racionales” se emiten desde la fractura estructural del habla y llegan siempre de forma invertida, alterada a los otros sujetos. La comunicación intersubjetiva está siempre fracturada. Ésa es la conclusión del proceso (inconsciente) de producción de significaciones desde la teoría lacaniana del significante.

LA PRODUCCIÓN MATERIAL Y LA PRODUCCIÓN SEMIÓTICA VISTAS COMO UNIDAD DESDE EL PRINCIPIO DE AFIRMACIÓN VITAL.— La producción material produce el campo de los objetos (valores de uso) y las necesidades humanas como ámbito determinado de acceso a los recursos naturales. Simultáneamente, la producción de significaciones establece el rango de valoración que esa división primigenia introduce en el mundo material, distinguiendo entre lo permitido y lo prohibido (tabú), lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto. De esta manera, establece el mundo de los objetos como un mundo de significantes materiales entrelazados que cumplen una función específica en el proceso de reproducción material-vital de los seres humanos.

En ese mismo proceso, los sujetos, ya definidos como sujetos necesitados por la adaptación formativa al campo predeterminado de objetos, asumen una función específica dentro de la división de actividades productivas que generan valores de uso sociales. Cada sujeto se convierte una función dentro de la lógica estructural del código, y su función tiene un nombre determinado que especifica el tipo de praxis a desplegar: es el cazador, el guía, el vigilante, el recolector, el agricultor, el artesano, el ganadero, etc. La función establecida marca la pauta de la coordinación para la producción conjunta de valores de uso, para su planificación colectiva. Dicha planificación se ejerce desde los sistemas de necesidades y capacidades adaptados al campo de objetos y sujetos predefinidos en la formación social concreta, históricamente determinada, que deja poco espacio para la libertad de elección.

Simultáneamente, los individuos y colectivos construyen su proceso de identificación desde ciertas relaciones sociales que los obligan a sujetarse a las reglas grupales y de parentesco, las cuales ejercen una influencia definitiva en las relaciones de producción porque obligan a determinada conducta y comportamiento recíproco que les impide desplegar la praxis productiva y reproductiva de la manera “más eficiente” y libre. Las relaciones sociales (relaciones de parentesco y relaciones grupales), construidas desde la funcionalidad significativa del entrecruzamiento con las relaciones productivas, obstaculizan la prosecución eficiente del *telos* de ésta última porque atan la praxis subjetiva a determinaciones estructurales (reglas, normas, tradiciones, etc.), las cuales dificultan la imposición del principio puramente reproductivo-natural como guía del despliegue común de las fuerzas productivas. El resultado es que la satisfacción de las necesidades desde el choque entre relaciones de producción y relaciones sociales genera siempre, incluso en el fin exitoso del ciclo reproductivo, una cierta *insatisfacción estructural* del *contenido* material de dicho ciclo. Al sujeto social le hace falta siempre algo más y mejor.⁹⁸

⁹⁸ En este nivel, sería prudente diferenciar la lógica consumista de la modernidad avanzada del desfase existente entre el plano de las relaciones sociales y las relaciones de producción sometidos al imperio del significante, el cual provoca una inadecuación estructural en la praxis reproductiva que genera una *insatisfacción* permanente en los sujetos que la despliegan. Si bien la modernidad capitalista aprovecha en su máxima expresión esta insatisfacción perenne del consumidor (conectada, como lo veremos posteriormente, con la lógica particular del deseo) para potenciar la explotación y la realización del plusvalor produciendo y vendiendo mercancías de todo tipo, ello no significa que, desde su origen, esta insatisfacción no se halle en el corazón de todo proceso reproductivo, y no se exprese, cíclicamente, en la praxis de cada generación humana que introduce cambios en el contenido y en la forma del mismo proceso. En última instancia, es ella, la insatisfacción, la que inaugura la posibilidad de cambio y modificación que dota de singularidad a cada colectividad humana a lo largo y ancho del tiempo y del espacio.

Para Lacan, esa insatisfacción estructural, ya presente en el despliegue y en el contenido del proceso reproductivo material de la praxis común de los sujetos, se potencia al reconsiderar el conjunto como un fenómeno de significación y comunicación. En este caso, el producto del trabajo pensado como valor de uso constituye un *mensaje interferido* que nunca llega a su destinatario (el consumidor) tal como fue planeado, porque la planeación se hace necesariamente desde el corte significativo impuesto por el código común inconsciente (el *Gran Otro*) que encuadra a los sujetos en funciones productivas o reproductivas dentro de un conjunto históricamente determinado. El sujeto nunca logra estar a la altura de la función que le es impuesta, siempre está en falta u omisión. Parafraseando de nuevo a Lacan: lo que se está trabajando no es nunca lo que en realidad se trabaja. Cada valor de uso, incluso el más planificado, implica un desplazamiento inintencional de finalidades que subvierten la praxis productiva proyectada. La contraintencionalidad está incluida como presupuesto de la praxis productiva funcional. De esa manera, el mensaje que llega en forma de valor de uso es siempre, también, un mensaje invertido e interferido. No es nunca lo que se había proyectado. Por lo mismo, el consumo-interpretación de los objetos-significantes de la reproducción social (valores de uso) falla en su decodificación y aparece como *insatisfacción estructural potenciada* de la *forma* del proceso.

De esta manera, la satisfacción de las necesidades implica paradójicamente una insatisfacción estructural, una frustración y decepción, tanto en su forma como en su contenido: un *malestar en la cultura*, como lo llamaría Freud. La respuesta ante esta insatisfacción o decepción colectiva de los resultados reproductivos comunes es doble: 1) por un lado, nuevamente *racional*: se reformula la praxis desplegada y el proceso en su conjunto, desde el comienzo, para adaptar el contenido y la forma de la reproducción a la adecuada satisfacción de las necesidades. Esto, sin embargo nunca se logra del todo. La insatisfacción permanece por el desajuste estructural existente entre el proceso material de reproducción y su correlato semiótico. 2) Por ello mismo, la segunda respuesta posee un carácter *irracional*: se busca alcanzar una satisfacción irreal, plena, absoluta, cuyo contenido, lejos de adquirir una configuración terrenal, mundana y plausible, presenta la forma de la ilusión trascendente del cierre simbólico del espacio social. Pero ello pertenece ya a la lógica del deseo y sus objetos imposibles.

El principio de la negación de la muerte y la finitud: la producción simbólica

La producción material y la producción semiótica son sólo posibles articuladas con la producción simbólica. No se las puede pensar separadas más que como una abstracción útil al análisis lógico de sus partes. La una genera a la otra y no puede existir sin su contraparte. La producción material sólo puede producir la naturaleza y el orden articulado de objetos, del que se deriva el sujeto, gracias a la acción del significante que establece la forma particular de su acceso a ellos. Fuera del engranaje significativo, la reproducción natural de las necesidades permanece en el dominio del campo instintivo, propio de la animalidad no humana. Para comprender su dimensión propiamente social, humana, es necesario ir más allá de la adecuación espontánea entre capacidades y necesidades, incluso de la acción instrumental sobre el campo de objetos y su transformación proyectada. Es necesario pensar el campo objetual y subjetivo desde las relaciones de producción y las relaciones sociales (relaciones de parentesco y relaciones de organización grupal) que regulan el comportamiento humano y limitan sus posibilidades, haciendo, sin embargo, simultáneamente posible la praxis reproductiva en cuanto tal. Las relaciones productivas y sociales sólo existen formuladas desde un lenguaje que las establece como normas explícitas de organización colectiva; como leyes y principios de acción que se enquistan en el acto productivo y lo dotan de su forma específica, la cual, como se ha visto, es una forma problemática, contradictoria, que posibilita la praxis del sujeto, pero, al mismo tiempo, la interfiere, la altera y desplaza, generando un efecto de insatisfacción estructural, justo porque produce al sujeto como un ente escindido, barrado.

El efecto del orden significante (lenguaje) sobre el conjunto reproductivo de la sociedad no se limita, sin embargo, a la delimitación formal y contradictoria del campo de los objetos y los sujetos, así como de la posibilidad de comunicación entre ellos, sino que impacta en la constitución íntima de los sujetos produciéndolos como sujetos de goce, como *sujetos desiderativos*. La reproducción social no consiste exclusivamente en la satisfacción de las necesidades, sino en la satisfacción de las necesidades mediadas por el deseo y el acceso regulado al goce. El deseo, sin embargo, a diferencia de la necesidad, exige lo imposible: suturar definitivamente la distancia entre la pulsión original y la satisfacción regulada de la necesidad, de tal manera que no quede espacio alguno para la insatisfacción. Pretende y exige la satisfacción plena, la cual resulta imposible desde la praxis material y significativa del sujeto. Se desarrolla así, inconscientemente, una trama simbólica que colma la totalidad del espacio social producido como promesa sublimada de satisfacción absoluta de carácter trascendente. La irracionalidad del ámbito simbólico completa, de esta manera, la figura del sujeto barrado, ofreciendo un espejismo de plenitud que se repite obsesivamente en la búsqueda del objeto final, el cual, pretendidamente, traerá a su mundo una paz que, de principio, le está siempre negada.

LA LÓGICA DEL DESEO.— En el ámbito del psicoanálisis lacaniano, el *goce* y el *deseo* son resultado de la existencia del orden significante. Antes del ingreso al orden significante no hay deseo en cuanto tal, en primer lugar, porque no hay sujeto, sino sólo una individualidad presubjetiva, polimórfica, a la que se presupone (sin base alguna) sumergida en el goce primordial del origen, del que será separado. El significante produce el deseo al introducir el principio de la prohibición (*prohibición del incesto*) y la separación. Esa prohibición represiva actúa sobre la supuesta unidad entre el individuo presubjetivo y la *Cosa* de su goce primordial, que no es otra que la figura mítica de la madre (el pecho, el cuerpo materno, la vida intrauterina, etc.). Esa *Cosa* original es necesariamente una figura mítica, el producto de la represión que convierte la vivencia primigenia reprimida en símbolo de la unidad extraviada, del *paraíso perdido*, del cual el sujeto en formación será expulsado para no volver jamás. El significante amo (el Nombre del Padre), sin embargo, no opera prohibiéndole radicalmente el goce al sujeto (el sujeto barrado), sino regulando la posibilidad de su acceso a él, lo cual será sólo una posibilidad desplazada hacia otro objeto que se considera simbólicamente adecuado. Así, el significante amo prohíbe y provoca el goce al mismo tiempo.

El goce existe a causa del significante y en la medida en que el significante no lo detiene y lo somete a su norma que es la norma fálica. El lenguaje es lo que funciona como barrera a un goce que no existiría sin él. Sin embargo, [...] hemos hablado de un goce que inunda al ser y que éste es devastado por la exigencia de apalabrarlo. No hay misterio ni contradicción por cuanto también llevamos dicho que el lenguaje es el que produce el goce como lo que había antes de su intervención. Es la función del lenguaje: matar a la cosa dándole una nueva existencia, una vida desplazada.⁹⁹

El sujeto barrado tiene, pues, acceso al goce, pero sobre la base de la represión primigenia que lo traumatiza. En realidad, nadie puede conocer ni tener acceso al goce primigenio tal como se lo representa retroactivamente. Si se le pudiera describir, lo más coherente sería decir que no existe, que nunca ha existido. La unidad plena entre el individuo presubjetivo y la Cosa de su goce primigenio es inexpresable porque implica la suposición de un conocimiento prelingüístico, esto es, de un saber que no podría nunca articularse como tal, que no podría encontrar su expresión significativa (un saber “más allá de la vida y la muerte”); además, implica dar por sentado que en ese goce presubjetivo, la unidad era total, perfecta, sin obstáculos ni perturbaciones.¹⁰⁰ Por eso su figura es mítica. Al ejercer la represión o la castración simbólica (que actúa

⁹⁹ Néstor A. Braunstein, *El goce. Un concepto lacaniano*, México, Siglo XXI, 2020, p. 79.

¹⁰⁰ Lo cual, evidentemente, es falso. Así lo explica Michael Down: “En aras de la claridad, debemos comprender que el mundo del infante no es el de una dicha eufórica. Estar sumergido en el goce no es un estado perfecto del ser. En ocasiones, el infante intenta desesperadamente escaparse de él. ¿Y cómo logra el niño escaparse de esta esfera del goce? Distanciándose del deseo de su madre. El goce del bebé está fundamentalmente conectado con el cuerpo de la madre. Esto significa que ella debe desear al bebé para

sobre el plano polimórfico del sujeto presubjetivo), el significante amo produce tanto la imagen mítica de un goce original perdido en la Cosa como el goce regulado al cual tendrá acceso el sujeto barrado. El goce permitido, sin embargo, está cargado de una pérdida, de un “menos”, que es precisamente lo que posibilita el acceso al mundo de los objetos y su sustitución simbólica continua. La supuesta vivencia del goce original y de su pérdida provoca en el sujeto el deseo de llenar el vacío para satisfacer la pulsión del goce provocada por la castración simbólica (-φ).¹⁰¹ El trauma regresa una y otra vez en forma de un síntoma que dota de sentido a la “identidad” del sujeto, que lo hace “ser algo” y no nada.¹⁰² Pero lo que se busca es una ilusión, un fantasma que se proyecta en el objeto y que posibilita su acceso a él, o bien su “satisfacción” por medio de él. Evidentemente, puesto que la satisfacción plena es imposible, la búsqueda y la sustitución es permanente, y los objetos son sólo la fachada de una “necesidad” inalcanzable, la de un objeto imposible que no se encuentra en ningún objeto particular.¹⁰³ Por ello, lo que Lacan define como *pequeño objeto a* no es nunca el objeto del deseo en cuanto tal, sino sólo *el objeto causa del deseo*.

Al ser la Cosa irrepresentable –un escenario vacío, un espacio que está más allá de la infranqueable superficie del espejo y del cual el espacio virtual que el espejo hace surgir no es más que el espejismo–, los objetos que pretenden sustituirla, poblar y amueblar ese espacio sólo alcanzarán un estatuto espectral, imaginario. Son los objetos del fantasma ante los cuales el sujeto se desvanece (\$◁a). Se introduce así la distinción esencial entre la Cosa y los objetos (*das Ding* y, por otra parte, *die Sache, die Objekte, die Gegenstände*). Es aquí donde podemos considerar el objeto @ que causa el deseo y que motoriza la pulsión.¹⁰⁴

EL PEQUEÑO OBJETO A Y EL SUJETO COMO SÍNTOMA.— *El pequeño objeto a* no es nunca un objeto concreto. No es el objeto que el sujeto desea, el “objeto de su deseo”, sino el “objeto causa de su deseo”, aquél que provoca (y evoca) la fantasía singularizada del deseo. Si fuera el objeto de su deseo, lo podría localizar, consumir y darse por satisfecho. Pero lo particular del deseo es que persigue un objeto inexistente, un fantasma que se superpone a los objetos reales del mundo, aunque no les pertenezca. Una especie de “aura”, para emplear el lenguaje de benjaminiano,¹⁰⁵ que circunda el contorno de los objetos y los vuelve deseables para el individuo subjetivizado. Al ser prohibido el acceso directo a la Cosa, el sujeto se ve obligado a desplazar o *transferir* su goce a los objetos permitidos por el Otro, los cuales están regulados, en primera instancia, por el Significante-Amo, el Nombre-del-Padre, que, en la custodia del sujeto en formación, establece el contenido y la forma de su goce. Por ello mismo, Lacan dice que el deseo del sujeto es siempre el deseo del Otro, porque los objetos que busca, que desea, como sustitutos del goce original perdido de la Cosa, son aquéllos preestablecidos y permitidos por el Nombre-del-Padre, representante y

prolongar su unidad simbiótica. Por un lado, el deseo de la madre puede resultar muy reconfortante, pero, por otro, puede convertirse en una especie de rayo tractor del que uno lucha por escapar”, Michael Downs, *Lacan’s concept of the Object-Cause of desire (objet petit a)*. En <https://thedangerousmaybe.medium.com/the-objet-petit-a-and-the-objet-a-are-the-exact-same-thing-73e0a1f742ea>.

¹⁰¹ “La castración, les dije, es simbólica. Es decir, se relaciona con cierto fenómeno de falta. Surge durante el análisis en la medida en que la relación con el Otro, que por otra parte no ha esperado al análisis para constituirse, es aquí fundamental. En esta simbolización –o sea, en la relación con el Otro en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el discurso analítico– una de las formas posibles de la aparición de la falta es el (-φ), el soporte imaginario de la castración. Pero ésta no es más que una de las traducciones posibles de la falta original, del vicio de estructura inscrito en el ser en el mundo del sujeto de quien nos ocuparnos”, Jacques Lacan, *Seminario 10. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 150.

¹⁰² “...casi todo se convierte en cierto modo síntoma, de manera que finalmente incluso la mujer está determinada como el síntoma del hombre. Podemos hasta decir que el ‘síntoma’ es la respuesta final de Lacan a la eterna pregunta filosófica ¿por qué hay algo en vez de nada? –este ‘algo’ que ‘es’ en vez de nada es ciertamente el síntoma”, Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, ob. cit., p. 107.

¹⁰³ “El objeto está perdido como tal por naturaleza. Nunca será vuelto a encontrar. Esperando algo mejor o algo peor, alguna cosa estará allí, pero esperándolo. El mundo freudiano, es decir, el de nuestra experiencia, entraña que ese objeto, *das Ding*, en tanto que otro absoluto del sujeto, es lo que se trata de volver a encontrar. Como mucho, se lo vuelve a encontrar como nostalgia. Se vuelven a encontrar sus coordenadas de placer, no el objeto. En ese estado de anhelarlo y de esperarlo, será buscada, en nombre del principio del placer, la tensión óptima por debajo de la cual ya no hay ni percepción ni esfuerzo”, Jacques Lacan, *El seminario de Jacques Lacan. Libro 7. La ética del psicoanálisis 1959-1960*, Paidós, Argentina, 1990, p. 68.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰⁵ Walter Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, p. 19.

extensión del Gran Otro. El deseo es siempre un deseo del Otro, un deseo ajeno, un deseo *en-ajenado*. Deseamos lo que el Otro nos dice que debemos y podemos desear, pero, en última instancia, deseamos eso, la particularidad del objeto singular, sólo porque nos promete *más* de lo que nos puede ofrecer. Lo paradójico de ese más de goce, de ese *plus de goce*, es que sólo es posible a partir de un menos ($-\phi$): de la castración simbólica. Sólo porque hay un menos en el corazón de nuestra capacidad de gozar (esa instancia mítica pérdida que reside en el centro ahuecado de todo sujeto), es que podemos gozar los objetos (y sujetos) particulares que se nos ofrecen como teniendo que ofrecer más de lo que en realidad pueden dar.

Lo más interesante de la aproximación al estudio del *pequeño objeto a* es que ella nos ofrece la clave para entender la emergencia del sujeto barrado como un ente constituido alrededor de su síntoma, como una encarnación de su síntoma. A diferencia de la clásica interpretación freudiana que concibe el síntoma como una expresión de la conducta que se presenta como excepción a la “normalidad” del comportamiento social e individual (y desde el cual se puede decodificar el origen de la enfermedad neurótica o histérica), para Lacan, el síntoma, o más bien el *sinthome*, es una excepción que, por decirlo así, mediante su repetición obsesiva, confirma la regla, dota al comportamiento subjetivo de su verdadero sentido. El sujeto es una encarnación de su síntoma porque detrás de él no hay nada, ninguna positividad natural o social que nos diga lo que es en “esencia”, sino tan sólo un vacío que gira en torno a la posibilidad introducida por el Significante-Amo (la Ley, el Nombre-del-Padre) desde el principio de la represión. Como lo hemos visto, a partir de la castración simbólica, se introduce en el sujeto la forma específica de su goce y, por lo mismo, de su deseo, sobre el cual insistirá una y otra vez a lo largo de la vida, dotando de sentido al conjunto de su acción.

...síntoma, concebido como *sinthome*, es literalmente nuestra única sustancia, el único soporte positivo de nuestro ser, el único punto que da congruencia al sujeto. En otras palabras, síntoma es el modo en que nosotros –los sujetos– “evitamos la locura”, el modo en que “escogemos algo (la formación del síntoma) en vez de nada (autismo psicótico radical, destrucción del universo simbólico)” por medio de vincular nuestro goce a una determinada formación significativa, simbólica, que asegura un mínimo de congruencia a nuestro ser-en-el-mundo.¹⁰⁶

Para Lacan, a diferencia de la lectura posestructuralista y posmoderna, el reconocimiento de la falta en el sujeto (muerte del sujeto) y del vacío constitutivo del Otro (muerte de Dios) no deriva en una filosofía de la diferencia radical al estilo de Gilles Deleuze, sino en el postulado de un sentido que se mantiene, a pesar de todo, por la persistencia del síntoma en el sujeto. A pesar de no ser más que un simulacro, se trata de un simulacro de efectos reales que mantiene la coherencia del mundo y hace comprensible la praxis del sujeto en medio de todas las contradicciones. Su coherencia está ligada al campo de los objetos que persigue para afirmar el goce particular y el deseo impuesto por la cadena significativa que configura al Otro; o más precisamente, está ligada al *pequeño objeto a* que permea el mundo de los objetos con la fantasía de su realización absoluta y la trascendencia definitiva de su finitud.

NECESIDAD Y DESEO: LA AUTONOMIZACIÓN DEL ESPACIO SIMBÓLICO.— El objeto producido está atravesado por dos contradicciones que lo tornan problemático. Por un lado, es producto del choque entre la exigencia espontánea o “natural” de la pulsión y la preformación social-productiva que genera el campo formal de los objetos al limitar el acceso a la materialidad del entorno en su conjunto. El sujeto social, resultado simultáneo de la producción de la naturaleza y del campo de objetos, sólo puede acceder a la transformación de su medio y a la obtención de los valores de uso que necesita para reproducir su vida sobre la base de limitaciones y prohibiciones que especifican el ámbito determinado de su acción. De esta forma,

¹⁰⁶ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, ob. cit., pp. 110-11.

como lo diría Bolívar Echeverría, el sujeto es un ser *transnatural*, resultado de un cierto grado de violencia sobre su constitución biológica; de un ejercicio transgresivo sobre su “naturaleza” (la “naturaleza” de su pulsión) y sobre la “naturaleza” externa, a la cual adecua –clasificándola, organizándola, transformándola– al proceso particular de satisfacción de sus necesidades.

Por otro lado, simultáneamente, el sujeto es resultado de la acción del significante que lo produce como *sujeto desiderativo*, como un ente condenado a perseguir su goce en la forma objetual de un deseo imposible. De esta manera, el objeto de su deseo adquiere una doble dimensión: es, al mismo tiempo, el soporte material con el que satisface sus necesidades preformadas y la ilusión sublime de una promesa de satisfacción más allá de las limitaciones físicas de su realidad material.

La necesidad y el deseo persiguen objetos distintos, pero indistinguibles el uno del otro. La necesidad busca satisfacer de determinada forma la pulsión original del hambre, sólo que enmarcada, como ya lo hemos visto, en una doble construcción material y significante que impide el acceso directo al mundo “natural” de los objetos. El valor de uso que consume el sujeto es ya, desde el principio, un valor de uso social, no sólo en el sentido definido por Marx en el capítulo V de *El capital*, esto es, “un material de la naturaleza adaptado a las necesidades humanas mediante un cambio de forma”;¹⁰⁷ un objeto en el que se ha plasmado, “amalgamado”, el trabajo social imprimiendo en él un *telos* que lo dota de significado y propósito, sino un objeto artificial que se ha separado del mundo de los otros objetos por una adaptación formativa, la cual introduce en ellos una distinción arbitraria. Esta distinción o selección arbitraria no es sólo posicional, no es sólo una diferencia de funciones, sino una diferenciación axiológica, que introduce en la realidad material, mundana, una clasificación valorativa reguladora del acceso al mundo de los objetos. Entre la acción de los sujetos (preformados) y los objetos (artificiales y preseleccionados), existe un manto invisible que los vuelve accesibles o inaccesibles según la estructura codificadora del mundo y la reproducción social históricamente determinada. No se trata de una limitación de las fuerzas productivas o de una decisión colectiva consciente, planificada; de una diferenciación racional del mundo de los objetos por lo benéfico o perjudicial que pueda resultar su consumo para la salud humana. No. En una situación histórico-concreta, el sujeto colectivo podría tener la capacidad plena de acceso a objetos materiales para satisfacer sus necesidades (desarrollo suficiente de las fuerzas productivas), así como la urgencia de realizarlo, y sin embargo, “preferir” pasar hambre o premura antes de violentar un tabú relacionado con alimentos específicos (no sólo carnes, sino también frutos, vegetales, hongos, etc.). Por ejemplo, en la tribu Hua de Nueva Guinea, está prohibido que los hombres maduros consuman cierto tipo de frutos y vegetales rojizos, así como setas, sólo por considerar que su color es similar al de la sangre de la menstruación y que si los consumieran se contaminarían de “esencia” femenina.

Así, desde una perspectiva histórica materialista que tome en cuenta la construcción concreta de las relaciones sociales y simbólicas de organización, no se podría decir que el acceso a los valores de uso indispensables para satisfacer las necesidades sociales depende exclusivamente del desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, sino que el alcance efectivo de la capacidad social representada en el desarrollo de las fuerzas productivas enmarcadas en determinadas relaciones de producción depende, en última instancia, de la construcción socio-simbólica del entorno natural y del acceso regulado a los objetos. Ésta sería la base de un *materialismo simbólico-dialéctico* históricamente fundamentado. La preconstitución sociosimbólica del mundo condiciona el despliegue y desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, las cuales sólo adquieren un sentido histórico concreto desde la consideración de ese complejo entrelazamiento.

Ahora bien, lo que dota de carácter simbólico a la clasificación semiótico-estructural del mundo y del entorno natural es el principio de prohibición y escisión en el que se fundamenta la posibilidad de la praxis colectiva. La prohibición organiza, para los sujetos, el acceso al campo de los objetos, pero, al mismo

¹⁰⁷ Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, ob. cit., p. 195.

tiempo, produce la forma de su deseo, el “adecuado” acceso a los recursos y las fantasías de transgresión que recorren la totalidad de su vida. El “adecuado acceso a los recursos y fantasías” es regulado por la emergencia de un complejo aparato simbólico que establece la forma precisa de relacionarse con el campo de objetos. Ritos, palabras mágicas, hechizos, creencias, conductas repetidas, etc., establecen un entramado visible de organización del espacio invisible, de ese que se anhela o se presupone como el “mundo verdadero”, el cual es el sustento de la fantasía última de reconciliación. Si bien está presente en cada objeto de la necesidad como un velo ideológico que lo hace deseable, el fantasma que envuelve cada valor de uso con la promesa del goce definitivo se va autonomizando hasta adquirir el cariz de una dimensión escindida de las relaciones mundanas, consagrándose como una esfera aparte, separada, que detenta el acceso al plano trascendente “más allá de la vida y la muerte”. La religión es resultado de esa autonomización del deseo trascendente y sublimado de reconciliación absoluta, presente en cada proyección del sujeto hacia el mundo de los objetos. Antes de pasar, sin embargo, a considerar el proceso autonomizado de la producción y reproducción simbólica, es necesario resumir los cuatro elementos que constituyen al valor de uso en su consideración general y sintética.

LA CONTRADICCIÓN VALOR DE USO: EL VALOR DE USO COMO CUERPO MATERIAL Y CUERPO SUBLIME. LA TETRADIMENSIONALIDAD DE LOS VALORES DE USO.— Considerado en su compleja unidad material, semiótica y simbólica, el valor de uso está integrado por cuatro elementos constitutivos ordenados en dos dimensiones diferenciadas: su cuerpo material y su cuerpo sublime. El cuerpo material del valor de uso está integrado por las partes visibles y tangibles de la operación práctica del sujeto sobre el medio natural que lo rodea y sobre el que recae su acción. Como lo explica claramente Bolívar Echeverría en su ya clásica formulación,¹⁰⁸ el valor de uso es, en primer lugar, el *producto* de un trabajo social que, mediante una modificación de forma, adecua la naturaleza a las necesidades humanas. Este trabajo implica el empleo de determinadas herramientas, mecanismos y maquinarias que funcionan como medios para transformar la naturaleza y expresan el grado de desarrollo de las capacidades humanas (fuerzas productivas) en un momento histórico y en un lugar específicos. Dicho producto sólo puede confirmarse como valor de uso si al transferirse a la esfera del consumo logra ratificar su función como *bien* que satisface las necesidades individuales y colectivas para las que fue proyectado. Así, la figura completa del valor de uso en cuanto cuerpo material concreto implica su existencia bidimensional como *producto* y como *bien*.

El valor de uso, sin embargo, como lo hemos explicado extensamente, no podría ser posible si no incluyera en su producción dos elementos más que fundamentan las condiciones de posibilidad de su existencia material y concreta. Esas dos condiciones extras, sintetizadas en la existencia de lo que hemos denominado *cuerpo sublime* del valor de uso, se refieren a la producción preformativa del objeto y al fantasma que envuelve cada bien, distinguiéndolo como causa del deseo (*pequeño objeto a*). Antes de que pueda ser siquiera formulada la posibilidad de transformación de la materia natural, el medio tiene que adquirir la forma del campo definido de objetos, para lo cual resulta indispensable un proceso de ordenamiento y clasificación significativa del entorno, de tal manera que se pueda ejercer la acción sobre un espacio determinado y claramente diferenciado. Se trata de un *producto preformado* porque, incluso antes de que se ejerza una acción directa, práctica, laboral, productiva, sobre la materia (o tan siquiera se esboce la planeación de esa praxis), ésta ya ha sido definida como accesible o inaccesible, permitida o prohibida, profana o sagrada, etc. Como lo hemos indicado, esta producción inconsciente y espontánea (pero indispensable para posibilitar la acción) es resultado de la adaptación formativa de los individuos a su medio, que no sólo produce el campo de objetos, sino, simultáneamente, el campo de los sujetos.

Al mismo tiempo, la producción de sujetos por acción de la estructura significativa los produce como *sujetos desiderativos*, como sujetos que buscan en la objetividad circundante la posibilidad de realización de su goce

¹⁰⁸ Bolívar Echeverría, “Comentario sobre el ‘punto de partida’ de *El capital*, *El discurso crítico de Marx*, ob. cit., pp. 93-121.

como goce socialmente regulado. Para ello, la forma del objeto no debe adecuarse exclusivamente a sus necesidades, sino ser soporte de la dinámica del deseo, de tal manera que el objeto incluya en sí la promesa de un *plus de goce* que cierre el ciclo del consumo y la satisfacción de la necesidad-deseo. En realidad, sucede algo más: la necesidad debe subordinarse a la forma singular del deseo para poder realizarse, de otra manera, queda en vilo, en suspenso. El valor de uso toma la forma del *pequeño objeto a* para hacer viable la satisfacción de la necesidad.

La acción del cuerpo sublime del valor de uso sobre su cuerpo material no se limita a complementarlo de forma fantasmagórica o ilusoria, como si se tratara de un efecto estético del deseo sobre la forma de la necesidad. Al contrario, el objeto preformado y el deseo definen las condiciones de posibilidad desde las que se puede acceder a la satisfacción de la necesidad y sin las cuales este proceso simplemente no es imaginable. Aún más: subvierten la lógica de la necesidad y obstaculizan su funcionamiento autónomo, a tal punto que la necesidad, cuya posibilidad de satisfacción depende del consumo del producto presentado como bien, no encontrará cauce más que a través de la forma específica definida por la fantasía del deseo y las precondiciones formales del objeto sublime. Si el deseo no es provocado por la ilusión del *pequeño objeto a*, la necesidad quedará suspendida.

Existe, entonces, un marco ilusorio, sublime, que precondiciona la posibilidad de satisfacción de las necesidades y sin cuya presencia fantasmagórica el proceso no sería posible (ver Esquema único más abajo). Esta afirmación podrá parecer excesiva y propia de la “sociedad consumista” acostumbrada a las formas publicitarias y mercantiles, subordinadas a la lógica del capital, en las que se enmarca la satisfacción de las necesidades, pero, en realidad, como lo demostró con claridad Norbert Elias en *El proceso de la civilización*,¹⁰⁹ no hay satisfacción de la necesidad que no esté encuadrada en determinadas formas que la posibiliten. Basta pensar en algunos ejemplos básicos para ilustrar el punto.

En el mundo contemporáneo, por más hambre que se tenga, por más apremiante que resulte el reclamo de la necesidad, no aceptaríamos una comida que nos fuera arrojada a la cara o que se nos pusiera en el piso, a la forma en la que se alimenta a los animales. Y esto vale incluso para los mendigos. Si no se cumplen con ciertas formalidades que enmarcan el consumo de bienes, que delinear la mínima figura del deseo, el consumo no tiene lugar. Esas condiciones mínimas de posibilidad varían en cada época y en cada circunstancia, pero están vinculadas con nociones valorativas de *dignidad, respeto, justicia*, etc. Nuestro deseo de alimentación puede ser provocado sólo si sentimos que somos tratados con respeto, con deferencia, con dignidad. No se trata, pues, sólo de una cuestión de gusto, de satisfacción hedonista, como podría parecer a primera instancia, sino del sentido integral de aquello que consideramos propio del trato “humano”. Ese marco invisible, sublime, que no pertenece directamente a la producción ni al consumo de los valores de uso, es indispensable para que el ciclo de reproducción se lleve a cabo, pues de otra manera queda suspendido. El problema teórico es que esas condiciones nos parecen tan propias del proceso de reproducción, tan inherentes a él, que ni siquiera se cuestionan como las bases sobre las que éste puede tener lugar.

Ni qué decir de la esfera sexual. La satisfacción de la “necesidad sexual” es simplemente inimaginable sin el plano de la fantasía (que, como se ve, no implica sólo, ni principalmente, una dimensión hedonista). Una sola palabra, un gesto, una mirada son suficientes para provocar o anular el deseo. El trato agresivo, indigno, fuera del marco de la fantasía del otro (imposible predefinir *a priori*, pues depende de cada sujeto), puede romper la ilusión de consenso y convertir un encuentro sexual en una violación. No hay más que un “ligero paso” de un momento a otro.

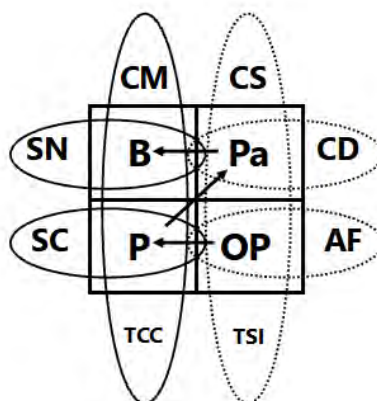
El deseo y las formas sociales preconstituidas definen, en última instancia, el marco que hace posible la satisfacción de las necesidades. En cierto sentido, el deseo satisface una “necesidad de segundo orden”, una

¹⁰⁹ Norbert Elias, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2019.

necesidad propiamente humana: la de reconocimiento y validación como “ser humano” más allá de las circunstancias contextuales de cada caso en particular. Esa “validación”, ese “reconocimiento” exige, al final, algo imposible: encontrar la forma humana precisa que satisfaga el reclamo simbólico de cada sujeto, el goce pleno más allá de las circunstancias concretas. La imposibilidad inherente a esa exigencia subjetiva puede elevar el reclamo a niveles inauditos, trascendentes, místicos. La condición de posibilidad de la religión y las formas simbólicas autonomizadas de la sociedad encuentra su contexto en esta “necesidad” desbordada de segundo orden.

ESQUEMA ÚNICO

LA CONTRADICCIÓN VALOR DE USO



CM: Cuerpo material.
 CS: Cuerpo sublime.
 P: Producto.
 B: Bien.
 OP: Objeto preformado.
 Pa: Pequeño objeto a.
 TCC: Trabajo concreto consciente.
 TSI: Trabajo simbólico inconsciente.
 SC: Sistema de capacidades.
 SN: Sistema de necesidades.
 AF: Adaptación formativa.
 CD: Causa del deseo.

(El presente esquema del valor de uso es un desarrollo y una complejización del publicado originalmente por Bolívar Echeverría en *El discurso crítico de Marx*. En su caso, Echeverría presenta las dos primeras dimensiones del valor de uso ubicadas al lado izquierdo: P y B, producto y bien, que en el esquema desarrollado de la mercancía se oponen a sus dimensiones de valor y valor de cambio. Por nuestro lado, sólo retomamos las dos dimensiones básicas del valor de uso del esquema de Echeverría, P y B, y las complementamos con otras dos: OP y Pa, objeto preformado y pequeño objeto a. La diferencia principal es que, en el presente esquema, el valor de uso aparece dividido en dos partes: CM y CS, cuerpo material y cuerpo sublime. El cuerpo material está constituido por las dimensiones visibles y tangibles del valor de uso: su dimensión como producto de un trabajo concreto consciente, TCC, y su dimensión como bien apto para el consumo. El cuerpo sublime, por su lado, está compuesto por las dimensiones intangibles e invisibles previas a cualquier trabajo formativo, productos de un trabajo simbólico inconsciente, TSI, que constituye la base sobre la que posteriormente puede ser trabajada la objetividad como producto y transformada en un bien que cubre necesidades específicas. La adaptación formativa al medio, AF, crea la materialidad como forma accesible y permitida (OP) para el surgimiento de la naturaleza y el trabajo concreto sobre ella. Al objeto preformado le acompaña el surgimiento de un sujeto con capacidades determinadas (SC, sistema de capacidades) y funciones establecidas que puede laborar sobre él. Sólo sobre la base inconsciente de ese espacio ya creado por un trabajo simbólico, puede ejercerse un trabajo concreto consciente que transforme la materialidad preformada en producto. El producto ya formado por el trabajo concreto será el lugar al que el sujeto formado desde un sistema de capacidades y necesidades específico, producto del encadenamiento significativo, transfiera su goce, proyectándolo como la causa determinada de su deseo, Pa, desde la que se hará posible la satisfacción de la necesidad, N).

LA AUTONOMIZACIÓN DE LAS FORMAS SIMBÓLICAS DE REPRODUCCIÓN.— La sobre-determinación del proceso de reproducción social (unidad de consumo y producción) por la preformación figurativa de los objetos y la acción inconsciente del deseo acompaña siempre el tránsito de la forma *producto* a la forma *bien* característica de los valores de uso. No existe ningún mundo posible en el que dicho proceso se pudiera llevar a cabo sin estar acompañado y posibilitado por esas configuraciones sociales y subjetivas. Ello permanece como su condición de posibilidad y existencia. No obstante, mientras más potente es la expresión del deseo y su marco de acción social, más determinante se vuelve su influjo en la totalidad de las dimensiones colectivas y más impactante su efecto en la producción y clasificación del mundo de los valores de uso, a tal punto que termina subordinando un conjunto amplio de ellos y desplazando su conexión con el mundo reproductivo de las necesidades. Surge, así, el mundo de los objetos o valores de uso puramente simbólicos, aquéllos en los que el valor de uso objetivo es sólo la fachada o la añagaza de su verdadero valor o *valor sublime*.

El ejemplo prototípico de este fenómeno es el analizado por Malinowski en su famoso libro *Los argonautas del Pacífico occidental*,¹¹⁰ donde estudia con detenimiento una forma particular de intercambio simbólico realizado por los habitantes de las islas Trobriand, denominado Kula. En dicho intercambio, los pobladores de la región canjean dos tipos de artículos: los *soulava* (collares de concha roja) y los *mwali* (brazaletes de concha blanca). El intercambio se lleva a cabo cíclicamente en fechas preestablecidas y no es impulsado ni por el apremio de la necesidad ni por ninguna utilidad práctica. En realidad, no se puede hablar de intercambio en términos estrictos, porque los encuentros cíclicos no vienen acompañados de ningún tipo de trueque, sino de *dones* que una de las partes obsequia a la otra en espera de recibir con creces un objeto contrario en algún acercamiento posterior. Es lo que Marcel Mauss denomina *potlatch* o intercambio de dones.¹¹¹ En los hechos, los objetos, una vez obtenidos, no son utilizados más que en algunas ceremonias religiosas esparcidas a lo largo del año. Su valor de uso es nulo. Los artículos valen sólo como portadores de un *valor sublime* o *simbólico*. No obstante, a pesar de no cubrir ninguna necesidad física ni de tener ninguna utilidad práctica, la producción y la distribución de dichos artículos son el eje estructural en torno al cual se organiza la totalidad de la vida social de los pobladores de las islas Trobriand. En el “intercambio” simbólico de dones el valor simbólico de los objetos desplaza su función como valor de uso concreto, dirigido a la satisfacción de las necesidades sociales. Ello es así porque el peso de la forma organizativa, que gira en torno al deseo de reconocimiento mutuo y de afirmación recíproca, se impone a la urgencia de la reproducción social-natural, que, sin embargo, nunca es descuidada ni dejada de lado.

En la exageración de ese principio subversivo, ya contenido en el valor sublime o simbólico de todo valor de uso, la afirmación radical del deseo –cuyo objetivo final (imposible) consiste en apaciguar definitivamente la insatisfacción estructural provocada por el desfase entre el contenido y la forma del proceso reproductivo desde la introducción del orden signifiante– puede llevar a la destrucción irracional de riqueza material como intento desesperado por afirmar su contenido puramente simbólico y sacro (sublime) más allá de toda limitación contextual. En este caso extremo, el valor simbólico se torna un elemento destructivo que conduce al aniquilamiento de los valores de uso con el único propósito de satisfacer un deseo de reconocimiento absoluto por parte de los otros. El paradigma de este comportamiento enloquecido lo presenta Georges Bataille en su libro *La parte maldita* cuando da cuenta de las prácticas rituales de ciertas tribus de indios del noroeste americano, cuyos jefes llegaban a quemar y destruir vestimentas, cobertores, alimentos, joyas e, incluso, casas con la finalidad de demostrar su desprendimiento del mundo material y su capacidad de sacrificio.¹¹²

¹¹⁰ Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the Archipelagos of Melanesian New Guinea*, Londres, Routledge, 2002.

¹¹¹ Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1991.

¹¹² Georges Bataille, *La Part maudite. Essai d'économie générale*, Oeuvres Complètes VII, Paris, Gallimard, 1976.

La afirmación y búsqueda del “más allá” en oposición a la realidad mundana es el resultado inevitable del choque entre el orden signifiante y la facticidad material básica del orden reproductivo de la sociedad. La insatisfacción perpetua que genera el desfase estructural de esos dos órdenes obliga al sujeto barrado a buscar una satisfacción imposible más allá de la vida y la muerte, en la ilusión trascendente del “otro mundo”. La religión es la forma organizada de ese deseo imposible que crea la ilusión del “más allá” como manera de huir a la figura desgarrada de la realidad mundana.

Capitalismo y valor de uso

En su conocido ensayo titulado *La cosa*, Martin Heidegger reflexiona sobre la “esencia de las cosas” en un intento por posicionarse filosóficamente más allá del horizonte hegemónico de la ciencia positivista moderna, para la cual las cosas valen sólo como *objetos* físicos, químicos o biológicos que pueden ser analizados y descompuestos hasta en sus más mínimos elementos atómicos. Cualquier otra forma de aproximarse a lo que es una cosa que no emplee el lenguaje preciso y certero de la ciencia es tomada como una divagación poética o literaria, que si bien nos ayuda a referirnos metafóricamente a los objetos o, incluso, a resaltar aspectos bellos o terribles de ellos, no sirve, de ninguna manera, para tener un conocimiento verdadero sobre su materialidad. La verdad, se nos dice, pertenece a la ciencia y a su método; y para la ciencia, las cosas sólo valen como objetos, esto es, como materia física, química o biológica compuesta de distintos elementos que un sujeto capacitado puede investigar, estudiar, analizar y descomponer para fines diversos.

Por estas razones, Heidegger afirma en dicho ensayo, de manera escandalosa para la conciencia moderna, que, desde la perspectiva de la ciencia, en realidad, la cosa no existe, es algo nulo, algo que ha quedado destruido por la imposición de la categoría de objeto a los entes. La *cosa*, dice Heidegger, ha quedado aniquilada desde hace mucho sin que fuera necesario arrojar una bomba atómica para destruirla.

En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado ya las cosas como cosas mucho antes de que hiciera explosión la bomba atómica. La explosión de ésta no es más que la burda de entre las burdas confirmaciones de que la cosa ha sido aniquilada, algo que ha sucedido ya hace mucho tiempo: la confirmación del hecho de que la cosa, en cuanto cosa, es algo nulo. La cosidad de la cosa permanece oculta, olvidada. La esencia de la cosa no accede nunca a la patencia, es decir, al lenguaje. Esto es lo que queremos decir cuando hablamos de la aniquilación de la cosa como cosa.¹¹³

La cosa queda aniquilada cuando la compleja experiencia que se puede tener de ella queda reducida a la disección atómica de sus elementos, como si esa consideración fuera la única posible para aproximarse a su “cosidad” y relacionarse con ella, para conocerla “verdaderamente”. A la cosa se le puede dividir en partes, y a esas partes en otras partes, hasta llegar a la fisión del átomo. La cosa no vale, para la ciencia, más que como un ejemplar dentro de otros muchos ejemplares, y cada uno de ellos puede ser sustituido o reemplazado por otro. La cosa, entonces, es sólo un objeto a disposición de los sujetos que la conocen “realmente” y la quieren utilizar. Por ello mismo, Heidegger dice que la cosa ha sido aniquilada, porque ya no se reconoce en ella ninguna dignidad, ninguna dimensión *digna* de ser resguardada, sino que puede ser desmembrada o socavada cuando se quiera, según el proyecto que plazca. Se puede, por ejemplo, hacer explotar un monte entero para extraer de él minerales o se puede entubar un río o desviarlo para construir una calle o una ciudad, etc. El mundo de los objetos es un mundo a disposición del “sujeto”, y éste lo puede conservar, desmembrar o hacer estallar si así le place.

¹¹³ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, p. 125.

La complejidad de la cosa, en cambio, es opuesta a su conversión en puro objeto. En un lenguaje que no deja de coquetear con el misticismo religioso, Heidegger reconoce igualmente una tetradimensionalidad de las cosas más allá de su “objetividad”. La cosa recibe su ser de la materia terrestre, de la *tierra*, y de los dones del *cielo*, del trabajo y el goce de los *mortales* y de la esencia oculta y sagrada de los *divinos*. A eso le denomina Heidegger la *Cuaternidad*. En la Cuaternidad, la experiencia de la cosa no se reduce a la certeza de su composición física o química, sino que se abre a la relación con la tierra de donde proviene y del trabajo que costó transformar la materia; de la paciencia de su maduración, más allá del trabajo subjetivo, que implicó la alimentación celeste de la lluvia, el viento y el sol; de la misteriosa donación de los divinos que ocultan en la tierra su esencia sagrada; del consumo o empleo de las productos, que puede consistir en la simple alimentación personal, o bien tener un fin ceremonioso o colectivo. Cada cosa pertenece a un mundo *sui generis* lleno de complejidades y particularidades. Puede ser el árbol del que habla el poeta o el donador de sombra de un viajero solitario. Reducir las cosas a la *objetividad* científica significa, según Heidegger, destruir su concreción, su diversidad, lo que la hace ser lo que es en la experiencia humana común.

¿De dónde nace la necesidad de reducir la cosa a su mínima expresión, a su dimensión abstracta como objeto? De una época, escribirá Heidegger en otro célebre ensayo, para la que las cosas sólo deben ser productos de la voluntad de un sujeto que refleja en el mundo su propia imagen, que se quiere apropiarse del mundo como imagen de su voluntad, construirlo como *proyecto y empresa* de su arbitrio: *la época de la imagen del mundo*.¹¹⁴ Para construir el mundo como “voluntad”, desde la propia conciencia proyectiva del ser humano, es necesario aprender a tratarlo como objeto: a medirlo, a clasificarlo, a representarlo, a desmembrarlo, a modificarlo, a adecuarlo a “nuestras necesidades”, etc.

¿Quién es ese sujeto? Heidegger responde de una manera general: la *modernidad*. Es necesario, sin embargo, adjetivar el sustantivo: la *modernidad capitalista*. Es la modernidad capitalista la que, desde sus orígenes, se arrojó al proyecto de conquistar el mundo, de abrir rutas marítimas, de establecer asentamientos en todos los confines de la Tierra, de construir puertos y ciudades, de desarrollar novedosas naves, instrumentos, máquinas y armas; la que aprendió a medir el mundo y representarlo en mapas; la que creó circuitos comerciales, conquistó violentamente territorios y poblaciones, y sometió seres humanos que no aceptaban el proyecto que representaba; la que industrializó el planeta y socavó sus fuentes naturales y lo contaminó. Es la modernidad capitalista la que quiere un mundo construido a su imagen y semejanza, según sus propias necesidades, que no son otras que las necesidades de la valorización y la ganancia.

En Marx, la lógica del valor, la valorización y la ganancia, que guía obsesivamente a la modernidad capitalista, sólo puede abrirse paso negando la materialidad concreta de los valores de uso, o bien superando violentamente el obstáculo que éstos representan en su enfermizo proyecto productivista. Desde las primeras líneas de *El capital*, Marx da cuenta de la contradicción extrema que encierra la mercancía, cuya expresión conceptual es la de la oposición entre el valor y el valor de uso. La mercancía “quisiera” no ser valor de uso, sino puro valor, pura posibilidad de riqueza abstracta. De ahí que para su poseedor, nos dice Marx, las mercancías son siempre no-valores de uso,¹¹⁵ objetos con los cuales no tiene nada en concreto que hacer más que intercambiar, vender. En el capitalismo, a los poseedores de los valores de uso esenciales (medios de producción), no les interesa lo que producen en cuanto tal, sino lo que pueden obtener a través de su producción, la ganancia que ésta les genera. Les da lo mismo si producen alimento para bebés o armas químico-bacteriológicas. El fin es la ganancia, el valor valorizado. Si es necesario destruir un bosque, desgajar un monte o desecar un río para obtener ganancias, así sea. No hay, en principio, ninguna acción a la que no se atreva el capital para cumplir su propósito.

¹¹⁴ “El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora. En ella el hombre lucha por alcanzar la posición en que puede llegar a ser aquel ente que da la medida a todo ente y pone todas las normas”, Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos del bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 2003, p. 77.

¹¹⁵ Karl Marx, *Das Kapital. Erster Band*, ob. cit., p. 100.

En el capitalismo, el valor de uso es aniquilado y reducido a pura objetividad, a pura materialidad sometida a la voluntad proyectiva del afán de lucro y la ganancia. Al hacer esto, el capital *desacraliza* los objetos (precisamente, lo que más lamenta Heidegger), los reduce a su realidad profana, abstrayéndolos de la compleja red de vínculos sociales y psicológicos de los que hemos dado cuenta en el presente ensayo. Lejos, sin embargo, de convertirlos en la objetividad pasiva anhelada, en el puro reflejo del afán de un sujeto “racional”, la actividad obsesiva del capital, su dinámica productivista, construye, como la denomina Horkheimer, una “nueva mitología”,¹¹⁶ en la que las palabras de progreso, ilustración, tecnología, ciencia, etc., cumplen una función sagrada. El fetichismo de la razón instrumental es aún más poderoso que el de las viejas religiones, justo porque su lenguaje se construye desde la mística de la “razón” que todo puede comprobarlo. Siguiendo a Benjamin en este punto: el capital, al desaturar el mundo, lo reaturiza. La profanidad de la razón instrumental, subjetiva, no es más que la añagaza de su profunda religión fetichista.

Valor de uso y revolución

La necesidad actualizada de la revolución comunista encuentra su fundamento negativo en la urgencia por librar al mundo de la explotación universalizada y la destrucción acelerada de la naturaleza y los valores de uso provocada por la modernidad capitalista. Esta negación insoslayable y radical no puede tener como fin, sin embargo, la restitución orgánica de un “orden natural” de las cosas tal como se encontraba antes del arribo de esa modernidad (mesianismo) o como se concibe que será posible en un futuro próximo o lejano (utopía). Como hemos insistido a lo largo del ensayo, ese orden no existe, nunca ha existido ni nunca existirá (y más vale deshacerse de todas esas ilusiones idealistas, de ese resto de metafísica en el espíritu revolucionario). El estudio concreto y complejo de la dimensión del valor de uso nos muestra que la fractura entre el ser humano y la naturaleza no es de orden histórico, sino estructural, de principio. El sujeto revolucionario de la acción sigue siendo un sujeto barrado por más que asuma la misión que el Gran Otro (la Historia) le impone. Su “esencia” (por emplear el viejo lenguaje heideggeriano) es su falta, su vacío. Lo que se construya, por lo tanto, como resultado de esa acción, no está, por lo mismo, definido por la voluntad absoluta, sino por la compleja red de significantes colectivos que se irá tejiendo de manera anónima e inconsciente desde distintos puntos geográficos y desde distintas intervenciones impredecibles.

Hay, sin embargo, un límite negativo que la acción revolucionaria se impone para evitar caer en un relativismo político. Ése es el que delimita la estructura del mundo basado en la lógica del capital, cuyo fundamento es la forma mercantil, el valor, la valorización y la explotación. La eliminación práctica de esos principios y formas es lo único que deslinda realmente la revolución comunista de otros esfuerzos limitados de transformación y cambio dentro del régimen vigente. La propiedad común de los medios de producción, el fin de la explotación, la supresión de la división clasista de la sociedad y la reinstauración de los valores de uso como forma articuladora de la vida colectiva deben funcionar, en su expresión sintética (el *Comunismo*), como el *significante amo* desde el que se construyan los posibles encadenamientos significantes. Lo demás, sólo la experiencia, la praxis y la proyección ilusoria del deseo colectivo podrán definirlo de manera variada y creativa para las distintas versiones posibles de humanidad que habrán de ensayarse, y ninguna de esas versiones tiene por qué ser rechazada *a priori*.

La vida colectiva articulada en torno al valor de uso no significa, como se ha dicho, el retorno al paraíso adánico ni el logro definitivo del metabolismo orgánico con la naturaleza y el medio, sino el riesgo de la

¹¹⁶ “Para la razón subjetiva [...], la verdad es el hábito, con lo que ésta queda despojada de su autoridad espiritual. Privada de sus fundamentos racionales, la idea de la mayoría ha asumido un aspecto por completo irracional. Toda idea filosófica, ética y política tiene, cortado el nudo que la vinculaba a sus orígenes históricos, una tendencia a convertirse en el núcleo de una nueva mitología, y ésta es una de las razones por las que el avance progresivo de la Ilustración tiende, en determinados estadios, a recaer en la superstición y la locura”, Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Madrid, Trotta, 2010, p. 66.

construcción de una vida común que, tomando en cuenta, la evolución moderna de las fuerzas productivas y sus posibilidades técnicas (siempre dignas de ser repensadas, reformuladas y potenciadas en beneficio común), nos introduzca en nuevas contradicciones y en novedosos conflictos. Ello es así porque el orden basado en los valores de uso implica necesariamente formas artificiales e ilusorias de construir el mundo, de proyectarlo desde la mecánica del Gran Otro, de vivirlo sintomáticamente (en una especie de locura colectiva) como el fin de las contradicciones y el cierre terminante del orden simbólico.

La acción revolucionaria debe advertir de principio que ese “cierre” es imposible (aunque no pueda evitar los intentos por alcanzarlo) y que siquiera plantearlo o intentar imponérselo a otros significa regresar a una ilusión romántica de totalidad y clausura que, en su búsqueda obsesiva y grandilocuente, puede concluir en nuevas experiencias totalitarias. No hay nada que libre al ser humano de su falla ontológica, de su falta constitutiva. El ser humano está condenado a vivir como un ser fracturado, escindido, roto. Ésa es el fundamento de su libertad. Ése es también el riesgo de su recaída en la barbarie.

FEDERICO MARE

¿ARGENTINA ZURDA?*

En otro artículo que escribí con mi camarada Nicolás Torre Giménez para el blog quincenal *Kalewche*,¹ fijamos nuestra posición respecto a lo que se ha dado en llamar “fenómeno Myriam Bregman”, del que tanto se está hablando y debatiendo en Argentina (e incluso a nivel internacional), dentro y fuera de las izquierdas anticapitalistas, incluyendo, por supuesto, aquellas que integran el FITU, distintos partidos anclados en la tradición marxista-leninista de vertiente trotskista. Podríamos resumir nuestra posición como *mesuradamente optimista*. Dicho de otro modo: esperanza con los pies sobre la tierra, sin *wishful thinking*. Voluntad utópica acompañada de racionalidad crítica. Desde estas premisas, hemos firmado con mucha conformidad, convicción y confianza el documento “Vos hacés falta” lanzado públicamente por el PTS el martes 19 de mayo. Se trata de una “Convocatoria a organizar comités junto a Myriam Bregman”, donde se propone “impulsar las luchas y debatir la construcción de un Movimiento por un Partido de la Nueva Clase Trabajadora”².

Mesuradamente optimista, decíamos. ¿Por qué? Por dos razones:

Por un lado, porque no comulgamos con la euforia casi triunfalista –o demasiado optimista– de algunas interpretaciones que adolecen de insuficiente rigor intelectual y/o realismo analítico en su diagnóstico de la coyuntura sociopolítica, según las cuales ya se estaría desarrollando un proceso pendular de “radicalización por izquierda” de la sociedad argentina, desencantada no solo con la ultraderecha libertaria mileísta que gobierna (versión extrema o minarquista del neoliberalismo), sino también con el variopinto peronismo y la centroderecha *gorila* tradicional que gestionaron el país anteriormente, conteniendo o acelerando los daños del capitalismo neoliberal, disciplinando o compensando a sus víctimas desde la brutalidad draconiana del “libre mercado” o desde el paternalismo asistencial del “Estado presente”. Radicalización por izquierda es lo que ha sucedido en Bolivia, por ejemplo. Argentina no está en ese peldaño de la escalera.

Por otro lado, porque estamos lejos del pesimismo sobreactuado –o inconscientemente exagerado– de camaradas que se han dejado dominar por el derrotismo purista del confort testimonial (la solitaria tribuna de la torre de marfil) o el posibilismo escéptico de la adaptación pragmática al *statu quo*. O bien, por algo no menos pernicioso, a nuestro humilde entender: la *hybris* del faccionalismo, la desmesura del fanatismo sectario, es decir, por todas esas «pasiones tristes» –en sentido spinoziano– que tanto daño le ha hecho históricamente al universo de las izquierdas. Nos referimos al dogmatismo escolástico, al invierno perpetuo de desconfianza y suspicacias, a la mentalidad de rebaño y la tirría elevada a quintaesencia identitaria, a las internas tribales a cielo abierto o puertas adentro, al orgullo herido, a las chicanas tóxicas, a los diálogos de

* Algunos pasajes de este ensayo fueron publicados en *Kalewche*, a modo de anticipos, el 24 de mayo y 21 de junio de 2026. Posteriormente, esos pasajes sufrieron modificaciones de distinto tipo: correcciones, retoques de estilo, ampliaciones, anotaciones. No obstante, la mayor parte del presente texto es enteramente nueva.

¹ “¿Y si la izquierda toma el cielo por asalto. A propósito de una carta abieta al FITU”, en *Kalewche*, 26 de abril de 2026, disponible en <https://kalewche.com/y-si-la-izquierda-toma-el-cielo-por-asalto-a-proposito-de-una-carta-abieta-al-fitu>.

² www.laizquierdadiario.com/Vos-haces-falta.

sordos y las logomaquias, a los viejos rencores y la maledicencia sin fin, a la mezquindad, al odio y la envidia disfrazados de doctrina o estrategia, a la obcecación, al maniqueísmo teórico y práctico, a la rigidez de pensamiento y praxis que asfixian la criticidad y malogran la mancomunidad, a los personalismos pueriles o valetudinarios de toda laya, al obstruccionismo como «genialidad táctica», a las falacias *ex silentio* y los muñecos de paja, a la acritud atávica y preventiva, a la vehemencia pendenciera por exceso de bilis, a los sambenitos inquisitoriales de “traición” o “claudicación”... En suma, la agonalidad feroz del vanguardismo, la rivalidad desmadrada y destructiva de una lucha de tendencias desquiciada, que ha perdido la brújula moral, política e intelectual, el sentido de la fraternidad socialista, de la camaradería revolucionaria entre quienes comparten –aunque lo olviden– luchas urgentes y fines últimos, quehaceres inmediatos y designios cardinales.

No repetiré aquí las consideraciones analíticas y reflexivas de aquel escrito, “¿Y si la izquierda toma el cielo por asalto?”. No tendría sentido hacer eso. Voy simplemente a intentar añadir nuevos argumentos, nuevas apreciaciones, a partir de aquella base que tuvo una amplia recepción, en general favorable. Me limitaré a esbozar, sin concatenación sistemática, un punteo de ideas, opiniones y propuestas sueltas que quedaron en el tintero.

1

La cuestión del *honestismo* –parafraseando a Caparrós– me parece clave, aunque muchos la ignoren o minimicen. La simpatía que generan Myriam Bregman y el Frente de Izquierda en la clase trabajadora, los sectores medios y las mayorías populares en general, si bien es un fenómeno complejo y multicausal, tiene un componente troncal: la búsqueda de *outsiders*, de figuras políticas emergentes por fuera de “la casta”. Más allá de reconocérseles otros atributos, como la coherencia y la combatividad, el valor de la «decencia», de la «honestidad», es clave. No me gusta que esto sea así, pero es lo que sucede. Constató un hecho. Negarlo no tiene sentido. Sería como *matar al mensajero*...

La gran mayoría de la sociedad argentina, profundamente desencantada y enojada con Milei por la pésima situación económica, tiende a atribuir este problema no al sistema capitalista, ni tampoco siquiera al modelo neoliberal, sino a la corrupción o al “choreo” de los gobernantes actuales y anteriores. Su interpretación de la macroeconomía es ingenua y precientífica, de sentido común, muy superficial y moralista, poco y nada estructural, demasiado biempensante y voluntarista, casi mágica. Todo se solucionaría (recesión, bajos salarios, empleos precarizados, desempleo, caída del consumo, pobreza, desigualdad, endeudamiento, etc.) simplemente encontrando y votando políticos que no roben, tras muchas pruebas y errores. Una panacea intuitiva y sanseacabó.

La izquierda debe librar una “batalla cultural” sin cuartel contra el honestismo, que no es solo un fenómeno de clase alta o media con exceso de “gorilismo antipopular” y “republicanismo ñoño” en sangre (con toda su hipocresía farisea y doble rasero), sino también un prejuicio muy extendido al interior de la clase trabajadora y las capas más pauperizadas de la población. Diversas encuestas revelan la centralidad explicativa que tiene la noción de «cleptocracia» en la percepción popular de la macroeconomía, en la interpretación que las masas se han formado –en gran medida por influjo de los medios hegemónicos– de las dificultades materiales que las aquejan.

Por ejemplo, la de Atlas Intel,³ que sugiere una fortísima correlación entre el malestar con la *performance* económica (el 63% opina que es mala), la caída en picada de la imagen positiva de Milei (apenas un 38,1% aprueba su gestión) y la sensación general según la cual la corrupción política sería la madre del borrego

³ La encuesta se hizo en agosto y se publicó en septiembre: <https://atlasintel.org/poll/latam-pulse-argentina-august-2026-2026-09-08>.

(más del 44% considera que se trata del mayor problema del país, y un 27,9% reserva el primer lugar a un problema que se le superpone muchísimo, casi totalmente: la impunidad y el mal funcionamiento del sistema judicial). Es cierto que las variables macroeconómicas (inflación, desempleo, etc.) están desagregadas y que podrían unificarse, pero no deja de ser sintomático que la mayoría de la sociedad argentina juzgue la corrupción como la gran calamidad nacional. Si uno examina la lista de problemas, se encuentra con tópicos manidos como inseguridad, narcotráfico, inmigración e impuestos altos. Pero cuestiones medulares para el anticapitalismo, como la explotación y la desigualdad, la deuda externa y la precarización laboral, no figuran. Este es el piso de conciencia desde el que partimos. No hay que idealizar o romantizar a la clase trabajadora y los sectores populares, confundiendo malestar económico e indignación honestista –que van de la mano, en una relación explicativa tan empirista como falaz– con radicalización política hacia la izquierda. Esa radicalización es una posibilidad abierta, una potencialidad a desarrollar, no una realidad efectiva, ya existente. Comerse la cena en el desayuno sería un gran error intelectual y político.

Un sondeo anterior, hecho en noviembre del año pasado por La Sastrería (la reconocida encuestadora de Raúl Timerman), acerca de quiénes son los estamentos más corruptos e impunes de la sociedad argentina,⁴ revela un panorama cognitivo poco sofisticado y no muy esperanzador: el 53,1% respondió “los presidentes y su entorno”; el 51,7%, “los funcionarios del Poder Judicial”; y el 48,7%, “los legisladores”. Es decir que los tres primeros puestos del *ranking* quedaron reservados a “la casta política”, en sus tres ramas clásicas. ¿Los empresarios figuran en el cuarto lugar, aunque sea? ¡De ninguna manera! El 47,6% de la población argentina confiere ese «mérito» a los sindicalistas, cuya reputación es casi tan mala como la de los políticos. Los capitalistas recién aparecen en el quinto lugar del *ranking* con el 39,6% de las opiniones compulsadas, un porcentaje sensiblemente más bajo que los dirigentes políticos y gremiales.

Existe, incluso, un honestismo plebeyo de débil moralismo, poco principista, dispuesto a tolerar la corrupción desde una lógica pragmática y adaptativa de *malmenorismo*: el famoso “roban pero hacen”. Es tarea primordial e impostergable de la izquierda, por consiguiente, estimular la conciencia crítica en la clase trabajadora y el pueblo en general respecto a la estructura y dinámica de funcionamiento del capitalismo, respecto a las consecuencias de este sistema económico y los efectos de las políticas neoliberales, respecto a las causas reales de los problemas materiales que afectan a las grandes mayorías. El honestismo se ha vuelto, en la sociedad burguesa contemporánea, uno de los componentes fundamentales del velo ideológico que oculta la explotación del trabajo por el capital. La difusión masiva de la economía política marxista (sus explicaciones en clave materialista e histórica, su énfasis dialéctico en las contradicciones dinámicas y la mirada totalizadora de la realidad social, su preocupación por constatar objetivamente la apropiación del plusvalor, su fuerte acento en la desigualdad estructural de clases y sus antagonismos) constituye un quehacer *contrahegemónico* –en sentido gramsciano– de vital importancia.

Hay, pues, que librar una guerra a muerte contra el honestismo burgués. Debemos ser capaces de darle más sustancia intelectual a la simpatía popular por Bregman y el FITU, más espesor teórico y político, más calidad y profundidad en términos de criticidad y radicalidad. No obstante, tenemos que admitir que toda esa simpatía popular hacia Myriam y el Frente de Izquierda es un promisorio punto de partida, una valiosa oportunidad. Debemos ser capaces de aprovechar eso, elevando el umbral de la conciencia de clase, convirtiendo el honestismo superficial (sentido común) en anticapitalismo de fondo (socialismo revolucionario). He analizado en detalle todo este asunto en “Cleptocracia y honestismo. El fenómeno de la corrupción desde una mirada anticapitalista”. Es un ensayo extenso, que salió publicado en el número anterior de esta revista.⁵ Pienso que la corrupción es un tema más complejo e importante de lo que suele creerse en la izquierda, que lo ha abordado poco y nada.

⁴ Vid. entrevista del periodista Rolando Graña al encuestador Raúl Timerman para el programa *GPS* en América TV, el 30/11/25. Disponible aquí: www.youtube.com/watch?v=s0amul2G-8M. Reproducir el video desde 1h 50min 40s.

⁵ *Corsario Rojo*, nro. 9, segundo semestre de 2025, pp. 87-136. Disponible en <https://kalewche.com/cr9>.

2

La izquierda tiene en el peronismo un adversario ineludible. No hay alianza posible con una fuerza política que acepta el *statu quo* capitalista, que carece de todo horizonte emancipador socialista y de toda voluntad transformadora revolucionaria. Esto, sin embargo, no debe conducir a dos errores interrelacionados.

El primero de ellos es negar que dentro del peronismo existen matices: Axel Kicillof no es lo mismo que Sergio Massa, ni Juan Grabois es lo mismo que Ángel Pichetto, ni tampoco Ofelia Fernández es lo mismo que Guillermo Moreno. No está mal tener siempre presente que las distintas tendencias del peronismo, más allá de sus diferencias (progresistas y conservadores, neoliberales y neokeynesianos), acuerdan en lo sustancial: creer que no hay alternativa al capitalismo, ya sea por convicción panglossiana o por resignación derrotista. Sin embargo, sería un acto de necedad postular que da lo mismo un gobierno neoliberal de ultraderecha como el de Milei, abiertamente regresivo o reaccionario, virulentamente minarquista y oscurantista (con ribetes autoritarios y fascistoides, incluso), que gobiernos centristas como los de Néstor Kirchner y CFK, que impulsaron políticas compensatorias y reformistas más o menos progresivas, aunque sea muy tímidamente y con muchas contradicciones. Afortunadamente, importantes referentes del Frente de Izquierda tienen esto muy claro y no lo ocultan: Myriam Bregman, por ejemplo. Pero no podría decirse eso de la totalidad de los cuadros del FITU. El maniqueísmo sigue siendo gravitante en las izquierdas anticapitalistas de Argentina, y ese maniqueísmo aleja del FITU a muchos kirchneristas desencantados y disgustados con sus dirigentes, que bien podrían girar a la izquierda si no escucharan a una parte de esta pontificar –de forma disparatada, arrogante y provocadora– que Milei no es peor que sus predecesores, y que todos ellos son igualmente neoliberales, porque hasta la China posmaoísta sería neoliberal (*sic*). La supresión maniquea de todos los matices analíticos puede generar desconfianza y rechazo en personas progresistas que, sintiéndose traicionadas por el peronismo, decepcionadas con el kirchnerismo y otras expresiones del justicialismo, podrían radicalizarse bajo el influjo de una izquierda intransigente en sus convicciones y objetivos, pero intelectualmente rigurosa en sus diagnósticos y políticamente no sectaria en su labor de propaganda y proselitismo.

El segundo error frente al fenómeno peronista es negar u omitir que el *gorilismo* tiene un fuerte componente clasista. Como han explicado y demostrado numerosos sociólogos, historiadores y politólogos, el antiperonismo, o mejor dicho, el antipopulismo en general (porque antes del gorilismo existió en Argentina el antirygoyenismo, no lo olvidemos), sería ininteligible sin el odio de clase de las élites burguesas y los sectores medios hacia las masas trabajadoras. La rabia *gorila* contra figuras como Eva Perón y CFK, demonizadas como demagogas tiránicas o populistas corruptas, condensa altas dosis de clasismo oligárquico y *pequebú*. ¿Reconocer esto implica una alianza política o un acercamiento ideológico de las izquierdas anticapitalistas con el peronismo? Por supuesto que no, en absoluto. Que el justicialismo tenga bases obreras y populares porque ha sostenido, con grandes oscilaciones de intensidad e incluso con sinuosidades que no han excluido la renegación y defección absolutas (desde el primer peronismo de Posguerra hasta el kirchnerismo y Alberto Fernández en el siglo XXI, pasando por el tercer gobierno peronista de la Triple A y el Rodrigazo en los setenta, sin olvidarnos del nefasto decenio menemista de los noventa y su ofensiva neoliberal, a la sombra de la caída del Muro de Berlín y el Consenso de Washington), políticas redistributivas y asistenciales que beneficiaron relativamente a la clase trabajadora y al pueblo dentro de los límites del capitalismo (que se han ido volviendo cada vez más estrechos con la globalización neoliberal y el declive del Estado de bienestar), eso no significa que sea socialista ni revolucionario. Siempre ha sido populista y, en sus mejores momentos, reformista desde premisas bonapartistas. Pero nunca anticapitalista ni maximalista.

Por supuesto que hubo dentro del peronismo, en los sesenta y setenta, una Tendencia Revolucionaria que, influida por Cuba y el Che, e insuflada por el pensamiento de Cooke y Hernández Arregui, asumió

posiciones abiertamente antiimperialistas y a favor de la lucha armada con tácticas de guerrilla, y que decía bregar por el “socialismo nacional” (un concepto muy difuso y ambiguo), la cual tuvo como principal expresión a la JP y Montoneros. Aquí no podemos entrar en un debate con el peronismo revolucionario y su “socialismo nacional”, porque excedería totalmente el propósito y espacio de este escrito. Baste con señalar que el peronismo revolucionario, hoy muy minoritario e incluso marginal, nunca fue dominante dentro del movimiento justicialista, dentro del llamado “pan-peronismo”, ni siquiera en sus mejores tiempos, durante la “primavera camporista” (que por cierto resultó muy contradictoria, inestable y efímera).

Retomemos nuestro hilo conductor: lo importante, para las izquierdas anticapitalistas de Argentina, es comprender y asumir que el antiperonismo no puede ser reducido, sin más, a un odio faccioso de una fracción de la clase dominante y una fracción de la pequeña burguesía contra otras fracciones de esas mismas clases. Es cierto que, en las élites y los sectores medios, no todos fueron ni son *gorilas*. Hubo y hay también en su seno peronistas, desde operarios fabriles hasta empresarios industriales. Pero las investigaciones históricas y encuestas sociológicas no dejan margen para la duda: la clase dominante y la clase media de Argentina fueron y son, en su gran mayoría (especialmente las élites y las capas medias altas), antiperonistas. Lo fueron y lo son porque su egoísmo y miopía de clase las ha vuelto, en general, muy hostiles a cualquier política redistributiva, por mínima que sea, al punto tal que cualquier morigeración benefactora o asistencial del neoliberalismo por parte del Estado se les ha antojado abominablemente “estatista” o “demagógica”, e incluso “comunista” o “socialista”, aun cuando a largo plazo buscara beneficiarlas y de hecho las beneficiara estratégicamente, en la medida que, tácticamente, a corto o mediano plazo, contribuía a contener el malestar social y neutralizar el peligro de una radicalización política por izquierda que pudiera poner en jaque al *statu quo* (la continuidad del capitalismo). Desde luego que hay coyunturas históricas (grandes descalabros económico-sociales y políticos, correlaciones de fuerzas poco favorables, bonanzas agroexportadoras de excepcional rentabilidad, etc.) donde el *establishment* ha aceptado a los gobiernos populistas –bonapartistas o no– y sus reformas más o menos progresivas, pero lo ha hecho a disgusto y solo transitoriamente. Por ejemplo, tras la crisis de 2001-2002 y durante el *boom* de los *commodities* en el mercado mundial (la soja ante todo, en el caso argentino), hasta el conflicto de las corporaciones ruralistas con el gobierno de CFK en 2008 por las retenciones a las exportaciones agropecuarias de la región pampeana.

En síntesis, que el antiperonismo tenga un fuerte componente clasista, un talante elitista y *pequebú* muy antiobrero y antipopular (con dosis de racismo, incluso), no significa que el peronismo sea una expresión autónoma y revolucionaria de un proletariado autoorganizado y combativo, con conciencia de clase y con horizontes de emancipación socialista. En absoluto. El populismo justicialista siempre ha estado contenido dentro de los límites del capitalismo, y en sus mejores tiempos nunca trascendió el reformismo bonapartista: Perón en la Bolsa de Comercio de Buenos Aires, allá por agosto de 1944, alertando a los dueños de la Argentina sobre el peligro de un “cataclismo” revolucionario por culpa de esos “agentes de provocación roja” actuando entre “las masas obreras argentinas”; Perón diciéndoles a los grandes terratenientes y capitalistas que “es necesario dar a los obreros lo que éstos merecen por su trabajo y lo que necesitan para vivir dignamente, a lo que ningún hombre de buenos sentimientos puede oponerse, pasando a ser éste más un problema humano y cristiano que legal”; y mucho más concretamente, apelando a la *Realpolitik* pura y dura, afirmando que “es necesario saber dar un 30 por ciento a tiempo que perder todo *a posteriori*”⁶.

Las izquierdas anticapitalistas de Argentina, desde luego, tienen muy claro que el peronismo no es revolucionario ni socialista. Se trata de una verdad de Perogrullo. Pero algunos camaradas suelen ser renuentes a reconocer –especialmente en público– que el gorilismo es intensamente clasista, como si el solo hecho de enunciar esa verdad supusiera un acercamiento *non sancto* al justicialismo, y hasta una claudicación o traición sin atenuantes. Esta posición cerrilmente sectaria, fanática, resulta absurda y

⁶ https://cdn.educ.ar/repositorio/Download/file?file_id=da8289f8-a130-488d-b287-98dec485b3d.

contraproducente. Es una posición que revela inseguridad y algo peor: la persistencia de un histórico rencor con el éxito bonapartista-reformista del primer peronismo, cuando las masas obreras y populares se alejaron de las izquierdas seducidas por el Estado benefactor de Perón y Evita, y se hicieron justicialistas, al tiempo que las viejas vanguardias del movimiento obrero (socialistas, anarquistas, sindicalistas, comunistas ortodoxos y disidentes) eran duramente perseguidas o astutamente cooptadas: palos y zanahorias.

Esa situación desesperada llevó a gran parte de la izquierda argentina a cometer un grave error del que nunca se repondría, un auténtico suicidio político: el PS y el PC se engancharon al tren *gorila* de la Unión Democrática en la campaña y las elecciones de 1945-46, como furgón de cola de la derecha, sobre la premisa delirante de que el peronismo era –con un poco de *delay*– la encarnación vernácula del nazifascismo derrotado en Europa. Aunque es cierto que la dictadura militar del GOU y el emergente movimiento peronista contenían bolsones autoritarios y oscurantistas (desde nacionalistas católicos que simpatizaban con Franco y Salazar hasta sectores pro-Eje más o menos admiradores de Hitler y/o Mussolini, especialmente dentro del Ejército y la Iglesia), y aunque también es verdad que Argentina –en contraste con el cardenismo mexicano, netamente progresista, laicista y antifascista– acogió a muchos emigrados europeos nazifascistas o colaboracionistas, tanto antes como después de que Perón se convirtiera en presidente, conceptualizar el peronismo como un totalitarismo de ultraderecha, en vez de como un populismo reformista de centro, no resiste ningún análisis histórico serio. Constituye una simplificación extrema y tendenciosa, una tergiversación.

Las masas proletarias y las mayorías populares de Argentina nunca olvidaron ni perdonaron a las izquierdas por su *gorilización*, ni siquiera cuando el peronismo perdió su impulso reformista-redistributivo ya entrada la década del cincuenta. Tampoco cuando dejó de ser gobierno y sobrevinieron los largos años del exilio de Perón y de la proscripción del peronismo. El proceso fue más complejo, por supuesto: no todas las izquierdas cometieron el suicidio de gorilizarse, y algunas de ellas incluso se peronizaron durante la época de la Resistencia. Pero visto el cuadro histórico en conjunto, es evidente que el antiperonismo penetró con profundidad y amplitud en las izquierdas, haciéndoles mucho daño. ¿La solución era adoptar la táctica del *entrismo* o la estrategia de la peronización, como creyeron algunos sectores? No pienso eso, de ninguna manera. Solo me interesa señalar que las izquierdas argentinas pagaron un costo altísimo cuando se gorilizaron durante el primer peronismo, y que hoy deberían evitar que viejos rencores e inseguridades perpetúen o reaviven en ellas un antiperonismo obtuso que encierra fuertes dosis de clasismo y racismo.

Pienso que la izquierda argentina de hoy está mayormente libre de *gorilas*, pero no en todos los casos ni completamente. Tenemos un ejemplo positivo muy notable en el PTS, la principal fuerza del FITU, que a través de Bregman y otros referentes repudiaron no solo el intento de magnicidio contra CFK en 2022, sino también, ulteriormente, a mediados de 2025, la condena a prisión domiciliaria de CFK por corrupción –y su inhabilitación como candidata– como un caso escandaloso de *lawfare* revanchista, proscripción política y doble rasero; sin que esta defensa del debido proceso y de las libertades democráticas, ni la denuncia contundente de otras cleptocracias burguesas (léase: macrismo y mileísmo), implicaran el desacierto de postular la inocencia de CFK, acerca de la cual existen muy razonables suspicacias, debido a lo irregular y opaco que fue el incremento patrimonial de la familia Kirchner cuando Néstor era gobernador y presidente.

Debemos estar alertas, pues, para que la necesaria crítica y la oposición sin concesiones al peronismo, como uno de nuestros mayores adversarios político-ideológicos, no vuelvan a degenerar en gorilismo. Que la intransigencia de nuestra voluntad no nuble la perspicacia de nuestra inteligencia. Que la pasión con que militamos contra el capitalismo no afecte el rigor con que pensamos el peronismo, ni la capacidad de persuadir a los sectores peronistas más progresistas (Patria Grande, sobre todo) de que no hay transformación emancipadora posible dentro del actual sistema económico, ni tampoco dentro del movimiento justicialista. La salida solo puede ser por izquierda y por abajo: una clase trabajadora autoorganizada, radicalizada y movilizada en prosecución de una revolución socialista, que empiece a hacer posible la utopía comunista.

3

En “¿Y si la izquierda toma el cielo por asalto”, Torre Giménez y yo nos planteamos este interrogante político, tan complejo como trascendental: “¿Cómo conseguir aumentar la fuerza de la izquierda anticapitalista realmente existente y cómo lograr un apoyo de amplios sectores sociales por un proyecto anticapitalista?”. La respuesta que esbozamos tentativamente (tan solo eso: un primer bosquejo, a modo de tanteo) fue la siguiente:

(...) si bien todos los modelos organizativos del pasado han sido problemáticos (piénsese tan sólo en la burocratización de los partidos), hay que partir de las organizaciones que nos hemos dado, con sus ventajas y desventajas. Y, a partir de ellas, ampliar y construir más espacios comunes. Sólo en la acción colectiva se irán abriendo nuevas posibilidades, formas superadoras de organización de la clase trabajadora. Se trata de crear, pero no *ex nihilo*, sino desde lo que hemos construido hasta ahora. Tenemos el FITU con sus partidos y sus militantes, pero están también los simpatizantes del Frente, muchos de ellos nucleados en distintas clases de organizaciones o grupos de pertenencia, participando en sindicatos y asambleas más o menos permanentes (como la Asamblea Popular por el Agua de Mendoza, como la Asamblea de Intelectuales Socialistas, entre otras), en asociaciones culturales y barriales de diversa índole, en colectivos feministas o de disidencias sexuales, en agrupaciones estudiantiles, en organismos de derechos humanos, en organizaciones indígenas, en el colectivo de la discapacidad y un largo etcétera.

Pues bien, el FITU debería ampliarse para incluir de alguna manera a un sinnúmero de simpatizantes de izquierda, trabajadores y estudiantes que acompañan y votan al Frente de Izquierda, pero que no tienen ningún tipo de relación orgánica con el mismo. Tanto desde el FITU como desde los múltiples colectivos de base, se debería promover la creación de comités de lucha antisistema y de discusión de medidas concretas, tanto para oponerse a los embates de la ultraderecha en el poder, como para mejorar las condiciones de existencia de la clase trabajadora en su conjunto, en el aquí y ahora. Es decir, pensar tanto la resistencia como la ofensiva. Y, lo que es fundamental, hay que trazar puentes entre los diversos lugares de lucha. La avanzada neoliberal y plutocrática contra los laburantes ha activado miles de pequeños focos de resistencia en fábricas, organismos públicos, escuelas, universidades, hospitales y en las calles. Esos focos están muy probablemente destinados a fracasar ante la ofensiva neoliberal si no se articulan en un frente unificado, y si no se organizan medidas de lucha que tiendan a coordinar todos los enfrentamientos en una gran batalla contra el mileísmo, pero principalmente contra los poderes económicos a los que el mileísmo representa.

Sabemos que los partidos de izquierda participan de numerosas luchas, y sabemos que ese compromiso militante es lo que ha contribuido a ampliar el apoyo social al FITU. Por lo tanto, esto no debe interpretarse como un reproche a los partidos revolucionarios, sino más bien como un llamado a todas las organizaciones y espacios de izquierda (entre los cuales incluimos al Colectivo Kalewche) a dejar de lado rencillas sectarias, diferencias doctrinarias menores y orgullos personales, para pensar juntos un programa mínimo para la clase trabajadora, y para darnos formas transversales que organicen la resistencia, al tiempo que ponemos las primeras piedras para una ofensiva democrática radical contra la lógica del capital.

Amplios sectores de los votantes peronistas simpatizan con el FITU y con Myriam Bregman, pero creen que, o bien la izquierda es demasiado utópica o sectaria, o bien que al capitalismo se le puede dar un rostro humano. Nuestra tarea es demostrarles, tanto en la práctica como en la teoría, que, por un lado, no somos sectarios y que estamos dispuestos a debatir sin chicanas tanto doctrinas como medidas políticas concretas; y por el otro, que el capital puede dar algunas concesiones cuando ve peligrar su hegemonía, pero en momentos de fuerza (como el actual) demuestra su verdadera naturaleza anti-humana. Por lo menos en teoría, no haría falta mucho para convencer a un kirchnerista desilusionado que pueda ver con simpatía a Myriam Bregman, que, si su principal líder política está presa, es porque la codicia del poder económico es tan pero tan grande, que los grandes empresarios no están siquiera dispuestos a soportar las tímidas reformas del peronismo, cuando pueden realizar su sueño húmedo por medio de Milei (por lo menos hasta ahora, ya que parecen estar buscando un reemplazo en el corto plazo) e ir por todo. Si para

algo ha sido «útil» el mileísmo –si se nos permite la figura retórica–, es para dejar al descubierto el verdadero rostro inhumano del poder económico.⁷

Dicho todo eso, planteamos un *pero*, una suerte de «alerta». Este *pero* no nos parecía nada baladí. Todo lo contrario: nos parecía un *pero* de importancia capital. Si he interrumpido la cita con este comentario, es porque quiero recalcar esa importancia, a la luz de todo lo sucedido después: el virulento recrudecimiento de la interna del FITU a raíz de la campaña por Myriam Bregman, con acusaciones cruzadas de ventajismo supremacista o unilateral y sectarismo envidioso o mezquino (contra el PTS y desde el PTS, respectivamente); una escalada del inveterado faccionalismo trotskista «a la estudiantina» –dicho en broma y no tanto– que amenaza con provocar una ruptura de la coalición y daños acaso no menores a su reputación y credibilidad entre las masas como alternativa seria de gobierno, políticamente confiable. Las reyertas intestinas del FITU, ventiladas al público sin ningún recato, podrían echar a perder el “fenómeno Bregman”. En fin, en aquel artículo de abril advertíamos que era menester evitar que pasara lo que a la postre pasó, por desgracia. Volvamos a la cita:

No obstante, esta *expansión hacia afuera* –o centrífuga– del FITU entre las masas, entre las bases, donde se iría entretejiendo una amplia red multisectorial de apoyo político entre simpatizantes, activistas independientes y colectivos afines sin adscripción partidaria, aunque muy necesaria, aunque imprescindible, no es suficiente. Debe ir de la mano con una *consolidación hacia dentro* –o centrípeta– a nivel de cuadros, a nivel de vanguardias. Para tener éxito, nos parece que el FITU requiere mayor cohesión y fortaleza internas, mejor coordinación de esfuerzos, esto es, superar la forma embrionaria del frentismo electoral, demasiado laxa, lastrada por las rencillas sectarias, por las disputas facciosas. A nadie se le escapa que el Frente de Izquierda se gestó en 2011 bajo la fuerte presión de la reforma electoral de las PASO (Primarias Abiertas, Simultáneas y Obligatorias) impulsada por el gobierno kirchnerista, reforma que amenazaba con marginar a las izquierdas de los comicios –con el maldito piso del 3% en las primarias– si no se coaligaban. Han pasado quince años desde entonces, y, sin embargo, las secuelas de ese parto con fórceps no parecen haber sido superadas, al menos no totalmente. El sectarismo y el faccionalismo siguen retardando el desarrollo del FITU.

Desde luego que no se trata de erradicar las sanas diferencias y los debates constructivos, de suprimir la dimensión agonal o competitiva de la política (que es inevitable y puede incluso reportar beneficios), sino de evitar que las discrepancias y discusiones se desmadren hasta el punto de devorarse a la confraternidad socialista revolucionaria. Ya lo dice un viejo proverbio: *la unión hace la fuerza*. Pero cómo lograr exactamente esa mayor cohesión interna del FITU, con qué fórmula precisa y concreta, no lo sabemos. ¿Es posible un frente no meramente electoral, dotado de una arquitectura colectiva más sólida para la acción mancomunada? ¿Convendría acaso crear un partido unificado? Y si conviniera esto último –algo de lo que no estamos nada seguros– ¿sería mejor una fusión total o un partido de tendencias? Una fusión total supone el riesgo de que «el pez más grande se coma a los más chicos», el peligro de una unanimidad homogeneizadora, sin la savia vital de lo diverso. Un partido de tendencias podría, tal vez, acabar repitiendo los mismos problemas del frentismo: la desunión facciosa, la discordia sectaria (algo así como «el mismo perro con otro collar»). Solo estamos seguros de esto: no hay panaceas apriorísticas. Habrá que aprender y elegir a la luz de la experiencia práctica, sin dogmatismos.⁸

Ojalá el FITU no se rompa, y ojalá logre evolucionar desde el frentismo electoral bajo fórceps a una unidad más fraternal y sólida, más densa y operativa. Quizás la solución pase por adoptar un modelo organizativo mixto, a mitad de camino entre el partido unificado y la coalición laxa. ¿En qué estoy pensando exactamente? Permítaseme trazar un paralelismo: el Estado federal nació en EE.UU. a fines del siglo XVIII como una fórmula de equilibrio salomónico entre el Estado unitario (exceso de centralismo) y la confederación (exceso de descentralización). El unitarismo lograba eficacia a costa de la libertad,

⁷ F. Mare y N. Torre Giménez, “¿Y si la izquierda toma el cielo por asalto...”, art. cit.

⁸ *Ibid.*

engendrando un Leviatán autoritario. El confederacionismo conseguía preservar la libertad, pero pagando costos muy altos: lentitud, parálisis, inoperancia, impotencia. El federalismo trató de conciliar lo bueno de ambos modelos, minimizando sus defectos y peligros. Así nació la idea de un sistema político de soberanías escalonadas: un peldaño alto de autoridades federales y un peldaño bajo de autoridades estatales. La soberanía está repartida entre esos dos niveles. Ni demasiado concentrada en la cúspide, ni demasiado disgregada en la base. ¿No podría el FITU adoptar una fórmula organizativa de este tipo, *mutatis mutandis*? Seguiría habiendo en su seno una pluralidad de partidos autónomos, en sana diversidad y competencia; pero con un órgano central –paritariamente constituido– que estuviera dotado de atribuciones deliberativas y resolutorias en grado suficiente, capaz de elevar sustancialmente los umbrales de cohesión, coordinación y acción más allá del mero frentismo electoral. (El FITU tiene una Mesa Nacional, pero no alcanza.) Esta arquitectura colectiva no tendría por qué limitarse a una autoridad colegiada interpartidaria. Bien podría también incluir otras facetas, como la propaganda de masas y la usina de ideas (siempre dentro de los límites que imponen los consensos mínimos, desde luego): un diario en común, una revista en común, una radio en común, una editorial en común, un espacio cultural en común, congresos y cursos de formación en común, etc. Paralelamente, cada partido del FITU mantendría sus propios órganos de difusión, habilitados –por supuesto– para trascender los consensos mínimos (por ejemplo, el PTS conservaría *La Izquierda Diario* y el MST seguiría publicando *Periodismo de Izquierda*, pudiendo disentir y discutir entre sí). No hay que pensar la arquitectura colectiva como un juego de suma cero, sino como una dialéctica de multiplicación sinérgica.

La tradición federal podría inspirarnos una buena solución práctica, sin dudas, y no hay que pagar peaje al liberalismo yanqui para transitar ese camino (si un purismo dogmático filisteo nos impidiera algo tan sensato como cultivar la flexibilidad metodológica crítica, sin transigir en nuestros principios y fines). ¿Qué hay de la Unión Soviética y la *korenizatsia* bolchevique a favor de Ucrania, Bielorrusia y otras naciones antaño conquistadas por el imperio autocrático de los Romanov? La URSS nació no solo del imperativo revolucionario de avanzar hacia el socialismo, sino también de la necesidad plurinacional e intercultural de superar el centralismo zarista, inextricablemente ligado al chovinismo gran-ruso. La Constitución soviética de 1924 es elocuente:

(...) la inestabilidad de la situación internacional y el riesgo de nuevas invasiones, hacen necesaria la formación de un *frente único de repúblicas soviéticas* frente al cerco capitalista.

Así, la estructura misma del poder soviético internacional, por su carácter de clase, empuja a las masas trabajadoras de las repúblicas soviéticas a unirse en una sola familia socialista. Todo este conjunto de circunstancias exige, de manera imperiosa, la reunión de las repúblicas socialistas en un *Estado federal*, capaz de *garantizar la seguridad exterior, el progreso económico interior y el libre desarrollo nacional de los pueblos*.

La voluntad de los diferentes pueblos de las repúblicas soviéticas, que se ha expresado recientemente en el Congreso de sus Sóviets y que se ha pronunciado de manera unánime por la formación de una *unión de repúblicas soviéticas*, es una garantía segura de que la Unión traduce la *libre voluntad de los pueblos iguales en derechos*, y que cada República tiene el derecho de salir libremente de la Unión, que todas las repúblicas socialistas soviéticas tienen el derecho de acceder a la Unión, que el nuevo Estado federal será la digna culminación de los principios de *coexistencia pacífica y colaboración fraternal* entre los pueblos instaurados desde el mes de octubre de 1917, que servirá de sólido muro contra el capitalismo mundial y marcará un nuevo paso decisivo en el *camino de la unificación de los trabajadores de todos los países en la República soviética socialista universal*.⁹

⁹ <https://octubre1917.net/2017/03/31/constitucion-1924>. Las cursivas son mías.

Aunque la deriva ulterior de la URSS bajo el estalinismo (burocratización autoritaria, hegemonismo soviético sobre el bloque socialista, retorno parcial del chovinismo gran-ruso) nos lo haya hecho olvidar, los bolcheviques de la primera hora abogaron no solo por la autodeterminación en paz e igualdad, sino también por el federalismo en cooperación y fraternidad. “Coexistencia pacífica y colaboración fraternal (...) en el camino de la unificación de los trabajadores”. Lástima que el bolchevismo no aplicó esta sabiduría en sus relaciones con otras izquierdas revolucionarias, donde dio rienda suelta a la intolerancia dogmática y sectaria. Pero sí lo hicieron en el ámbito de las nacionalidades y minorías étnicas, y esto es lo que aquí busco rescatar.

Repitémoslo una vez más, como si fuera un mantra del budismo tibetano: “Coexistencia pacífica y colaboración fraternal (...) en el camino de la unificación de los trabajadores”. ¿No deberían las izquierdas trotskistas de la República Argentina, que no es nada soviética, pero a la que quisiéramos ver llena de sóviets algún día (aunque no se llamaran así, sino de otra forma menos exótica), honrar ahora, ya mismo, sin demora, esas premisas troncales dentro del FITU? ¿Pueden las vanguardias revolucionarias, con coherencia y credibilidad, incitar a la fraternidad entre trabajadores y pueblos si están enfrascadas en una “lucha de tendencias” fratricida? La canibalización de las izquierdas argentinas no parece ser ninguna escalera socialista al cielo comunista. Se asemeja, más bien, a un dantesco *descensus ad inferos*.

La demasía de la discordia entre cuadros puede impedir o limitar la expansión de masas, o fragilizar ese proceso como una espada de Damocles que puede caer en cualquier momento. Un núcleo sólido de vanguardias fraternalmente mancomunadas y federativamente organizadas resulta totalmente imprescindible, por muy amplia que llegue a ser –si la campaña de agitación tuviere un éxito arrollador, lo cual es posible pero no seguro– la red de simpatizantes y activistas independientes. El internismo no atrae multitudes. Al contrario, puede espantarlas, repelerlas. Tal vez no de inmediato, pero sí después de un tiempo. Eso es lo que ha pasado tantas veces con las luchas estudiantiles de las universidades, y es también lo que sucedió con varias asambleas barriales de Buenos Aires que surgieron en la crisis de 2001-2002.

4

Hablando de la URSS, del llamado “socialismo real”, convendría detenernos un poco en esta temática, que tiene no solo relevancia y vigencia *per se*, en general, sino también una pertinencia específica para las izquierdas anticapitalistas del siglo XXI. El trotskismo ha sido muy crítico de las derivas estalinista y maoísta del marxismo-leninismo en las posrevoluciones rusa y china: la burocratización, el autoritarismo, el culto a la personalidad, el “socialismo en un solo país”, las pulsiones hegemónicas en política exterior, etc. Ni qué decir el anarquismo¹⁰, cuya impugnación de lo que tradicionalmente ha considerado “socialismo

¹⁰ “Anarquismo” a secas únicamente debiera significar –se sobreentiende, por su etimología griega– anarquismo *de izquierda*, o sea, acratismo *socialista* (en el sentido más amplio y primigenio de esta última palabra: anarquismo colectivista a lo Bakunin, anarcocomunismo a lo Kropotkin, anarquismo mutualista a lo Proudhon y otras formas de economía socializada sin Estado), o bien, acratismo individualista no capitalista (léase: un anarquismo a lo Tucker, quien abogaba por una sociedad libertaria e igualitaria basada en la pequeña propiedad personal y la circulación simple de mercancías, sin dinámicas de expoliación, acumulación y explotación que generen estratificación de clases). El autopercebido “anarquismo de derecha”, el sedicente “anarcocapitalismo” de Rothbard y sus epígonos, no merece llamarse así, puesto que el anarquismo siempre ha combatido –desde sus orígenes– toda forma de *arché* o dominación, no solo la estatal e imperial, sino también la clasista y patriarcal, entre otras. Quien lea la *Política* de Aristóteles, por solo mencionar una fuente clásica, comprobará fácilmente que los antiguos griegos de ningún modo restringían la *arché* al gobierno de la *polis*. Tampoco a lo que hoy llamaríamos “relaciones internacionales”: el imperialismo ateniense, por ejemplo, que Tucídides conceptualizó como *arché* en su célebre *Historia de la guerra del Peloponeso* (para referirse al expansionismo coercitivo de Atenas sobre la Liga de Delos, en reemplazo de la *hegemonía* o liderazgo consentido que se había desarrollado durante las dos primeras Guerras Médicas). En el *oikos*, en el ámbito doméstico, el patriarca –asimilado a la figura de un rey– ejercía la *arché* tanto sobre su mujer e hijos (*arché basiliké*) como sobre sus esclavos (*despoteia*). El anarquismo debe su nombre a su finalidad utópica, en el buen sentido: la anarquía (o acracia), que proviene del griego *anarchia*, «sin poder» o «sin dominio» en general: ausencia no solo de dominación estatal o *arché politiké* (en fraseología aristotélica), y de imperialismo a nivel geopolítico, sino también ausencia de patriarcado, esclavitud y cualquier otra forma de opresión de clase. Ergo: “anarcocapitalismo” es un oxímoron farsesco, aunque Milei cacaree lo contrario. En relación a la presunta postura “anarcocapitalista” del jefe de Estado

autoritario” va mucho más allá del estalinismo y el maoísmo, hasta abarcar todo el espectro marxista-leninista, incluyendo al propio trotskismo, no siempre con razón pero muchas veces no sin razón (y aun al marxismo libertario, una desmesura de dogmatismo sectario que el ácrata francés Daniel Guérin cuestionó con sensatez e intrepidez –y no poca lucidez– desde una postura dialoguista y unionista que suscribo).

Tengo muchos acuerdos sustanciales con esta doble vertiente de crítica antiburocrática, antiautoritaria. El antiestalinismo –teórico y práctico– siempre me ha parecido muy necesario, no solo con respecto al modelo soviético original, sino también con respecto a otros procesos revolucionarios influidos por él, como los de la China maoísta y la Cuba castrista, por no hablar de la Corea del Norte que gobierna la «dinastía» creada por Kim Il-sung (“Líder Supremo” y “Presidente Eterno de la República”), último reducto estalinista del mundo, aunque también allí hubo cierta desestalinización (muy limitada y gatopardista, a la manera *juche* del PTC). La caída del Muro de Berlín, el fracaso del “socialismo real” (incluso en los dos únicos países donde se las ha ingeniado para sobrevivir, bajo el asedio feroz del imperialismo yanqui: Cuba y Corea del Norte), nos impone el deber de revisar críticamente el legado soviético y maoísta. Si vamos a proponer nuevamente una revolución socialista a escala mundial en pos de la realización de la utopía comunista, tenemos que tener muy claro en qué nos equivocamos y cómo podríamos corregir esos errores mirando al porvenir.

Por supuesto que muchos historiadores e intelectuales –trotskistas y no solo trotskistas– han escrito regueros de tinta al respecto. Ya tenemos varias certezas importantes bastante consensuadas. El colapso de la Unión Soviética fue un fenómeno histórico multicausal, como tantos otros. La fuerte presión imperialista del capitalismo –la Guerra Fría– tuvo una incidencia no menor: hipertrofia del aparato militar, con su sangría de recursos. Pero independientemente de eso, la mera inserción obligada de las repúblicas socialistas –a falta de una revolución mundial exitosa como la esperada por Lenin y Trotsky– en un sistema económico mundial preexistente regido por las férreas leyes del mercado, por la competencia capitalista más despiadada, ya constituía un problema serio, que puso cada vez más en jaque a la tesis estalinista del “socialismo en un solo país”, pues no era posible la autarquía del bloque socialista. También coadyuvó a la implosión soviética, sobre todo como catalizador, la crisis de los independentismos/separatismos nacionales dentro del Pacto de Varsovia y dentro mismo de la URSS: el Otoño de Naciones y el Desfile de Soberanías no deberían ser minimizados. Pero las causas de mayor peso fueron otras dos. En el plano superestructural o político-cultural, el autoritarismo y la burocratización: la dictadura de partido único, el avasallamiento de las libertades públicas e individuales, la censura y represión de la disidencia, la rigidez y el gigantismo del Estado, la corrupción de la *nomenklatura* como bofetada al principio de igualdad, los defectos y excesos de la planificación central de la economía, el filisteísmo educativo y artístico, el dogmatismo intelectual, etc. La clave principal, no obstante, radica en las condiciones materiales de existencia del pueblo trabajador. La URSS y los demás países socialistas lograron, amén de disminuir enormemente la desigualdad económica, establecer un *piso alto en satisfacción universal de las necesidades primarias o básicas* (alimentación, salud, vivienda, pleno empleo, legislación laboral, sistema previsional, escolaridad, etc.), en claro contraste con las sociedades capitalistas, donde esa universalidad nunca se ha dado, ni siquiera en los países más desarrollados y welfaristas como los escandinavos, con altas mediciones del coeficiente Gini. No obstante, la Unión Soviética y los otros países del “socialismo real” fallaron en algo. Fijaron un techo bajo en satisfacción de las necesidades secundarias asociadas a cierto “confort” o bienestar. No lograron establecer un nivel de consumo menos racionado y más diversificado de bienes y servicios, ni mayores umbrales de disfrute cotidiano de los últimos avances técnicos, ni formas menos estandarizadas de ocio, ni tampoco modos de vida más emancipados de ese rigorismo proletario casi espartano heredado de los *hard times* del estalinismo (las

argentino (metáfora del topo) y su coexistencia paradójica con el minarquismo «realmente existente» (un tanto sinuoso, por cierto: neoliberalismo extremo de doble rasero, según la clase), véase mi ensayo “Protesta y represión, memoria y negación. Pensar subversivamente Mileilandia”, en *Corsario Rojo*, nro. 9, primer semestre 2025, pp. 55-62. Disponible en <https://kalewche.com/cr8>.

urgencias y penurias de la colectivización agraria y la industrialización pesada contra reloj, las exigencias y dificultades de los primeros planes quinquenales, los esfuerzos productivistas a destajo del estajanovismo, los descomunales sacrificios materiales y humanos de la Gran Guerra Patria contra la invasión nazi)... Lejos estoy de querer reivindicar el consumismo capitalista y el hedonismo extremo. Cierta grado de sencillez y austeridad es saludable, tanto por razones psíquico-filosóficas como de ecología política. La sobreproducción de bienes, el lujo y otras variantes de voluptuosidad (satisfacción ilimitada e inmediata de deseos) nos hacen daño, tanto individual como colectivamente. Y dañan la naturaleza, además: extractivismo, contaminación, calentamiento global, pérdida de biodiversidad, etc. Pero, dicho todo esto, debemos admitir que el “socialismo real” no logró elevar lo suficiente el techo del bienestar individual y social. Subió notablemente el piso: erradicó el hambre, la indigencia, el desempleo, la precariedad laboral, la falta de acceso a un buen sistema de educación y salud públicas, la mala cobertura en previsión social (pensiones y jubilaciones). Todo esto es cierto, pero no menos cierto es que hubo un déficit en satisfacción de necesidades secundarias; necesidades secundarias que no tienen por qué ser consumistas o antiecológicas, ni desmesuradamente individualistas, hedonistas o narcisistas. Este fue el talón de Aquiles del “socialismo real”: una austeridad excesiva, demasiado divorciada del confort o bienestar. La antigua ética estoica, en contraste con la moral cristiana y budista, nunca postuló la antihumana erradicación del goce, sino una prudente *moderación*. No veo razón para que las izquierdas anticapitalistas no debamos recuperar selectivamente –críticamente– una porción importante del estoicismo como *Lebensphilosophie* o «filosofía de vida».

El techo bajo del “socialismo real” fue el resultado de los problemas económicos y tecnológicos (cuellos de botella en la asignación de recursos, estímulos insuficientes a la productividad laboral, anquilosamiento de la ciencia básica y aplicada, prioridad excesiva de los bienes de capital sobre los bienes de consumo, etc.) que generaron la planificación central tan rígida e ineficiente del Gosplán¹¹ y el crecimiento elefantiásico del complejo militar-industrial bajo la dirección del VPK (demasiado empoderado por la carrera armamentista contra la OTAN, la amenazante alianza liderada por el *hegemon* imperial estadounidense). Cabe hacerse esta pregunta contrafactual: ¿qué hubiera sido de la Unión Soviética si hubiese iniciado su modernización socialista desde un peldaño histórico más alto que el atrasado imperio zarista, y sin las limitaciones y presiones exógenas del capitalismo e imperialismo? La pregunta es pertinente por varias razones, entre otras, estas dos: 1) porque el máximo bienestar del “socialismo real” se alcanzó no casualmente en la RDA y Checoslovaquia, las únicas zonas del mundo donde ese sistema económico se implantó sobre bases capitalistas relativamente desarrolladas; y 2) porque la Unión Soviética llegó a destinar cerca de un 15 por ciento de su PBI¹² (probablemente más: hasta un 20 o 25% en la tardía década del ochenta) a los gastos en defensa, desproporción ruinosa, muy superior a la de Estados Unidos.

Maticemos: el techo bajo del “socialismo real” no siempre fue tan bajo, ni en todas partes. En la década del cincuenta, cuando la Segunda Guerra Mundial ya había quedado atrás y la reconstrucción posbélica estaba completada, cuando Krushev se convirtió en secretario general del PCUS y puso en marcha la desestalinización (parcial), los obreros de algunos países y áreas metropolitanas de la Europa del Este

¹¹ El Gosplán pretendía neutralizar el mercado, en el que veía –con razón– un peligroso tobogán de descenso hacia el capitalismo. En la distribución de bienes y servicios como mercancías, mediante la ciega y ruda espontaneidad e inmediatez de unos agentes privados regidos exclusivamente por sus intereses particulares, el equilibrio entre oferta y demanda se logra de modo espasmódico, con irracionales tardanzas, carestías y despilfarros. Por otra parte, la pendiente resbaladiza de la circulación mercantil desde su forma simple (M-D-M) hacia la valorización capitalista (D-M-D') ha generado una desastrosa espiral de concentración económica de altos costos sociales: proletarización, desigualdad, desempleo, pobreza, hambre, éxodo, etc. La evidencia histórica es inapelable. Por no hablar del alienante “fetichismo de la mercancía”, como lo llamó Marx. En la URSS, al margen del fallido experimento inicial del “comunismo de guerra” (1918-1921), el mercado perduró: se mantuvo el régimen salarial, el uso de moneda (rublo soviético) y el sistema de precios. La circulación de mercancías continuó, aunque mucho más limitadamente que en el capitalismo y con niveles inéditos de regulación estatal, lo que derivó en la aparición de un mercado negro o clandestino para una amplia gama de bienes de consumo, desde manufacturas de lujo o confort importadas de contrabando hasta productos esenciales afectados por el racionamiento.

¹² Cf. José L. Rodríguez, “El impacto del gasto militar en el mundo: 1950-2013”, en *Revista de Estudios Estratégicos*, La Habana, enero-junio 2014, pp. 117-125.

alcanzaron un grado de bienestar considerable, similar al de los países capitalistas más desarrollados, pero con niveles más altos de universalidad en la satisfacción de necesidades primarias y secundarias: RDA y Checoslovaquia, Moscú y Leningrado... realidades muy distintas a la RSS de Tayikistán y la Mongolia del PRPM, a la China de Mao y el Vietnam de Ho Chi Minh, naciones abrumadoramente campesinas o pastoriles, poco o nada industrializadas. Pero promediando la década del sesenta, con el salto tecnológico de la Tercera Revolución Industrial (auge de la electrónica, *boom* de la informática, etc.) y el advenimiento del posfordismo, la URSS y los demás países socialistas empezaron a rezagarse. Fue la época del *Zastoy* o «estancamiento», período de desaceleración del crecimiento económico que coincidió *grosso modo* con el liderazgo de Brézhnev (1964-1982), y que devino en declive irreversible y crisis terminal con Gorbachov y su fallida *Perestroika*, hasta la caída del Muro de Berlín (1989) y el colapso de la Unión Soviética (1991).

En China, el ambicioso proyecto de modernización económica del “Gran Salto Adelante” (1958-1962) terminó muy mal, en catástrofe humanitaria (“Gran Hambruna”). El desarrollo tecnológico e industrial a gran escala vendría tras la muerte de Mao, desde que el revisionista Deng Xiaoping fue nombrado líder supremo de la República Popular a fines del 78, en el marco de la “Reforma y Apertura” (la intrincada transición inversa desde el socialismo de Estado al capitalismo de Estado), proceso de transformaciones que se aceleraría con la incorporación de China a la OMC en 2001; broche de oro a su integración en la globalización neoliberal, primero como proveedora masiva de manufacturas de bajo valor agregado y luego como mayor potencia del mundo en producción fabril (hacia 2010) e innovación *high-tech* (en torno a 2021-23).

¿Cuba? Al socialismo cubano cuesta mucho juzgarlo... Un país demasiado pequeño en superficie y población, demasiado modesto en recursos naturales y demasiado próximo a Estados Unidos, su todopoderoso e inescrupuloso archienemigo. La ayuda material y protección militar de la Rusia putinista, las relaciones económicas con China, sin desmerecerlas, palidecen con las que otrora ofreció la Unión Soviética. La cruda realidad del bloqueo imperialista a la isla, que lleva más de sesenta años, no puede ser ignorada ni minimizada. Hasta la disolución de la URSS, era muy legítimo formular críticas constructivas y responsables por izquierda al régimen castrista, tanto por razones políticas como económicas (críticas en gran medida similares a las que se le hacían a la Unión Soviética). Pero con el advenimiento del “Período Especial” durante los noventa y el endurecimiento de las sanciones estadounidenses, el margen para hacer eso se fue reduciendo drásticamente. En el siglo XXI, la expansión del turismo receptivo (actividad generadora de empleo y divisas), la importación abundante de hidrocarburos a bajo precio desde la Venezuela bolivariana y el atemperamiento del embargo yanqui con Obama parecieron rehabilitar la posibilidad de discutir constructiva y responsablemente al experimento socialista cubano, sin infravalorar sus grandes logros (mejoras en sanidad y educación, descenso de los niveles de pobreza y desigualdad, avances en I+D, jerarquización de deportes olímpicos, etc.) en comparación con otros países de la región como Haití, o con el pasado prerrevolucionario y semicolonial de la propia Cuba. Sin embargo, la ventana de oportunidad comenzó a cerrarse pronto, con la primera presidencia trumpista y el recrudecimiento del bloqueo, que Biden no revirtió en lo sustancial. El secuestro *manu militari* de Maduro a principios de 2026 –para un gran circo de *lawfare* en Nueva York– y el vasallaje de Caracas con un Trump fuertemente vinculado –por intermedio de su secretario de Estado, Marco Rubio, hijo de emigrados cubanos– al *lobby* anticastrista de Miami, acompañados de amenazas de invasión y un cerco inusitadamente exacerbado a la isla (un asedio inhumano de ribetes medievales, como el que Israel ha impuesto a Gaza), vuelven absurdo e injusto –o cuando menos muy inoportuno– someter a crítica al régimen socialista de Cuba en esta coyuntura de emergencia existencial. Hubo un tiempo en que Cuba pudo haber hecho mejor las cosas, pero hoy apenas sobrevive y merece toda nuestra solidaridad fraternal, en honor al antiimperialismo y al internacionalismo socialistas.

¿Y Corea del Norte? Su poder de disuasión nuclear, su alianza militar con la adyacente Rusia y su vecindad e intensos vínculos económicos con China habilitan una crítica severa a su sistema económico y político. Un

sistema con demasiadas rémoras del estalinismo puro y duro, desde la centralización estatista asfixiante hasta una dictadura totalitaria de contornos distópicos orwellianos, pasando por un culto a la personalidad de niveles grotescos, casi patológicos. Corea del Norte debe ser nuestro *antimodelo de socialismo*, sin que eso nos impida solidarizarnos con el pueblo norcoreano cada vez que sufra atropellos imperialistas.

Las izquierdas marxistas y anarquistas ya tienen una explicación satisfactoria del fracaso del “socialismo real”. Han hecho, asimismo, un balance crítico sin concesiones de aquella experiencia histórica revolucionaria que se quedó a mitad de camino en la larga marcha hacia la utopía comunista, en el luengo derrotero rumbo a la “asociación de productores libremente asociados”. El trotskismo, por ejemplo, con su robusta tradición de disidencia intelectual y oposición política al estalinismo, ha producido obras valiosas. Pero esta historiografía crítica asociada al campo de la militancia y sus debates político-estratégicos permaneció anclada, mayormente, en el mar aproximativo e interpretativo –altamente conjetural– de las *generalidades*, de las hipótesis totalizadoras como las que intenté sintetizar líneas arriba, a vuelapluma. Necesitamos mucho más que eso. Necesitamos también *erudición soviológica con experticia especializada*, aunque libre de las taras del academicismo: fragmentación descriptivista, profesionalismo «despolitizador», interrogantes superfluos, constataciones perogrullescas, etc. No basta con que sepamos, en trazo grueso, por qué el “socialismo real” fracasó. Tenemos que cartografiar ese fracaso con todo detalle analítico y precisión empírica: aspecto por aspecto, lugar por lugar, época por época. Debemos poner la soviología al servicio de la autocritica, para que la autocritica sea rigurosa y no cháchara especulativa; para que nos resulte fecunda, útil, capaz de iluminarnos el camino venidero de la construcción de un nuevo socialismo que conduzca –esta vez sí– al auténtico comunismo. Una autocritica, en suma, capaz de *aleccionarnos*, de ayudarnos a no cometer los mismos errores en el futuro.

Y algo más necesitamos, no menos relevante, y acaso más relevante: saber qué cosas se hicieron bien en el “socialismo real”, para recuperarlas y perfeccionarlas en un nuevo amanecer socialista. Trotskistas y anarquistas, por obvias razones de sesgo ideológico, han tendido siempre a «contar todas las costillas» del estalinismo y del maoísmo, evitando –por lo general– sopesar en la balanza ningún elemento positivo. Este *ultracriticismo* tan mezquino y contraproducente ha tenido un fuerte componente de dogmatismo sectario e inquina facciosa. No se trata de lavarles la cara a Stalin y Mao, de volvernos cómplices indulgentes de las absurdidades o barbaridades del estalinismo y maoísmo, sino de cultivar la medida crítica de forma constructiva. No puede haber sido todo invariablemente malo en el “socialismo real”, y de hecho no fue así. Quienes en las izquierdas revolucionarias pontifican lo contrario, que todo fue pésimo sin excepción ni atenuantes, que nada –absolutamente nada– provechoso podría rescatarse de aquella vasta experiencia histórica, de aquel enorme experimento económico-social que duró tantos años (más de setenta en la Rusia bolchevique, cerca de treinta en la China maoísta) incurren en prejuicios políticos, en un apriorismo abstracto de lo más miope y fútil. Deberíamos superar estas pasiones tristes con temperancia racional y rigor crítico, e iniciar una ancha senda de investigaciones empíricas a fondo, de estudios meticulosos, con mucha historia comparativa e historia contrafactual que potencien nuestra imaginación utópica y nuestro pensamiento estratégico.

¿Qué hizo exactamente mal y bien la URSS en materia de producción, trabajo, salud, educación, vivienda, transporte, previsión social, género, minorías étnicas, cultura, infraestructura, medio ambiente, investigación y desarrollo, discapacidad, ocio, deporte, etc.? ¿Y qué ocurrió con los otros países europeos de la esfera de influencia soviética como RDA, Checoslovaquia, Hungría y Polonia? El historiador ruso Aleksandr Nogovichchev y la etnógrafa estadounidense Kristen Ghodsee, entre otros autores, están haciendo aportes notables a la soviología desde una perspectiva revisionista de izquierda. ¿Y qué hay de ese socialismo tan *sui generis* –menos estatista, menos centralizado– que se desarrolló en la Yugoslavia de Tito, con heterodoxia y autonomía respecto al Kremlin y al Pacto de Varsovia? ¿Nada de nada se puede rescatar del “socialismo real” en China, Vietnam y otros países del Asia oriental? ¿La Revolución Cubana es solo una

acumulación de errores y fracasos sin ningún legado, sin ninguna enseñanza? La realidad siempre es más compleja y matizada que nuestros prejuicios ideológicos...

Intuyo una objeción facilista por parte de muchos militantes –y algunos intelectuales– de izquierda: estás cayendo en el pecado de la nostalgia. Dado que el “socialismo real” ha fracasado rotundamente, dado que el estalinismo y el maoísmo persiguieron con ferocidad al trotskismo y otras izquierdas disidentes, el socialismo del futuro deberá ser –aducirán mis detractores– totalmente novedoso, vuelto a crear desde cero. El “espejo de la historia” (experiencias de la URSS, la China maoísta, la Yugoslavia socialista, etc.) puede servirnos solo por la negativa, de advertencia general, para no cometer las mismas equivocaciones, y nada más. Pero no puede sernos de utilidad por la positiva. Estamos condenados a la innovación absoluta, sin un legado teórico-práctico reivindicable. Este filoneísmo extremo y arrogante constituye una sofistería de lo más perniciosa. No se trata de volar como Ícaro en el cielo de las añoranzas evasivas y sus idealizaciones autocomplacientes, sino de mantener los pies sobre la tierra del realismo y la practicidad. Nada de esto se puede lograr sin una memoria e historiografía críticamente equilibradas, capaces de discernir tanto lo malo que nos ha dejado el “socialismo real” (muchas lecciones amargas, que no quepan dudas) como lo bueno (varias enseñanzas luminosas, debiéramos admitir con ecuanimidad, sin culpa ni vergüenza).

Extraviarse en la nostalgia soviética o socialista no tiene sentido, pero sí lo tiene comprender por qué tanta gente en la Europa oriental y central experimenta ese sentimiento. En las regiones germanas que integraron la RDA (Sajonia, Brandemburgo, Turingia, etc.), el fenómeno está muy extendido y tiene una impronta peculiar, a punto tal que se acuñó en alemán un chispeante neologismo: *Ostalgie*, que juega con la paronimia de *Nostalgie* (nostalgia) y *Ost* (Este). En 2019, con motivo del trigésimo aniversario de la caída del Muro de Berlín, el Instituto Allensbach dio a conocer una encuesta que causó conmoción: el 57% de los alemanes orientales opinaba que estaba materialmente mejor en tiempos de la RDA. El 49% matizó esta opinión admitiendo el problema político y cultural de la falta de libertades democráticas, pero un 8% aseveró categóricamente que era más feliz bajo el socialismo. Vale decir que, para una mayoría clara de la sociedad germano-oriental, la reunificación nacional bajo el régimen capitalista había significado un deterioro económico y social, no solo a corto plazo (coyuntura transicional de *shock*, preludiando los noventa), sino a largo plazo (resultado final del proceso, treinta años después).¹³

En Rusia y otras repúblicas de la antigua URSS ocurre algo similar, igual que en varios países que integraron el Pacto de Varsovia. En lo que va de este siglo, diversas encuestadoras eslavas y occidentales –la ONG rusa Levada y la multinacional estadounidense Gallup, por solo mencionar dos especialmente conocidas– han sondeado el fenómeno en diferentes lugares y momentos, y siempre los resultados causan asombro y perplejidad a los grandes medios –liberales otanistas o prorrusos soberanistas, pero en ningún caso revolucionarios anticapitalistas– que difunden la noticia: una proporción muy significativa de la población declara añorar los tiempos de la Unión Soviética y del “socialismo real”. El fenómeno es fluctuante pero muy persistente. Se viene registrando desde los noventa –tan tempranamente como 1992-93, inmediatamente después del colapso de la URSS– hasta la actualidad. Hacia 1999, cuando Yeltsin concluía su largo gobierno neoliberal de *shock*, la nostalgia soviética rondaba el 75% de la sociedad rusa, sentimiento que venía creciendo desde un piso nada bajo, por cierto: a inicios de su gestión, el 50% ya decía estar arrepentido de haber abandonado el régimen socialista. Con la estabilización y recuperación económicas del primer decenio putinista, la nostalgia soviética descendió hasta el 40/50 por ciento de la población rusa. Pero luego repuntó durante los tiempos difíciles de recesión o estancamiento provocados por las sanciones occidentales y la crisis pandémica, hasta alcanzar el 65% en 2020 y el 63% en 2021, últimos años compulsados por Levada (al parecer, la escalada de la guerra contra Ucrania en febrero de 2022, a causa de la llamada “Operación Militar Especial”, derivó en censura putinista o autocensura por efecto *rally ‘round the flag*: se consideró

¹³ Cf. <https://gropedia.com/page/Ostalgie>.

antipatriótico seguir midiendo la añoranza por la URSS)¹⁴. En 2013, una encuesta de Gallup realizada en once de las quince repúblicas postsoviéticas (Rusia, Ucrania, Bielorrusia, Moldavia y todas las del Asia transcaucásica y central, con excepción de Uzbekistán)¹⁵ reveló que el 51% consideraba la disolución de la URSS como más perniciosa que beneficiosa, con picos de 66 y 61 por ciento en Armenia y Kirguistán, respectivamente. En 2017, el Pew Research Center constató algo similar: la mitad o más de los armenios, bielorrusos y moldavos echaban de menos la estabilidad económica e integración social de los tiempos soviéticos.¹⁶ Durante estos últimos años, con la espiral bélica de Ucrania y el retorno anacrónico de la retórica *Cold War*, los sondeos de nostalgia soviética se han vuelto algo tabú, desde luego, tanto en la Rusia putinista como en el Occidente rusofóbico. Ni hablar en Alemania, donde la tergiversación y demonización de la *Ostalgie* ha alcanzado ribetes delirantes, so pretexto del crecimiento de la ultraderecha neonazi, principalmente de la AfD (fenómeno que ha discurrido en paralelo con la criminalización del movimiento propalestino, bajo la etiqueta mendaz y difamatoria de “antisemitismo”, aplicada incluso a personas judías, antisionistas o no).

¿Qué hay detrás de la nostalgia soviética o socialista? Las encuestas son elocuentes. Se añora una sociedad que, más allá de sus carencias y desviaciones, de sus errores y horrores (desde las ineficiencias burocráticas de la planificación central hasta las aberraciones dictatoriales del partido único, pasando por la eritrocitosis del complejo militar-industrial y la anemia de bienes y servicios asociados al confort), garantizaba muchos derechos esenciales de forma universal: pleno empleo, estabilidad laboral, salario digno, condiciones de

¹⁴ La Rusia de Putin evolucionó desde la ortodoxia neoliberal más pura y dura (el *laissez faire* salvaje heredado en 2000 de un Yeltsin asperrimamente globalista y occidentalista, despiadadamente ajustador y privatizador-desregulador) hacia la heterodoxia soberanista y bonapartista del capitalismo de Estado. Un capitalismo de Estado sustentado en dos pilares: el populismo patriotero y conservador del movimiento *Yedinaya Rossiya* (Rusia Unida) y el gran auge exportador de los *commodities* energéticos (hidrocarburos). Durante muchos años, el capitalismo de Estado de la Rusia putinista –que incluye el «interregno» de Medvédev entre 2008 y 2012– fue muy timorato en sus avances desarrollistas y redistributivos, en claro contraste con la China posmaoísta de Xi Jinping y sus predecesores. Sin embargo, debe admitirse que el proceso se aceleró sensiblemente en 2022 con la guerra de Ucrania, subrogada por la OTAN. Bajo esta amenaza existencial de Occidente, el capitalismo de Estado de la Federación Rusa ha dado un gran salto adelante en términos de variables macroeconómicas y políticas de bienestar social, apalancado por el “keynesianismo militar”, en palabras del sociólogo marxista ucraniano Wolodymyr Ischtschenko. Véase su artículo pionero de intervención pública “Russia’s military Keynesianism”, en *Al Jazeera*, 26 de octubre de 2022. Para un tratamiento académico más riguroso, dotado ya de una mayor amplitud diacrónica, puede leerse su *paper* –en coautoría con Ilya Matveev y Oleg Zhuravlev– “Russian Military Keynesianism: Who Benefits from the War in Ukraine?”, en *PONARS Eurasia Policy Memo*, nro. 865, nov. 2023.

No hay que hacerse ninguna ilusión socialista con Putin y sus adláteres de Rusia Unida. En reiteradas ocasiones han hecho «profesión de fe» anticomunista. Le reprochan a los bolcheviques su anticapitalismo y ateísmo/laicismo, y también sus medidas “disolventes” contra la “grandeza imperial” de Rusia y el orden patriarcal tradicional. El putinismo es un típico movimiento burgués conservador –aunque no liberal, ni en lo económico ni en lo político– basado en el cuadrinomio “Dios, patria, familia y propiedad”. Por supuesto que el putinismo se ve obligado a hacer una gran excepción histórica con el Stalin de la Gran Guerra Patria y el apogeo soviético en la Guerra Fría (especialmente bajo el liderazgo de Krushev). La victoria de la URSS sobre los nazis, el avance triunfal del Ejército Rojo por toda Europa del Este, la anexión de las repúblicas bálticas a la Unión Soviética, la hegemonía de Moscú sobre los países signatarios del Pacto de Varsovia y la conversión del coloso eurasiático en una superpotencia mundial –desde la carrera armamentista y nuclear hasta la carrera espacial, pasando por la competencia olímpica– son hechos incontestables. Nunca Rusia fue tan poderosa y respetada –o temida– como durante el período estalinista y postestalinista, ni siquiera en el cenit del imperio de los Romanov, con el zar Pedro el Grande y la zarina Catalina la Grande, o con el emperador Alejandro I, némesis de Napoleón en la Guerra Patria de 1812 y musa inspiradora del arte clásico ruso (Tolstói, Chaicovski, etc.). Lo mismo le pasó a la derecha monárquica y ultramontana francesa con la mística imperial napoleónica. ¿Cuándo Francia fue más grande que con el “Pequeño Corso”, el máximo genio militar del mundo moderno, aquel conquistador y estadista extraordinario, “tirano monstruoso” engendrado por la Revolución Francesa, culmen de la “subversión” e “impiedad”? A Gran Bretaña le hubiera pasado lo mismo con el regicida y puritano de Cromwell, personaje estelar de la Revolución Inglesa. Pero la reina Victoria y su *Pax Britannica* –la gran talasocracia capitalista y colonialista del siglo XIX, el mayor imperio intercontinental de la historia universal– revirtieron esa «anomalía humillante», que atormentaba las conciencias biempensantes de *Tories* y *Whigs* por igual.

¹⁵ Las otras tres repúblicas postsoviéticas no incluidas en la encuesta fueron las bálticas. Es probable que esta decisión se haya debido a la rusofobia visceral de Estonia, Letonia y Lituania, tardíamente ocupadas y anexionadas por la URSS –durante la Segunda Guerra Mundial, dos veces– con magros niveles de consentimiento popular. Sin embargo, hay que recordar que allí las minorías rusoparlantes son considerables, no tanto en Lituania (8%), pero sí en Letonia (34%) y Estonia (30%). Las personas que se reconocen como étnicamente rusas ascienden al 6% (Lituania) y 25% (Letonia y Estonia). Estas personas sufren graves discriminaciones sociales y legales, civiles y políticas. Su ciudadanía es de segunda categoría, un escándalo del que no se habla en la prensa hegemónica occidental.

¹⁶ Cf. [https://gropedia.com/page/Nostalgia for the Soviet Union](https://gropedia.com/page/Nostalgia%20for%20the%20Soviet%20Union).

trabajo progresivamente reguladas, educación y salud públicas de calidad, cobertura robusta de seguridad social, acceso facilitado a la vivienda, etc. También ofrecía otro beneficio: bajos niveles de desigualdad económica e injusticia social, al menos en comparación con el capitalismo. Desde los noventa, la ofensiva capitalista destruyó todo eso: privatización de servicios públicos, precarización laboral, desfinanciamiento de la sanidad y escolaridad... ¿Cómo no añorar entonces los años soviéticos, especialmente aquellos que precedieron al «estancamiento» brezhneviano y la debacle gorbachoviana? Tal nostalgia no supone, por lo general, ninguna negación acrítica de los serios problemas que aquejaban al “socialismo real”. La gran mayoría de los nostálgicos encuestados admite que la falta de democracia y el techo bajo de confort eran motivo de frustración y padecimiento. No obstante, priorizan el piso alto de necesidades básicas satisfechas. Y algo más, no menos importante: saben por experiencia que el confort capitalista no es para todos (ni parejo), y que la democracia liberal es una farsa plutocrática. En la Alemania oriental, donde otrora existió la RDA, muchos de estos nostálgicos traccionaron con su voto –no hace tanto, aunque no parezca– el masivo crecimiento electoral de Sahra Wagenknecht, un fenómeno político tan complejo y peculiar (expresión de un proletariado disconforme y autoorganizado, a la vez que manifestación de una izquierda reformista y desradicalizada, con intensa vocación de conciliación policlasista frente al *Mittelstand*) como incomprendido y estigmatizado (tergiversación y descalificación de cualquier crítica al wokismo, por sensata que fuere, como “rojipardismo”).

¿Idealización del pasado? ¿Malmenorismo retrospectivo? Quizás un poco, pero sería necio y arrogante reducir el fenómeno a eso. El “socialismo real” cosechó logros muy reales, bien tangibles. Hubo un medio vaso vacío, no hay dudas. Pero también hubo, innegablemente, un medio vaso lleno: universalidad de derechos esenciales garantizados, universalidad de necesidades básicas satisfechas.

El desafío por delante está muy claro: completar el vaso del socialismo con democracia sustantiva y confort moderado. Aunque apresurémonos a sumar un tercer elemento, hoy más imprescindible que nunca: una perspectiva ecológica radical, pero sensata y responsable en su decrecentismo (léase: no hacer *tabula rasa* de las asimetrías sociales y geopolíticas, o dicho más claramente, no equiparar abstractamente a los capitalistas superricos con los obreros precarizados, las personas indigentes y los campesinos en vías de proletarianización; ni a las grandes potencias hiperdesarrolladas del Norte Global, como Estados Unidos y China, con los países periféricos del Sur Global largamente expoliados y pauperizados, como Somalia y Haití).

Es lógico que progresistas y derechistas del “extremo centro” desprecien la nostalgia soviética con ceguera y altanería, pero es preocupante –e indignante– que tantos trotskistas y anarquistas hagan lo mismo. No se trata de arriar la bandera del antiestalinismo, tan valiosa para las izquierdas consecuentemente comunistas y libertarias (o democráticas), sino de mantenerla en alto con temperancia crítica, sin dogmatismos sectarios. En todo naufragio quedan restos a flote para aprovechar. No podemos darnos el lujo de practicar un utopismo *ex nihilo*, memorioso en su pesimismo y amnésico en su optimismo. Así como conocemos y comprendemos al dedillo en qué falló el “socialismo real” y por qué, debemos ser capaces de conocer y comprender en qué acertó. La dialéctica hegeliana nos enseña a aprehender los “momentos de verdad”. Si los aprehendemos, aprenderemos a ser mejores socialistas, es decir, revolucionarios anticapitalistas con la sapiencia necesaria no solo para reinstaurar el socialismo en las nuevas circunstancias del siglo XXI, sino también para encauzarlo –esta vez con éxito– hacia la utopía comunista.

5

Volvamos a la República Popular China. Mucho se está debatiendo sobre el coloso asiático, dentro y fuera de las izquierdas anticapitalistas. En este apartado quisiera centrarme en la compleja actualidad de China, no ya en su pasado maoísta.

China es hoy, indiscutiblemente, la mayor potencia industrial y comercial del mundo. Para la mayoría de los analistas, representa también la mayor potencia tecnológica, aunque este estatus todavía es muy reciente y no hay un consenso unánime al respecto, sobre todo en Occidente y muy especialmente en Estados Unidos, por obvias razones. China no ocupa el primer puesto en población (India ya la supera, por escaso margen)¹⁷, superficie (Rusia y Canadá son más grandes, aunque el segundo por poca diferencia) y recursos naturales (ocupa el quinto lugar), pero de todos modos es un gigante en términos demográficos, territoriales y geoeconómicos (incluyendo minerales críticos y tierras raras). Sus mayores falencias, que a menudo se exageran desde Occidente, radican en los rubros agropecuario y energético, que China compensa a través de importaciones masivas desde *–grosso modo–* Rusia y Medio Oriente en el caso de los hidrocarburos, y América y Asia-Pacífico en el caso de los productos agrícolas y ganaderos. Donde China todavía no ha superado a Estados Unidos es en dos ámbitos: el militar y financiero. Son ámbitos de gran importancia estratégica, sin dudas. Pero en ambos, China se está acercando al *hegemón* imperial a pasos agigantados, a medida que expande y moderniza su armamento *–siguiendo el ejemplo de Rusia, la segunda potencia militar convencional del orbe–*¹⁸ e impulsa la desdolarización de la economía global a través de varios expedientes, entre ellos el CIPS y el petroyuán (cuya expansión se está acelerando por la crisis del Golfo Pérsico). Si China no es hoy, aún, la economía n.º 1 del mundo, el país con mayor PBI, eso se debe al factor financiero del “imperialismo del dólar”¹⁹, aunque hay toda una polémica en torno a cómo medir mejor el producto bruto interno, y no faltan economistas que ya sitúan a China como primera potencia económica mundial.

Se discute también mucho, especialmente en el seno de las izquierdas, si China es imperialista. Los autores que restringen el imperialismo a la variable económica de la exportación de capitales, aferrándose a la vulgata leninista (James Petras, por ejemplo), consideran que sí lo es. Quienes nos oponemos a reducir el imperialismo no ya a la exportación de capitales, sino a la dimensión económica en general, por considerar que lo geopolítico-militar también cuenta y mucho (sin tampoco minimizar lo cultural), pensamos que definir a China como potencia imperialista es problemático, fuera quizás de algunos casos puntuales como la cuestión taiwanesa, el conflicto uigur en Sinkiang y el separatismo tibetano (que, de todos modos, deben examinarse *cum grano salis* debido a la injerencia estadounidense y la propaganda occidental)²⁰. Lo cual no quiere decir, por supuesto, que China, con el paso del tiempo, no acabe mereciendo ese rótulo. La mayoría de los analistas serios rechaza el concepto “imperialismo chino” o plantea grandes reparos (Claudio Katz, entre otros). Lo que se discute mucho más, y con menos insensatez escolástica, es el futuro de China: los realistas clásicos de las relaciones internacionales (John Mearsheimer, Glenn Diesen, etc.) son escépticos sobre la posibilidad de que China no caiga, a largo plazo, en la “tentación del imperio” (léase: supremacía mundial o regional con *hard power*), mientras que los revisionistas optimistas como Einar Tangen y Sabino Vaca Narvaja postulan escenarios más o menos excepcionalistas, desde una multipolaridad perfecta *–basada en una presunta capacidad de autolimitación sui generis de Pekín–* hasta una hegemonía benévola, puramente sustentada en *soft power*. Quien escribe estas líneas, se inclina por la tesis realista: tarde o temprano, China tenderá hacia el imperialismo, como todas las grandes potencias de la historia. Por lo demás, no es cierto que

¹⁷ Este cambio se ha debido no solo a las políticas de control de la natalidad, sino también a la “segunda transición demográfica” que experimentan a largo plazo, en general, los países desarrollados con altos niveles de industrialización y urbanización, avances sustanciales en sanidad y educación, grandes segmentos de clase media y generalización de los métodos anticonceptivos. También en China la fecundidad ha descendido por debajo del nivel de reemplazo y la población está envejeciendo.

¹⁸ No obstante, la Federación Rusa es la mayor potencia nuclear, no solo por su arsenal de ojivas sino también por su ventaja decisiva en misiles hipersónicos, una tecnología que solo han desarrollado completamente Rusia y China.

¹⁹ Cf. Maurizio Lazzarato, *El imperialismo del dólar*, Bs. As., Tinta Limón, 2023.

²⁰ Más allá de todas las exageraciones paranoicas del Tío Sam y sus vasallos del Asia-Pacífico, las reivindicaciones territoriales de China asociadas a la «línea de los nueve puntos» podrían considerarse, en muchos casos, atisbos de irredentismo imperial. Basta con ver un mapa. Beijing pretende la soberanía de casi todo el mar de China Meridional (aguas e islas), incluso en áreas que están mucho más cerca *–y en la plataforma continental de–* otros países del Sudeste Asiático, como Vietnam y Filipinas. El ejemplo más extremo de esta *hybris* irredentista es Zengmu, un banco de arena con cierto valor geoestratégico (habida cuenta su ubicación e hidrocarburos). China, gran potencia de la región, disputa su control con la pequeña Malasia. Zengmu está a solo 83km de la costa malaya y a más de 1.500 de China... Además, Zengmu se halla en la plataforma de Borneo (la isla donde se extiende Malasia).

China no tenga un pasado imperialista. El imperio chino conoció varias fases expansionistas en su milenaria historia, desde la antigua dinastía Qin (siglo III a.C.) hasta la moderna dinastía manchú (1636-1912). Sus relaciones con otros pueblos de la región no se redujeron a medidas defensivas como la construcción de la Gran Muralla. Hubo también grandes anexiones territoriales e imposiciones tributarias *manu militari*, complementadas por actos simbólicos de sumisión al emperador, como la humillante ceremonia del *kowtow* (prosternación). El expansionismo chino tuvo un amplio radio de control soberano: desde los inclementes desiertos de Mongolia y los fértiles valles de Manchuria hasta las junglas monzónicas del norte de Vietnam, desde las prósperas islas de Hainan y Taiwán hasta las remotas montañas del Tibet, desde la península de Corea hasta las estepas centroasiáticas del Sinkiang. Sin contar los vasallajes o suzeranías en la periferia, un ámbito de hegemonía también muy dilatado. Que todas estas conquistas e incrementos de injerencia imperial se hayan consumado por vía terrestre en vez de naval, y que la dominación de otros pueblos no haya asumido todos los caracteres clásicos del colonialismo europeo moderno de ultramar (como la segregación racista de las comunidades nativas y la rapiña extractivista de sus territorios ancestrales), son cuestiones metodológicas que no alteran el meollo del asunto. Lo mismo vale para Rusia y su profuso pasado imperial eurasiático bajo la autocracia zarista de los Romanov, empezando por Iván el Terrible en el siglo XVI; aunque los putinistas y prorrusos, tan propensos a la idealización romántica de la “Madre Rusia” y la “Tercera Roma” entre “todas las Rusias”, declamen lo contrario.²¹

Pero el mayor debate acerca de China gira en torno a su sistema económico. Hay cuatro posiciones al respecto. La más optimista es, desde luego, la del “socialismo con características chinas”, que constituye la línea oficial del PCCh desde los tiempos Deng Xiaoping, el primer líder revisionista de la transición posmaoísta. La postura diametralmente opuesta o más pesimista es aquella según la cual China –hablamos de intelectuales como David Harvey y Minqi Li– se ha convertido en un país no solo capitalista, sino también neoliberal como tantos otros, con algunas peculiaridades políticas y culturales, pero sin ninguna singularidad económica de gran calado. Entre medio, hay dos posiciones: por un lado, quienes interpretan que China representa un híbrido transicional inclasificable entre el viejo socialismo y el nuevo capitalismo, sin que por ahora esté claro cuál sería el elemento predominante, si lo hubiere, ni tampoco cuál será el resultado final del proceso (Richard Wolff, Rafael Poch-de-Feliu, el propio Katz, etc.); y por otro lado, quienes juzgan que China constituye un capitalismo de Estado donde el socialismo maoísta ya se ha vuelto residual (Ian Bremmer, Au Loong-Yu, Valério Arcary y otros). Aquí no podemos abordar esta peliaguda discusión, pero quisiera señalar mi postura: me inclino por la tesis del capitalismo de Estado, dejando algún margen de duda razonable a la tesis de la hibridez. Las tesis extremas –optimismo socialista y pesimismo neoliberal– me parecen endebles. Desguazan las categorías de socialismo y neoliberalismo, volviéndolas confusas e inútiles. Ni cualquier forma más o menos intensa de estatismo regulatorio, empresarial y planificador con horizontes redistributivos es necesariamente socialista, ni cualquier economía de mercado con dinámicas de acumulación y competencia de capitales es necesariamente neoliberal. Así como no parece sensato equiparar a China con Corea del Norte y Cuba, tampoco parece sensato equipararla con Singapur o Japón. No todo estatismo es socialismo, ni todo capitalismo es neoliberalismo.

Es cierto que China está plenamente inserta en la globalización neoliberal y sus dinámicas estructurales (como la financiarización), y que esa inserción no resulta inocua: tiene consecuencias internas, como la precarización laboral y el ascenso de una élite burguesa de multimillonarios. También es verdad que el desmantelamiento del Estado de bienestar, la pauperización de las masas populares y el aumento de la desigualdad social son indicadores seguros de neoliberalismo que contrapesan la robustez del sector público:

²¹ Lavrov, el canciller ruso, declaró hace unos meses que “Groenlandia no es una parte natural de Dinamarca”, y que la subordinación a Copenhague del pueblo inuit que habita esa isla americana se funda en “una conquista colonial”. Lavrov tiene toda la razón, pero Moscú no está en condiciones morales de denunciar eso. ¿Acaso la Rusia zarista no conquistó a un sinfín de pueblos en el Asia transcaucásica y central, así como en Siberia, incluyendo los yupiks del Ártico, tan afines a sus vecinos inuits en genética, lengua y cultura? Cf. www.pagina12.com.ar/2026/01/20/rusia-se-mete-en-el-conflicto-por-groenlandia-y-afirma-que-la-isla-no-es-dinamarca.

impuestos, regulaciones, empresas estatales o mixtas, planificación central, etc. Pero China no pudo ser reducida sin más a su desenvolvimiento externo en el sistema económico mundial, y a lo largo de los últimos dos decenios el welfarismo ha estado recuperando terreno de forma muy significativa y sostenida en el titán asiático, al tiempo que la indigencia ha caído en picada y la pobreza ha disminuido sensiblemente, tanto en zonas rurales como urbanas; todo ello de la mano con mejoras nada desdeñables en el coeficiente Gini y una expansión fenomenal –absoluta y relativa– de los sectores medios. Sin dudas, la “Reforma y Apertura” provocó una severa regresión social en la República Popular China durante sus primeros treinta años, mientras se convertía en la mayor fábrica trabajo-intensiva de bienes sencillos del planeta. Pero tras la crisis de 2008, esta tendencia se ha ido revirtiendo con el gran salto tecnológico. La foto actual de China es muy distinta a la foto de 2001, cuando la República Popular se incorporó a la OMC agudizando la precariedad laboral de los ochenta y noventa. Hay analistas que parecen haberse quedado prendidos a una coyuntura que ya pasó hace tiempo... Por lo demás, el Estado chino no ha sido controlado por la emergente burguesía. Sigue en manos de los *ganbu*, los cuadros políticos del PCCh, que han perpetuado –con algunos retoques lampedusianos tras la revuelta de la Plaza de Tiananmén del 89– la dictadura de partido único del maoísmo, ampliamente favorecida por las nuevas tecnologías (la biopolítica digital de los algoritmos y la IA, que la crisis pandémica aceleró).

De cualquier modo, sería un grave error equiparar capitalismo de Estado con Estado de bienestar, como hacen muchos intelectuales de izquierda, explícita o implícitamente. Desde los nazifascismos del período de entreguerras, sabemos muy bien que el capitalismo puede asumir formas estatizantes bonapartistas poco y nada progresivas, cuando no directamente reaccionarias, antiobreras. Pero el punto que más me interesa destacar es otro: las motivaciones subyacentes en quienes postulan que China es neoliberal e/o imperialista. ¿Realismo crítico o inquina sectaria? Sin descartar lo primero, tiendo a sospechar que hay mucho de lo segundo. La animosidad facciosa contra el PCR, contra el maoísmo, contra “los chinos”, tan común en algunos sectores del marxismo (especialmente entre los trotskistas), podría estar sesgando –consciente o inconscientemente– el análisis de la compleja realidad de China. Sería lamentable, pero no sorprendente. Si la intransigencia de nuestro anticapitalismo depende de una pseudo-xinología apriorística al servicio del sectarismo, estamos en perdidos. Las izquierdas revolucionarias no deberían idealizar a la República Popular China: no es socialista ni democrática, ni parece encaminarse a serlo (al contrario, el capitalismo y la dictadura gozan de muy buena salud en ella). Pero tampoco deberían atribuirle a China vicios que no tiene, al menos por ahora. Mesura crítica es lo que se necesita.

6

¿Hay algo bueno para atesorar del gran experimento chino del siglo XXI? El sistema económico capitalista y la dictadura de partido único claramente no, al menos para las izquierdas revolucionarias que insisten en un relanzamiento del socialismo antiautoritario como ruta de acceso al comunismo libertario. Tampoco el desarrollismo tecno-optimista, fascinado con una vorágine de crecimiento económico y progreso tecnológico de muy problemáticas o riesgosas consecuencias, no solo en términos ecológicos y socioambientales (extractivismo, productivismo, consumismo, etc.), sino también culturales, en el más amplio de los sentidos (impactos materiales y subjetivos, dilemas éticos, peligros políticos y otros nubarrones distópicos). ¿Nada rescatable, entonces? ¿Todo desechable?

Me cuento entre aquellos socialistas que ven algo positivo en la China actual. No me refiero a obvia ausencia de *laissez faire*. No estoy pensando en algo tan palmario como la presencia de un sector público muy vigoroso y redistributivo –para los parámetros del capitalismo actual– que persevera en desplegar toda una panoplia de acciones regulatorias, exigencias impositivas, obras públicas y empresas estratégicas nada

usuales desde el punto de vista de la ortodoxia neoliberal (las políticas asistenciales y de bienestar social también crecen, con rezago, pero crecen). Estoy pesando en la planificación central de la economía. El “milagro chino” le debe mucho a los meticulosos planes de mediano plazo y los ambiciosos objetivos estratégicos de largo plazo, una marca distintiva del capitalismo de Estado chino. No hay dudas de que la planificación central es una herencia del socialismo maoísta, que a su vez abrevó en la tradición soviética estalinista: los famosos “planes quinquenales”, que ya son quince en la República Popular China (el primero fue durante 1953-1957 y el último comenzó a desarrollarse en 2026 de cara a 2030).

Nótese la siguiente paradoja: lo mejor del capitalismo chino, la gran clave de su éxito en términos de eficacia y eficiencia (amén de la escala excepcionalmente grande de la economía china), radica en una ventaja de origen no capitalista, de procedencia típicamente socialista. Es una planificación central totalmente renovada, mucho más sagaz y versátil, sin las rigideces doctrinarias y burocráticas del viejo estatismo maoísta. Pero claro: también es una planificación central *sobreadaptada* al mercado y a la lógica del capital... ¿Podemos extraer algo valioso de ella para un nuevo proyecto socialista revolucionario? ¿Es posible utilizar parcialmente, selectivamente, la metodología de los *wǔ nián jìhuà*, en su versión actual, para una finalidad futura totalmente anticapitalista? Mientras que la historia nos enseña que la clásica planificación central del “socialismo real” no condujo al comunismo, el presente nos alerta que la planificación central versión 2.0 de la China posmaoísta está fortaleciendo al capitalismo (un capitalismo de Estado, no neoliberal, pero capitalismo al fin de cuentas). Sin embargo, tiendo a pensar que algo bueno podríamos rescatar de ambas experiencias históricas, con cautela y criticidad. Esta cuestión, por supuesto, se solapa en parte con el debate sobre socialismo y mercado.

En las distintas transiciones revolucionarias socialistas del siglo XX, hubo claramente *socialización de los medios de producción*: estatización de empresas capitalistas y latifundios, cooperativización de campesinos y artesanos u obreros (a veces libre pero mayormente forzosa, por desgracia). También hubo nacionalización de la banca y del comercio exterior, amén de planificación central de la economía y “abolición” (léase: muy severa limitación anticapitalista) del derecho de herencia.²² Pero el mercado no fue suprimido: la circulación de mercancías y el uso del dinero siguieron existiendo, aunque restringidamente. Hubo un intento de abolirlo durante el “comunismo de guerra”, pero no prosperó y pronto la NEP lo reafirmó. Era un mercado bastante acotado y severamente regulado, a los efectos de contrarrestar las tendencias inmanentes al lucro y la acumulación capitalistas. Pero mercado al fin de cuentas. Este mercado formal, oficial, estrechamente reglamentado y controlado por el Estado, coexistió siempre con un mercado negro o *barrani*, clandestino; y también –no lo olvidemos– con mecanismos no comerciales de distribución masiva dirigidos por el poderoso Gosplán, con mayor o menor grado de eficacia y eficiencia. Las proporciones de esta contradictoria coexistencia fueron variando a lo largo del tiempo, según las circunstancias históricas. El mercado negro alcanzó su punto más alto en los años últimos de la URSS, con la agudización de la crisis económica y los racionamientos, es decir, bajo el liderazgo de Andrópov, Chernenko y Gorbachov (entre 1982 y 1991).

Hay una excepción: la Camboya del nefasto dictador Pol Pot, entre 1975 y 1979. Los Jemeres Rojos, en su demencial prosecución de una utopía agraria primitivista de dudosa inspiración socialista y retorcida

²² En abril de 1918, el gobierno bolchevique promulgó un decreto prohibiendo la sucesión patrimonial, tanto por ley como por testamento. A partir de entonces, cuando una persona fallecía, sus bienes eran confiscados y pasaban a ser propiedad del Estado. Sin embargo, se contemplaron excepciones que, en la práctica, hicieron que la inmensa mayoría del pueblo ruso –toda la sociedad, salvo la élite de los grandes nobles y potentados burgueses– no se viera afectada por la reforma. Se podía legar y heredar bienes muebles, inmuebles y ahorros –tanto con fines consuntivos como productivos– siempre que estuvieran basados en la *propiedad personal*, estimada en un máximo de 10.000 rublos, desde objetos de uso doméstico y herramientas de trabajo hasta viviendas y terrenos. La NEP flexibilizó este régimen: las sucesiones patrimoniales por montos superiores a 10 mil fueron rehabilitadas, pero con gravámenes muy elevados, de hasta el 90% para las grandes fortunas. Posteriormente, el estalinismo morigeró el impuesto sobre la herencia (al tiempo que impulsaba la colectivización a gran escala), pero manteniendo siempre tasas muchísimo más altas que las existentes en los países capitalistas, incluyendo aquellos con sistemas tributarios más progresivos, como los escandinavos.

justificación marxista, intentaron erradicar por completo, súbitamente, el sistema de mercado, suprimiendo la moneda y el régimen salarial, e ilegalizando las operaciones de compraventa y las instituciones bancarias, incluyendo el Banco Nacional, que fue dinamitado.²³ La tragedia humanitaria que sobrevino en Kampuchea Democrática, con sus hambrunas atroces y violaciones masivas de los derechos humanos (incluyendo uno de los peores genocidios del siglo XX), resulta suficientemente ilustrativa de los peligros que encierra una transición socialista donde la urgencia revolucionaria degenera en un aceleracionismo histórico irrealista e irresponsable, sin límites éticos.

¿Hubiese sido posible erradicar tempranamente en Rusia el salariado, el dinero y el sistema de precios? Retrospectivamente no parece, habida cuenta las condiciones objetivas y subjetivas heredadas del Antiguo Régimen zarista y los cinco años de devastadora guerra civil: el atraso tecnológico y económico, la escasez material (penuria extrema, en muchos casos), la inercia de la cultura prerrevolucionaria, el “fetichismo de la mercancía” tan arraigado en los hábitos cotidianos y la mentalidad de las masas... Añádase el fracaso de la revolución socialista a nivel internacional, que impidió a la emergente –y tan apremiada– Unión Soviética contar con el socorro y la cooperación del Occidente más avanzado, especialmente de Alemania, la gran esperanza de Lenin y Trotsky, a causa de su excepcional desarrollo industrial y poderoso movimiento obrero (además de su vecindad por tierra y mar, circunstancia geoeconómica clave, que suele pasarse por alto). Más allá de errores no forzados y desviaciones evitables, que siempre tienen alguna incidencia en los procesos históricos, la NEP y el estalinismo significaron, en lo fundamental, la adaptación de la URSS a la dura realidad de un mundo donde la revolución socialista no había logrado propagarse con éxito desde la subdesarrollada periferia rusa hasta el centro europeo más desarrollado.²⁴

²³ Como prometió hacer Milei con el Banco Central de la República Argentina en la campaña de 2023, quimera demagógica que nunca cumplió. Al contrario, el BCRA se ha vuelto más intervencionista que nunca. *Res, non verba*, podría ufanarse Pol Plot.

²⁴ Esa propagación era muy temida por el inglés Halford J. Mackinder (1861-1947), uno de los grandes teóricos de la geopolítica mundial. Conservador y apologeta del imperialismo británico, Mackinder venía alertando, desde unos diez años antes de la Primera Guerra Mundial, sobre el peligro de una integración sinérgica entre el *Hearthland* eurasiático (básicamente Rusia, gigante territorial con profundidad estratégica e incalculables recursos naturales) y el *Rimland* centroeuropeo (esencialmente Alemania, gran potencia capitalista con proyección marítimo-colonial *in crescendo* y formidables capacidades científico-tecnológicas e industriales). La caída revolucionaria de los emperadores Hohenzollern y Romanov, entre 1917 y 1918, no trajo ninguna calma a Mackinder. Al contrario, se alarmó: en un primer momento, porque la Alemania imperial aprovechó la crisis en la retaguardia rusa para expandirse hacia el este, llegando mucho más allá de Polonia (hasta Crimea, Ucrania, Bielorrusia, los Países Bálticos y Finlandia); en un segundo momento, tras la destitución del *Kaiser* en la Revolución de Noviembre, porque los socialistas insurrectos de Rusia y Alemania parecían llamados a salvarse unos a otros y ayudarse mutuamente, asociándose fraternalmente en una gran federación soviética desde el Pacífico, Siberia y el Asia central hasta el Báltico, Renania y el Mar del Norte. La traición de los socialdemócratas mayoritarios y el fracaso de la *Novemberrevolution* frustró esa alianza proletaria internacionalista, pero Mackinder siguió desvelado por la posibilidad de una integración entre el *Hearthland* ruso y el *Rimland* alemán, sea cual fuere su signo político-ideológico. En la década del treinta, el empoderamiento de la URSS con Stalin y la resurrección del *Reich* bajo el nazismo renovaron su temor, que fue creciendo a medida que se acercaba la Segunda Guerra Mundial. El confuso pacto Ribentrop-Mólotov de 1939, que derivó en la invasión y reparto de Polonia, no fue un buen augurio desde su interesada perspectiva jingoísta. Ni hablar de la Operación Barbarroja (que llegó hasta las puertas de Moscú y Leningrado en el norte, y hasta el Volga y el Cáucaso en el sur) y la contraofensiva del Ejército Rojo (que alcanzó Berlín, el Danubio y los Balcanes). Así y todo, Mackinder pudo morir con cierto alivio en los prolegómenos de la Guerra Fría, allá por marzo de 1947, pues al quedar Eurasia dividida por la “Cortina de Hierro”, la mayor parte de Alemania (no solo en territorio y población, sino también en PBI y capacidad científico-tecnológica e industrial) permaneció del lado capitalista ocupado por los Aliados occidentales, con el *hegemon* estadounidense a la cabeza y la propia Gran Bretaña como principal ladero de la superpotencia norteamericana (la única con arsenal nuclear en ese momento). Tras el deceso de Mackinder, la consolidación de los dos bloques mediante la OTAN y el Pacto de Varsovia –con su fortísima polarización geopolítica e ideológica– alejó aún más el fantasma de una gran integración eurasiática germano-rusa en cualquier futuro predecible, tendencia macroestructural que la muy diplomática y cautelosa *Ostpolitik* de Brandt no pudo ni quiso revertir, sino tan solo matizar, por razones de pragmatismo económico y prudencia securitaria. La caída del “socialismo real” en la Europa del Este y los crecientes vínculos económicos de la Alemania reunificada –y la UE– con la Federación Rusa encendieron algunas alarmas mackinderianas, pero el desasosiego no duró mucho: la OTAN decidió perpetuar su existencia, primero *sin* Rusia y luego –desde su primera ampliación en 1999– *contra* Rusia. En el siglo XXI, la escalada del conflicto euroatlántico-ruso por Ucrania, con Alemania especialmente implicada desde la ayuda militar o financiera a Kiev y desde la retórica antirrusa (en lo que se ha conocido como el *Zeitenwende* o “punto de inflexión” de Scholz), vuelve aún más improbable la concreción de la pesadilla mackinderiana (a no ser, claro, que se elucubren futuros delirantes como el de una conquista rusa de Alemania o una conquista alemana de Rusia en la próxima década). Así lo confirman, por ejemplo, el *silenzio stampa* de Berlín ante la escandalosa voladura de los gasoductos Nord Stream en 2022 –un sabotaje de falsa bandera de Ucrania con padrinazgo e intervención de la CIA y el MI6– y su política de rearme durante este último tiempo.

Es cierto que, a la salida de la Segunda Guerra Mundial, hubo una gran expansión del socialismo, tanto en Europa centro-oriental y los Balcanes como en el Asia-Pacífico (con la China maoísta a la cabeza), e incluso más allá (Cuba y un par de experiencias controvertidas o efímeras en África). Pero esta expansión no pudo llegar hasta el centro capitalista desarrollado, con dos excepciones, muy relativas por su modesta envergadura: Alemania oriental y Checoslovaquia, donde, de todos modos, el socialismo advino más por vía exógena (ocupación soviética) que endógena (revolución popular).

En síntesis, hubiera sido imposible –o extremadamente difícil– que el “socialismo real” lograra deshacerse del mercado más o menos rápidamente, dadas las circunstancias objetivas y subjetivas tan adversas que signaron su devenir histórico, tanto interna como externamente. Ya hemos enumerado esas condiciones, así que no es necesario decirlas aquí. Sí quisiera profundizar en algo que señalé al pasar: la priorización del desarrollo industrial pesado sobre el bienestar popular, tanto por razones de estrategia económica como de seguridad militar. Privilegiar a corto y mediano plazo la producción de bienes de capital, en desmedro de los bienes de consumo, respondía, por supuesto, a una lógica macroeconómica más que atendible, para nada exenta de legitimidad política y ética. Pero vistas las cosas en retrospectiva, parece evidente que el estalinismo y el maoísmo cometieron el error de sacrificar en demasía el nivel de vida de la población, por lo cual terminaron pagando no solo un alto costo político y moral (las hambrunas, por ejemplo), sino también un costo estrictamente económico (derrumbe del consumo interno). Una industrialización pesada más gradual y mejor integrada, menos acelerada y con menos desajustes estructurales, no tan reñida con el bienestar general de las masas campesinas y obreras, no tan subordinada al afán de competencia con Estados Unidos (en rubros duros como el armamentístico, el nuclear y el espacial), hubiese sido un mejor camino, aunque no exento de riesgos, como una debilidad militar más prolongada frente a la siempre amenazante OTAN. Parte del viejo y desacreditado planteo de Bujarin (el “socialismo a paso de tortuga”) podría ser rehabilitado, quizás.

No, una rápida superación del mercado en la larga transición socialista no hubiera sido factible, aun cuando la ola revolucionaria roja, desatada en algunos países de la periferia como Rusia y China, hubiese alcanzado la mayor parte del mundo, incluyendo el centro capitalista desarrollado. Las condiciones objetivas y subjetivas no lo hubieran permitido. ¿Una planificación central de las economías socialistas más eficiente, menos burocrática, hubiese cambiado la ecuación? ¿Hubiera posibilitado una transición acelerada? Pienso que no. En sociedades de tanta envergadura y complejidad como las modernas repúblicas del “socialismo real”,²⁵ la asignación de recursos por planificación central del Estado afrontaba problemas técnicos no menores. Dificultades probablemente irresolubles, debemos admitirlo con franqueza, con el nivel de conocimientos y capacidades del –en palabras de Hobsbawm– “corto siglo XX” (1914-1991).

Imposible aquí detenernos en el debate, verdaderamente inabarcable, acerca del *cálculo económico* en el socialismo: la afilada crítica por derecha de los ultraliberales austríacos Ludwig von Mises y Friedrich Hayek, la sofisticada propuesta por izquierda del revisionista polaco Oskar Lange, etc. Baste aquí con señalar lo siguiente: el modelo de Lange, en último término, era neoclásico en sus premisas y promercado en su corolario, vale decir, muy problemático para toda izquierda consecuentemente anticapitalista, pues buscaba simular la competencia comercial. ¿Una aberración inaceptable? No tanto, quizás... El socialismo de mercado, cautamente aprehendido en el marco de lo real y no de lo ideal –contexto dado, circunstancias no deseadas– de una transición revolucionaria a largo plazo desde el capitalismo al comunismo, merece una

²⁵ Sociedades imposibles de equiparar, sin más, con las tribus nómadas de cazadores-recolectores del Paleolítico, comunidades muy pequeñas y escasamente diversificadas, con bajo desarrollo de las fuerzas productivas (aquellas en que Marx y Engels pensaban cuando acuñaron el concepto de “comunismo primitivo”).

oportunidad, al menos en el campo teórico del pensamiento económico, la historia contrafactual y el debate político-estratégico.²⁶

De todos modos, actualmente, con el prodigioso desarrollo de las *TIC* (los avances en computación/informática y cibernética, la creación y expansión de internet, la revolución en los lenguajes de programación y algoritmos digitales, el procesamiento de *big data* o macrodatos, el perfeccionamiento a ritmo exponencial de la llamada “inteligencia artificial”, etc.), la capacidad de cálculo económico del socialismo parece haberse vuelto realidad, finalmente. La determinación exacta, a gran escala y en tiempo real, de los *inputs* y *outputs* del sistema de producción, distribución y consumo de bienes y servicios –igual que del sector ahorro e inversión– ha dejado de ser una quimera para autores como Leigh Phillips y Michal Rozworski, o Paul Cockshott y Maxi Nieto; una conclusión que ya había intuido el propio Lange en los sesenta, con un umbral tecnológico mucho más bajo (primeros escarceos de la cibernética, la computación y la informática) que el de nuestro presente; y que diversos autores fueron recuperando y afianzando con el correr de los decenios, como el mencionado Cockshott y Allin Cottrell en los noventa, al calor del *boom* de internet.²⁷ Phillips y Rozworski han argumentado plausiblemente que corporaciones multinacionales como Walmart y Amazon ya están gestionando –con elevados niveles de eficacia y eficiencia– economías centralizadas más grandes que la URSS, lo que sugiere que el problema del cálculo económico en un futuro socialista ya no sería insuperable. En un muy interesante artículo, el intelectual de izquierda colombiano Santiago García Cabrera ha resumido la cuestión así:

El legado de este último Lange fue continuado por la corriente «cibercomunista» (Cockshott & Nieto, 2017), quienes han respondido satisfactoriamente la crítica de Mises. Afirman que las condiciones tecnológicas para el procesamiento de la información requerida en una economía planificada han sido satisfechas con la cibernética moderna. En este sentido, el cálculo de las matrices insumo-producto no sería llevado a cabo por funcionarios de una oficina de planificación económica (como los dos millones de funcionarios del Gosplán soviético), sino por computadoras que estén programadas para este propósito, conectadas a través de internet. Los recientes avances en *big data*, *machine learning*, computación cuántica e inteligencia artificial sólo refuerzan este punto.²⁸

Permítaseme un rodeo. En su *Crítica del programa de Gotha*, Marx admitió con franqueza que la revolución socialista no podía ser una conversión mágica e instantánea de absolutamente todo lo existente, como en las afiebradas profecías milenaristas o mesiánicas, sino un *proceso histórico de transformación* con distintas velocidades de marcha según la dimensión social de que se trate. Para él, el pasaje del capitalismo al comunismo suponía una *fase de transición* en la cual, por ejemplo, seguiría existiendo provisionalmente el Estado, aunque no ya como “máquina de gobierno” al servicio de la dominación burguesa, como “organismo propio” separado de la sociedad, sino como “órgano completamente subordinado” a ella, como “dictadura revolucionaria del proletariado”²⁹. No creía viable –ni deseable– que el Estado pudiera ser abolido a corto plazo por los revolucionarios: la amenaza de la contrarrevolución –con o sin escalada de guerra civil– exigiría realismo político, prudencia defensiva, cierto pragmatismo.

No obstante, el autor de la *Crítica del programa de Gotha* sí creyó posible e imprescindible –y aquí vamos retomando nuestro hilo conductor– que la revolución socialista aboliera *ipso facto* el mercado, no solo la acumulación y competencia de capitales, sino incluso la mercancía, el salario, la moneda y el trueque. Dicho

²⁶ El socialismo de mercado de Lange inspiró –solo en parte– la experiencia yugoslava.

²⁷ Leigh Phillips y Michal Rozworski, *The People's Republic of Walmart: How the World's Biggest Corporations are Laying the Foundations for Socialism*, Verso, Londres/Nueva York, 2019. Paul Cockshott y Maxi Nieto, *Cibercomunismo. Planificación económica, computadoras y democracia*, Madrid, Trotta, 2017. P. Cockshott y Allin Cottrell, *Towards a New Socialism*, Nottingham, Spokesman, 1993. Oskar Lange, *Introducción a la economía cibernética*, Madrid, Siglo XXI, 1969.

²⁸ S. García Cabrera, “La crítica marxista al mercado”, en *Jacobin Latinoamérica*, 15 de agosto de 2023.

²⁹ Karl Marx, *Crítica del programa de Gotha*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1979 (1875), § IV, pp. 28 y 31.

de otro modo, no bastaba para Marx con erradicar la circulación mercantil capitalista: había que erradicar también la circulación mercantil simple, la dinámica M-D-M, que siempre es irracional y alienante, y que tarde o temprano –cual aprendiz de brujo– deriva fatalmente en la dinámica D-M-D' y su funesta caja de Pandora. En la transición socialista, el plusvalor generado por los trabajadores ya no sería apropiado privadamente por los capitalistas –aclara el pensador de Tréveris cuando discute con Lassalle, ya difunto, en torno a la vaga expresión “fruto íntegro del trabajo”– sino públicamente por el Estado obrero, que crearía con él un “fondo común”, del que se deduciría todo lo necesario para “reponer los medios de producción consumidos”, “aumentar la producción”, cubrir el “seguro contra accidentes, trastornos debido a fenómenos naturales, etcétera”, solventar “los gastos generales de administración”, sufragar “la parte que se destina a satisfacer necesidades colectivas, tales como escuelas, instituciones sanitarias, etc.” (acota Marx: “Esta parte aumentará considerablemente desde el primer momento, en comparación con la sociedad actual, y seguirá aumentando a medida que la sociedad se desarrolle”) y constituir “los fondos de sostenimiento de las personas no capacitadas para el trabajo, etc.; en una palabra, lo que hoy compete a la llamada beneficencia social”³⁰, las políticas asistenciales. Y remata:

Sólo después de esto podemos proceder a la “distribución” (...)

El “fruto íntegro del trabajo” se ha transformado ya, imperceptiblemente, en el “fruto parcial”, aunque lo que se le quite al productor en calidad de individuo vuelva a él, directa o indirectamente, en calidad de miembro de la sociedad. (...)

De lo que aquí se trata no es de una sociedad comunista que *se ha desarrollado* sobre su propia base, sino de una [sociedad socialista] que acaba de *salir* precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede. Congruentemente con esto, en ella el productor individual obtiene de la sociedad –luego de hechas las obligadas deducciones– exactamente lo que ha dado. Lo que el productor ha dado a la sociedad es su cuota individual de trabajo. (...) La sociedad le entrega un bono consignando que ha rendido tal o cual cantidad de trabajo (después de descontar lo que ha trabajado para el fondo común), y con este bono saca de los depósitos sociales de medios de consumo la parte equivalente a la cantidad de trabajo que rindió. La misma cantidad de trabajo que ha dado a la sociedad bajo una forma, la recibe de esta bajo otra forma distinta.³¹

Según Marx, en la transición socialista ya no habría salario, propiamente hablando. Cada trabajador cooperativizado sería retribuido por la sociedad de acuerdo con la magnitud del aporte laboral realizado, de acuerdo con “su cuota individual de trabajo”. Pero Marx no está hablando de una retribución monetaria, salarial, sino de un “bono” del que se han descontado una serie de ítems “para el fondo común” administrado (se sobreentiende a la luz de la cuarta parte de la *Crítica del programa de Gotha*) por el Estado obrero; bono intransferible –no monetizable, en teoría– que se cobra en especie, recibiendo una cantidad equitativa de “medios de consumo” de los “depósitos sociales”, que también estarían bajo gestión estatal. Ya no habría, pues, en esta sociedad transicional socialista, una distribución comercial. Los bienes y servicios habrían dejado de circular como mercancías, como productos privados transaccionales, que se compran y venden mediante dinero o trueque; todas formas resultantes del desgarramiento profundo que, en palabras de Bolívar Echeverría, “el desarrollo capitalista” ha provocado –o exacerbado– “entre el sistema de las necesidades de consumo y el de las capacidades de producción”³², entre la “*fase de disfrute*” y la “*fase de trabajo*”³³ del proceso reproductivo de la sociedad (desgarramiento irracional, caótico, ineficiente, ruinoso, fetichista,

³⁰ *Ibid.*, § I, pp. 8-14.

³¹ *Ibid.*, pp. 14-16.

³² Bolívar Echeverría, *Valor de uso y utopía*, México, Siglo XXI, p. 156.

³³ *Ibid.*, p. 168.

alienante). Pero tampoco existe todavía, en la transición socialista, para Marx, una distribución comunista que haya superado la lógica burguesa del intercambio de equivalentes.

Aquí [en la fase del socialismo] reina, evidentemente, el mismo principio que regula el intercambio de mercancías, por cuanto éste es intercambio de equivalentes. Han variado la forma y el contenido, porque bajo las nuevas condiciones nadie puede dar sino su trabajo, y porque, por otra parte, ahora nada puede pasar a ser propiedad del individuo, fuera de los medios individuales de consumo. Pero, en lo que se refiere a la distribución de estos entre los distintos productores, rige el mismo principio que en el intercambio de mercancías equivalentes: se cambia una cantidad de trabajo, bajo una forma, por otra cantidad igual de trabajo, bajo otra forma distinta.

Por eso, el *derecho igual* sigue siendo aquí, en principio, el *derecho burgués*, aunque ahora el principio y la práctica ya no se tiran de los pelos, mientras que en el régimen de intercambio de mercancías, el intercambio de equivalentes no se da más que como *término medio*, y no en los casos individuales.

A pesar de este progreso, este *derecho igual* sigue llevando implícita una limitación burguesa. El derecho de los productores es *proporcional* al trabajo que han rendido; la igualdad, aquí, consiste en que se mide por el *mismo rasero*: por el trabajo.³⁴

O sea, poscapitalismo sin comunismo. Sigue habiendo una organización política de tipo estatal (aunque sin dominación burguesa) y una distribución económica basada en el intercambio de equivalentes (aunque sin comercio, o sea, sin dinero y sin salario, ni ninguna otra forma mercantil). En la transición socialista aún no se ha alcanzado la utopía de la acracia, ni tampoco la utopía *de cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades*. En palabras de Marx:

Pero unos individuos son superiores, física e intelectualmente a otros y rinden, pues, en el mismo tiempo, más trabajo, o pueden trabajar más tiempo; y el trabajo, para servir de medida, tiene que determinarse en cuanto a duración o intensidad; de otro modo, deja de ser una medida. Este derecho igual es un derecho desigual para trabajo desigual. No reconoce ninguna distinción de clase, porque aquí cada individuo no es más que un trabajador como los demás; pero reconoce, tácitamente, como otros tantos privilegios naturales, las desiguales aptitudes individuales, y, por consiguiente, la desigual capacidad de rendimiento. *En el fondo es, por tanto, como todo derecho, el derecho de la desigualdad*. El derecho sólo puede consistir, por naturaleza, en la aplicación de una medida igual; pero los individuos desiguales (y no serían distintos individuos si no fuesen desiguales) sólo pueden medirse por la misma medida siempre y cuando se les coloque bajo un mismo punto de vista y se les mire solamente en un aspecto determinado; por ejemplo, en el caso dado, *sólo en cuanto obreros*, y no se vea en ellos ninguna otra cosa, es decir, se prescinda de todo lo demás. Prosigamos: un obrero está casado y otro no; uno tiene más hijos que otro, etc., etc. A igual trabajo y, por consiguiente, a igual participación en el fondo social de consumo, uno obtiene de hecho más que otro, uno es más rico que otro, etc. Para evitar todos estos inconvenientes, el derecho no tendría que ser igual, sino desigual.

Pero estos defectos son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista, tal y como brota de la sociedad capitalista después de un largo y doloroso alumbramiento. El derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica ni al desarrollo cultural de la sociedad por ella condicionado.

En una fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, el contraste entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el

³⁴ Marx, *op. cit.*, pp. 12-13.

estrecho horizonte del derecho burgués y la sociedad podrá escribir en sus banderas: ¡De cada cual según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!³⁵

En resumen, para Marx, la transición del capitalismo al comunismo no podía implicar –si pretendía ser viable– la abolición precoz de toda forma de Estado y de toda forma de intercambio de equivalentes. Cierta forma de *estatidad* (a nivel político-militar) y cierta forma de *transaccionalidad* (a nivel económico-distributivo) habrían de perdurar durante el socialismo, hasta su extinción final. Extinción que Marx veía como el resultado de un proceso gradual, acumulativo, de cambios interconectados en la base material y en la superestructura. Sin embargo, Marx creyó posible la abolición del mercado en la primera fase de la transición al comunismo, al mismo tiempo que la socialización de los medios de producción. La distribución de bienes y servicios podía hacerla el Estado sin dinero ni trueque, por medio de un sistema remunerativo de bonos intransferibles en reemplazo de los salarios. En esto (y no solo en esto), los bolcheviques se apartaron de las enseñanzas de Marx: la NEP sepultó muy pronto al “comunismo de guerra”. Incluso bajo el estalinismo colectivizador, la URSS siguió siendo –a su muy peculiar modo– una sociedad de mercado. Una sociedad poscapitalista (socialista en varios aspectos fundamentales, aunque no en todos)³⁶, pero sociedad de mercado al fin de cuentas: los trabajadores eran asalariados y gran parte de los productos y servicios circulaban como mercancías, usándose una nueva moneda como medio de pago: el rublo soviético.

¿Los bolcheviques traicionaron a Marx? Es más complejo... Igual que con *El capital* y otras de sus obras esenciales, Marx escribió la *Crítica del Programa de Gotha* (1875) pensando en las sociedades capitalistas avanzadas del Occidente moderno, como Inglaterra (meca y cuna del capitalismo industrial, donde vivía desde hacía casi treinta años, y donde moriría en 1883), Francia o Bélgica (sus dos exilios entre 1843 y 1849); pero muy especialmente en la Alemania unificada, su tierra natal, que se había vuelto una gran potencia industrial en tiempo récord, y que estaba en camino de superar a la Gran Bretaña victoriana en desarrollo económico y tecnológico (lo lograría en el último decenio del siglo XIX). Los socialdemócratas alemanes, liderados por Liebknecht y Bebel, le habían enviado a Marx, su maestro radicado en Londres, el borrador del programa que se iba a discutir en el Congreso de Gotha (Turingia), tendiente a lograr la integración del socialismo germano, la fusión entre sus dos grandes tendencias: los *eisenachianos* (marxistas) del SADP y los *lassalleanos* (seguidores de Lassalle) de la ADAV.³⁷ Esperaban de él una opinión autorizada. Así nació la *Crítica del Programa de Gotha*, como un texto sobre socialismo escrito por un socialista alemán para ser leído por otros socialistas alemanes, de cara a un congreso socialista en Alemania que tenía por objetivo unificar el socialismo alemán. Marx no tenía en mente a un país pobre y

³⁵ *Ibid.*, pp. 13-14. Como se advierte, en su periodización de la transición poscapitalista, Marx utiliza los términos *ersten Phase der kommunistischen Gesellschaft* (primera fase de la sociedad comunista) y *höheren Phase der kommunistischen Gesellschaft* (fase superior de la sociedad comunista). La denominación del primer estadio como “socialismo” (en referencia al régimen que Lassalle y otros militantes de izquierda postulaban como un *non plus ultra* de la emancipación proletaria) y del segundo estadio como “comunismo” (a secas) se debe a Lenin, quien se explayó sobre el asunto en *El Estado y la Revolución* (1917). La preferencia semántica de Lenin me parece más conveniente, por las razones que se desprenden de sus disquisiciones en el quinto capítulo, “Las bases económicas de la extinción del Estado”.

³⁶ El reemplazo de la “dictadura del proletariado” por la dictadura no declarada del PCUS, la sustitución de la democracia revolucionaria de los *soviets* por la autocracia fáctica de Stalin (primero) y la oligarquía subrepticia de la *nomenklatura* (después), tuvo poco y nada de socialista. Lo mismo cabe decir la socialización estatista de los medios de producción (empresas públicas dirigidas por la burocracia central, sin ninguna “libre asociación” de sus trabajadores) y la cooperativización forzosa de campesinos y artesanos en *koljoses* y *arteles*.

³⁷ De esa fusión nacería el Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD), una organización socialista excepcionalmente masiva y vigorosa en su basamento obrero-popular, pero crecientemente reformista y centroeizquierdista en su horizonte estratégico-programático. Esta deriva de domesticación –y defección– todavía prosigue hoy. En tal sentido, la socialdemocracia germana se asemeja bastante al laborismo británico, y contrasta con el vanguardismo revolucionario de los blanquistas franceses y bolcheviques rusos (partidos pequeños y disciplinados de cuadros que tienen la virtud de asumir el maximalismo intransigente y la vía insurreccional, pero el defecto de propender hacia la impotencia sectaria y el verticalismo excesivo). Las organizaciones socialistas siempre han estado atrapadas en el *dilema de la frazada corta*: masividad en desmedro de la radicalidad o radicalidad en desmedro de la masividad. Los partidos de masas tienden a la desradicalización; los partidos de cuadros, a la marginalidad. ¿Tendremos la inteligencia creativa para superar esta aporía política algún día? El pasado ya está escrito, pero el futuro no.

rezagado como la Rusia zarista, una sociedad predominantemente agraria y semifeudal (latifundismo de post-servidumbre con algunos resabios medievales de comunalidad campesina y unos pocos enclaves capitalistas de minería y producción fabril, mayormente asociados a la inversión extranjera), sino al opulento *Reich* bismarckiano hegemonizado por Prusia, que estaba en el podio del capitalismo industrial europeo de su tiempo, merced a la pujanza de comarcas como Renania (el Ruhr, sobre todo), Sajonia y Silesia.

Los bolcheviques fogonearon la Revolución Rusa suponiendo que esta sería el preludio de una gran oleada revolucionaria internacional que alcanzaría el corazón de Occidente, desde donde llegaría la asistencia económica y tecnológica para que Rusia pudiera quemar etapas e industrializarse bajo un régimen socialista no constreñido por el atraso y la escasez. Pero el impulso triunfal de la revolución roja quedó finalmente circunscripto al colapsado imperio de los Romanov, no quedando otro remedio que construir el “socialismo en un solo país”: la futura Unión Soviética. Una Rusia signada por el subdesarrollo y la penuria, con un proletariado tan minúsculo, con una economía devastada por la guerra civil, no estaba en condiciones –ni objetivas ni subjetivas– de abolir masivamente el mercado *ipso facto*. Hubo un intento, pero no duró: el “comunismo de guerra”, con sus requisas militares y repartos racionados. Dadas las circunstancias históricas, el dificultoso contexto estructural y coyuntural dentro del cual los bolcheviques tomaron el poder, cuesta mucho imaginar, contrafacticamente, una *desmercantilización* inmediata y exitosa de la Rusia bolchevique. Fiel al pensamiento dialéctico, igual que su amigo Engels, aquel Marx maduro que escribió la *Crítica del Programa de Gotha* suponía –insistimos– una revolución socialista en el seno específico y concreto de una sociedad capitalista avanzada como Alemania, con un alto desarrollo económico-cultural y una relativa abundancia material.

Pero, si aceptamos que la abolición *ipso facto* del mercado no es posible en una revolución socialista que acontece en un contexto capitalista, protocapitalista o precapitalista de atraso y escasez, ¿podemos estar seguros de que sería viable en la situación opuesta? Confieso abrigar dudas al respecto, cierto escepticismo. Hasta ahora, no hay registro de ningún ejemplo histórico que lo demuestre. Pienso que deberíamos dejar de lado toda credulidad escolástica y analizar a fondo el asunto, con realismo crítico y sin autocensura dogmática. ¿Y si, para nuestro pesar, algún mecanismo de circulación mercantil simple fuese inevitable mantener hasta muy avanzada la transición socialista, aun cuando esta transición se hubiere iniciado desde un umbral capitalista muy elevado? ¿Y si, por desgracia, la implementación de una forma nueva y superior de distribución de bienes y servicios demandara más tiempo del que supuso Marx, ya sea por problemas técnicos de cálculo y logística (hoy mucho menos irresolubles que en el siglo XIX, gracias al prodigioso avance de la ciencia aplicada a la informática y la robótica, a la automatización de cómputos y operaciones con IA, etc.), o ya sea, simplemente, por la inercia cultural del “fetichismo de la mercancía” en la sociedad posrevolucionaria? Son preguntas ciertamente incómodas, pero no por eso ilegítimas ni irrelevantes. Y si alguna modalidad limitada y transitoria de mercado fuere menester conservar hasta poder completar la transición al comunismo, en ese caso bien haríamos en revisar con lupa los distintos procesos históricos del “socialismo real” (URSS, China, Yugoslavia, Checoslovaquia, Cuba, Vietnam, etc.) y en releer sin prejuicios los diferentes teóricos del llamado “socialismo de mercado” (Oskar Lange, Edvard Kardelj, Ota Šik y otros economistas anatematizados u olvidados). Probablemente descartemos muchas cosas, pero algo seguramente podríamos aprovechar.

7

El Frente de Izquierda no está capitalizando políticamente, en términos organizativos y proselitistas, la simpatía popular por Myriam Bregman y otras figuras del FITU. El sectarismo y el internismo no han disminuido. Al contrario, hay indicios preocupantes de recrudecimiento. La discordia facciosa entre las

izquierdas argentinas –dentro y fuera del FITU– ha experimentado un rebrote de lo más inoportuno en estos últimos meses: discusiones y conflictos que conducen al ensimismamiento, a la onfaloscopia; pero que también multiplican los nubarrones de secesión, los riesgos de ruptura.

El PTS, la fuerza principal del Frente de Izquierda (y el partido al cual pertenece Bregman), lanzó una convocatoria nacional a crear un movimiento de comités de base “por un partido de la nueva clase trabajadora”³⁸, pero sin la consigna de “Myriam presidenta” u otra de un tenor similar. Al hacer eso, priorizaron claramente la táctica de tratar de aprovechar el *momento Myriam* de popularidad para asumirse como la única vanguardia revolucionaria de la Argentina (o en todo caso, la única verdaderamente seria o viable), en cuyo seno los otros partidos anticapitalistas del país deberían subsumirse y disolverse, sin más atenuantes que la promesa de centralismo democrático y acaso –es solo una conjetura– una nueva denominación que suponga un guiño inclusivo para quienes decidan incorporarse. No solo eso: los comités creados por el PTS dejaron deliberadamente al margen a militantes de otras organizaciones del FITU, no obstante el hecho de que muchos firmantes de la convocatoria del PTS habían expresado su disidencia con esa exclusión sectaria. Paralelamente, la Izquierda Socialista (IZ) y el PO llamaron a la conformación de “comités unitarios” del FITU, donde obviamente la gente del PTS se ha abstenido de participar. El MST, por su parte, que propone crear un partido unificado de tendencias, ha estado dialogando con el PTS sobre esa posibilidad, pero sin ningún avance tangible por ahora, puesto que el PTS pretende ser el núcleo de un partido unificado más homogéneo, sin corrientes internas de carácter organizado y permanente. Comparto en este sentido la siguiente reflexión de los camaradas Aldo Casas, Juan Pablo Casiello, Eduardo Lucita y Ariel Petruccelli:

(...) vemos como una grave falencia lo poco se ha avanzado en un accionar común en los espacios sindicales, y la total ausencia de espacios organizativos de base comunes. No existe ninguna instancia que permita “ser del FITU” si no es integrándose a alguno de sus partidos. En un contexto cultural en el que las acciones y organizaciones colectivas ven mermado su atractivo por las innumerables tentaciones privatizadas del mercado, la lógica de “redes sociales” y los incontables acicates para “quedarse en casa”, la izquierda política sólo ofrece la opción de incorporarse a una forma tan exigente de organización como lo son estas organizaciones de cuadros, empeñadas además en disputas fraccionales incomprensibles para cualquier activista independiente. La inmensa mayoría de los votantes del FITU anhelan la unidad y esperan que sea capaz de renovarse cualitativamente para responder al desafío histórico que enfrentamos, pero las diferencias esgrimidas por los partidos que lo integran les resultan ajenas y poco comprensibles, desalentando el pasaje a alguna militancia orgánica.³⁹

Hay un montón de gente valiosa militando en el PTS, el buque insignia de la escuadra socialista revolucionaria de la Argentina actual. Pero también la hay en los otros partidos de la izquierda antisistémica, tanto dentro como fuera del FITU. Asimismo, existe una gran cantidad de personas anticapitalistas –o más o menos disconformes con el capitalismo neoliberal de nuestro tiempo, independientemente de su nivel de formación intelectual y conciencia crítica– sin una adscripción doctrinaria y/o partidaria, que militan en organizaciones sindicales, socioambientales, feministas, campesinas, indígenas, LGBT+, contraculturales, de derechos humanos, laicistas, etc. Deberíamos encontrar una fórmula flexible para incluir a toda esa diversidad de *engagés* –parafraseando a Sartre– y, al mismo tiempo, robustecer organizativamente al FITU para que trascienda el mero frentismo electoral. Pero si la indispensable masificación del apoyo activo al Frente de Izquierda –la participación de simpatizantes y activistas independientes en su órbita– se la piensa desde una lógica rígida de reclutamiento de cuadros, y su unificación interna –también muy necesaria– se la concibe como un proceso de asimilación y homogeneización de las vanguardias trotskistas dentro de la

³⁸ www.laizquierdadiario.com/Vos-haces-falta.

³⁹ <https://huelladelsur.ar/2026/08/21/reflexiones-sobre-la-izquierda-y-una-situacion-inedita-en-argentina>.

estructura –y bajo la supremacía– del PTS en tanto fuerza principal, desde una lógica agonal y despiadada de *adaptarse o extinguirse* (por decirlo con una metáfora darwiniana), entonces el experimento argentino de un socialismo revolucionario más grande y fuerte terminará mal.

Necesitamos más concordia fraternal y menos sectarismo, más pensamiento crítico y menos dogmatismo, más sensatez estratégica y menos tacticismo. Como escribiera el anarquista italiano Errico Malatesta hace un siglo, “nadie puede estar absolutamente seguro de tener razón, y nadie tiene siempre razón”⁴⁰. *Ergo*: “los deseos y las aspiraciones no deben confundirse con dogmas inquebrantables, más allá de los cuales no hay salvación”⁴¹. Debemos ser “más tolerantes” y estar “más dispuestos a ser cordialmente solidarios con quienes persiguen los mismos objetivos por otros caminos”⁴². Es tarea urgente de las izquierdas fortalecer la capacidad de lucha contra el capitalismo, “no exagerando las diferencias y prestando atención, sobre todo, a las realidades y objetivos que pueden unirnos”⁴³. Porque “dividirnos incluso allí donde existen motivos para la unidad significaría dividir a los trabajadores”⁴⁴, agentes principales –e insustituibles, hasta donde sé– de la transformación y emancipación socialistas.

Este ensayo podría continuar el año próximo, cuando se avecinen las elecciones de Argentina, en una segunda parte para otro número de Corsario Rojo, o quizás en un libro. El autor agradece las observaciones de los camaradas Alexis Capobianco Vieyto, Carlos Herrera de la Fuente y Nicolás Torre Giménez al sexto apartado de su escrito.

⁴⁰ “Comunismo e individualismo”, *Pensiero e Volontà*, año III, n.º 5, abril de 1926.

⁴¹ www.marxists.org/archive/malatesta/1924/individualism-and-communism-in-anarchism.html.

⁴² www.marxists.org/archive/malatesta/1923/anarchism-socialism-and-communism.html.

⁴³ www.marxists.org/archive/malatesta/1926/anarchists-and-the-limits-of-political.html.

⁴⁴ *Ibid.*

ALEXIS CAPOBIANCO VIEYTO

TRES TEORÍAS SOBRE LA REPRODUCCIÓN EN EL ÁMBITO EDUCATIVO: ARISMENDI, ALTHUSSER Y BOURDIEU/PASSERON*

Sobre obre la enseñanza se depositan todos tipo de expectativas, muchas veces desmesuradas y contradictorias. Las políticas hegemónicas actuales pretenden reducir constantemente los niveles de exigencia con el objetivo de obtener mejores «números» de promoción y egreso, como exigen organismos internacionales e índices y rankings diversos, pero también altos rendimientos en las pruebas estandarizadas internacionales. Y aunque la razón o una lógica mínima nos digan que no es viable obtener las dos cosas al mismo tiempo, desde los olímpicos tecnocráticos parece pensarse que «si la lógica y la razón dicen que esto no es posible, entonces, peor para la razón». No pocas veces se la acusa de diversos males sociales, entre ellos la criminalidad y la desigualdad social, lo que permite descentrar la atención de las causas reales de nuestras problemáticas sociales. Se suele gritar a los cuatro vientos: «¡La educación está en crisis!», pero no se visualiza esa crisis como parte de una crisis social mucho más amplia, la de un capitalismo cada vez más senil y destructivo.

La izquierda también ha tendido a algunos extremos: algunas veces le ha exigido ser una instancia fundamental de los procesos emancipatorios y otras la ha visto como un servil y dócil instrumento al servicio del poder. Ambas posiciones pueden desarrollar argumentos a su favor, ambas tal vez nos planteen ciertos elementos objetivos, pero posiblemente también ambas sean parcialmente falsas.

En este artículo me centraré en diferentes teorías sobre las instituciones educativas como reproductoras de las relaciones sociales y la ideología dominante. En primer lugar, analizaré la teoría desarrollada en Uruguay por Rodney Arismendi (quien se desempeñó como Primer Secretario del Partido Comunista de Uruguay de 1955 a 1987); en segundo lugar, la de Louis Althusser (filósofo e integrante del Partido Comunista Francés), y finalmente la de los sociólogos franceses Pierre Bourdieu y Jean Claude Passerón, haciendo énfasis en los contrastes entre estas teorizaciones que, sin embargo, parten de una concepción marxista, o se basan en alguna medida en este pensamiento. El orden en que son presentadas las diversas perspectivas teóricas no es casual, responde al orden cronológico en que fueron planteadas por primera vez.

Crisis y contradicciones de la educación

La problemática educativa siempre fue una cuestión central en los intereses y análisis de Rodney Arismendi, quien intentó profundizar en la comprensión de las características fundamentales y la dinámica de esta esfera

* El presente artículo es una versión corregida y aumentada de “Tres teorías sobre la reproducción: Rodney Arismendi, Louis Althusser y Pierre Bourdieu/Jean-Claude Passeron”, publicado en la revista *Voces*, Montevideo, agosto de 2018, pp. 5-23.

de actividad con las herramientas teóricas del marxismo en el marco del estudio del concreto histórico uruguayo y latinoamericano. La siguiente cita condensa, en gran medida, algunos de los elementos fundamentales de su concepción de la educación.

Mariátegui advirtió certeramente que «La Universidad es siempre la forma institucional en la que se refleja en todas sus consecuencias la crisis misma de toda la sociedad, es allí donde consiguientemente tiene que hacerse visible toda la situación real de la sociedad». La crisis de estructura –es decir, el antagonismo cada vez más acentuado entre el desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción– que está exhibiendo crudamente a las clases dominantes como una rémora al adelanto social y como un instrumento de abdicación de la independencia nacional y de la tradición democrática uruguaya, se vuelve crisis ideológica dentro de la Universidad, ya que cuestiona la pervivencia de este régimen no sólo a la luz del futuro, sino también desde el pasado.¹

La tesis aquí atribuida a Mariátegui –de que la crisis de la sociedad se hace particularmente visible en la universidad– expresa un principio teórico-metodológico de análisis que se torna fundamental para el uruguayo, y podemos considerar que, en gran medida, la teorización de Arismendi sobre la enseñanza es un despliegue de ese principio, como intentaremos demostrar en los párrafos siguientes.

A partir de los postulados analíticos expresados en esta cita, se torna imprescindible analizar la universidad y la enseñanza en general como parte de una totalidad social. Su crisis no debe ser explicada *per se*, como si se tratara de una entidad aislada, y mucho menos pensar que la crisis social general o las profundas desigualdades existentes en nuestras sociedades se explican por las instituciones educativas, por las supuestas fallas del sistema educativo, como suele sugerirse en muchos de los discursos hoy dominantes. La crisis de la educación es una expresión que nos remite necesariamente a la crisis de la sociedad capitalista y a las contradicciones que le son propias, no remitirse a este contexto sería estancarnos en una mera sintomatología que elude y oculta las causas reales de los fenómenos. Si en la Universidad «se hace visible la crisis de la sociedad», no analizar a la Universidad en el contexto más amplio de la sociedad capitalista conduce a la invisibilización de la crisis de esa sociedad. Por este camino, el análisis se centra en las causas superficiales de determinados fenómenos y no en las causas profundas, llevando a soluciones que seguramente no sean más que paliativos o que empujen a problemas mayores que los que se pretendía solucionar, cuando no a una percepción invertida en que la conciencia es visualizada como determinante del ser social, lo manifiesto o aparente como esencial, lo necesario como accidental, lo posible como imposible y lo imposible como posibilidad real.

Arismendi intentará realizar, por tanto, a partir de las premisas teóricas del materialismo histórico, lo que podríamos llamar un «análisis concreto de la situación concreta». Veamos cómo se expresaba la crisis de la sociedad capitalista y sus contradicciones en la enseñanza para Arismendi, particularmente en la Universidad uruguaya y latinoamericana.

Contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas

Para el marxista uruguayo, la Universidad no sólo se relaciona con lo que en el marxismo se denomina «superestructura», sino también con la base económica, por lo cual no cumple solo una función de carácter ideológico:

Por eso también las universidades, son por un lado parte de la superestructura ideológica, política, cultural, cuyo contenido histórico es ser un aparato de dominación, formar generaciones adecuadas a las

¹ Rodney Arismendi, «Encuentros y desencuentros de la Universidad con la revolución», en *Sobre la enseñanza, la literatura y el arte*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1989, p. 292.

necesidades del capitalismo, destrezas técnicas, etc., pero por otro, en su relación con las fuerzas productivas, es decir la relación del hombre y su trabajo con la naturaleza, es transmisor de la historia del conocimiento y a veces, fuerza productiva directa.²

José Luis Massera, quien compartía la teorización arismendiana (si no se trató en realidad de una teorización que realizaron conjuntamente), señala como consecuencia de esta relación de la Universidad con las fuerzas productivas lo siguiente:

Desde este punto de vista (como parte de la superestructura) debe o debería responder al interés y al predominio ideológico de esas clases (las dominantes) y ubicarse, por lo tanto, en el marco de una superestructura definida esencialmente por determinadas relaciones de producción. Pero, por otro lado, la Universidad debe responder a las necesidades objetivas del desarrollo de las fuerzas productivas. Y, entonces, la contradicción fundamental entre fuerzas productivas y relaciones de producción aparece ínsita en la propia naturaleza y función de la Universidad.³

Esta contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas⁴ se expresa concretamente en diversos fenómenos, constituyendo para Arismendi una «constelación de contradicciones de índole social e intelectual». Señala en tal sentido el pensador uruguayo:

a) entre las tendencias técnicas avanzadas y el adelanto permanente en el terreno científico, y la insuficiencia de medios derivada del carácter de las relaciones de producción en un país de deformada economía capitalista y dependiente del imperialismo;

b) entre el conocimiento informativo de las conquistas de la revolución técnica contemporánea y el carácter abstracto en ciertos aspectos de una enseñanza que escasamente puede basarse en la experiencia y en la investigación;

c) entre la elevación relativa de la calificación profesional y una estructura social que la impide ejercer plenamente porque ni la industria, ni el urbanismo, siquiera la lucha contra la enfermedad, pueden escapar a las leyes de una sociedad cuya alma es la carrera por los beneficios; donde la utilización de la ciencia para el progreso social y el enaltecimiento humano están contenidos por la miseria de los más y el interés de clase de una minoría históricamente condenada, dueña de los medios fundamentales de producción.

Esto último se expresa claramente en el caso de los ingenieros agrónomos y veterinarios para Arismendi, quienes se insertan en un país caracterizado por el latifundismo, y por la «ganadería extensiva y crónica crisis agraria». Los profesionales egresados de la Universidad se encuentran con una realidad caracterizada por el «estrechamiento de las posibilidades de trabajo y perfeccionamiento», así como con una serie de

² *Ibid.*, p. 131.

³ José Luis Massera, «Universidad y lucha de clases» en VVAA, *El 68, los mártires, las luchas estudiantiles, la Universidad y la enseñanza*, Montevideo, Colección Popular, Distribuido con la edición 152 de *El Popular*, p. 59.

⁴ Arismendi define las fuerzas productivas en forma bastante clásica: «La definición de fuerzas productivas comprende a las herramientas y al hombre que las maneja, pero incluye desde los hábitos de trabajo hasta las capacidades técnico-culturales adquiridas», R. Arismendi, *op. cit.*, p. 277. En esta definición toma en cuenta no solo las fuerzas productivas objetivas, sino también las subjetivas. Pero lo más relevante es que a lo largo de su obra rechaza toda versión determinista tecnológica. Desde su perspectiva, más que determinación, la base económica condiciona la superestructura, lo que lo lleva a rechazar las interpretaciones mecanicistas y fatalistas de la II Internacional, según las cuales había que esperar el completo desarrollo de las fuerzas productivas para que la revolución fuera posible. En cambio, la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción genera las condiciones para que la lucha de clases se profundice y se abra un tiempo de revolución social, donde el papel de los seres humanos como sujetos activos de la historia se torna central. Asimismo, el imperialismo y el carácter subordinado y dependiente de esas economías agudizan la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, por lo que la revolución se hace más probable en los países periféricos que en los centrales. Otro aspecto a destacar es que estas relaciones de producción impiden el desarrollo individual en un sentido profesional y también en un sentido social o comunitario, planteando dramas individuales que son parte del drama colectivo. La consideración de todos estos aspectos aleja a Arismendi de una concepción reduccionista y determinista de las fuerzas productivas.

«problemas filosóficos y morales». Arismendi señala como uno de estos últimos problemas –que los egresados deberán enfrentar en su vida laboral– los caminos que podrán seguir en el ejercicio de su profesión: o volcarse a un «pragmatismo sin escrúpulos» o «a una ahincada labor profesional», pero que tiene o puede tener mucho de «postura crítica sin salidas, enraizada en amargo individualismo con mucho de desolación intelectual».⁵

Esto lleva al choque entre importantes sectores universitarios con las estructuras oligárquicas y de dependencia del imperialismo, lo cual acerca a los universitarios al campo de la revolución. Los dramas individuales –profesionales que no pueden insertarse debido a las características propias de una sociedad capitalista y dependiente, problemas morales entre los ideales y la realidad de una sociedad gobernada por la maximización de la ganancia, las limitaciones o la imposibilidad de perfeccionarse– son parte de o expresiones concretas de un drama mucho más amplio que es del conjunto de la sociedad, producido para el uruguayo, por la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. Yendo a la actualidad, podríamos ver como expresiones concretas de esa contradicción a fenómenos como la fuga de profesionales y cerebros, los recortes de recursos destinados a la investigación (mucho más reducidos que en los países capitalistas centrales), las dificultades de muchos docentes y profesionales para acceder a formación de postgrado, la imposibilidad de inserción laboral o la inserción en trabajos para los que se está sobrecalificado, etc. Esta contradicción acerca a la Universidad al campo de la revolución. Aquí nos encontramos con un importante elemento: la contradicción fuerzas productivas-relaciones de producción se articula con la lucha de clases. Desde la perspectiva de Arismendi, confluyen la «lucha de clases como motor de la historia» con las consideraciones que realiza Marx en el «Prólogo a la contribución de la crítica de la economía política», cuestión planteada por Anderson en su ensayo sobre el Materialismo Histórico.^{6 y 7} El desarrollo de las fuerzas productivas y su contradicción con las relaciones de producción no llevan por sí solas a ningún cambio revolucionario, sino que abren una «época de revolución social», pero «la historia no hace nada», son los seres humanos los que hacen la historia, señala insistentemente Arismendi, fundamentalmente a través de la lucha de clases.

Pero también se puede ver en el análisis que realiza Arismendi sobre la Universidad, que este va más allá de una contraposición que podríamos llamar metafísica, desde la perspectiva marxista, entre base económica y superestructura.⁸ La distinción, planteada a nivel teórico por Marx, se complejiza bastante cuando se analizan

⁵ *Ibid.*, p. 289.

⁶ Perry Anderson, *Tras las huellas del materialismo histórico*, México, Siglo XXI, 1988, p. 36.

⁷ En el debate sobre la problemática de las fuerzas productivas, uno de los conceptos más analizados en el marxismo y que ha dado lugar a todo tipo de confusiones, resultan fundamentales los aportes de Carlos Herrera de la Fuente, quien aborda este concepto con profundidad, evitando todo reduccionismo y abriendo una perspectiva que puede ser muy enriquecedora para el análisis desde un punto de vista marxista: «De esta manera, para Marx, la fuerza productiva no es, en primer lugar, tecnología (instrumentos, herramientas, maquinaria), sino, de manera esencial, comunidad, capacidad organizada de una sociedad para dirigir su destino y potenciar sus facultades colectivas. Ahora bien, dicha fuerza productiva, al ser, en primera instancia, proceso de relación material con la naturaleza (proceso laboral), se manifiesta y particulariza como suma de capacidades individuales y colectivas de producción y trabajo en general (fuerzas productivas subjetivas) y como medios de producción y valores de uso en su conjunto (fuerzas productivas objetivas). Las facultades individuales y colectivas son síntesis de las capacidades naturales (modificadas y enriquecidas por las diferencias de los sujetos sociales y del entorno en el que efectivizan su praxis) y de la herencia histórica que una comunidad le transmite a sus miembros como si fuera su propiedad natural: son también tradición. El hombre –indica Marx con tino– sólo se aísla históricamente; por naturaleza, es un animal gregario, un animal social (*ein gesellschaftliches Tier*). Incluso el entorno natural en el que vive y su propia corporalidad son productos históricos. No existe naturaleza en estado puro. Asimismo, las fuerzas productivas de los sujetos sociales no se reducen al proceso de trabajo productivo: son tanto fuerzas productivas materiales como fuerzas productivas espirituales. Al trabajar, el ser humano no sólo transforma la naturaleza y adecúa el mundo externo a sus propios fines, sino que, al mismo tiempo, modifica su espiritualidad, su capacidad singularizada de goce y disfrute de mundo. Las fuerzas productivas crean y refinan la sensibilidad. Más allá de la producción de objetos, son expresión de un impulso estético que busca darle una forma humana el mundo. Como lo expresa Marx en su juventud: las fuerzas productivas de los sujetos sociales hacen de los sentidos naturales sentidos humanos: el oído no sólo escucha sonidos, sino que es capaz de disfrutar música; el ojo no sólo ve, sino que contempla la belleza de un paisaje o de una mujer. De esta manera, los sentidos subjetivos, pensados como fuerzas productivas espirituales, son fuerzas humanas esenciales.» Carlos Herrera de la Fuente, *La noción de técnica en Marx. En torno al concepto de fuerzas productivas*, México, Ítaca, 2026, pp. 46 y 47.

⁸ En su ensayo «La alienación ideológica», Juan Fló aborda la problemática de las relaciones entre base económica y superestructura. Comentando un escrito de Engels sobre el tema, señala que «...la determinación de lo ideológico respecto de lo económico va

determinados fenómenos sociales concretos o una institución como la Universidad. ¿A qué instancia correspondería la Universidad? En un primer momento, parecería que esta sería de carácter superestructural, pero al no ser la Universidad un fenómeno puramente ideológico, sino una institución que produce y transmite conocimiento científico y tecnológico, también se relaciona con las fuerzas productivas, en tanto la ciencia es, según Marx, un componente o potencial componente de estas, y si eso resultaba vigente en la década del 60 o en los 80, parece adquirir una vigencia aún mayor en la actualidad, donde la ciencia parece cumplir un papel cada vez más significativo en tanto fuerza productiva directa.

Pero estas cuestiones se relacionan, además, con otra problemática o con un conjunto de problemáticas propias de la teoría del conocimiento: ¿qué es la ciencia?, ¿qué la diferencia de la ideología?, etc. Arismendi, al distinguir ciencia de ideología, se contrapone a las teorías que diferenciaban una ciencia «burguesa» y una ciencia «proletaria», y esto es posible, a mi juicio, porque Arismendi considera a la ciencia como un reflejo aproximadamente objetivo de la realidad y no una construcción del sujeto cognoscente. No hay en Arismendi lugar para ningún relativismo extremo o escepticismo radical, que, en los momentos en que el uruguayo desarrolla sus reflexiones, no tenían el peso que adquirirían posteriormente y en la actualidad con las teorizaciones postmodernas, postestructuralistas o decoloniales. Esto no significa, claro está, que Arismendi rechazara la duda o el escepticismo como método, que se encontraba para él comprendido en la dialéctica; tampoco concibe el reflejo como fotográfico y meramente receptivo, en la elaboración y desarrollo del conocimiento el sujeto cumple un papel activo, lo que implica una constante interrelación entre la teoría y la práctica. La teoría sobre el carácter y las funciones de la educación se interrelaciona fuertemente, según mi parecer, con esta concepción materialista o realista del conocimiento, la cual constituye una premisa gnoseológica de la primera. Esta distinción entre ciencia e ideología no sería posible desde una perspectiva relativista o escéptica radical. El análisis sobre la Universidad y la conceptualización sobre las relaciones entre ciencia e ideología son solidarias con las tesis fundamentales del conocimiento del marxismo desarrolladas por Marx, Engels y Lenin en diversos escritos: el conocimiento como un reflejo aproximado de la realidad objetiva, la ciencia como un proceso históricamente relativo de aproximación a grados de verdad objetiva cada vez más profundos y la práctica como criterio de verdad.

Contradicciones ideología/cultura y ciencia

Pero la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción llega también por otras vías a la Universidad:

Esta complejidad adquiere todavía más relieve si consideramos que a la Universidad –como a todos los centros de enseñanza– le cabe por desempeño específico conservar y transmitir la herencia cultural, es decir, poner al alcance de las jóvenes generaciones la suma de conocimientos que la humanidad ha venido acumulando a través de la historia. En dicha herencia cultural –como ustedes saben– se enlazan y pugnan entre sí los conocimientos científicos en perpetuo avance con las limitaciones ideológicas propias de la clase social dominante de cada época. Es así una imagen viva de la unidad dialéctica (absoluto-relativa) del movimiento histórico.⁹

Esta contradicción, que se produce entre la ideología de la clase dominante y los avances científicos, responde «directamente al desarrollo de las fuerzas productivas».¹⁰

acompañada inexorablemente de una retroacción de lo ideológico sobre la estructura económico-social, cosa que está implícita en toda la concepción marxista, que promueve o propone una ciencia social como instrumento de acción, como instrumento de actividad humana transformadora de la propia historia. Eso sólo será posible en la medida en que el conocimiento sea capaz de transformarse en factor activo en la propia realidad social», Juan Fló, «La alienación ideológica» en Mario Sambarino y Juan Fló, *Alcances y formas de la alienación*, Montevideo, Biblioteca de Cultura Universitaria, 1967, pp. 67-68.

⁹ Rodney Arismendi, *op. cit.*, p. 276.

¹⁰ *Idem.*

En tanto la función propia de la Universidad es formar los cuadros técnicos y desarrollar las fuerzas productivas, vimos cómo para Arismendi entra en contradicción con las estructuras propias de una sociedad capitalista y dependiente. Pero esta no es la única función propia de la Universidad, también le compete transmitir la herencia cultural como a todas las instituciones de enseñanza. Aquí nos encontramos con dos tipos de elementos: los puramente ideológicos y los desarrollos y descubrimientos propios de la ciencia, los cuales entran en contradicción con los primeros. Nuevamente podemos ver cómo se expresa una determinada concepción gnoseológica según la cual la ciencia nos permite conocer el mundo y los procesos reales en forma aproximada, lo que se contrapone con la ideología de la clase dominante en tanto visión deformada de la realidad. Arismendi recuerda que desde la perspectiva de Marx:

(...) la ideología que domina en una formación económico-social siempre es la ideología de su clase dominante. A ello no escapa el ámbito universitario, la «majestad de la cátedra», siquiera la pretendida pureza esencial del razonamiento filosófico. Ni el laboratorio puede evadirse totalmente de este condicionamiento. Pues si bien las ciencias físico-naturales no se definen por un carácter de clase, la concepción del mundo del sabio y el investigador y las fronteras de la sociedad en que actúa, pueden contradecir, limitar y hasta confinar entre paredes de una ganga filosófica conservadora el oro puro de la comprobación científica o –más aún– del descubrimiento. Y ello sin que hablemos de la utilización social por las clases dominantes para la expoliación o la matanza, de los frutos de las cavilaciones y desvelos del investigador o el constructor.¹¹

En toda la enseñanza, desde sus niveles más básicos hasta los superiores, se produce esta contradicción entre la herencia científica cultural y los elementos ideológicos. Arismendi no explicita mucho este punto, pero considero que es particularmente rico para comprender más profundamente algunos fenómenos, tanto del pasado como de la actualidad. Entre otros ejemplos, se podrían señalar la contradicción entre algunos avances científicos y las concepciones religiosas y teológicas dominantes por siglos en las sociedades occidentales; los elementos potencialmente críticos o abiertamente críticos del pensamiento de algunos pensadores liberales o republicanos que están en los fundamentos de nuestro ordenamiento histórico y legal, y de la ilustración en general, que entran en fuerte contradicción con algunos postulados del neoliberalismo o de la lógica cultural dominante postmoderna; ni que hablar de conceptos como el de plusvalía, clases sociales o explotación, que chocan abiertamente con la ideología dominante; o el cuestionamiento que implican algunos conocimientos científicos a las creencias más reaccionarias de la ideología dominante, como los prejuicios racistas, las ideas retrogradadas sobre la sexualidad o el clasismo extremo.

Consideramos que lo que Arismendi intenta realizar, partiendo del estudio concreto de las instituciones de enseñanza y desde la perspectiva teórica del marxismo, es captar las contradicciones específicas del ámbito educativo, su dialéctica propia, en oposición a las lecturas mecanicistas que muchas veces se realizaban desde una perspectiva supuestamente marxista: “Todo simplismo pues, en esta materia, conduce a callejones sin salida, a la adulteración del pensamiento del marxismo, a ideas primitivas, erróneas y mecanicistas, de las cuales bien que se burlaría, si pudiese, ese viejo Marx que tanto amaba la dialéctica recogida de las manos de Hegel”¹².

Esta dialéctica y «hegelianismo» es, como veremos más adelante, uno de los elementos fundamentales que distingue el análisis de Arismendi sobre el fenómeno de la reproducción del realizado por Althusser o Bourdieu y Passeron.¹³

Este análisis, además, no debe ser ni descontextualizado ni deshistorizado, debe ser «un análisis concreto de la situación concreta», sin ignorar sus «múltiples determinaciones» y las múltiples interrelaciones existentes.

¹¹ *Ibid.*, p. 278.

¹² *Ibid.*, p. 272.

¹³ Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, *La reproducción*, México, Fontamara, 1996.

De esta manera, el análisis de cualquier elemento particular de la sociedad, desde una perspectiva dialéctica, presupone la totalidad:

Quizá estemos ya en condiciones de hacer un resumen: para estudiar nuestra Universidad debemos comenzar por el examen de su naturaleza superestructural, para, en tal sentido, considerarla como una institución del Estado y en su función de propagadora de ideología, de formadora de técnicos y transmisora de la herencia cultural. Pero no enfocando estos caracteres multiformes de un modo abstracto, sino partiendo del estudio de la sociedad en que se mueve, el grado de desarrollo y las exigencias de la misma, el tipo de sus relaciones económico-sociales y su carácter de clase.¹⁴

Educación, Universidad y lucha de clases

Pero las contradicciones propias de la sociedad que se expresan en la Universidad no solo son las existentes entre relaciones de producción y fuerzas productivas. La Universidad es también un campo de la lucha de clases. Señala Massera siguiendo la línea de pensamiento de Arismendi:

La Universidad no puede aislarse de esta lucha de clases que conmueve a toda la sociedad y que impregna toda la vida social. En la propia Universidad, en las personas que físicamente la integran, están representadas esas clases, de modo deformado es cierto, desproporcionado, pero están todas ellas.¹⁵

Esta lucha de clases, tanto ideológica como política, se expresa, según Arismendi, de diversas formas:

- 1) «Como hostilidad contra los reductos de la reacción que todavía perviven en la casa de estudios con vistas a extirparlos».
- 2) En la «voluntad de oponer a la Universidad como tal a los poderes políticos de las clases dominantes burguesas e imperialistas».
- 3) En la lucha contra las «directrices ideológicas que aprisionan la enseñanza en las fronteras de lo permitido por el régimen burgués».
- 4) En la lucha política e ideológica en el seno del mismo estudiantado, entre los docentes universitarios y profesionales, entre las tendencias «pequeño burguesas», «nacional-reformistas» y «la concepción marxista-leninista del proletariado».¹⁶

Estas diversas expresiones de la lucha de clases las podemos visualizar hoy en diferentes fenómenos. Es clara la tensión y hostilidad de gobiernos alineados incondicionalmente con los sectores más reaccionarios de las clases dominantes contra la Universidad y la investigación en general, como es el caso del gobierno actual de argentina o la hostilidad que expresó Kast contra la educación pública ni bien asumió la presidencia en Chile. Lo que ha llevado a grandes movilizaciones de estudiantes y campañas en defensa de la Universidad y de la educación pública. También es muy claro la lucha contra las limitaciones que se quieren poner a la enseñanza en las luchas actuales contra «el enfoque por competencias» como pedagogía obligatoria y única, o contra los mandatos que apuntan en general a una enseñanza cada vez más vaciada de contenido, o las limitaciones que intentan impulsar contra la enseñanza de la verdad histórica los nostálgicos de las dictaduras del Plan Cóndor, entre otros tantos límites.

¹⁴ Rodney Arismendi, *op. cit.*, pp. 278-279.

¹⁵ José Luis Massera, *op. cit.*, p. 59.

¹⁶ Rodney Arismendi, *op. cit.*, pp. 284-285.

Síntesis

Nos encontramos así con una enseñanza en general y una Universidad en particular atravesada por contradicciones. Sintetizando, estas serían:

En primer lugar, la Universidad es para Arismendi parte de la superestructura, pero también está relacionada con las fuerzas productivas al ser productora de ciencia, la cual es (o tiende a ser) una fuerza productiva directa. De esta manera, la Universidad entra en contradicción con las relaciones de producción desde una perspectiva marxista, para la cual esta contradicción –relaciones de producción/fuerzas productivas– es fundamental no solo en la sociedad capitalista, sino en todas las sociedades anteriores.

En segundo lugar, nos encontramos con la contradicción ciencia/ideología, no solo a nivel de la Universidad, sino de la educación en general, puesto que a la enseñanza le compete transmitir la herencia cultural de la humanidad, en la que coexisten y se enlazan conocimientos científicos con la ideología dominante. Desde la perspectiva epistemológica de Arismendi, estos conocimientos científicos y la ideología dominante pueden o no ser contradictorios.

Por último, nos encontramos –a nivel de toda la educación– con otra contradicción: entre diferentes ideologías que expresan a las diversas clases e intereses en pugna existentes en la sociedad, lo que se manifiesta de variadas formas. Esta contradicción, como veremos más adelante, es también planteada por el teórico marxista francés Louis Althusser.

Contextualización y crítica al utopismo educativo

Estas contradicciones, sin embargo, no deben conducirnos hacia un utopismo educativo. La existencia de fuertes tendencias contrahegemónicas en la educación, y particularmente en la Universidad, no implican que sea posible una educación «revolucionaria» en el marco del capitalismo.

Ese contexto también supone determinados límites. Refiriéndose a la «esperanza estudiantil de una Universidad para el Pueblo», dice Arismendi:

Sólo una revolución social, democrática y nacional, prólogo de la revolución socialista, seguida luego por una revolución cultural, puede cambiar el alma de la Universidad al cambiar la esencia del régimen. Cambiarla en el ideal del hombre a formar, en las tareas culturales fundamentales, en la adecuación definitiva de la Universidad con el pueblo, en el contenido de la enseñanza, en la orientación didáctica, en los métodos pedagógicos, pero fundamentalmente en las fuerzas sociales que poblarán la Universidad como alumnos y profesores.¹⁷

Si bien Arismendi valora muy positivamente las intenciones de una «Universidad para el Pueblo», esta no deja de ser una ilusión, imposibilitada por un régimen social dividido en clases, el cual constituye un impedimento objetivo para el acceso de la clase obrera a la Universidad. Para el pensador uruguayo, los hijos de los trabajadores no podrán acceder a la misma sino en forma marginal. Pero esta imposibilidad de una «Revolución universitaria»¹⁸ en los marcos del capitalismo no debe conducir a una concepción que niegue toda posibilidad de cambio, que suprima la dialéctica propia de las instituciones educativas. En cierta forma, podemos encontrar una analogía con la crítica a las tendencias que igualan todo régimen político capitalista, para las que es lo mismo la república democrática que una dictadura desembozada. Parece haber para

¹⁷ *Ibid.*, pp. 281-282.

¹⁸ *Ibid.*, p. 282.

Arismendi muchas educaciones y universidades posibles dentro del capitalismo, no podrá existir una «Universidad del Pueblo», pero sí una Universidad democrática y progresista, que entre en contradicción con los poderes dominantes.

El voluntarismo, propio de una concepción idealista, y el mecanicismo (a esto considero que se refiere Arismendi cuando habla de dogmatismo y vulgarización de la doctrina de Marx), que niega toda posibilidad de cambio en el contexto del capitalismo, son dos errores que se deben evitar desde una perspectiva materialista dialéctica. No se debe absolutizar el «lado activo» propio del idealismo, pero tampoco nihilizarlo, absolutizando las estructuras económicas. Considero que Arismendi se aleja de un marxismo que sostiene una visión de la historia como simple producto del desarrollo de las fuerzas productivas, o que disuelve el sujeto como una ilusión ideológica, la crítica al voluntarismo no supone la negación de la voluntad, sino que todo sujeto que lleva adelante una transformación consciente y voluntaria de la sociedad debe tomar en cuenta las condiciones existentes, el grado de desarrollo económico, social, etc. y las posibilidades reales de cambio, así como también las imposibilidades.

La «escuela única» o la «Universidad del Pueblo», en el contexto del capitalismo, constituyen tendencias utópicas, en el sentido de irrealizables e imposibles; no es posible transformar en un sentido profundo parte de las estructuras sociales sin un proceso de transformación de la totalidad. «El todo es anterior a las partes» aristotélico, contrapuesto al individualismo metodológico hoy predominante, se encuentra implícito en el análisis arismendiano. Querer una educación revolucionaria sin revolución es un sueño, una ilusión, bienintencionada pero condenada al fracaso. Ir a las raíces significa no solo ir más allá de lo sintomático, sino un cuestionamiento de la totalidad, contraponiéndose a lo que se podría llamar un «sentido común» reformista que presenta al pensamiento revolucionario como utópico. Solo trascendiendo las luchas parciales hacia un terreno netamente político donde se cuestione la totalidad social, podremos concretar los objetivos de esas luchas parciales.

No es posible cambiar la sociedad desde las instituciones educativas, es necesaria la transformación de las estructuras económicas y políticas que producen la desigualdad, lo cual no quiere decir que «no haya nada para hacer», ni que es imposible un proceso democratizador en la enseñanza, pero el mismo siempre será parcial porque estará limitado por las relaciones de producción capitalista, las mismas relaciones de producción que frenan el desarrollo de las fuerzas productivas y que solo es posible cambiar en el plano de la lucha política, concretando lo que Engels llamó “el acto supremo de la política”,¹⁹ es decir, la revolución.

¿Reforma universitaria y revolución?

El contexto particular latinoamericano nos muestra una educación siempre conflictiva, sobre todo desde principios del siglo XX, lo cual llega hasta nuestro presente. En este sentido, nos encontramos con los recientes movimientos en defensa de la enseñanza pública en Argentina y Chile contra el salvajismo neoliberal de los gobiernos de Milei y Kast respectivamente, o el protagonismo fundamental de los estudiantes en las rebeliones populares de Colombia y Chile en 2019. Si vamos un poco más atrás en el tiempo, nos encontramos con múltiples y variadas expresiones: el movimiento estudiantil denominado de los «pingüinos» en Chile (2006), el movimiento estudiantil que conmovió Paraguay en 2016, la lucha de los estudiantes de Ayotzinapa en México con su trágico desenlace en 2014, las huelgas de maestros en Perú y los múltiples conflictos en la educación pública y por la educación pública a lo largo y ancho de Nuestra América. Esta conflictividad que se expresa en la educación, y que ha tenido como protagonistas tanto a docentes como estudiantes y trabajadores de la educación, es un elemento que parece hacer poco sostenible

¹⁹ F. Engels, «Sobre la acción política de la clase obrera», en www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1871accion.htm.

una teoría de la reproducción que desconozca las contradicciones y el conflicto en las instituciones educativas.

En América Latina, no se puede soslayar, cuando se analiza el fenómeno educativo en general y universitario en particular, el proceso de reforma universitaria y la rica historia insurgente del estudiantado latinoamericano, cuestión que siempre fue central en la reflexión de Arismendi. El movimiento de reforma universitaria, que tuvo en el Manifiesto de Córdoba de 1918 uno de sus momentos más trascendentes, fue, sin duda, uno de los acontecimientos históricos más importantes de la historia educativa de nuestro continente, que trascendió ampliamente este campo específico, transformándose en una de las fuentes que nutrieron a la izquierda latinoamericana en esos momentos fundacionales, brindándole a ésta algunos de los principales cuadros e intelectuales, como Héctor Pablo Agosti en Argentina o Julio Antonio Mella en Cuba. Proceso y movimiento de reforma universitaria al cual Arismendi estuvo vinculado, no solo como observador, sino como partícipe del mismo, en tanto estudiante de derecho durante la década del 30. Es a partir de los postulados de ese movimiento que se va dar a luz en Uruguay la Ley Orgánica de la Universidad de 1958 (que actualmente continúa vigente). En esta ley se consagran los postulados del movimiento reformista: cogobierno, democracia y autonomía. Ley conquistada con movilizaciones conjuntas de obreros y estudiantes, donde surge, precisamente, la consigna «obrerros y estudiantes unidos y adelante», la cual expresaba, desde la perspectiva de Arismendi, la alianza entre las capas medias, la intelectualidad y la clase trabajadora. Esa alianza constituye, desde la perspectiva del pensador uruguayo, el elemento fundamental para la forja del frente democrático de liberación nacional, herramienta principal de la revolución. Pero, si bien hay líneas de continuidad entre el movimiento de reforma universitaria y el movimiento estudiantil de fines de los 50 y los 60 en Uruguay y América Latina, el movimiento no es el mismo para Arismendi:

Ya las grandes movilizaciones del 56 al 58 que culminaron en la Ley Orgánica de la Universidad anunciaron este otro contenido. Volvían a resonar las palabras de orden de la Reforma, pero sólo se parecían a ella en la ilusión de una Universidad abierta al pueblo sin efectuar antes una revolución. Como en la frase de Heráclito, ni el río ni el hombre son ya los mismos. El río mundial, latinoamericano y uruguayo, era otro. Corría con otras aguas y otra madurez revolucionaria. Y el adolescente uruguayo estaba en otra situación social y bajo otros impactos ideológicos.²⁰

En esta valoración del movimiento estudiantil, Arismendi se basa en los análisis realizados por José Carlos Mariátegui.²¹ Para diferenciar el movimiento de reforma universitaria que va del 18 al 30 respecto al movimiento estudiantil que se desarrolla a partir del 58, donde surge la consigna «obrerros y estudiantes unidos y adelante», el uruguayo cita extensamente al pensador peruano:

...conviene valorar esta consigna («obrerros y estudiantes, unidos y adelante») a la luz de una referencia más próxima a nosotros aunque más lejana en el tiempo. José Carlos Mariátegui, testigo lúcido de la insurgencia universitaria, luego de apreciar los méritos de este movimiento puesto a andar en 1918 y que se propaga a lo largo de la década del 20 como una marejada, anota que el proceso de agitación universitaria en Argentina, Uruguay, Chile, Perú, etcétera, «acusa el mismo origen y el mismo impulso». «La chispa es casi siempre un incidente secundario, pero la fuerza que la propaga y la dirige viene de este estado de ánimo, de esta corriente común...» «Los estudiantes de toda América Latina, aunque movidos a la lucha por protestas peculiares de su propia vida, parecen hablar el mismo lenguaje».²²

²⁰ Rodney Arismendi, *op. cit.*, p. 304.

²¹ En los escritos sobre educación que Mariátegui publicó en 1925, el pensador peruano plantea una visión de la educación en el marco de la sociedad capitalista que lo acerca mucho a concepciones pesimistas como las de Louis Althusser e, incluso, a las de la desescolarización. Sin embargo, en su ensayo sobre la «Instrucción pública» de 1928, Mariátegui expresa una visión, a mi juicio, más compleja, donde las contradicciones y el conflicto tornan centrales. Es en este escrito en el que se basa Arismendi para desarrollar su concepción sobre el movimiento reformista y su teorización sobre la educación.

²² Rodney Arismendi, *op. cit.*, p. 262.

Mariátegui concebía el movimiento estudiantil universitario como un fenómeno latinoamericano, como un movimiento transformador que se extiende a lo largo y ancho del continente, compartiendo un mismo lenguaje. Pero en este análisis el peruano plantea, además, el acercamiento de ese movimiento estudiantil, o de partes significativas del movimiento estudiantil, con la clase trabajadora, que desde la perspectiva del marxismo constituirá el núcleo central del sujeto revolucionario, profetizando, en cierta forma, lo que se expresa en la consigna aludida por Arismendi:

Explica que él se conecta al temporal revolucionario de postguerra cuyo hecho central es la Revolución Rusa; tras sus conceptos difusos, el joven siente que se lo convoca a cumplir «una función heroica y realizar una obra histórica». La crisis mundial invitaba a los pueblos latinoamericanos «con insólito apremio a realizar y resolver sus problemas de organización y crecimiento». Y luego verifica: «La ideología del movimiento estudiantil careció al principio de homogeneidad y autonomía». Únicamente – dice Mariátegui– «a través de la colaboración cada día más estrecha con los sindicatos obreros, de la experiencia del combate contra las fuerzas conservadoras y la crítica concreta de los intereses sin principio en que se apoya el orden establecido, podían alcanzar las vanguardias universitarias una definida orientación ideológica».²³

Y continúa Arismendi su análisis, señalando que tal vez en aquel entonces no existían «las premisas» para que se pudiera realizar esta convergencia del movimiento estudiantil con el movimiento de los trabajadores como planteaba Mariátegui, las cuales sí estaban desarrolladas cuando Arismendi realizaba su análisis en la década del 60.

El curso del desarrollo capitalista se aceleraba luego de la guerra; los líderes de la Reforma debían elegir entre ser partícipes del proceso de formación de los partidos comunistas, elevándose a la conciencia marxista-leninista –lo que hicieron Mella, Agosti, González Alberdi, y tantos actuales militantes destacados del movimiento revolucionario comunista– o transformarse en ideólogos del reformismo burgués, volverse nacional-reformadores.²⁴

Haya de la Torre eligió la segunda opción que señala Arismendi: «Cuando Haya rompe con Mariátegui invoca ideológicamente la necesidad de aclimatar el marxismo a los “métodos criollos” y al “caudillismo” iberoamericano, según él, tácitamente se trataba de “ser prácticos”. Haya, a juicio de Arismendi, se aislará de la revolución mundial y tomará como modelo al Kuomintang, para transformarse, ya en la década del 60, en un “personaje venal y grotesco del entreguismo peruano”».²⁵

Considero que estos antecedentes históricos y la rica tradición del movimiento de reforma universitaria en general, que expresaban desde la visión de Arismendi –y también de Mariátegui– el despertar y ascenso de nuevos sectores a la vida política, a los que la izquierda se va a vincular profundamente, constituyeron un campo fértil para que se desarrollara una teorización que diera cuenta de las múltiples contradicciones que atravesaban las instituciones de enseñanza. Un mero reproductivismo contrastaba fuertemente con la experiencia histórica, y con el presente, de la convulsionada educación latinoamericana, que nutrió permanentemente de militantes y cuadros a la izquierda. No es que Arismendi negara el fenómeno de la reproducción, es que este fenómeno se vuelve más complejo: las instituciones no solo cumplen una función meramente reproductora, y aun cuando reproduzcan la ideología cuya función es, a su vez, reproducir las relaciones de dominación y explotación económicas existentes, la reproducción misma adquiere nuevas dimensiones y alcances desde su perspectiva.

²³ *Ibid.*, p. 263.

²⁴ *Ibid.*, p. 263.

²⁵ *Ibid.*, p. 264.

El contexto y los antecedentes históricos inmediatos parecían ser bastante diferentes a los de Europa. La Universidad, que luego de que Arismendi desarrollara su teorización se va a enfrentar fuertemente al proceso ascendente de fascistización, el cual, según su perspectiva, comenzó con el gobierno de Pacheco Areco, se va a transformar en un baluarte de la defensa de la democracia junto al estudiantado y la clase trabajadora, entrando en fuerte contradicción con un proceso de «reajuste» del capitalismo funcional a los intereses de la oligarquía y el imperialismo. ¿Cómo podía concluirse que las instituciones de enseñanza eran un «simple aparato de dominio»? El movimiento estudiantil universitario de los sesenta en Uruguay no se movilizó contra las estructuras autoritarias de la Universidad, sino en defensa de una Universidad atacada por el creciente autoritarismo del gobierno, proceso político que culminó en el golpe de Estado y la dictadura.

La educación y la Universidad, en particular, no solo eran engranajes problemáticos en el contexto de las sociedades capitalistas y dependientes latinoamericanas, sino canchales de cuadros para los movimientos transformadores y para la revolución. Esa Universidad latinoamericana producirá, entre otros, a Fidel Castro, el principal dirigente de la primera y hasta ahora única revolución socialista triunfante en América Latina. Nos encontramos así con que la Universidad nutre a la revolución, con que una de las fuerzas sociales de la revolución nace de las universidades e instituciones de enseñanza latinoamericanas. De esta manera, podemos ver como la educación no solo va más allá de la reproducción, sino que produce elementos que tienden a negar la totalidad social.

Es por eso que para Arismendi no sólo se trata de ganar a algunos universitarios para el campo de la revolución, sino a las mayorías universitarias. En el marco de las contradicciones propias del sistema capitalista, agravado por el carácter dependiente del capitalismo latinoamericano, nos encontramos en la enseñanza con condiciones para el desarrollo de sujetos revolucionarios que deben confluir en la construcción del frente democrático de liberación nacional, herramienta política fundamental para un proceso revolucionario que conduzca al socialismo. Pero estas condiciones no bastan para que los potenciales sujetos revolucionarios devengan actuales sujetos revolucionarios; ello sería producto del esfuerzo, la lucha y la construcción (o autoconstrucción) consciente.

Louis Althusser: ¿es posible ir más allá de la reproducción?

Louis Althusser²⁶ aborda el fenómeno de la reproducción en su trabajo sobre los “Aparatos Ideológicos del Estado”.²⁷ Allí sostiene que, para reproducirse, una formación social necesita reproducir sus condiciones de producción, lo que significa que debe reproducir tanto las fuerzas productivas como las relaciones de producción. Althusser profundiza en el estudio de la reproducción de una de las fuerzas productivas: la fuerza de trabajo. Ello es posible por el salario, que, para el pensador francés, es «indispensable para su reproducción; aclaremos, indispensable para reconstituir la fuerza de trabajo del asalariado (para vivienda, vestimenta y alimentación), en suma, para que esté en condiciones de volver a presentarse a la mañana siguiente». ²⁸ Al mismo tiempo, es indispensable para su reproducción como «especie», esto es, para el mantenimiento y crianza de los hijos.

Pero «no basta con asegurar a la fuerza de trabajo las condiciones materiales de su reproducción para que se reproduzca como tal». ²⁹ Es necesaria su calificación, y aquí entran en juego las instituciones educativas, cuya función es aportar las habilidades y el saber-hacer necesario para reproducir la fuerza de trabajo,

²⁶ Louis Althusser (1918-1990) fue un teórico marxista francés, miembro del PCF, influido por la corriente estructuralista, la cual subrayaba el papel determinante de las estructuras y minimizaba el del sujeto, si no es que lo negaba radicalmente.

²⁷ Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, revisado en www.cholonautas.edu.pe.

²⁸ *Ibid.*, p. 5.

²⁹ *Idem.*

imprescindible, a su vez, para la reproducción de la formación social capitalista. La escuela es, desde el punto de vista de Althusser, en tanto espacio reproductor de la fuerza de trabajo, una institución propia del capitalismo y no de otras formaciones sociales, como el esclavismo o el feudalismo, donde las habilidades necesarias no se aprendían fuera del «lugar de trabajo».

Las instituciones capitalistas, sin embargo, no sólo deben reproducir la calificación, sino que están llamadas a cumplir, al mismo tiempo, otra función: «La condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su «calificación» sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante...».³⁰ Para Althusser, por tanto, las instituciones educativas no solo reproducen la fuerza de trabajo, sino que su función, en tanto parte de la superestructura, consiste en reproducir las relaciones de producción de la base económica de la sociedad, por la que está determinada, en última instancia, esa superestructura. Dicho de otra forma, su función es garantizar el mantenimiento de las relaciones de explotación capitalista.

Las herramientas que tienen las clases dominantes para garantizarlas son el Estado, en tanto «máquina de represión»³¹ que mantiene por el uso de la fuerza estas relaciones, y los aparatos ideológicos del Estado (AIE). La diferencia fundamental entre los AIE y el «aparato represivo del Estado» es que el último «funciona mediante la violencia, en tanto que los AIE funcionan mediante la ideología».³² O mejor sería decir, según Althusser, que algunos funcionan predominantemente con la violencia y otros predominantemente con la ideología, aunque ambos emplean la violencia y la ideología. La sociedad feudal o servil también contaba con su aparato represivo centralizado y con una diversidad de AIE, sin embargo, su cantidad era menor a la actual. En estas sociedades había un AIE dominante: la Iglesia. Pero esta cumplía otras funciones además de las religiosas: «las escolares y buena parte de las funciones de información y “cultura”».³³ Pero ¿cuál es el aparato dominante en las sociedades modernas, se pregunta el filósofo francés? Respuesta: la escuela. En el capitalismo, el par Escuela-Familia sustituye al par Iglesia- Familia. ¿Cuáles son las razones de esta hipótesis?

Toma a su cargo a los niños de todas las clases sociales desde el jardín de infantes, y desde el jardín de infantes les inculca –con nuevos y viejos métodos, durante muchos años, precisamente aquellos en los que el niño, atrapado entre el aparato de estado familia y el aparato de Estado-escuela, es más vulnerable– «habilidades» recubiertas por la ideología dominante (el idioma, el cálculo, la historia natural, las ciencias, la literatura) o, más directamente, la ideología dominante en estado puro (moral, instrucción cívica, filosofía).³⁴

Prosiguiendo con su argumentación, señala: «(...) ningún aparato ideológico de Estado dispone durante tantos años de la audiencia obligatoria (y, por si fuera poco, gratuita...), 5 a 6 días sobre 7, a razón de 8 horas diarias, de formación social capitalista».³⁵

Althusser comparte con Arismendi la idea de que una de las funciones de la educación es la reproducción de la ideología dominante; al mismo tiempo, resulta claro que para ambos las instituciones de enseñanza no se relacionan únicamente con la superestructura, sino también con la base económica. Pero en Arismendi nos encontramos con el análisis de una serie de contradicciones en el ámbito educativo que Althusser no analiza: las que se centran en las oposiciones fuerzas productivas/relaciones de producción e ideología/ciencia.

³⁰ *Ibid.*, p. 7.

³¹ *Ibid.*, p. 10.

³² *Ibid.*, p. 14.

³³ *Ibid.*, p. 21.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ *Ibid.*, p. 24.

No obstante, cabe destacar que existe una contradicción en la cual Louis Althusser coincide con Rodney Arismendi:

Esta última observación nos pone en condiciones de comprender que los aparatos ideológicos de Estado pueden no sólo ser objeto sino también lugar de la lucha de clases, y a menudo de formas encarnizadas de lucha de clases. La clase (o la alianza de clases) en el poder no puede imponer su ley en los aparatos ideológicos de Estado tan fácilmente como en el aparato (represivo) de Estado, no sólo porque las antiguas clases dominantes pueden conservar en ellos posiciones fuertes durante mucho tiempo, sino además porque la resistencia de las clases explotadas puede encontrar el medio y la ocasión de expresarse en ellos, ya sea utilizando las contradicciones existentes, ya sea conquistando allí posiciones de combate mediante la lucha.³⁶

En este punto parecen encontrarse ambas teorizaciones, puesto que los dos sostienen que las instituciones educativas son espacios en los que se desarrolla la lucha de clases. Sin embargo, Althusser parece relativizar, en otros pasajes, las posibilidades de esa lucha. De acuerdo con él, hay una partitura dominante, solo «ocasionalmente perturbada por contradicciones», y los maestros que luchan son pocos, e incluso muchos de los docentes que luchan contra la ideología dominante o el sistema son instrumentos inconscientes de esa ideología y de ese sistema:

Pido perdón por esto a los maestros que, en condiciones espantosas, intentan volver contra la ideología, contra el sistema y contra las prácticas de que son prisioneros, las pocas armas que puedan hallar en la historia y el saber que ellos «enseñan». Son una especie de héroes. Pero no abundan, y muchos (la mayoría) no tienen siquiera la más remota sospecha del «trabajo» que el sistema (que los rebasa y aplasta) les obliga a realizar y, peor aún, ponen todo su empeño e ingenio para cumplir con la última directiva (¡los famosos métodos nuevos!). Están tan lejos de imaginárselo que contribuyen con su devoción a mantener y alimentar, esta representación ideológica de la escuela, que la hace tan «natural» e indispensable, y hasta bienhechora, a los ojos de nuestros contemporáneos como la iglesia era «natural», indispensable y generosa para nuestros antepasados hace algunos siglos.³⁷

Aquí nos encontramos con uno de los puntos más problemáticos de la teorización althusseriana: la negación teórica del sujeto. Éste, sin embargo, parece resurgir cuando sostiene que las clases explotadas pueden conquistar «posiciones de combate mediante la lucha», aunque luego minimiza esa lucha como algo «ocasional», en la que solo unos pocos participan. Posteriormente, dicho sujeto es negado de nuevo, al afirmar que muchos de los que creen luchar contra el sistema son, en realidad, sus instrumentos. Por supuesto, la cuestión no consiste en que esto último no suceda, sino que Althusser tiende a absolutizarlo.

Tampoco nos encontramos, en el análisis del pensador francés sobre la enseñanza, con las contradicciones entre ciencia e ideología, aunque ciertamente señala que la escuela transmite tanto los conocimientos científicos como la ideología dominante, y ello a pesar de que Althusser mantenía una estricta contraposición entre ciencia e ideología.

Desde mi punto de vista, estos contrastes se explican por las diferencias filosóficas entre ambos autores: mientras que para Arismendi la ciencia nos permite un conocimiento aproximadamente objetivo de la realidad, Althusser distingue entre «objeto real» y «objeto de conocimiento», y desarrolla un concepto de práctica teórica diferente a lo que Marx y el marxismo entendían por práctica. Asimismo, mientras Althusser considera al sujeto una ilusión ideológica, éste constituía para Arismendi una posibilidad real a cuya construcción histórica apunta en forma activa, lo que no significa negar que ideas como libertad, sujeto y

³⁶ *Ibid.*, p. 17.

³⁷ *Ibid.*, p. 37.

otros conceptos y categorías relacionados no sean muchas veces parte de expresiones de la ideología dominante, ya sea como falsa conciencia o como percepción invertida de la realidad. En las secciones siguientes analizaremos la concepción althusseriana de la ciencia, la ideología y el sujeto, para después profundizar la comparación entre las teorizaciones del marxista uruguayo y las del francés.

Ideología, ciencia y el problema de la verdad

Para Althusser, la «correspondencia entre objeto real y objeto del pensamiento» constituye una confusión, que encontramos tanto en el empirismo como en el idealismo absoluto, aunque de una forma invertida en éste último (en uno, el conocimiento se corresponde con lo real, y en el otro, lo real con el pensamiento). El empirismo sostiene que

El conocimiento es abstracción, en sentido propio, es decir, extracción de la esencia de lo real que lo contiene, separación de la esencia de lo real que lo contiene y lo encierra ocultándolo (...) Si la esencia no es visible inmediatamente, es porque está oculta en sentido estricto, es decir, enteramente cubierta y envuelta por la escoria de lo inesencial.³⁸

Es claro que en el concepto de empirismo Althusser agrupa a un gran número de filósofos que van más allá de los que en general son definidos como «empiristas», incluyendo en este rubro a Heráclito, a Aristóteles y a la mayoría de filósofos de tendencia materialista. Marx sostuvo en el Tomo III de *El Capital*: «Toda ciencia sería superflua si la forma de manifestarse y la esencia de las cosas coincidiesen directamente». Esta afirmación coincide sustantivamente con lo que Althusser denomina «empirismo». El filósofo francés, sin embargo, piensa distinto:

Contra esta confusión, Marx defiende la distinción entre el objeto real (lo concreto-real, la totalidad real que «subsiste en su independencia fuera de la cabeza [Kopfl, antes como después de la producción de su conocimiento] y el objeto del conocimiento, producto del conocimiento que lo produce en sí mismo como concreto-de-pensamiento (*Gedankenkonkretum*), como totalidad-de-pensamiento (*Gedankentotalität*), es decir, un objeto-de-pensamiento, absolutamente distinto del objeto-real, de lo concreto-real, de la totalidad-real, de la que el concreto-de-pensamiento, la totalidad-de-pensamiento, proporciona precisamente el conocimiento.³⁹

Estos planteamientos son particularmente problemáticos analizados desde una perspectiva materialista. El conocimiento científico intenta captar los elementos esenciales de los fenómenos naturales o sociales para reconstruirlos conceptualmente. No hay un conocimiento «directo» para el materialismo o una concepción realista «clásica», a los que Althusser define como «empirismo». Si vamos a la historia del pensamiento, ha sido el idealismo quien históricamente ha sostenido que el conocimiento no es conocimiento del mundo real material, o que el conocimiento verdadero se obtiene apriorísticamente por medio de la razón sin interacción con el mundo material real. Se podría objetar que tenemos el caso de Berkeley, quien sostenía, desde el empirismo, una de las formas de idealismo más extremo. Era un empirista que rechazaba la existencia de un mundo material objetivo, independiente de nuestras sensaciones, porque «ser», existir, era «ser percibido»; no hay existencia independiente de una mente-espíritu perceptora. Por último, las diferentes variantes de escepticismo niegan la posibilidad de saber si el mundo es como nos dicen nuestras sensaciones o teorías, o niegan incluso la posibilidad de saber si existe un mundo objetivo independientemente de nuestra percepción.

³⁸ Louis Althusser y Etienne Balibar, *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, 2004, pp. 41-42.

³⁹ *Ibid.*, p. 46.

La concepción del carácter absolutamente distinto del objeto real y el objeto de pensamiento no parece, en principio, compatible con una visión materialista o realista, que básicamente supone la existencia de una realidad objetiva material y la posibilidad de conocer en forma parcial y aproximada esa realidad objetiva. O dicho de otra forma, lo que se intenta conocer, lo que es objeto de la ciencia para el realismo es la realidad objetiva. Pero las posibilidades de concebir la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento desde el materialismo, tal como las concibe el marxista francés, disminuyen aún más si tomamos en cuenta la definición de la verdad o el carácter científico de una teoría para Althusser. Ante la pregunta sobre cuál es «¿el mecanismo por el cual la producción del objeto del conocimiento produce la apropiación cognoscitiva del objeto real...?», responde en forma irónica:

¡pero si es la práctica! ¡Es el juego del criterio de la práctica! Y si este plato nos deja con hambre, tienen el gusto de variar el menú o de darnos tantos platos como sea necesario para hartarnos. Se nos dice: ¡la práctica es la piedra de toque, la práctica de la experimentación científica! ¡La práctica económica, política, técnica, la práctica concreta. O bien, para convencernos del carácter «marxista» de la respuesta: ¡es la práctica social! o, para «lograr un mayor peso», la práctica social de la humanidad repetida miles y miles de millones de veces, durante miles de años! O también se nos sirve el desdichado budín de Engels a quien Manchester habría proporcionado este argumento alimenticio: «¡La prueba del budín está en comérselo!».⁴⁰

Esta respuesta sería válida para el francés en el terreno ideológico, pero no en el terreno científico-filosófico: «es una respuesta ideológica, que se sitúa precisamente en el terreno, ideológico, del adversario.»⁴¹ La frontera que establece entre ideología y ciencia es muy radical; parecemos encontrarnos nuevamente con un abismo, como el que se establece entre objeto de conocimiento y objeto real, pero las fronteras tal vez sean más porosas, menos rígidas. También parece un tanto arbitrario, en principio, que la tesis de que el criterio de verdad es la práctica sea considerada «ideológica», cuando es parte –desde otras perspectivas marxistas o materialistas– de una teorización filosófica del conocimiento científico.

Por si fuera poco, considera que esta respuesta es «pragmatista», lo cual es aún más discutible. El pragmatismo sostiene que la verdad es aquello que conviene o es útil para la práctica; al contrario, el materialismo sostiene que la verdad implica la adecuación o correspondencia entre lo que se sostiene en los enunciados observacionales y teóricos y la realidad objetiva, y que el criterio para determinar la verdad es la práctica o experimentación. Aquello que es confirmado en la práctica es efectivo porque se corresponde con la realidad objetiva para el materialismo; no supone, pues, una visión relativista para la que lo verdadero es variable según la utilidad práctica del momento, como sí sucede en algunas versiones del pragmatismo que terminan sosteniendo una concepción relativista.

Para Althusser, existen diferentes prácticas: económicas, políticas y científicas, entre otras. Esta última, la científica, sería una «práctica teórica». El filósofo francés hace énfasis en las diferencias entre esas prácticas, en su especificidad propia, de tal forma que parecen tener poco en común. Decir que la ciencia es práctica-teórica parece un juego de palabras para afirmar que la ciencia es básicamente teoría. ¿Cuál es el criterio de esa práctica teórica para determinar la verdad o la científicidad de una ciencia, en particular del materialismo histórico? Althusser desarrolla una analogía con la demostración matemática y sostiene que:

No es la práctica histórica ulterior la que puede dar sus títulos de conocimiento al conocimiento que Marx ha producido: el criterio de la «verdad» de los conocimientos producidos por la práctica teórica de Marx es proporcionado por la práctica teórica misma, es decir, por el valor demostrativo, por los títulos de científicidad de las formas que ha asegurado la producción de esos conocimientos. Es la práctica teórica de Marx lo que constituye el criterio de «verdad» de los conocimientos producidos por Marx.⁴²

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁴¹ *Ibid.*, p. 60.

⁴² *Ibid.*, pp. 62-63.

Primero niega que la práctica, como experimentación, como interacción y transformación de la realidad objetiva, superando las visiones contemplativas, pueda ser considerada el criterio de verdad; define a la teoría como práctica teórica y después sostiene que los criterios de verificación son internos a la práctica teórica, que es decir lo mismo que son internos a la teoría.

¿Pero es esto lo que planteaba Karl Marx? En la segunda tesis sobre Feuerbach, el pensador alemán sostiene lo siguiente:

El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.⁴³

Si tomamos en cuenta esta tesis, el francés parece plantear no solo algo diferente a Marx, sino en gran medida opuesto. Para el segundo, la verdad de un pensamiento no podía ser resuelta con criterios «internos» a la teoría, sino «fuera» de la teoría, en la práctica. Intentar determinarla con criterios internos a la teoría sería aislar al pensamiento de la práctica, sería escolasticismo. Lo que plantea Althusser es desarrollar criterios independientes de la práctica, de la experiencia, que podríamos llamar apriorísticos.

Para Astarita, la concepción del conocimiento que sostiene Althusser es idealismo:

No hay ya referencia al objeto real para comprobar la validez de una teoría. La producción teórica genera sus criterios de validación, que valida los conocimientos que ella misma produce. Si «bajamos a tierra» todo esto, quiere decir que cuando alguien elabora una teoría o explicación de un hecho social, no tiene por qué preocuparse por si la misma acuerda o no con la realidad, o con la práctica de los seres humanos. Al igual que la matemática, bastará que le vea lógica (de alguna manera), para que la afirmación quede validada como científica (...) Esto es idealismo.⁴⁴

Althusser sostiene que es necesario tener una clara distinción entre ciencia e ideología. No obstante, por otro lado, al aceptar solo criterios internos a la práctica teórica, al no aceptar la práctica –en tanto interacción o transformación de la realidad objetiva– como aquello que nos permite determinar «la verdad y el poderío», «la terrenalidad» de nuestro pensamiento, deja de lado el criterio que posibilita distinguir lo ilusorio de lo real. Una de las consecuencias objetivas de este tipo de concepciones es su deriva hacia el relativismo. De hecho, el estructuralismo derivó hacia el postestructuralismo y el postmodernismo, caracterizados por un relativismo y subjetivismo fuerte, y aunque este no haya sido el desarrollo intelectual de Althusser, esa deriva es una posibilidad objetiva una vez que la teoría se desvincula de la experiencia y de la práctica como criterio de verdad.

En este sentido, apunta Astarita, para quien hay que rechazar tanto el empirismo ingenuo como la idea de que el conocimiento es una mera construcción conceptual:

Lo anterior es una superación de la pretensión del empirismo, de que el conocimiento se adquiere por la simple intuición sensible, libre de conceptos, por un lado. *Y también la superación de la idea de que, dado que solo podemos pensar con conceptos, los objetos del conocimiento son meras construcciones conceptuales, y por lo tanto estamos condenados al relativismo.*⁴⁵

⁴³ Marx, «Tesis sobre Feuerbach», en Karl Marx y Friedrich Engels, *Obras escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1985, p. 24.

⁴⁴ Rolando Astarita, *Althusser y «el objeto de conocimiento»*, en <https://rolandoastarita.blog>.

⁴⁵ *Idem.*

¿Cómo distingue Althusser lo ideológico de lo científico? Su planteamiento más expreso no es tan claro como sería deseable. Dada la contraposición estricta que muchas veces sostiene, la frontera parecería ser un tanto porosa:

No se trata aquí de dar una definición profunda de la ideología. Basta saber muy esquemáticamente que la ideología es un sistema (que posee su lógica y su rigor propios) de representaciones (imágenes, mitos, ideas o conceptos según los casos) dotados de una existencia y de un papel históricos en el seno de una sociedad dada. Sin entrar en el problema de la relaciones de una ciencia con su pasado (ideológico), podemos decir que la ideología como sistema de representaciones se distingue de la ciencia en que la función práctico social es más importante que la función teórica (o de conocimiento).⁴⁶

En el caso de Marx, tendríamos, para Althusser, un Marx precientífico, con muchos elementos de idealismo hegeliano y humanismo feuerbachiano, y un Marx científico posterior a la revolución teórica. El Marx precientífico utilizaba conceptos idealistas y humanistas como los de esencia humana, enajenación, sujeto, etc., mientras que el Marx de la revolución teórica empezó a hacer uso de conceptos científicos como los de fuerzas productivas, relaciones de producción, superestructura, etc. El criterio parece ser la utilización de conceptos idealistas-humanistas o materialistas-antihumanistas. ¿Pero por qué el concepto de ser humano, sujeto o enajenación tendrían que ser vistos necesariamente como idealistas, y no como fenómenos reales o entidades materiales realmente existentes sobre las que es totalmente legítimo reflexionar y teorizar? Desde otras perspectivas marxistas, si bien hubo cambios entre el joven y el viejo Marx, inevitables en todo pensador, no hubo una ruptura epistemológica en los términos planteados por Althusser. La alienación como concepto jamás fue abandonado, y aparece en *El capital* como teoría del fetichismo. Tampoco se abandonó la idea de alienación de la naturaleza, que es abordada en términos de ruptura metabólica, ni una cierta idea de naturaleza humana. Esta cita de Althusser sintetiza algunas de sus ideas centrales respecto al problema ciencia e ideología:

Así, cuando Marx reemplaza, en la teoría de la historia, la vieja pareja individuo-esencia humana por nuevos conceptos (fuerzas de producción, relaciones de producción, etc.), propone de hecho, al mismo tiempo, una nueva concepción de la «filosofía». Reemplaza los antiguos postulados (empirismo-idealismo del sujeto, empirismo-idealismo de la esencia), que están en la base tanto del idealismo, como también del materialismo pre-marxista, por un materialismo dialéctico-histórico de la praxis.⁴⁷

La ideología y la categoría de «sujeto»

En su ensayo sobre los aparatos ideológicos del Estado, Althusser aporta otros elementos sobre la noción de ideología. Sostiene allí que «la ideología no tiene historia» y que en ella se representan las relaciones imaginarias del individuo con sus condiciones de existencia, lo que implica que si bien la ideología está determinada –en última instancia– por las relaciones de producción, «toda ideología, en su formación necesariamente imaginaria no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan), sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan». Este «sino» es problemático, porque puede conducir a una contraposición entre lo real y lo ideológico-imaginario en forma muy radical, esto es, entre las formas de pensamiento imaginario y lo real, por lo que se torna bastante difícil determinar si hay ideologías que tienen o no un grado de aproximación mayor a lo real. ¿La ideología dominante, cuando niega la explotación de unos seres humanos por otros, tiene el mismo valor que la ideología de las clases explotadas, que reconoce

⁴⁶ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1967, p. 191.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 189.

este fenómeno, aunque confusamente? Althusser rechaza la idea de que la ideología sea una creación de una pequeña camarilla, de curas o déspotas, para beneficiar su poder o sus intereses, o que sea una representación alienada de la realidad, como la alienación religiosa que plantea Feuerbach o el trabajo alienado del joven Marx. Para este tipo de concepciones, en «la representación imaginaria del mundo que se encuentra en una ideología están reflejadas las condiciones de existencia de los hombres, y por lo tanto su mundo real», lo que es rechazado por el francés. Para él, lo que se representa la ideología son las «relaciones imaginarias» con sus condiciones de existencia, y no las condiciones de existencia en cuanto tales.

La ideología «tiene una existencia material», lo que para Althusser significa que en las prácticas de un aparato ideológico existe «siempre» una ideología. En estas prácticas siempre se supone un «sujeto» que «elige» libremente. Esto lo conduce a una de sus tesis centrales: «No hay ideología sino por el sujeto y para los sujetos»,⁴⁸ lo que implica que «la ideología interpela a los individuos como sujetos».

La ideología, por tanto, supone al sujeto y solo existe ideología para el sujeto. Y si para Althusser ésta es eterna, en el sentido de transhistórica, también lo será, por tanto, el concepto de sujeto, que funciona como «constitutivo» de toda ideología, a la vez que esta tiene como función «constituir» el sujeto, y solo hay sujeto en la ideología; la ciencia, por el contrario, no tiene sujeto. El sujeto «consciente», «moral», «libre» es una «evidencia primera» de la ideología. La vida práctica está llena de rituales de «reconocimiento» como sujeto, al saludar, al llamar a alguien por su nombre, en la lectura, en la escritura, etc. El sujeto se constituye a través de la interpelación:

Sugerimos entonces que la ideología «actúa» o «funciona» de tal modo que «recluta» sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o «transforma» a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos interpelación, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no) «¡Eh, usted, oiga!» (...) Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía «precisamente» a él y que «era precisamente él quien había sido interpelado».⁴⁹

Pero este sujeto es para Althusser lo que podríamos llamar una ilusión ideológica, que consiste en creer que somos libres al someternos a un Otro, a un Sujeto con mayúsculas, sea Dios o el proletariado.

Si analizamos críticamente los planteamientos de Althusser, una de las preguntas que deberíamos hacernos es si efectivamente la ideología funciona siempre así. Sin duda, podemos encontrar muchos ejemplos empíricos (aunque al marxista galo le diera escozor), en la ideología dominante contemporánea, de este pseudosujeto –lo de pseudo corre por nuestra cuenta–: el consumidor como sujeto libre que decide entre las diversas ofertas del mercado su estilo de vida; el emprendedurista que por propia iniciativa se «autoemplea» a través de una aplicación del universo Uber o similares; el estudiante «que construye su propia aventura» a través de un currículum a la carta que define según sus preferencias, o en las mismas elecciones que funcionan muchas veces como otro mercado, en que las opciones suelen ser entre variantes progresistas y conservadoras del neoliberalismo.. El problema no es que no haya elementos objetivos reales en sus planteamientos, sino la tendencia a la absolutización de determinados aspectos parciales, la unilateralidad, la visión pesimista⁵⁰ y su tendencia a acentuar el polo de la reproducción (ideología y relaciones de producción) sobre los elementos no reproductivos. El problema es que Althusser considera solo ideológica la afirmación del sujeto y no su supresión; lo no ideológico es la negación de la libertad humana y su afirmación, como la

⁴⁸ Louis Althusser, *Ideología y aparatos ideológicos del estado*, ob. cit., p. 53.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 57-58.

⁵⁰ Según Anderson, este pesimismo se manifestaba «en la insistencia de Althusser en la permanente ilusión ideológica». Perry Anderson, *op. cit.*, p. 14.

de la conciencia, es ilusión. La presencia de las categorías de sujeto, conciencia o libre elección indican el carácter ideológico de un discurso, por lo que –según su teorización– deben estar ausentes en un discurso científico. ¿Pero por qué esta omnipresencia del sujeto en la ideología y en la práctica humana?⁵¹ Althusser disociaba la práctica de la práctica teórica, es decir, disociaba lo que habitualmente se entiende por práctica de la teoría. Ahora bien, si no realizamos esta disociación, la respuesta puede ser que el sujeto no es una ilusión ideológica, que no siempre la libertad, la conciencia, etc., son meramente ilusorias, que si a veces actuamos como pseudosujetos, es porque en determinadas situaciones somos sujetos reales, con limitaciones y condicionantes objetivas, pero con cierto grado de conciencia y libertad efectivas. Consideramos que esta última idea está presente en Marx, tanto en sus *Tesis sobre Feuerbach*, como en su concepción del trabajo, cuestión particularmente desarrollada por el último Lukács.

Por último, es pertinente señalar que Althusser contrapone las estructuras con sujetos individuales, perdiéndose en su teorización los sujetos colectivos y la lucha de clases. Señalan Ariel Mayo y Myriam Ford al respecto:

En el marco de la reproducción, son las estructuras las que aparecen en el centro de la escena, en tanto cristalizaciones de relaciones de poder que son reproducidas a través de la acción del proceso productivo propiamente dicho y de los AIE. No hay espacio teórico para plantear adecuadamente la cuestión de la lucha de clases, porque es imposible conceptualizar la lucha entre el proyecto hegemónico y los proyectos contrahegemónicos. La ideología es cosificada en los AIE y las clases se esfuman, siendo reemplazadas por individuos –sujetos– atrapados por los mecanismos de la dominación. La concepción marxista de la sociedad como totalidad orgánica de relaciones sociales es suplantada por la yuxtaposición de estructuras que se imponen por su propio peso sobre los individuos.⁵²

Para estos autores no hay lugar en Althusser para la contrahegemonía, el sujeto-individual queda impotente ante los mecanismos de dominación estructurales, lo que no deja de ser coherente con el pesimismo althusseriano que señala Perry Anderson.

Diferencias entre la teorización de Arismendi y Althusser

Tras este «rodeo» en torno a algunos de las principales ideas de Althusser, su negación del sujeto y su concepción del conocimiento, nos encontramos en mejores condiciones para realizar una comparación con la teorización de Arismendi sobre la enseñanza. Es evidente que las instituciones de enseñanza son visualizadas por el uruguayo como espacios mucho más conflictivos y problemáticos para las clases dominantes que para Althusser. Mientras que el primero entiende que las instituciones de enseñanza desarrollan contradicciones contra las clases dominantes, y que los estudiantes y otros actores de la educación se transforman en sujetos activos de la historia, en la perspectiva althusseriana se expresa la influencia estructuralista sintetizada en el lema de «una historia sin sujeto», en la que el énfasis está puesto en el carácter reproductor de la educación.⁵³

⁵¹ Algunos autores han trabajado este punto en el pensamiento de Althusser, en el que identifican una clara «tensión»: «Althusser sostiene la tensión relativa al sujeto desde sus dos extremos, sin dar señales de querer soltar ninguno de ellos. A lo largo de su producción teórica, no cede un punto en su negativa a acordarle pertinencia filosófica ya que, ciertamente, un movimiento en esta dirección implicaría un salto irremediable hacia el idealismo. De la mano de esta negativa, Althusser insiste en la eternidad de la ideología y por lo tanto del sujeto. Esta tensión nos fuerza a asumir que, aunque exiliado, y con razón, del campo de la ciencia y de la filosofía, la omnipresencia anunciada desde la teoría de la ideología vuelve al sujeto soberano en otros campos con igual importancia», Gabriela Manini, «Louis Althusser: el sujeto entre comillas», *Astrolabio*, 2015, Núm. 17, p. 6.

⁵² Ariel Mayo y Myriam Ford, «El concepto de ideología en Althusser: Aportes para su discusión desde una perspectiva marxista.», IV Jornadas de Sociología de la UNLP, La Plata, 23 al 25 de noviembre de 2005, pp. 13-14. Disponible en www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6606/ev.6606.pdf.

⁵³ Este énfasis en los aspectos reproductivos es analizado con mucha agudeza y profundidad por Ariel Mayo y Myriam Ford: «El énfasis althusseriano en la reproducción impide conceptualizar adecuadamente la cuestión del cambio social, la cual, en términos

En este sentido, resulta evidente que el uruguayo se encuentra mucho más cercano de ciertas concepciones dentro del marxismo que hacen hincapié en el carácter activo del ser humano en la historia. Para estas visiones, el individuo que es formado por diferentes instituciones sociales, en las que se reproduce la ideología de las clases dominantes, es potencialmente un sujeto activo, que puede, como decía Gramsci, pasar de un estado de «filosofía espontánea», en el cual se reproduce de forma mecánica «la filosofía impuesta por el ambiente externo», a la elaboración de

[...] la propia concepción del mundo de manera consciente y crítica y, por ende, en función de este esfuerzo del propio cerebro, escoger la propia esfera de actividad, participar activamente en la producción de la historia del mundo, ser guía de uno mismo y no aceptar ya pasiva e inadvertidamente el moldeamiento externo de la propia personalidad...⁵⁴

Es decir, el individuo puede devenir sujeto. ¿Sería posible esta transformación si el individuo no contara con los conocimientos aportados por las instituciones educativas y otros aparatos ideológicos que reproducen la ideología de la clase dominante, así como también el conocimiento científico, y otro tipo de categorías, que no pueden ser reducidos a ideología? El ser humano, desde la perspectiva de Gramsci, no es mera producción heterónoma del ambiente externo. El individuo puede devenir sujeto porque puede llegar a elaborar su propia concepción del mundo autónomamente, no como individuo aislado, sino como parte de procesos colectivos en los que la lucha de clases desempeña un papel fundamental. Desde nuestro punto de vista, el comunista sardo introduce en ese texto una concepción que está en línea de continuidad con la que sostuvo Marx en la tercera tesis sobre Feuerbach:

La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado.⁵⁵

Hay una dialéctica entre el ser humano como sujeto y la realidad. El ser humano transforma la realidad por la que es producido; no hay una realidad completamente alienada e inmodificable. Arismendi se expresa en este sentido a lo largo de casi toda su obra, defendiendo el «lado activo» del ser humano en la historia, la capacidad humana de transformar aquellas circunstancias y educación que lo han conformado de una manera singular. De esta forma, Arismendi se aleja tanto del voluntarismo como del fatalismo mecanicista que conduce a la pasividad:

La historia no hace nada. Es obra de los hombres, repetirá muchas veces, palabras más o menos, Engels, por lo tanto, es ajena a todo automatismo, a toda simplificación y esquematismo, a toda noción fatalista... En ella gravitan las virtudes y los errores, el papel de las personalidades, los márgenes de azar, la herencia ideológica...

marxistas, únicamente puede examinarse si se parte del examen del proceso de trabajo en una sociedad dada. La reproducción, en cambio, tiende a presentar los comportamientos sociales como cristalizados, y nos conduce a la problemática de la dominación y al sujeto como principal actor social. [...] la 'omnipotencia' reproductiva de la escuela hace difícil de entender que ella misma sea "el lugar" de la lucha de clases (tal como vimos más arriba). Si la ideología escolar tiene tal capacidad para anular los intentos contestatarios, ¿cómo es posible que los trabajadores hagan pie en ella y puedan ensayar proyectos contrahegemónicos? El modelo de Althusser no da respuesta al problema, y las menciones a la lucha de clases no bastan para ocultar que concibe el proceso como una lucha entre la estructura y el sujeto-individuo. El docente que se opone a desempeñar su función reproductora del capitalismo queda condenado al sacrificio inútil y/o a la desesperación. Esto más allá de que Althusser no tenga esta intención al formular su teoría», Ariel Mayo y Myriam Ford, *op. cit.*, pp. 13-15.

⁵⁴ Antonio Gramsci, *Introducción al estudio de la filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985, pp 39-40.

⁵⁵ Karl Marx, *op. cit.*, pp. 24-25.

El condicionamiento económico del materialismo histórico no lleva a un automatismo, sino que se combina con el papel del ser humano, donde son fundamentales las masas en tanto sujetos colectivos; al mismo tiempo, no deja nunca de lado la relevancia de determinadas personalidades y del azar en la historia. El uruguayo rechazaba el determinismo extremo y predominante en la Segunda internacional (defendido por figuras como Karl Kautsky), ya que esta concepción conducía a «“esperar” sentados sobre el trasero al estilo de la socialdemocracia, que las “fuerzas productivas” hagan la revolución». Es claro que, para el uruguayo, la negación del papel del ser humano en la historia expresa un objetivismo determinista que rechaza enérgicamente: «es propia de la deformación socialdemócrata determinista, objetivista y no de la orientación marxista como lo probó Lenin. ‘La historia no hace nada’ decían ya Marx y Engels».

No parece aventurado concluir que, para Arismendi, la negación de la categoría de hombre o sujeto, ya sea por influencias estructuralistas o por un fuerte determinismo económico (al que subyace una interpretación mecanicista del materialismo histórico), conducían a callejones teóricos sin salida a la hora de plantear el problema de la transformación de la realidad. Puesto que estas visiones niegan precisamente el «lado activo», la capacidad humana de transformar la realidad en forma consciente, que es uno de los objetivos fundamentales del comunismo.

Estas posturas antitéticas –entre lo que podríamos llamar la interpretación humanista revolucionaria del marxismo de Arismendi y el antihumanismo marxista, que también se reclamaba revolucionario, de Althusser– subyacen en muchas de las diferencias que podemos encontrar en sus teorizaciones sobre la educación. Hemos señalado más arriba que, para ambos autores, las instituciones de enseñanza se relacionan con las fuerzas productivas, en particular con la formación de los cuadros técnicos. Pero en la teorización de Althusser no nos encontramos en el ámbito educativo con la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, como sí lo hallamos en el uruguayo, para el cual se haya particularmente agravada en el caso de los países capitalistas dependientes por el papel del imperialismo. Posiblemente, la clave de esta diferencia se encuentra en que, para Arismendi, la contradicción señalada produce condiciones que posibilitan la constitución de sujetos que cuestionan las relaciones de producción, en el marco de una interpretación del marxismo que no excluye la noción de lucha de clases y la contradicción relaciones de producción/fuerzas productivas para explicar el cambio histórico, y en el que la mediación de sujetos conscientes es fundamental.⁵⁶

La función ideológica de la educación, expresión de una determinada formación social dividida en clases, parece adquirir una fuerza tan desproporcionada en Althusser que inhibe el desarrollo de las otras contradicciones señaladas por Arismendi. Si bien menciona la relación de la educación con las fuerzas productivas y la ciencia, estas parecen tener un papel mucho menos relevante que las relaciones de producción y la ideología, lo que supone minimizar la fuerza de los elementos innovadores que chocan y entran en oposición con los elementos conservadores de la contradicción dialéctica. De esta forma, la reproducción se impone sobre todo elemento de cambio o de cuestionamiento al orden social.

⁵⁶ Para el intelectual británico Perry Anderson, el problema de la relación entre sujetos y estructuras es fundamental en el marxismo: «¿Cuál es este problema? Esencialmente, la naturaleza de las relaciones entre la estructura y el sujeto en la sociedad y la historia humanas. Ahora bien, el enigma de sus posiciones y status respectivos no es en la teoría marxista un terreno incierto, marginal o puntual. De hecho, en cuanto exposición del desarrollo de la civilización humana, siempre ha constituido uno de los problemas más centrales y fundamentales del materialismo histórico. Podemos ver esto inmediatamente si reflexionamos sobre la permanente oscilación, sobre la potencial disyunción que existe en los propios escritos de Marx entre la atribución del primer motor del cambio histórico, por un lado, a la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción –pensemos en la famosa Introducción de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política*– y, por otro lado, a la lucha de clases –pensemos en *El Manifiesto Comunista*. La primera se refiere esencialmente a una realidad estructural o, más propiamente, interestructural: el orden de lo que la sociología contemporánea llamaría integración en el sistema (o, para Marx, desintegración encubierta). La segunda se refiere a las fuerzas subjetivas que se enfrentan y luchan por el control de las formas sociales y de los procesos históricos: el reino de lo que la sociología contemporánea llamaría integración social (que es igualmente desintegración o reintegración). ¿Cómo se articulan estos dos tipos diferentes de causalidad o principios de explicación en la teoría del materialismo histórico?». Perry Anderson, *op. cit.*, p. 36.

En este sentido, la educación como transmisora del conocimiento científico aparece señalada por Althusser, pero casi sin relevancia frente a la omnipresencia de la ideología. A su vez, Althusser rechaza el criterio materialista de la práctica para poder determinar si el pensamiento se adecúa o se corresponde a la realidad objetiva, por lo que se abren ciertas ventanas al relativismo, aunque la intención de Althusser fuera la de mantenerlas cerradas. Tampoco hay elementos para determinar el carácter más o menos ilusorio de la ideología, más o menos invertido, más o menos constitutivo de una falsa conciencia, por lo que parece difícil trascender el carácter reproductivo en que se constituyen los sujetos «sujetados». Al eliminarse la práctica como criterio que nos permite distinguir aquello que tiene un basamento objetivo de lo que carece de él, se debilita el conocimiento como elemento potencialmente conscientizador y liberador; al mismo tiempo, la racionalidad crítica parece perder el papel de guía en la construcción de un mundo más justo, como el que le atribuyeron los ilustrados. No es casual que el mecanismo de interpelación se ejemplifique con el caso de la ideología religiosa: «la ideología religiosa se dirige precisamente a los individuos para “transformarlos en sujetos”, interpelando al individuo Pedro para hacer de él un sujeto, libre de obedecer o desobedecer al llamado, es decir a las órdenes de Dios». Sin duda, se podrían encontrar analogías con la interpelación que realiza la ideología socialista, pero también diferencias sustantivas, entre ellas, la del carácter no hipotético o ficticio sino real del interpelante: el movimiento socialista en el segundo caso.

Hasta ahora hemos comparado dos teorizaciones independientes, pero en la década del 80, tras el retorno de la democracia a Uruguay, Arismendi criticó en forma bastante explícita a Althusser. La perspectiva del filósofo francés conducía, según el comunista uruguayo, a grandes errores teóricos, como el de igualar instituciones muy diversas. Si bien diversos aparatos ideológicos reproducen la ideología dominante, esto no ocurre de la misma forma en los diferentes aparatos, ya que tienen diversas funciones y especificidades que los distinguen. No todos los AIE parecen sufrir contradicciones tan profundas como las instituciones educativas, desde la perspectiva de Arismendi. Para el uruguayo, Althusser incurría en un profundo error teórico al igualar la Iglesia como AIE dominante en las sociedades feudales con la escuela como AIE dominante en el capitalismo. Cada uno de estos AIE tiene características muy específicas y peculiares que hacen de esa ecuación una peligrosa simplificación, una traslación mecánica:

(...) no bien regresé del exilio, traté de desmontar un mito pseudo marxista en que incurren incluso grandes filósofos: «la escuela como aparato ideológico de dominación equivale a la Iglesia en el período medieval», monstruosidad que pretendía que la Universidad, casi mecánicamente, era simplemente un aparato de dominio de las clases dominantes (...)⁵⁷

¿Qué diferencias encontramos entre ambos aparatos ideológicos? Intentaremos reflexionar sobre este punto.

En primer lugar, la función principal de la Iglesia nunca fue transmitir una visión científica del mundo, sino una concepción religiosa basada en la fe. Asimismo, esta institución limitó e impidió muchas veces el desarrollo del conocimiento científico por medio de la coerción, ya que la ciencia representaba una amenaza para su concepción del mundo, y, por lo tanto, para el dominio de las clases sociales que representaba. Esto último nos recuerda su carácter de aparato represivo y no solo ideológico, sobre todo con el desarrollo del «santo oficio» de la Inquisición.

En segundo lugar, tampoco es posible encontrar un vínculo tan claro entre el desarrollo de las fuerzas productivas y la Iglesia medieval como el que sí tienen las instituciones de enseñanza en el capitalismo, en particular la Universidad, puesto que la Iglesia constituyó más bien un obstáculo a su desarrollo, sobre todo en la llamada Baja Edad Media. Se podría contraargumentar que en el seno de la Iglesia se desarrollaron instituciones educativas y universitarias, pero estas se encontraban subordinadas a un aparato ideológico

⁵⁷ Rodney Arismendi, «Diálogo con los médicos» en Arismendi, en *Sobre la enseñanza, la literatura y el arte*, ob. cit., p. 235.

cuya función principal era religiosa y no educativa. Althusser no compara instituciones de enseñanza en el capitalismo –la escuela laica, gratuita, obligatoria y que se proponía, como parte del proyecto de la ilustración, transmitir conocimientos científicos básicos y formar ciudadanos– con las instituciones de enseñanza en el feudalismo, sino con la Iglesia. Si bien reconoce que la Iglesia contenía funciones escolares, diferencia entre la educación en otros modos de producción y el capitalismo. En los modos de producción feudal o esclavista, las clases trabajadoras (siervos y esclavos) aprendían principalmente en el trabajo; en cambio, en el capitalismo, se aprende en el sistema escolar. Además, el capitalismo es un modo de producción que necesita «revolucionar constantemente las fuerzas productivas», a diferencia de los modos esclavista o feudal, y las instituciones educativas no son ajenas a ese fenómeno. Dicho de otra forma, para el capitalismo es necesario que las instituciones de enseñanza transmitan, en mayor o menor medida, conocimientos científicos, y no solo pensamiento ideológico para mantener subordinadas a las clases explotadas.

Y si bien la Iglesia Católica contó con figuras científicas de relevancia universal como Copérnico, éste no dejó de tener tensiones con la postura oficial del catolicismo, puesto que el heliocentrismo que defendía desafiaba la posición central que Dios había asignado al ser humano en el universo, según la interpretación oficial de los escritos bíblicos en el catolicismo. Otros filósofos y científicos fundamentales del Renacimiento y la Modernidad fueron abiertamente, perseguidos o censurados por la Iglesia, como fue el caso de Giordano Bruno, Galileo o Descartes. Todo esto, sin embargo, no implica que en su seno no nacieran y se desarrollaran contradicciones, ni que la Iglesia haya sido una muralla inexpugnable a la lucha de clases. En la Iglesia florecieron movimientos que pusieron en cuestión a las clases dominantes, tanto en la Edad Media como en fechas más recientes con el movimiento de la Teología de la Liberación. Pero igualar a ambas instituciones, a la Iglesia y a la Escuela, dejando de lado sus especificidades y las funciones propias de cada una, implica introducir una analogía que no considera elementos esenciales que se deben tomar en cuenta para poder trazarla correctamente. Por este camino, se caería seguramente, para Arismendi, en un anacronismo producido por una traslación mecánica.

A mi juicio, resulta bastante claro que Arismendi toma en consideración una serie de elementos y contradicciones que Althusser deja de lado. Los aparatos ideológicos educativos para Arismendi no están atravesados por una sola contradicción, como para Althusser, sino por otras contradicciones propias de la sociedad capitalista, como la existente entre fuerzas productivas y relaciones de producción, o entre conocimiento científico e ideología. Esto los conduce a valoraciones diferentes, desde el punto de vista teórico, de las instituciones educativas y de los valores y concepciones que estas representan. Mientras que Althusser parece negar –desde un punto de vista que Arismendi consideraba no dialéctico o metafísico en el sentido que le daba Engels– las concepciones y valores que estas instituciones representan (anticipando ciertas valoraciones y análisis críticos que realizará el postmodernismo posteriormente), Arismendi, por el contrario, apunta a una superación que conserva las mejores concepciones y valores de las tradiciones educativas anteriores. La herencia es contradictoria, y desde este punto de vista, las tradiciones laicas o de reforma de la Universidad, caminan del lado de las fuerzas de transformación social y no del lado de las fuerzas que apuntan a conservar el *statu quo*. Algo análogo se podría afirmar sobre los valores de la Ilustración en general. Estas diversas concepciones teóricas pueden conducir a prácticas políticas muy diferentes. Como decía Arismendi, este régimen no solo es cuestionado desde el presente, sino también desde el pasado.

La teorización de Arismendi respondía, además, a una realidad concreta, que era la del choque entre la educación y, particularmente, la Universidad con las clases dominantes durante la década del 60 en gran parte de América Latina. Proceso particularmente agudo en Uruguay durante el gobierno del Presidente Jorge Pacheco Areco, denominado comúnmente por la izquierda «pachecato», con el que se produjo una escalada fascizante que desembocaría en el golpe de Estado de 1973. Y si bien la teorización de Althusser

se realiza en 1969, un año después del «mayo francés», no hay referencias directas al movimiento estudiantil que se desarrolló en Francia. Los planteamientos teóricos del francés parecen tener un mayor grado de abstracción, puesto que deja sin analizar las características concretas y diferenciales de los aparatos ideológicos educativos con el mismo énfasis que Arismendi, por lo que tiende a englobarlas en una generalización que no profundiza en sus especificidades, ni en el desarrollo histórico ni en algunas de las contradicciones fundamentales de la sociedad en las cuales la educación se halla inmersa. En los análisis y teorizaciones de Arismendi sobre la educación, se expresa claramente una interpretación del marxismo que se hallaba muy lejos de considerar la superestructura como un mero reflejo pasivo de la base económica, con una mera función legitimatoria de las relaciones de producción y ajena a toda contradicción, cuestión que es igualmente planteada por el filósofo francés a nivel teórico general, pero que se diluye en el análisis concreto de la educación, tal vez porque sus escritos estaban en una fase preparatoria que finalmente no pudo desarrollarse.

Considero que la teorización de Althusser y los análisis de Arismendi –sobre los aparatos ideológicos del Estado y sobre los aparatos educativos en particular– son algunos de los ejes donde se expresan en forma clara las tensiones existentes entre un marxismo tendiente a negar al sujeto, absolutizando las estructuras, y otro que intenta analizar la contradicción y el mutuo condicionamiento entre estructuras y sujetos. Althusser niega o tiende a negar al sujeto; otro error, desde una perspectiva marxista, podría ser una absolutización del sujeto que niegue el papel determinante de las estructuras, puesto que el materialismo histórico marxista, al ser dialéctico y no mecanicista, no niega a los sujetos ni el papel de la voluntad y los individuos en la historia, pero tampoco el papel determinante de las estructuras.

¿Qué tipo de materialismo nos propone Althusser cuando niega estas categorías? Para Arismendi, cuando el francés compara Iglesia y Escuela realiza una extrapolación mecanicista. En cuanto a su negación del sujeto, ¿no se pueden encontrar ciertas afinidades con la negación conductista de la libertad como ilusión o de los términos subjetivos como anticientíficos?⁵⁸

La categoría de sujeto, que aparece como parte de un discurso ideológico en Althusser, y, por tanto, contrapuesto e incompatible con lo que considera científico, se descarta porque estaría encerrado en un campo ideológico idealista. Sin embargo, la noción de sujeto no es necesariamente idealista; no presupone inevitablemente un alma inmaterial, una *res cogitans*, o un noumeno incognoscible que permita al ser humano superar el determinismo mecánico del mundo material. Desde Epicuro, por lo menos, hay un esfuerzo del materialismo por desarrollar una concepción del mundo materialista que supere las tendencias mecanicistas que niegan la libertad humana, pero también el dualismo idealista. Marx y los marxistas como Lukács, Gramsci o Mariategui se inscriben en esa tradición. Se podría decir incluso que en Hegel hay

⁵⁸ Si bien hay diferencias filosóficas y teóricas sustantivas entre el conductismo y el marxismo estructuralista de Althusser, los dos comparten una fuerte tendencia cientificista y un rechazo a los conceptos de sujeto, conciencia y libertad humana, términos que consideran anticientíficos. Sostiene Watson: «En sus primeros esfuerzos por lograr uniformidad en el objeto y métodos, el conductista comenzó por plantear el problema de la psicología, barriendo con todas las concepciones medievales y desterrando de su vocabulario científico todos los términos subjetivos, como sensación, percepción, imagen, deseo, intención e inclusive pensamiento y emoción según los define el subjetivismo», John Watson, *El conductismo*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1949, p. 29. Por su parte, Skinner sostiene: «Deberíamos seguir el camino que nos trazan la física y la biología. Deberíamos prestar atención directamente a la relación existente entre la conducta y su ambiente, olvidando supuestos estados mentales intermedios. La física no avanzó concentrando su atención en el júbilo de un cuerpo descendente, tanto más acelerado cuanto más jubiloso. Ni la biología avanzó, como lo ha hecho, a base de tratar de descifrar la naturaleza de espíritus vitales. Por nuestra parte, podemos decir que para llegar a un análisis científico de la conducta no necesitamos intentar descubrir qué son y qué no son personalidades, estados mentales, sentimientos, peculiaridades del carácter, planes, propósitos, intenciones, o cualquier otro prerequisite de un problemático hombre autónomo», Burrhus Skinner, *Más allá de la libertad y la dignidad*, Barcelona, Salvat, 1987, p. 19. Como se ve, hay un objetivismo que tiende a negar lo subjetivo, tanto en Althusser como en el conductismo. Ese cientificismo, defendido por autores muy diversos, es propio de las concepciones filosóficas positivistas. Al respecto, comentan los ya citados Ariel Mayo y Myriam Ford sobre Althusser: «... la férrea distinción entre ciencia e ideología conduce a Althusser a plantear en el terreno epistemológico una variante del positivismo, en el sentido de que sólo la ciencia puede acceder al conocimiento de la realidad, en tanto que la ideología en sí no es conocimiento», Ariel Mayo y Myriam Ford, *op. cit.*, p. 20.

elementos que apuntan en esta dirección, si concebimos a Hegel como un pensador que contempla una doble ontología, como propone la lectura del último Lukács. Como hemos visto, Althusser establece una distinción radical entre ideología y ciencia, lo que resulta bastante cuestionable, más aún cuando no se considera ningún elemento externo a lo discursivo que permita establecer una demarcación clara, ni aparece la práctica o la experimentación, entendidas como la interacción y modificación del mundo natural o social, que permita establecer un límite. Estas diferencias internas en los tipos de discursos, en sus formas, no son irrelevantes, pero desconectadas de un criterio externo a lo estrictamente discursivo no serían, para Marx, más que pura disputa escolástica. Por el contrario, consideramos que en la noción misma de trabajo de Marx está presupuesto el sujeto, ya que lo que diferencia al trabajo humano del que realizan otras especies es que, en el primero, se plantean fines y se elige entre diferentes alternativas, lo que le permite transformar el mundo material. Que esto sea «ideológico» parte de la presuposición de que el concepto de sujeto solo puede ser concebido desde una perspectiva idealista, y que esta perspectiva es ideológica y por tanto no-científica. Pero fue el idealismo quien, para Marx, rescató el «lado activo»,⁵⁹ que era un elemento objetivo y no una mera especulación idealista, por lo que lo retoma desde una perspectiva materialista, a la que terminará concibiendo como una concepción dialéctica materialista.

En *Escuela o barbarie*,⁶⁰ los autores desarrollan una serie de críticas a la concepción althusseriana de la educación, muchas de las cuales tienen puntos de contacto con los planteos de Arismendi, aunque también algunas diferencias no menores. Los autores señalan que en la escuela pública y laica existe una mayor diversidad de visiones ideológicas y que esta no es equivalente a la Iglesia en la Edad Media. De la misma manera, sostienen que los medios de comunicación poseen una relevancia fundamental en las sociedades actuales como aparato ideológico de las clases dominantes.⁶¹ En estos señalamientos, hay coincidencia o compatibilidad con los planteos del uruguayo. Pero hay divergencias claras al momento de considerar el estado de derecho y la república. Para la concepción arismendiana del Estado, las democracias existentes en el capitalismo no dejan de ser un régimen de dominación de clase. Esto es mejor que una dictadura abierta, pero no deja de ser un régimen de dominación, lo cual se puede captar con claridad cuando una fuerza realmente transformadora amenaza los intereses de la clase dominante. En ese momento, la supuesta «neutralidad» del Estado desaparece y se hace explícito su carácter de maquinaria de dominación de las clases explotadoras. Es claro que la concepción arismendiana del Estado –que compartimos– se basa en una visión clásica del marxismo, particularmente, en la teorización que Lenin realiza en *El Estado y la revolución*. Al contrario, los autores de *Escuela o barbarie* introducen una visión muy diferente:

En efecto, al plantear que la escuela es un aparato para el control ideológico burgués, del mismo modo que la Iglesia lo fue para el feudal, se silencia el hecho de que toda la esfera de lo público-estatal en la modernidad está pensada como un dispositivo republicano, es decir, antidespótico. Se piensa que el

⁵⁹ «[I] El defecto fundamental de todo el materialismo anterior –incluido el de Feuerbach– es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”». Karl Marx, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁰ Carlos Fernández Liria, Olga García Fernández y Enrique Galindo Ferrández, *Escuela o barbarie. Entre el neoliberalismo salvaje y el delirio de la izquierda*, Madrid, Akal, 2017.

⁶¹ Sostienen los autores sobre los grandes medios: «El poder ideológico de los medios de comunicación es infinitamente mayor que el de las instituciones de enseñanza. Un gobierno puede resistir un tanto por ciento relativamente alto de independencia ideológica y de libertad de cátedra entre sus profesores, pero no entre sus periodistas (entre otras cosas, porque, como es evidente, las convicciones ideológicas de los propios profesores cambiarían mucho si cambiaran las de los periodistas, pues, estos, administran –también para ellos– lo que existe y lo que no existe, lo que es verdad y lo que no, lo que es posible y lo que es utópico o imaginario, lo que se puede saber y lo que no, lo que es más y lo que es menos importante, en definitiva, lo que entendemos a diario por realidad)», *ibid.*, p. 65. Compartimos plenamente esta valoración, y agregaríamos, retomando un concepto de Althusser, que los medios de comunicación son hoy el aparato ideológico dominante.

despotismo ideológico feudal fue, sin más, sustituido por el despotismo ideológico burgués. Y así fue en gran medida, sin duda, pero no por lo que la Ilustración tuvo de exitosa, sino por lo que tuvo de derrotada. La Ilustración había pensado la esfera de lo civil desde un principio antidespótico, en el que el control ideológico estaría sumamente dificultado.⁶²

Para nosotros, los postulados y valores de la Ilustración representaron un avance significativo, el cual debe ser reivindicado desde una perspectiva socialista revolucionaria, pero resulta necesario señalar sus límites y las promesas no cumplidas y que no podía cumplir. La libertad, la igualdad y la fraternidad son tres valores fundamentales de la izquierda revolucionaria, pero fueron promesas incumplidas o solo realizadas, como señalaba Marx en *La cuestión judía*, en el cielo de la teoría, en la sociedad política. En la sociedad civil, en la economía, se impuso la guerra de todos contra todos, la competencia, la dominación y la explotación de unos por otros. Las repúblicas efectivamente instauradas no anularon el despotismo de unas clases sobre otras. Muchos de los ilustrados no eran, además, partidarios de la democracia, sino de monarquías constitucionales o repúblicas que no introdujeron ni siquiera el voto universal masculino, ya que el femenino no fue considerado en ningún momento. Los pensadores de la Ilustración jamás se propusieron una sociedad sin clases, fueran o no conscientes de ello; ni la Ilustración francesa, ni Locke ni Kant promovieron un horizonte superador de la división de la humanidad en clases sociales. La escuela laica, gratuita y obligatoria no nació de un Estado cualquiera, sino de un Estado administrado por la nueva clase dominante: la burguesía. En esa clase, existían tendencias más radicales y otras más moderadas o conciliatorias, representadas por el jacobinismo y la Gironda, respectivamente, en la Revolución Francesa. Igualmente, se pueden encontrar tendencias análogas en la revolución de independencia de EE.UU. y en las de Hispanoamérica. En esta última región terminaron imponiéndose las corrientes más moderadas, que dieron lugar a repúblicas oligárquicas y a la concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos. Las vertientes más radicales no planteaban tampoco la eliminación de las clases sociales, acaso únicamente trazaban el horizonte de sociedades más igualitarias. Para el planteamiento explícito de la superación de la división clasista de la sociedad como un objetivo consciente y viable, habrá que esperar el desarrollo del capitalismo y del movimiento socialista.

Tomando en cuenta lo anterior, compartimos con los autores de *Escuela o barbarie* el señalamiento de que existen diferencias sustantivas entre la Iglesia y la Escuela modernas, y que las instituciones educativas no son meros aparatos ideológicos, aunque, ciertamente, consideramos que entre sus funciones principales se encuentra la de reproducir la ideología dominante. También es cierto que transmiten conocimiento científico y parte del patrimonio cultural de la humanidad, lo que genera contradicciones en su seno. La universidad es, además, una institución que investiga y que, por lo mismo, produce conocimiento científico, además de transmitirlo, cuestiones que son minimizadas por Althusser. Sintetizando, mientras en *Escuela o Barbarie* se tiende a negar el carácter de reproductor ideológico de las instituciones educativas, en Althusser se le tiende a absolutizar. Reconocer las diversas funciones de las instituciones educativas y las contradicciones que encierra es, a nuestro entender, la visión correcta, lo que nos permite alejarnos de posiciones unilaterales. Más adelante, en el libro comentado, sostienen los autores:

Conviene ser explícitos: la fórmula «AIE» puede llegar a ser, en el sentido que acabamos de apuntar, incluso contradictoria. Que sea «E» es, más bien, el único antídoto que se ha logrado inventar para que no sea «I». Siempre y cuando, naturalmente, «E» esté nombrando aquí una institución republicana, es decir, siempre y cuando estemos hablando de un Estado de derecho, de un orden constitucional con separación de poderes. Y por supuesto que, cuanto menos se dé esta condición, la de un orden realmente republicano con separación de poderes, más riesgo correrá la escuela de ser un aparato para el control ideológico.⁶³

⁶² *Ibid.*, p. 43.

⁶³ *Ibid.*, pp. 54-55.

El problema que encontramos aquí es que los autores no logran ser conscientes de que un Estado republicano, con división de poderes, lo que habitualmente se llama «Estado de derecho», en nuestras sociedades, no deja de ser un Estado de clase, esto es, un Estado con una clase y una ideología dominantes, un Estado que funciona como instrumento de las clases explotadoras para mantener su poder. Y en estos Estados, las instituciones educativas transmiten, predominantemente, la ideología de la clase dominante, no como un «control ideológico» explícito, ni siquiera consciente en muchos casos, sino a través de mecanismos consensuales. La palabra «control» nos remite a un ejercicio coercitivo, que ciertamente no desaparece nunca del todo, pero que en condiciones de «normalidad democrática», en general, no es tan explícito. En este sentido, nos parece más acertada la visión de Althusser, Arismendi, Lenin y Marx sobre el Estado (para no hablar del anarquismo), para los cuales, el Estado capitalista, aun en las repúblicas democráticas más desarrolladas, es una instancia fundamental para mantener el poder de las clases dominantes. Que se conciba al Estado como una «síntesis de la sociedad», no elimina su carácter de aparato de dominación, precisamente porque nuestras sociedades se caracterizan por el despotismo del capital. El Estado no deja de ser un instrumento de las clases dominantes, aunque los críticos de la teoría «instrumentalista» del Estado lo quieran negar a pesar de la abrumadora evidencia empírica. Por estas razones, a nuestro juicio, no constituye una contradicción hablar de aparatos ideológicos del Estado. Lo que sí es un error es pensar la educación como un mero reproductor de la ideología de la clase dominante o no tomar en cuenta otras funciones que efectivamente cumplen las instituciones educativas.

Sin duda hay diferencias sustantivas entre la escuela en un Estado de derecho que respete las libertades democráticas y la escuela en un Estado fascista, como señalan los autores de *Escuela o Barbarie*, pero esto no niega su función reproductora de la ideología dominante. La diferencia fundamental reside en que en un Estado republicano-democrático la ideología es reproducida a través del consenso más que de la coerción, porque la mayoría de los docentes provienen de una sociedad donde la ideología dominante es la de la clase dominante, el aire que todos respiran, y esta tiende a reproducirse de forma inconsciente y acrítica, sobre todo por el papel desempeñado por los grandes medios de comunicación vinculados o pertenecientes al gran capital. De todas formas, habría que reconocer que el sistema estatal de educación pública tiene sus propios «palos» y «zanahorias». En los últimos tiempos, se ha impuesto, a nivel mundial, el «enfoque por competencias», que responde a los intereses del capital y presupone toda una ideología funcional a esos intereses, como bien señalan los autores a lo largo del libro.⁶⁴ ¿Cómo es que este enfoque pasó a ser oficial en tantos sistemas de enseñanza pública? En primer lugar, por lo que ya señalamos: expresa un «sentido común pedagógico» que es parte de la ideología hegemónica; en segundo lugar, por ser promovido a través de los sistemas de evaluaciones e inspecciones, que imponen un tipo de «enfoques» y desestiman otros, como parte de «orientaciones educativas» definidas por las autoridades de enseñanza designadas por los gobiernos. A esto se suma el hecho de que los organismos de crédito (Banco Interamericano de Desarrollo, Banco Mundial, etc.), con que los gobiernos firman líneas de financiación, imponen ese tipo de políticas en sus condiciones. Los proyectos educativos o de investigación que se alinean con estas políticas reciben más becas y apoyos económicos. En resumen, los Estados utilizan mecanismos de consenso y coerción que permiten construir una determinada hegemonía ideológica. En las repúblicas democráticas predominan los mecanismos de consenso, pero ello no implica que la coerción esté ausente. Ese consenso ideológico es tan amplio en la educación de hoy que, como bien señalan los autores, se ha creado un «sentido común» pedagógico que incluye a la derecha, al progresismo y a algunos sectores de la izquierda.

⁶⁴ «Las personas son consideradas exclusivamente en tanto que fuerzas laborales y la educación se concibe en términos de inversión inmaterial en capital humano, entendido este como “el conocimiento, las destrezas, competencias y otros atributos pertenecientes a los individuos y los cuales son relevantes a la actividad económica”, que debe producir tasas de retorno aceptables. En estas condiciones, la vida de las personas tiene que adaptarse, a través de un mercado laboral cada vez más imprevisible, al ritmo acelerado de la circulación de capitales en un contexto de permanente innovación tecnológica, lo que requiere sistemas de formación a lo largo de toda la vida para ir reproduciendo y adaptando el capital humano necesario en cada momento para optimizar los beneficios del capital privado. Aquí encuentra su razón de ser el discurso sobre las “competencias” como modelo educativo», *ibid.*, p. 83.

Lo que no se puede hacer es hablar en general de «aparatos ideológicos de Estado», sin distinguir minuciosamente el tipo de Estado del que estamos hablando. Ahí donde no hay división de poderes (ahí donde no hay en absoluto «república»), la ideología no es propiamente estatal, sino gubernamental. En ese caso, los AIE, serían, más bien, AIG, aparatos ideológicos gubernamentales. Pensemos, por ejemplo, en la escuela española durante el franquismo. Las clases comenzaban con el himno nacional y los alumnos de pie, firmes, saludando a la bandera. Los libros de texto, los profesores, las misas, el fútbol en los recreos, las tablas de gimnasia, la censura, el crucifijo y la foto de Franco en la pared, todo estaba montado como una inmensa maquinaria para el control ideológico y la sumisión.⁶⁵

El fascismo es una dictadura abierta y desembozada de los sectores más reaccionarios del capital en el que se impone un control ideológico explícito, basado en mecanismos predominantemente coercitivos. Pero en el Estado republicano predominan igualmente los intereses de la clase dominante (una dictadura en la concepción de Karl Marx, aunque no desembozada), cuya ideología es la hegemónica, por lo que no es un error hablar de aparatos ideológicos del Estado, si bien es cierto que en las dictaduras abiertas el gobierno asume un control mucho más directo y coercitivo de la educación. Lo que, en última instancia, se puede compartir es que definir con el término “aparato ideológico del Estado” a las instituciones de enseñanza puede conducir a confusiones, pues centra la atención en una sola de sus particularidades, siendo que sus funciones son más amplias, como las de transmitir un patrimonio cultural irreductible al plano puramente ideológico.

En otro plano, es posible encontrar afinidades entre Althusser y Foucault,⁶⁶ aunque ello no debe ocultar sus importantes diferencias, que en algunos aspectos son significativas. Althusser no ve al saber científico como un efecto del poder e introduce una distinción entre ideología y ciencia, si bien con todas las limitaciones que ya se han señalado en el caso del marxista francés, las cuales parecen disolverse o minimizarse en Foucault. El poder tampoco se diluye en micropoderes, como en este último filósofo, lo que implica, de hecho, un cuestionamiento teórico a la idea de un poder centralizado de la clase capitalista. Esta crítica, por supuesto, no implica negar la existencia de micropoderes; el problema en Foucault es que no se interesó en desarrollar una teoría que mostrara la interrelación entre los micropoderes y los macropoderes concentrados en el poder económico y estatal.⁶⁷ Asimismo, en Althusser se mantiene una perspectiva emancipadora y socialista que nunca abandonó, la cual no está presente en Foucault, para quien los cambios que apuntan a transformar la totalidad social parecen conducir inevitablemente a tragedias peores a las que pretende evitar.⁶⁸

⁶⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁶⁶ «En la misma sintonía que Althusser, Foucault, en los años setenta, convirtió la escuela en un aparato de disciplina, control y sumisión, en el mismo orden que las prisiones, el ejército o los manicomios. Y todo esto se puso de moda precisamente en Francia, que representaba un modelo para la educación republicana», *ibid.*, p. 55.

⁶⁷ En este aspecto, compartimos las críticas que Maurizio Lazzarato desarrolla en *El imperialismo del dólar*, obra que reseñamos en un número anterior de Corsario Rojo: «Foucault introdujo la mala costumbre de criticar al neoliberalismo partiendo no del ejercicio real del poder, sino de la forma en la que los teóricos del neoliberalismo hablaban de este en sus libros» (p. 87). Serán dejados de lado rasgos como guerra, finanzas, renta, colonización, etc., que son los que caracterizan precisamente al imperialismo. El neoliberalismo y el ordoliberalismo hablarán de sí mismos en términos de mercado, competencia, transacciones pacíficas, pero lo que caracteriza al capitalismo actual es el monopolio, la “centralización del poder económico en pocas manos”, y la guerra (p. 89). Por el contrario, el capitalismo se caracteriza por un triple proceso de centralización: económico, político y militar, sin «interrupción ni cambio de tendencia (mucho menos con el neoliberalismo)» (p. 91). La competencia conduce a la centralización, pero a nivel económico jugará un papel fundamental en este proceso, para Marx, el «sistema crediticio» (p. 92). En *El 18 Brumario*, el pensador alemán analizará la centralización del poder político, particularmente en el Ejecutivo. Lo que no se opone para él, según Lazzarato, con “una multiplicación y difusión de los dispositivos y técnicas de gobierno y control” (p. 95). Centralización y difusión del poder no se contraponen como piensa Foucault: “...el poder reside en los procesos de centralización (en las centralizaciones) que mandan, deciden, controlan, una multiplicidad social y política amplia y radicalmente subordinada” (de poderes o micropoderes podríamos agregar). Por último, se produce el “monopolio legítimo de la fuerza”, poniendo el énfasis Lazzarato en el “monopolio”, y no en la “legitimidad”: “es el monopolio el que produce la legitimidad y no al revés” (p. 96). Nacerá un ‘aparato de mando centralizado’ que no hará más que fortalecerse en los siglos XX y XXI (p. 98).» Alexis Capobianco Vieyto, «Tiempos de guerra ¿y revolución? Una reseña del imperialismo del dólar, de Maurizio Lazzarato», Corsario Rojo, nro. 5, primavera austral 2023.

⁶⁸ «Pero, para que no se trate simplemente de la afirmación o del sueño vacío de la libertad, me parece que esta actitud histórico-crítica debe ser también una actitud experimental. Quiero decir que este trabajo realizado en los límites de nosotros mismos debe, por

El problema de Althusser es su unilateralidad, el no percibir en todas sus dimensiones las contradicciones que atraviesan las instituciones educativas, su dialéctica específica, lo que no significa proponer que la totalidad de sus planteamientos sean descartables y falsos. Los autores de *Escuela o barbarie* plantean un ejemplo ficticio de una empresa y un «emprendedor»⁶⁹ que se ajusta muy bien al concepto de «sujeto sujetado» de Althusser, de ese individuo que se somete «libremente a su esclavitud». El problema es que el marxista francés absolutiza ese aspecto real, no admite que ciertos grados de libertad son posibles, y que no solo somos pseudosujetos condenados a permanecer eternamente sujetos, sino que hay grados de libertad dentro de determinados límites objetivos, sobre todo cuando se construyen sujetos colectivos en el marco de la lucha de clases.

Mientras en *Escuela y barbarie*⁷⁰ nos encontramos con una idealización de la modernidad, en Althusser nos encontramos, por el contrario, con la negación de sus aspectos emancipadores o su minimización. El desafío es reconocer los límites de la Ilustración, pero también los valores y postulados que siguen siendo parte del proyecto emancipatorio, el cual, para hacerse realidad, sólo puede ser global y radical.

Pierre Bourdieu/Jean-Claude Passeron y la reproducción

Otra relevante teorización sobre la reproducción, que exhibe importantes contrastes con la de Arismendi, es la desarrollada por Bourdieu y Passeron. Para estos pensadores, la acción pedagógica implica siempre una violencia simbólica, y esta supone una doble arbitrariedad: «Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural».⁷¹ Esa acción, la ejerza quien la ejerza, tiende a reproducir la dominación de las clases dominantes, reproduciendo simultáneamente las relaciones de dominación y la «arbitrariedad cultural dominante», ya que

Por la mediación de este efecto de dominación de la AP dominante, las diferentes AP que se ejercen en los diferentes grupos o clases colaboran objetiva e indirectamente a la dominación de las clases dominantes (por ejemplo, inculcación por las AP dominadas de los saberes y actitudes cuyo valor ha sido definido por la AP dominante en el mercado económico o simbólico).⁷² [...] en una formación social determinada, las diferentes AP, que nunca pueden ser definidas independientemente de su pertenencia a un sistema de AP sometidas al efecto de dominación de la AP dominante, tienden a reproducir el sistema de arbitrariedades culturales característico de esta formación social, o sea, la dominación de la arbitrariedad cultural dominante, contribuyendo de esta forma a la reproducción de las relaciones de fuerza que colocan esta arbitrariedad cultural en posición dominante.⁷³

una parte, abrir un dominio de indagaciones históricas y, por otra parte, someterse a la prueba de la realidad y de la actualidad, tanto para aprehender los puntos en los que el cambio es posible y deseable, como para determinar la forma precisa que haya que darle a ese cambio. Es decir que esta ontología histórica de nosotros mismos, debe apartarse de todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales. De hecho, sabemos por experiencia que la pretensión de escapar del sistema de la actualidad proponiendo los programas conjuntos, globales, de una sociedad distinta, de un modo de pensar diferente, de otra cultura, de otra visión del mundo, no han conducido, de hecho, sino a retornar a las más peligrosas tradiciones. Prefiero las transformaciones muy precisas que han podido tener lugar desde hace veinte años en cierto número de dominios concernientes a modos de ser y de pensar, a relaciones de autoridad, a relaciones entre los sexos, o a la manera de percibir la locura o la enfermedad. Prefiero más bien esas transformaciones, incluso parciales, que se han producido en la correlación del análisis histórico y la actitud práctica, que las promesas del hombre nuevo que los peores sistemas políticos han repetido a lo largo del siglo XX.» Michel Foucault, *¿Qué es la ilustración?*, Actual, 1994, pp. 14-15.

⁶⁹ «El caso es que Kit Happy Energy tampoco quiere “trabajadores y consumidores sumisos y obedientes”, quiere emprendedores que, como dice Antonio Banderas, sepan que “el mundo es de los que se la juegan”. Tampoco está interesada en profesores a la antigua usanza, subidos en una tarima y hablando como loros sobre lo que se supone que saben. Lo que hacen falta son “facilitadores” que “apoyen” la formación autónoma», C. Fernández Liria, O. García Fernández y E. Galindo Ferrández, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁰ Consideramos que esta obra es un aporte muy valioso, tanto por su análisis crítico de las actuales políticas educativas como por su defensa de la enseñanza pública y algunos valores centrales de la Ilustración. Nuestras diferencias se centran en algunas consideraciones generales sobre su concepto de Estado y la noción althusseriana de AIE.

⁷¹ Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproducción*, México, Fontamara, 1996, p. 45.

⁷² *Ibid.*, p. 48.

⁷³ *Ibid.*, p. 50-51.

En la teorización de Bourdieu y Passeron, se comparan igualmente las instituciones educativas con las religiosas, algo que, como vimos, Arismendi rechazaba como mecánica. El profesor, como el sacerdote, y a diferencia del profeta, es una figura que no necesita confirmar su autoridad, puesto que como el sacerdote «... predica a un público de fieles confirmados, en virtud de la *autoridad escolar*, legitimidad de función que le garantiza la institución y que es socialmente objetivada y simbolizada en los procedimientos y reglas institucionales que definen la formación, los títulos que la sancionan y el ejercicio legítimo de la profesión».⁷⁴

Esta misma idea se expresa con mayor claridad en el pasaje en que los dos autores franceses sostienen que no basta con señalar que la mayoría de las instituciones escolares provienen de las eclesiásticas para explicar sus semejanzas: «la comunidad de origen deja sin explicar las semejanzas manifiestas entre el personaje del sacerdote y el del profesor mientras no se tiene en cuenta la analogía de estructuras y de función entre la Iglesia y la Escuela».⁷⁵ En este punto, la analogía trazada luce aún más radical que en Althusser, quien se mantiene en afirmaciones genéricas. Bourdieu y Passeron asimilan las estructuras y la función de la Iglesia y la Escuela, así como la legitimación de la autoridad del sacerdote y el profesor. Pero esta comparación no toma en cuenta diferencias fundamentales que no pueden ser obviadas y que ya hemos mencionado: una institución tiene una función religiosa, basada más que nada en la fe y en la revelación, mientras la otra tiene como función principal transmitir el conocimiento científico y el patrimonio cultural de la humanidad. Solo una perspectiva relativista extrema puede igualar religión y ciencia. En cuanto a la asimilación de las estructuras, la analogía no es menos polémica. ¿Qué es lo que quieren decir con que hay una analogía de estructuras? Sin duda, en toda organización hay jerarquías, pero ¿toman en cuenta Bourdieu y Passeron las diferencias entre las formas de gobierno de la Iglesia y la de la Escuela como parte de una república democrática, más allá de todas las limitaciones que se puedan señalar en estas últimas? ¿Consideran las formas de cogobierno o de participación que han desarrollado variadas instituciones educativas?

Es claro que desde la perspectiva de los autores franceses, tomando en cuenta lo que hemos señalado hasta aquí, no sólo es utópico proponer una educación revolucionaria (utopismo que criticaron autores como Mariátegui o Arismendi), sino que el planteo de una educación democratizadora parece ser utópico también, puesto que la transmisión del conocimiento científico y el patrimonio cultural de la humanidad es asimilado con la imposición de una «arbitrariedad cultural» y no con una democratización del saber, potencialmente liberadora y esencial para la formación de ciudadanos en tanto sujetos de derechos. No se trata de negar los límites de las instituciones de enseñanza, ni su papel en la reproducción de la ideología, el problema es nuevamente la perspectiva unilateral y reduccionista, la cual es incapaz de visualizar las contradicciones que se desarrollan en el seno de las instituciones educativas. Este reduccionismo ha llevado a gran parte de la izquierda y al progresismo a sumarse al ataque general contra la educación pública en momentos en que el capital adopta posiciones cada vez más destructivas respecto a ella. No se puede negar que la burguesía cumplió un rol fundamental en el origen y el desarrollo de las instituciones de enseñanza pública, pero lo hizo en un momento histórico en que cumplía un rol progresivo, o en que existían importantes sectores de la burguesía con una orientación democratizadora y progresista. Pero en este momento de desarrollo del sistema, dicha clase no tiene ya «nada para ofrecer»; vivimos en un capitalismo senil, tanático y nihilista, en el que la burguesía se ha transformado en una clase cada vez más reaccionaria y destructiva.

El reduccionismo señalado en Bourdieu y Passeron los lleva a trazar una analogía entre reproducción social y biológica. Está planteada desde el inicio de su obra con el poema del pelícano.⁷⁶ Dicen al respecto:

Instrumento fundamental de la continuidad histórica, la educación, considerada como proceso a través del cual se realiza en el tiempo la reproducción de la arbitrariedad cultural mediante la producción del

⁷⁴ *Ibid.*, p. 104-105.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 105.

⁷⁶ «El capitán Jonathan/ a la edad de dieciocho años/ captura un pelícano/ en una isla del Extremo Oriente./ El pelícano de Jonathan/ por la mañana, pone un huevo muy blanco/ del cual sale un pelícano/ que se le parece extraordinariamente/ Y este segundo pelícano/ pone, a su vez un huevo muy blanco/ del que sale inevitablemente/ otro, que lo mismo hace/ Esto puede durar mucho tiempo/ si antes no se hace una tortilla», Robert Desnos, «Chantefleurs/Chantefables», cit. por Bourdieu y Passeron, *La reproducción*, p. 33.

habitus, que produce prácticas conformes a la arbitrariedad cultural (o sea, transmitiendo la formación como información capaz de «informar» duraderamente a los receptores), es el equivalente, en el ámbito de la cultura, a la transmisión del capital genético en el ámbito de la biología: siendo el *habitus* análogo al capital genético, la inculcación que define la realización de la AP es análoga a la generación en tanto que transmite una información generadora de información análoga.⁷⁷

Si consideramos errónea la analogía entre la Iglesia y la Escuela esbozada por los franceses al no subrayar las importantes diferencias entre estas instituciones, más equivocada y reduccionista nos parece aún la última analogía. Sin duda, entre dos fenómenos diversos de reproducción se pueden encontrar elementos análogos, pero también diferencias específicas que no pueden ser obviadas. La reproducción social no se da por un mecanismo determinado biológicamente, sino por mediación de la conciencia. La información genética solo se modifica por mutaciones azarosas, mientras que el ser humano puede modificar y ampliar el conocimiento y las prácticas que le fueron transmitidos. La historia de la humanidad ha sido, en gran medida, un esfuerzo en esta dirección; un proceso en el que se puede constatar que el ser humano es potencialmente un sujeto que actúa en forma consciente y crítica. Asimilar la reproducción biológica con la social implica negar implícitamente el carácter de sujeto del hombre, o considerarlo únicamente como «sujeto sujetado», aunque esto no se plantee en forma explícita.

En este sentido, consideramos acertada la intervención de Xavier Massó Aguadé en relación con estos fenómenos que venimos examinando:

A diferencia del resto de especies, cada nueva generación humana parte no solo de la dotación genéticamente heredada, sino también de un acervo cultural transmitido por la generación anterior, que comprende los conocimientos, hábitos, usos, costumbres, creencias y habilidades a disposición de la comunidad que, a su vez, se transmiten a la siguiente. Y esto es, ni más ni menos, la propia posibilidad de lo que denominamos progreso, entendido como un proceso en el cual una generación está en situación de ventaja sobre la anterior, al menos en la medida que, habiendo recibido su legado, es capaz de superarlo y aumentar su nivel de dominio sobre el medio.⁷⁸

Los contrastes principales con la teorización de Arismendi son, en primer lugar, la ausencia de una noción de lucha de clases en las instituciones educativas, por lo menos en el grado y diversidad de expresiones planteados por el uruguayo, lo cual constituye una distancia teórica relevante frente a estos autores. En segundo lugar, un concepto como el de «arbitrariedad cultural» no es sostenible desde una perspectiva como la de Arismendi, por lo menos no en los términos generales en que lo introducen Bourdieu y Passeron. Para Arismendi, se podrían considerar contenidos arbitrarios, pero igualmente contenidos que no podrían ser caracterizados de esa manera. La herencia cultural de la humanidad transmitida por la educación no es pura ideología; existe un criterio para distinguir los conocimientos técnicos, o de carácter científico, y aquellos que constituyen simple ideología, en tanto falsa conciencia. Ese criterio es la práctica, que constituye la pauta de verdad que posibilita distinguir –en forma aproximada– lo que tiene cierta base objetiva y lo que carece de ella. En tercer lugar, el marxista uruguayo rechazaría la asimilación de toda acción pedagógica con la «violencia simbólica». ¿Qué quieren expresar con este concepto? Si se refieren a los contenidos transmitidos, es evidente que hay conocimientos necesarios para la reproducción de la sociedad y de la vida humana en general, haya o no dominación de clases. Si se refieren a los métodos, terminarían caracterizando todas las metodologías como violentas por el hecho de querer transmitir un determinado saber, sin embargo, es claro que hoy por hoy no predominan formas impositivas o violentas de enseñanza, lo que no implica que no puedan existir algunas prácticas aisladas o ámbitos donde sí se utilizan (como en las escuelas militares o policiales).

⁷⁷ *Ibid.*, p. 73.

⁷⁸ Xavier Massó Aguadé, *El fin de la educación*, Madrid, Akal, 2021, p. 31.

Bourdieu y Passeron retoman elementos de Marx, pero no son marxistas. Por ello, en su análisis de la educación, no consideran un elemento central del marxismo: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, cuya exposición es fundamental en el estudio de Arismendi sobre la educación. Este elemento, que tampoco es desarrollado en Althusser, posibilita una comprensión más profunda del fenómeno educativo, siempre que no se caiga en un «determinismo de las fuerzas productivas» que elimine el papel activo del ser humano como sujeto de la historia. Tomar en cuenta la relación de la educación con el desarrollo de las fuerzas productivas demuestra que la educación no solo se vincula con la superestructura, sino también con la base económica. En términos marxistas, al dejar de lado las cuestiones señaladas, el análisis de los franceses se vuelve marcadamente superestructural; el énfasis está puesto en los aspectos más reproductivos y no en aquellos que chocan con la reproducción de las relaciones sociales y la ideología dominante.

En relación con lo anterior, encontramos igualmente otra diferencia fundamental: los análisis de Arismendi incluyen, al igual que los de Althusser, una perspectiva emancipadora y socialista, orientación que no se encuentra, por lo menos de forma explícita, en el estudio de Bourdieu y Passeron.

Si bien los pensadores europeos utilizan comúnmente la fórmula «tiende a reproducir», no parecen definitivos los elementos que se oponen a esa tendencia dominante. Tampoco parece haber lugar para que la reproducción cultural devenga, por mediación del sujeto y la conciencia, de elemento reproductor del sistema a elemento contrahegemónico.

Por todo lo dicho, dadas las premisas de las que parten Bourdieu y Passeron, no se podía esperar el desarrollo de una concepción dialéctica de las instituciones educativas que fuera más allá de los «desencuentros» entre las instituciones educativas y los sectores subordinados. Ello no significa, sin embargo, que no se puedan retomar elementos del análisis de estos autores e integrarlos a un estudio crítico de la realidad educativa. Pero para que ello sea posible, es necesario tomar en cuenta las diferencias teóricas, con la finalidad de evitar una simple sumatoria ecléctica.

Para Lukács, una diferencia esencial entre la reproducción biológica y la reproducción social es la mediación de la conciencia,⁷⁹ la cual supone, según el filósofo húngaro, la posibilidad de plantearse fines específicos y tomar elecciones:

La esencia del trabajo consiste, justamente, en la capacidad de rebasar la fijación del ser viviente en la relación biológica con su ambiente. El momento esencialmente distintivo no está dado por la perfección de los productos, sino por el papel de la conciencia, que precisamente aquí cesa de ser un mero epifenómeno de la reproducción biológica: el producto es, dice Marx, un resultado que al comienzo del proceso estaba presente «ya en la mente del obrero», es decir, de un modo ideal.

La mediación de la conciencia se halla implícita en el análisis de Arismendi. La reproducción social se diferencia de la reproducción biológica. Suponer que la primera funciona como la segunda es extrapolar y concebir mecánicamente la reproducción biológica. Se podría agregar, además, que la ideología y, por tanto, la lucha ideológica, cumple un papel fundamental en la reproducción social en las sociedades divididas en clase, pero también en su posible transformación: los individuos pueden concebir la realidad desde la ideología dominante, impuesta por el ambiente, la cual responde a los intereses de la clase dominante, o bien percibir el mundo desde una perspectiva ideológica contrahegemónica, la que se aproximaría más al conocimiento de la realidad objetiva y reflejaría en forma más adecuada la realidad existente que la ideología de la clase dominante, más cercana a la definición de ideología como “falsa conciencia» de la que habló

⁷⁹ Gyorgy Lukács, *Ontología del ser social. El trabajo*, Buenos Aires, Ediciones Herramienta, 2004, pp. 38-39.

Friedrich Engels (la última niega, por ejemplo, la explotación o la convierte en un hecho natural e inevitable, mientras que la ideología contrahegemónica la reconoce como parte de la realidad y como un fenómeno no «natural»).

La mediación de la conciencia de la que habla Lukács se encuentra a nuestro juicio presente en Gramsci cuando sostiene que todos somos filósofos y que podemos serlo de dos formas: reproduciendo aquello que nos impone el ambiente o desarrollando una singular concepción del mundo con el «esfuerzo del propio cerebro».⁸⁰

Por todo lo expuesto, consideramos que la teorización de Arismendi constituye una alternativa relevante para pensar la función reproductiva de las instituciones educativas sin anular al sujeto, en una relación dialéctica entre estructuras y sujetos que no niega ninguno de los dos polos.

Algunas reflexiones finales

Intentaremos sintetizar brevemente algunas de las principales ideas desarrollada en el presente texto.

Las instituciones educativas tienen entre sus funciones reproducir la ideología y las relaciones de producción dominantes, pero esta no es su única labor. También se encargan de transmitir el patrimonio histórico de la humanidad (la ciencia y la cultura), así como de contribuir al desarrollo de las fuerzas productivas.

Es un acierto de Althusser señalar que hay un aparato ideológico dominante, pero, en realidad, éste no reside hoy la escuela o en las instituciones educativas, sino –en un sentido amplio– en los medios de comunicación fuertemente relacionados con el gran capital, particularmente con las principales empresas tecnológicas.

En cuanto aparato ideológico, la enseñanza actúa predominantemente construyendo hegemonía y consenso. Ello no supone la inexistencia de mecanismos coercitivos o mecanismos de control ideológico más o menos explícitos, pero ellos no son lo fundamental en las instituciones educativas, según lo piensa Althusser.

La ciencia, en tanto conocimiento de la realidad objetiva, se encuentra en tensión con la ideología de la clase dominante, pero también existen otros elementos que podemos caracterizar como «ideológicos», en particular, determinados valores de la Ilustración y la democracia que entran en tensión con los intereses y la ideología de la clase dominante de hoy, la cual tiende a volverse cada vez más reaccionaria.

Cuanto más se reducen los contenidos científicos, más aumenta el contenido ideológico. Aunque no se puede trazar una frontera exacta, y esta suele ser más porosa de lo que supusieron determinadas tendencias marxistas –incluidas las «estructuralistas»–, hay elementos muy claros que pueden ser fácilmente identificados: el emprendedurismo como asignatura, los intentos de reducir las disciplinas a una pseudointerdisciplinareidad que no permite adquirir metodológicamente los conocimientos disciplinares básicos, los niveles decrecientes de exigencia en función de criterios psicologistas o pedagogistas, el ataque a la memoria y el clima antiintelectualista de las tendencias postmodernas predominantes, para las que el conocimiento no es, en muchas ocasiones, más que la imposición de un poder arbitrario.

El patrimonio cultural de la humanidad tiende a entrar en contradicción con la ideología dominante y los intereses de la clase dominante, por ello asistimos a un vaciamiento educativo cada vez mayor, que se expresa en la imposición de una pedagogía única subordinada al enfoque por competencias. Esto es derivado de la existencia de un mercado laboral cada vez más precario que necesita un número muy pequeño de trabajadores especializados, y uno muy amplio de trabajadores formados en competencias básicas.

⁸⁰ Antonio Gramsci, *Introducción al Estudio de la Filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985, p. 39-40.

Claramente, esta situación es limitante del desarrollo de las fuerzas productivas, en cuanto tiende a minimizar el desarrollo del conocimiento y las capacidades humanas. Es una expresión de la contradicción entre relaciones de producción y fuerzas productivas, si se comprende a estas últimas en forma amplia y no unilateralmente desde el punto de vista del crecimiento económico en el marco del capitalismo.

Si concebimos las fuerzas productivas en un sentido amplio, como el que plantea Carlos Herrera de la Fuente a partir de Marx, no solo como tecnología, sino también como comunidad y fuerzas espirituales, la educación por competencias obstaculiza en forma radical el desarrollo de esas fuerzas al reducir al ser humano a mero apéndice de la maquinaria capitalista, una maquinaria supuestamente «inteligente» que lo que necesita. En realidad, lo que necesita son personas con capacidades muy básicas y consumidores compulsivos.

Althusser describe correctamente una de las formas de subjetivación propias de la ideología dominante, que tiende a producir «sujetos» a través del mecanismo de la interpelación. Pero el problema de Althusser es que, a partir de un análisis correcto del mecanismo que crea sujetos «sujetados», es decir, pseudosujetos, desemboca en la negación de la categoría del sujeto, la cual es esencial para superar el nivel de materialismo contemplativo o de aquellas concepciones que promueven una actitud pasiva, de aceptación resignada de la realidad.

Un último aspecto que no hemos podido desarrollar en el presente trabajo, pero que consideramos intrínsecamente relacionado con lo que aquí hemos analizado, es el impacto de las nuevas tecnologías en la educación. La educación virtualizada, con su aislamiento de estudiantes y el uso de la inteligencia artificial (IA), tiende a fomentar los aspectos reproductivos en las instituciones educativas al dificultar la constitución del estudiantado en sujeto activo, y porque la IA –con sus sesgos y algoritmos (y su control mayoritario por parte del gran capital)– refuerza las tendencias reproductoras de la ideología dominante, así como lo hace también el enfoque por competencias impuesto como pedagogía oficial. De la misma manera, respecto al trabajo docente, estos procesos pueden significar un paso análogo al que se produjo con el tránsito de la subsunción formal a la subsunción real de la clase trabajadora por el capital, proceso que generó, entre otras consecuencias, la conversión del trabajador activo en un apéndice de la maquinaria. Dicho de otra forma, la actual imposición masiva de tecnologías educativas, acompañadas de un enorme fetichismo tecnológico, subordinan cada vez más el trabajo docente a determinadas modalidades, sesgos y concepciones pedagógicas implícitas –o no tanto– en el software educativo, al tiempo que suelen imponer un trabajo administrativo burocrático que no se simplifica, sino que tiende a multiplicarse, aumentando gravemente los niveles de estrés y alienación docente. Las formas de trabajo a distancia debilitan la formación de los docentes en cuanto sujeto colectivo; dificultan, en último término, las posibilidades de desarrollar la lucha de clases en los ámbitos de enseñanza, a la par que abren posibilidades para su mercantilización.

El concebir a la educación como un campo de lucha, aunque con determinados límites objetivos impuestos por la estructura de la sociedad, nos aleja tanto de un optimismo extremo –que reviste un carácter utópico– respecto a las soluciones pedagógicas, como de un pesimismo radical que niega toda posible transformación en un sentido progresivo, democrático o socializante en el marco de la sociedad actual. Ciertamente, una educación emancipadora sólo se puede lograr en el marco de una sociedad socialista, pero es posible luchar en el presente por una educación con menos énfasis en la reproducción ideológica, mucho más democrática y que abra perspectivas de transformación profunda.

En este sentido, sostenemos que uno de los méritos centrales de los trabajos de Arismendi es hacer visible el conflicto y profundizar en la comprensión de la dialéctica de las instituciones educativas, sin soslayar su función reproductora de la ideología y las relaciones sociales dominantes. Por ello mismo, constituye un acierto su valoración de la autonomía y la conquista del cogobierno como un avance hacia instancias de democracia más profundas, más radicales. La insurgencia estudiantil, tanto en la enseñanza general como

particularmente en la Universidad, es una expresión de la lucha de clases, pero también de la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción desde la perspectiva arismendiana. Esa insurgencia acerca la revolución a la enseñanza y constituye una de las fuentes de las que se ha nutrido y se nutrirá la izquierda y el movimiento revolucionario en nuestros países capitalistas y dependientes.

NICOLÁS TORRE GIMÉNEZ

JEAN-PAUL SARTRE, EL P.C.F. Y EL P.C.I. UNA INTRODUCCIÓN AL ENSAYO “SARTRE-ROSSANDA” DE SANDRA TERONI*

El filósofo existencialista ateo Jean-Paul Sartre (1908-1980) prácticamente no precisa presentación. Pero quizás sí convenga recordar brevemente sus relaciones fluctuantes y conflictivas con el Partido Comunista Francés, por un lado, y el diálogo fructífero con su homólogo italiano, en especial con la intelectual y política Rossana Rossanda (1924-2020), por el otro. Cabe mencionar que el PCF y el PCI fueron los mayores partidos políticos comunistas de este lado de la cortina de hierro. Mientras que el PCF llegará a ser el partido más votado en Francia tras la Liberación, el PCI (siempre por detrás de la Democracia Cristiana) se convertirá en la mayor organización comunista de masas de Europa Occidental, con una enorme influencia política, sindical y cultural. Esa superioridad numérica —cuando no una verdadera hegemonía— se debió, en gran medida, al rol destacadísimo de los y las militantes comunistas durante la lucha contra el nazi-fascismo. No sólo denunciaron desde un principio y combatieron sin concesiones a los regímenes de extrema derecha, sino que fueron la fuerza política que más se destacó en la resistencia, pagando un precio altísimo en vidas humanas durante la II Guerra Mundial.

Si bien el acercamiento de Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir al socialismo —en general— y al marxismo —en particular— se gesta en el contexto de la ocupación nazi de Francia, su afinidad con el comunismo viene de varios años antes, según cuenta la filósofa feminista. Refiriéndose al año 1932, ella escribe en sus memorias: “Teníamos una simpatía cada vez más decidida por la posición de los comunistas; en las elecciones de mayo, perdieron trescientos mil votos; Sartre no había votado: nada podía apartarnos de nuestro apoliticismo”¹. Y poco tiempo después: “Más de una vez, durante esos años, Sartre estuvo vagamente tentado de adherirse al Partido Comunista. Sus ideas, sus proyectos, su temperamento se oponían a ello; pero si no tenía menos que yo el gusto por la independencia, poseía mucho más el sentido de sus responsabilidades”².

Una vez declarada la Segunda Guerra Mundial, Sartre es movilizado al frente y termina en un campo alemán de prisioneros.³ Cuando logra escapar del *Stalag*, regresa a París transformado políticamente por la experiencia. Lo sabemos por las cartas que se han conservado, y también por las memorias de Simone de Beauvoir: “Su experiencia de prisionero lo marcó profundamente: le enseñó la solidaridad; lejos de sentirse

* El presente artículo fue escrito a modo de introducción, para los lectores hispanoparlantes, del ensayo de Sandra Teroni “Sartre-Rossanda. Un recorrido por la izquierda italiana”, que se publica —traducido del italiano por nosotros— en este mismo número de *Corsario Rojo*, a continuación.

¹ Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, Barcelona, Edhasa, 1980, p. 122.

² *Ibid.*, p. 147.

³ Lo he narrado en otro lugar. Ver Nicolás Torre Giménez, “*Barioná*, pequeño misterio ateo. Análisis de la primera obra teatral de Jean-Paul Sartre”, en *Corsario Rojo*, nro. 8, primer semestre 2025, pp. 177-213. Disponible en <https://kalewche.com/cr8>.

vejado, participó alegremente en la vida comunitaria”. Y su compañera narra la transformación de Sartre en estos términos:

En nuestra juventud nos habíamos sentido próximos al PC en la medida en que su negativismo concordaba con nuestro anarquismo. Deseábamos la derrota del capitalismo, pero no el advenimiento de una sociedad socialista que nos habría privado, según pensábamos, de nuestra libertad. En este sentido, el 14 de septiembre de 1939, Sartre anotaba en su cuaderno: “Heme aquí curado del socialismo, si es que tenía necesidad de curarme de él.” En 1941, sin embargo, al crear un grupo de resistencia asoció para bautizarlo las dos palabras: socialismo y libertad. La guerra había operado en él una conversión decisiva.⁴

Una vez libre, Sartre fundará el movimiento de resistencia llamado –justamente– “Socialismo y Libertad”, que llegó a tener unos cincuenta miembros para junio de 1941, según su biógrafa⁵, junto con Maurice Merleau-Ponty, Jean Pouillon, Jacques-Laurent Bost y Simone de Beauvoir, entre otros. (...) Desde entonces, toda su producción intelectual y sus posicionamientos políticos tendrán como norte la necesidad de pensar –y realizar– un socialismo que sea compatible con la libertad individual, un marxismo que resulte revitalizado y actualizado por la antropología existencialista.

Desde una posición antihumanista –aunque también antiburguesa–, que ya podemos encontrar en boca del personaje Roquentin de *La Náusea* (1938), Sartre elaborará teóricamente la posibilidad de un humanismo antiburgués y anticapitalista, específicamente un existencialismo humanista, y abogará por la construcción de un socialismo en cuyo seno el ser humano pueda realizar todas sus potencialidades. De esta manera, empieza a perfilar una posición de tercera vía entre comunismo burocrático y capitalismo –encarnados entonces en el PCF y el gaullismo–, que terminará de tomar forma recién en 1948 con la fundación del efímero partido RDR (Rassemblement Démocratique Revolutionnaire). Sartre ha reformulado la noción de humanismo de una manera original, luego de haber criticado el humanismo burgués: el existencialismo es un humanismo, en la medida en que reconoce que el ser humano no tiene una esencia dada, y que, en razón de ello, debe hacerse a sí mismo en libertad y con responsabilidad. Pero ese hacerse, por tener lugar en el seno de la colectividad y de la materialidad, es también un hacerse entre los otros, por los otros y para los otros, y es una praxis en la que el ser humano, transformando la realidad material, se transforma a sí mismo, y abre un horizonte de potencialidades existenciales para sí y para todos los demás. De Beauvoir lo explica así:

Las durezas y el calor de la camaradería [en el campo de prisioneros] desataron las contradicciones de su antihumanismo: en realidad, se rebelaba contra el humanismo burgués que venera en el hombre una naturaleza; pero si el hombre está por hacerse, ninguna tarea podía apasionarlo más [a Sartre mismo]. Desde entonces, en lugar de oponer individualismo y colectividad, no los concibió sino ligados uno al otro. Realizaría su libertad no asumiendo subjetivamente la situación dada, sino modificándola objetivamente, mediante la edificación de un porvenir conforme a sus aspiraciones; ese porvenir, en nombre mismo de los principios democráticos a los que estaba ligado, era el socialismo, del cual solo lo había apartado el temor de perderse en él: ahora veía en él a la vez la única oportunidad de la humanidad y la condición de su propia realización.⁶

El primer intento de acercamiento al Partido Comunista Francés por parte de Sartre será el resultado, no todavía de una afinidad político-ideológica, sino de lo que veía como una necesidad de establecer un frente común contra el nazismo, aún antes de que los comunistas tomaran una decisión en ese sentido. Sartre logra evadirse del campo de prisioneros en marzo de 1941. En aquel entonces, y hasta el 22 de junio del mismo año –fecha en que los nazis invaden la URSS en la llamada Operación Barbarroja–, rige el pacto Ribbentrop-

⁴ Simone de Beauvoir, *La fuerza de las cosas*, Barcelona, Edhasa, 1982, pp. 15-16.

⁵ Annie Cohen-Solal, *Sartre. 1905-1980*, Bs. As., Edhasa, 2005, p. 227.

⁶ *Ibid.*, pp. 16-17.

Mólotov, por lo tanto, el PCF no participa de forma sistemática en la Resistencia, aunque algunos militantes comunistas sí lo hacen a título personal. Eso cambiará luego de la entrada de la URSS en la Segunda Guerra Mundial, cuando el PCF llama a la insurrección contra los ocupantes, y organiza –a fines de 1941– los *Franco-Tireurs et Partisans* (Francotiradores y Partisanos), una de las principales fuerzas armadas de la Resistencia. Como decimos, Sartre intenta en aquellos años un acercamiento, aunque sin éxito, al PCF. Simone de Beauvoir lo cuenta en sus memorias:

Los comunistas poseían un aparato, una organización, una disciplina; desde el día en que habían decidido intervenir habían obtenido resultados espectaculares. Los patriotas de derecha se negaban a unirse a ellos; pero la izquierda no comunista no habría rechazado un acercamiento; ya no juzgaba el pacto germano-soviético con la misma severidad que en 1939: quizá la URSS hubiera sido incapaz de resistir a la fuerza alemana si no se hubiera asegurado una tregua, cualquiera fuera el medio; si todavía se vacilaba en aprobar sin reserva la maniobra de Stalin, nadie se atrevía a condenarla radicalmente. De todas maneras, Sartre estimaba que en Francia era indispensable establecer un frente común; trató de entrar en contacto con los comunistas; pero éstos desconfiaban de todos los grupos que se habían creado fuera del partido y particularmente de los “intelectuales pequeños burgueses”; declararon a uno de nuestros camaradas que, si los alemanes habían liberado a Sartre, era porque se había comprometido a servirles de agente provocador; no sé si lo creían o no; en todo caso, elevaron así entre ellos y nosotros una barrera imposible de salvar.⁷

Mientras tanto, en junio de 1941, el PCF había comenzado a organizar el *Comité National des Écrivains* (CNE), con el fin de unificar a escritores de distintas tendencias (gaullistas, comunistas, demócratas, católicos, protestantes) en la resistencia intelectual contra la ocupación nazi. En septiembre de 1942 saldrá el primer número de *Les Lettres françaises*, órgano clandestino del CNE. Jean Paulhan, uno de sus directores, había intentado convencer al otro, Jacques Decour, del PCF, de sumar a Sartre al comité, pero el comunista “le pone un veto formal y absoluto”, a causa de los rumores que corrían en el seno del PCF sobre Sartre, y por su amistad con Paul Nizan, considerado injustamente un traidor por ellos. Pero Decour es apresado y fusilado por los nazis, por lo que –y también motivado por una nueva política de alianzas–, entre fines del mismo año y principios del siguiente, se le extiende una invitación a Sartre:

La resistencia intelectual se organizaba. A principios de 1943, unos intelectuales comunistas propusieron a Sartre que se uniera al CNE [Comité Nacional de Escritores]; les preguntó si tenían ganas de hacer entrar a un espía en sus filas, pero declararon ignorar los rumores que en 1941 se habían hecho correr sobre él. Participó por lo tanto en las reuniones que presidía Éluard y colaboró en *Les Lettres françaises*.⁸

Entre fines de 1942 y comienzos de 1943 se registra este primer acercamiento entre Sartre y el PCF, posibilitado por la política de frente amplio contra el nazi-fascismo por parte de la URSS. Tanto de un lado como del otro, la relación se establece en términos de alianza: el PCF no puede menos que desconfiar de la postura librepensadora del escritor y su supuesto idealismo filosófico; y éste no simpatiza con el autoritarismo y el burocratismo estalinista. Por aquellos años escribe:

El socialismo de Estado y la libertad individual se oponen, eso es cierto. Pero hay otras formas de socialismo y, en última instancia, una estructura socialista que no tuviera por fin último la liberación de la persona y la restitución de la dignidad humana no sería más que una técnica desprovista de significado.

⁷ Simone de Beauvoir, *La plenitud de la vida*, pp. 543-544.

⁸ *Ibid.*, pp. 582-583. La fecha de la invitación del CNE no coincide con la que registra la biografía de Sartre. Ver Annie Cohen-Solal, *op. cit.*, p. 239.

Y agrega, con cierta cuota de optimismo:

Un gobierno en el exilio que tomara conciencia de las dificultades en que nos debatimos y que adoptara como lema la realización de la libertad concreta a través de la colectivización de los medios de producción, reuniría a su alrededor a la mayor parte de los franceses.⁹

En la revista del CNE, Sartre publica anónimamente una serie de artículos en los que trata sobre y denuncia a escritores colaboracionistas. Una vez fundada *Les Temps Modernes* (octubre de 1945), la relación con la revista del CNE se distiende. Cuando, en 1947, *Les Lettres françaises* pasa definitivamente bajo control del PCF, se convierte en un medio abiertamente hostil a Sartre: los ataques contra el filósofo y el existencialismo se multiplican, bajo la pluma, entre otros, de Jean Kanapa, antiguo alumno de Sartre, de André Wurmser o de Roger Garaudy. Habrá que esperar al giro de “Los comunistas y la paz”, en 1953, para que cesen estos ataques y que la revista acoja nuevamente a Sartre, convertido en aliado del PCF hasta 1956, año de la intervención soviética en Hungría y del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), en el cual Nikita Jrushchov pronunció el llamado “discurso secreto”, donde denunció las purgas de Stalin, fallecido poco antes, en 1953 (un discurso que rápidamente perdió su carácter reservado y circuló en Europa y el resto del mundo, provocando un impacto inmediato en los partidos comunistas y en los intelectuales de la época).

A partir de 1950, influenciado por la guerra de Corea, Sartre criticó cada vez más la política del gobierno estadounidense y buscó un acercamiento al PCF, señalando en 1951, por ejemplo, que el Partido representaba al proletariado y que era “imposible adoptar una posición anticomunista sin estar contra el proletariado”. Colaboró con el Partido en la campaña por la liberación de Henri Martin, y con ocasión de las manifestaciones violentas contra el general Ridgway (mayo de 1952). Sartre explicó por qué se había convertido en un compañero de ruta del PCF en “Los comunistas y la paz” (1952). Entre 1952 y 1956, militó en el movimiento por la paz en posiciones cercanas al PCF y asistió al Congreso de los Pueblos por la Paz en Viena (1952) y en Helsinki (1955). Polemizó con Claude Lefort acerca de la praxis revolucionaria de la clase obrera y del papel del Partido. Visitó la URSS (1954, 1955) y a su regreso de su primer viaje declaró, entre otras cosas: “La libertad de crítica es total en la URSS y el ciudadano soviético mejora sin cesar su condición en el seno de una sociedad en progreso continuo”. En 1956, cuando estalló la insurrección húngara, Sartre se encontraba en Roma y, nada más regresar a París, escribió en *L'Express* que condenaba sin ninguna reserva la agresión soviética y, por consiguiente, rompió sus relaciones con sus amigos escritores soviéticos que no habían denunciado “la masacre en Hungría”. Al mismo tiempo, denunció a la dirección del PCF que había apoyado la intervención de la Unión Soviética.¹⁰

Desde 1952 a 1956, entonces, vemos a Jean-Paul Sartre convertido en “compañero de ruta” del Partido Comunista Francés, después de años de desconfianza mutua. Ese corto período de proximidad ideológica terminará con el texto de Sartre titulado “El fantasma de Stalin”, que sale a la luz por entregas en *Les Temps Modernes*, entre fines del 56 y comienzos del 57. En este artículo de fuerte vocación polémica, Sartre denuncia la dificultad de los partidos comunistas del mundo occidental para librarse del legado estalinista. El “fantasma” del estalinismo sigue condicionando la política de los partidos comunistas, incluso cuando se lo condena, sostiene el pensador francés. Sartre no abandonará el marxismo –por lo menos como él lo entiende–, sino que insistirá en que la izquierda debe encarar una desestalinización, romper con el autoritarismo en pos del socialismo. El desafío político-intelectual para Sartre es –y esto está claramente

⁹ Cit. en *ibid.*, p. 268.

¹⁰ Entrada “Gauche, gauchisme” [izquierda, izquierdismo] en *Dictionnaire Sartre*, dirigido por François Noudelmann y Gilles Philippe, París, Honoré Champion, 2013, pp. 195-196. La traducción es mía.

expresado en su obra *Crítica de la razón dialéctica*– construir un marxismo crítico, capaz de conjugar la libertad humana con la transformación revolucionaria de la sociedad existente, lo que para él significa – desde el punto de vista filosófico–, integrar la antropología existencialista en el marxismo, construir, en fin, un existencialismo dialéctico.¹¹

* * *

En lo que respecta a la relación de Sartre con el mundo intelectual y político italiano, ésta comienza inmediatamente después de la Liberación, cuando *Les Temps Modernes* (1945-) e *Il Politecnico* (1945-1947) de Elio Vittorini salen a la luz. Las dos revistas, que comparten una misma afinidad temática e ideológica, llegan a intercambiar publicaciones en uno y otro sentido –como cuenta Sandra Teroni en su ensayo–. Y esto sucede en el mismo momento en que Vittorini rompe con el PCI, por sus diferencias con Mario Alicata, crítico literario y dirigente del partido. Mientras Vittorini defendía la autonomía de la cultura frente a la instrumentalización política, Alicata exigía que la producción cultural estuviera subordinada a los objetivos del Partido –posición que será respaldada por la máxima autoridad del partido, Palmiro Togliatti, secretario general del PCI entre 1938 y 1964–. Finalmente, *Il Politecnico* fue cerrada en 1947, todo un símbolo de la derrota de la posición autonomista frente a la línea oficial. Sin embargo, Sartre escribía por aquellos mismos años que el PCI constituía “uno de los centros vitales del pensamiento italiano”, que, en comparación con la asfixia intelectual que imponía la ortodoxia comunista en Francia por aquel entonces, no carecía de cierta verdad relativa.

Una institución hermanada con *Il Politecnico* –y que, con mejor suerte que ésta, llegará hasta nuestros días– fue la *Casa della Cultura* de Milán¹², fundada por Antonio Banfi en 1946. Allí mismo, Sartre dio una conferencia sobre existencialismo ese mismo año. Rossana Rossanda, discípula de Banfi, será quien dará a la institución un impulso extraordinario desde la década del '50 y durante más de diez años. Perteneciente a la izquierda ingraiana (por Pietro Ingrao) del PCI, partido del que llegará a ser una importante dirigente, Rossanda fue nombrada por Togliatti, en diciembre de 1962, responsable máxima del área cultural e intelectual del Partido. Lucio Magri, también de la izquierda ingraiana, habla de la dirigente en estos términos:

Desde hacía años ella dirigía la Casa de cultura de Milán haciendo de ésta un animado centro de debate con los sectores más avanzados del mundo intelectual, sin esconder en absoluto su propensión a dar prioridad a los temas de la investigación científica o al nuevo pensamiento marxista en el límite de la heterodoxia, como explícita alternativa respecto a los filones clásicos de la política cultural comunista centrada en los intelectuales tradicionales, el filón historicista, la producción cinematográfica y las “bellas artes”. Alicata tenía tendencias por completo opuestas, pero esto no le impidió ni a él ni a otros confiarle, en 1962, la responsabilidad nacional del sector. En su nuevo cargo, como ella misma cuenta, encontró no pocos obstáculos y límites que no debía sobrepasar. En sustancia, quien tenía algo útil que decir, la pluma y el lugar para hacerlo, encontraba no solamente tolerancia sino que gozaba, que es lo que cuenta, de un interés real.¹³

¹¹ He tratado el asunto en “De la libertad a la liberación. Un recorrido por la obra de Jean-Paul Sartre”, en *Corsario Rojo*, nro. 3, “Monográfico sobre Sartre”, otoño austral 2023, pp. 72-94. Disponible en <https://kalewche.com/cr3>.

¹² Elio Vittorini, fundador de la revista *Il Politecnico*, solía decir: “La *Casa della Cultura* es *Il Politecnico* hablado, *Il Politecnico* es la *Casa della Cultura* escrita”. Cabe mencionar que ambos proyectos fueron independientes, y no órganos del Partido Comunista Italiano. Sin embargo, el PCI pretendía construir una hegemonía cultural y, por lo tanto, veía a ambos como posibles instrumentos para ello.

¹³ *Ibid.*, pp. 266-267 (traducción modificada).

No está de más recordar que una parte muy significativa de la intelectualidad y el mundo artístico italiano, o bien estuvo afiliada al PCI (piénsese, por sólo recordar algunos nombres, en Cesare Pavese, Elio Vittorini, Italo Calvino, Gianni Rodari, Lucio Coletti, Galvano Della Volpe, Carlo Levi, Lucchino Visconti, Natalia Ginzburg, Pier Paolo Pasolini), o bien fue muy cercana a él (Alberto Moravia, Dario Fo, entre muchos otros), por lo menos hasta 1956. El prestigio ganado por los comunistas desde la Resistencia y la promoción cultural llevada a cabo por el Partido (revistas, editoriales, universidades populares, cineclubes, círculos culturales dentro de los sindicatos) eran enormes. Rossanda encarnó una línea cultural flexible y dialogante dentro del PCI, que contrastaba con la rigidez de otros dirigentes anteriores. Con ella, los sectores de la cultura y la intelectualidad recibieron un impulso y una libertad inusitados, luego del terremoto que habían provocado las noticias del '56. Aunque es cierto que, para aquel entonces –como ella lo reconoce en su autobiografía–, los intelectuales más críticos ya se habían ido”¹⁴. Rossanda llegó a convertirse en la interlocutora clave del partido con diferentes referentes intelectuales y artistas: supo mantener un diálogo abierto y sincero con ellos, contribuyendo a evitar rupturas. Ella lo cuenta en *La muchacha del siglo pasado*, su autobiografía, de la siguiente manera:

Había llegado a dirigir la sección de cultura en via Botteghe Oscure [la sede central del PCI en Roma] con dos ideas firmes en la cabeza. Me parecían obvias. Estaba fuera de discusión que había que poner fin a aquello que durante quince años había suscitado la protesta e incluso la angustia de los mejores intelectuales, y que persistía de manera insoportable en Emilio Sereni y en [Mario] Alicata: las intervenciones del partido sobre la cultura, el arte, la literatura, la ciencia, etcétera. El partido –razonaba yo– era una gran cantidad de hombres unidos por el rechazo de esta sociedad y por un proyecto de cambio; no eran ideas menores ni indiscutidas ni indiscutibles, bastaba con actualizarlas y profundizarlas, no estaba ciertamente aquejado por un exceso de historia y teoría sobre sí mismo.

(...) Podía remediar la pérdida de tantos artistas o críticos decepcionados e indignados por las infaustas intervenciones del PCI desde 1948-49. Lo habría hecho.¹⁵

Y, en parte, lo había logrado. En cierta medida, la línea mantenida por Rossana Rossanda fue radicalmente opuesta a la del Partido Comunista Francés, caracterizada por una suspicacia permanente –cuando no una hostilidad abierta– hacia los peligrosos “librepensadores”, los intelectuales independientes que no adscribían a la ortodoxia partidaria. En el caso de Sartre, la virulencia extrema de algunos referentes comunistas franceses (Jean Kanapa, Roger Garaudy y Henri Lefebvre, entre otros) contrasta fuertemente con el diálogo abierto y la admiración intelectual de la dirigente italiana hacia el existencialista francés. En gran medida gracias a Rossanda, Sartre tuvo un diálogo fructífero y fluido con el Partido Comunista Italiano, como puede verse en el ensayo de Teroni. Pero también, gracias a la autonomía relativa que el partido supo mantener de cara a la URSS luego de 1956 (aunque en algunos aspectos desde antes), la llamada por Togliatti “via italiana al socialismo”, que implicaba –con sus aciertos culturales y sus errores políticos– aceptar la democracia parlamentaria y buscar una transición pacífica, adaptada a la realidad italiana, defendiendo el pluralismo y criticando el estalinismo. En cambio, el PCF tuvo una relación mucho más subordinada a la Unión Soviética.

En 1966, dos años luego de la muerte de Togliatti, Rossanda fue destituida de su cargo como jefa de la Comisión Cultural del Partido Comunista Italiano, a causa de una creciente autonomía y una posición de apertura hacia el movimiento estudiantil más radicalizado, actitudes que empezaban a hacer ruido en el comité central. En 1968, apoyó abiertamente las demandas estudiantiles y obreras que desbordaban los cauces que pretendían asignarles desde la cúspide del partido. Un año después, junto a Lucio Magri, Luigi Pintor y Eliseo Milani –el sector más izquierdista del PCI, cercano al movimiento estudiantil–, fundó la

¹⁴ Lucio Magri, *El sastre de Ulm. El comunismo del siglo XX. Hechos y reflexiones*, Bs. As. CLACSO, 2011, p. 198.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 266-267 (trad. modificada).

revista *il manifesto*, abiertamente hostil al modelo soviético, en la que se denunciaba sin pelos en la lengua la invasión de Checoslovaquia. El primer número de la revista vendió más de 50.000 copias. Entonces –cuenta Lucio Magri–,

il manifesto se convirtió en un hecho político, tanto en Italia como en el extranjero, más allá de las intenciones, y quizá más allá de sus méritos. El grupo dirigente del partido, en un primer momento en encuentros privados, trató de persuadirnos para que desistiéramos, luego prohibió la iniciativa en nombre de la norma que excluía la legitimidad de las fracciones; y puesto que una revista en sí no es una fracción, agregó que recoger suscripciones, definir un grupo determinado de colaboradores permanentes e intervenir en temas de actualidad política configuraban el hecho como fracción [que, de hecho, estaban prohibidas]. Para darle fuerza a la prohibición, convocaron a dos Comités Centrales. En este punto, conscientes de que el riesgo era la radiación, todos tuvimos un momento de duda.¹⁶

Y, a fines de 1969, fueron “radiados” del PCI, una medida que, a diferencia de la expulsión, permitía –en teoría– su futura rehabilitación. Rossanda no volvió más a un PCI cada vez más moderado y pragmático –bajo la dirección de Luigi Longo, primero, y de Enrico Berlinguer, después–, que intentaba acercarse a sectores católicos progresistas y socialistas, alejándose de posiciones radicales (en rigor de verdad, el PCI ya había abandonado posiciones radicales desde el llamado “giro de Salerno” en los inicios de la transición posfascista), mientras el grupo de *il manifesto* giraba hacia la izquierda, al calor de las protestas obrero-estudiantiles. En esos años, Sartre también se radicalizaba, criticaba abiertamente al PCF y se acercaba al movimiento maoísta francés. El existencialista y Rossanda seguirían en contacto hasta la muerte de él, en 1980. Sartre le dio incluso una entrevista a la intelectual y política italiana, que sería publicada en *Situaciones VIII* con el título “Masa, espontaneidad, partido”.

¹⁶ Lucio Magri, *op. cit.*, pp. 251-252.

SANDRA TERONI

SARTRE-ROSSANDA UN RECORRIDO POR LA IZQUIERDA ITALIANA*

Debemos construir una relación entre los hombres que garantice no solo la libertad, sino la libertad revolucionaria del pensamiento; que sepa apropiarse íntegramente del saber y criticarlo desde el momento en que se ha apropiado de él.

Jean-Paul Sartre¹

1. Descubrimientos y primeros encuentros

Jean-Paul Sartre y Simone de Beauvoir no esperaron la caída del fascismo para realizar su gira por Italia. Por el contrario, aprovecharon una reducción del 70% en los trenes con motivo de una “exposición fascista” en el verano de 1933, como ella cuenta en sus memorias: “Nos aprovechamos de ello sin escrúpulos (...). No había en Italia un solo trozo de muro que no tuviera su belleza. Quedé conquistada. Sartre, no; bajo los pórticos de Pisa me dijo con tono seco que encontraba el país demasiado árido, que no se sentía nada a gusto: el hecho es que no soportaba cruzarse por la calle con esos fascistas de camisa negra”.

También en Roma, en una breve parada, se produjo el mismo “flechazo” –por las plazas, las fuentes y “las estatuas que te hechizan”–, esta vez compartido; y al mismo tiempo la impresión de una ciudad “bajo el talón” de Mussolini. Hasta llegar a una extraña aventura nocturna:

Por la noche ya no se encontraba a nadie en la calle; esta ciudad, en la que los siglos petrificados triunfaban magníficamente sobre la nada, recaía en la ausencia; una noche decidimos quedarnos fuera hasta el amanecer, únicos testigos. Hacia medianoche estábamos hablando en una plaza Navona desierta, sentados en el borde de una fuente; ni un rayo de luz detrás de las persianas cerradas. Se acercaron dos camisas negras: ¿qué hacíamos afuera a esa hora? Nuestra condición de turistas nos valió su indulgencia, pero nos ordenaron con firmeza que fuéramos a dormir. No obedecimos; era emocionante caminar sobre esos adoquines romanos sin oír nada más que el ruido de nuestros pasos: como si hubiéramos aterrizado

* Traducción original de “Sartre-Rossanda. Un percorso nella sinistra italiana”, en Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025. La traducción, así como la presentación, los comentarios entre corchetes y las notas al pie “del traductor”, son de Nicolás Torre Giménez. Al lector que precise conocer más sobre la relación de Jean-Paul Sartre con los Partidos Comunistas Francés e Italiano, como así también sobre la dirigente del PCI Rossana Rossanda, lo remitimos al artículo de Nicolás Torre Giménez titulado “Jean-Paul Sartre, el PCF y el PCI. Una introducción al ensayo «Sartre-Rossanda» de Sandra Teroni”, que antecede al presente texto.

¹ Jean-Paul Sartre, “Partidos y movimientos”. Entrevista de 1969 a *il manifesto*.

milagrosamente en una de esas ciudades mayas que la selva protege de toda mirada. Hacia las tres, en el Coliseo, alguien apuntó una linterna hacia nosotros: ¿qué hacíamos? Esta vez parecía que, por muy turistas que fuéramos, nuestra conducta era verdaderamente indecente. Suspirando al pensar en las largas noches madrileñas, acabamos regresando al hotel.

Posteriormente, pasando por Orvieto para ver los frescos de Signorelli, Bolonia, la llegada a Venecia, el placer de caminar durante horas, la primera fascinación por Tintoretto². Y una vez más la nota disonante y macabra:

Fue siempre en Venecia, cerca del Rialto, donde por primera vez vislumbramos a las SS con camisas pardas: altos, la mirada vacía, caminaban con paso rígido. Trescientos mil camisas pardas desfilando en Núremberg: aterrador, incluso de sólo imaginarlo. Sartre se estremeció al darse cuenta de que, al cabo de un mes, por las calles de Berlín, se los cruzaría todos los días³.

Quizás con el corazón encogido, pero en el mes de septiembre partió con una beca de estudios al Instituto Francés de Berlín, luego a Friburgo (cuyo rector era Heidegger, ya convertido al nazismo), firmemente decidido a estudiar a Husserl y apropiarse de su idea de “intencionalidad”.

A Italia regresarían en el verano de 1936, esta vez al descubrimiento del Sur. Para Sartre, el impacto con Nápoles fue de tal magnitud, que produjo un texto literario orientado a restituir un “desarraigo” existencial tan intenso⁴. Luego, después de Campania, Sicilia. Y nuevamente Venecia, y otra experiencia fuerte: una vez más, una noche en vela, después de haber dejado el hotel, una vez más relatada como un suceso mágico por Simone⁵ y vivida por él de manera alucinatoria, bajo la forma de una langosta que lo perseguía todo el tiempo: último coletazo de una crisis por mescalina, que se había hecho inyectar el año anterior por su amigo, el doctor Lagache, para sus estudios sobre la imaginación⁶. También de esta experiencia nacerá un texto, destinado a entrar en un proyecto más amplio de un libro sobre Italia, al que volveremos.

Todavía eran jóvenes (pero no muy jóvenes), ambos determinados a convertirse en escritores, pero por el momento aún dos profesores de liceo, con salarios realmente modestos; y aunque él escribía muchísimo, el éxito aún estaba lejano. Precisamente ese año, el manuscrito de la novela en la que trabajaba desde el 29, entregado a Gallimard con el título *Melancholia*, había sido rechazado: se convertiría en *La náusea*, que el mismo editor publicó al año siguiente después de alguna revisión y con el título convenientemente cambiado. Al rememorar estos primeros viajes, y solo estos (además de Italia, España, Marruecos y Grecia), en las

² Desde el inicio, Sartre consideró la idea de un estudio sobre Tintoretto, uno de sus tantos proyectos no realizados, pero nunca abandonado, entre 1951 y los años sesenta. En 1957 publicó un fragmento en *Les Temps Modernes* con el título “Le séquestré de Venise” [“El secuestrado de Venecia”]; luego, en 1961, “Saint Georges et le dragon” [“San Jorge y el dragón”] en la revista *L’Arc*. Michel Sicard habría publicado póstumamente un tercer fragmento, “Saint Marc et le dragon” [“San Marco y el dragón”], en *Obliques*, 24-25; la edición italiana, *Tintoretto, o il sequestrato di Venecia*, al cuidado de Fabrizio Scanzio (Cfr. Milán, Marinotti, 2005), recoge en un solo volumen los escritos sartreanos sobre el pintor [Hay un par de ediciones en español: Jean-Paul Sartre, *Tintoreto, el secuestrado de Venecia*].

³ Simone de Beauvoir, *La Force de l’âge*, en *Ead., Mémoires*, I, Gallimard (“La Bibliothèque de la Pléiade”), París 2018, pp. 494–496 [traducida al español como *La plenitud de la vida*]. En 1974, al recorrer nuevamente esos recuerdos, Simone añadirá: “Italia era torpe, estereotipada a causa de los fascistas; algunos valores del pasado habían desaparecido, o habían sido dejados de lado por un tiempo; y luego, los italianos parecían malvados. Recopilé testimonios para demostrarlo. No se tenía mucho contacto con la gente de las ciudades y del campo. Se sentía siempre el peso del fascismo”. *Ead., La cerimonia degli addii. Conversazioni con Jean-Paul Sartre*, Turín, Einaudi, 1983, p. 271 [traducida al español como *La ceremonia del adiós. Seguido de Conversaciones con Jean-Paul Sartre*].

⁴ “Dépaysement”, del cual se publicó un fragmento con el título “Nourritures” en la revista *Verve*, en 1938, antes de ser incluido íntegramente en la edición de las *Œuvres romanesques* de la “Bibliothèque de la Pléiade”, París, Gallimard, 1981.

⁵ De Beauvoir, *La Force de l’âge*, cit., pp. 607-608.

⁶ *Ibid.*, pp. 600-608. La primera parte de la obra en la que Jean-Paul Sartre estaba trabajando apareció ese mismo año en Alcan con el título *La imaginación. L’Imaginaire*, editado por Gallimard en 1940, que marcará el inicio de sus investigaciones sobre la percepción.

conversaciones romanas con Simone luego publicadas en el apéndice de *La ceremonia del adiós*, Sartre los define como “viajes culturales”, distinguiéndolos de los inaugurados con la posguerra, “nunca verdaderos viajes políticos, sino viajes en parte políticos. Es decir, viajes que, sobre cualquier terreno, intentaban comprender el país en el plano político”⁷.

El primero de estos viajes fue el de junio-julio de 1946; Italia salía del ventenio negro y Sartre estaba en la cima de su fama. Habían sido invitados esta vez ambos, él y Simone, por su editor italiano Valentino Bompiani, a Milán, centro de máximo fervor político-cultural y de apertura a las culturas. Para recibirlos estaba Elio Vittorini, ya colaborador de Bompiani y ya conocido en París, listo para introducirlos en ese lugar excepcional de encuentro y confrontación entre culturas que era la *Casa della Cultura*, fundada ese mismo año por Antonio Banfi con la colaboración del mismo Vittorini, e inaugurada en marzo por Ferruccio Parri⁸. Naturalmente, el mismo Vittorini había organizado también para ellos un par de conferencias⁹, pero sobre todo les abrió un mundo. Comenzando por el encuentro con Alberto Mondadori (también cofundador de la *Casa della Cultura*) que les dio la posibilidad de abandonar a Bompiani (definido por de Beauvoir como “perteneciente a la extrema derecha nacionalista”)¹⁰; el entendimiento con el nuevo editor y su mujer fue inmediato y amistoso, inmediatamente sancionado por un fabuloso viaje a Venecia y Florencia. Pero Vittorini fue también el enlace con los ambientes intelectuales y políticos de la izquierda: desde el principio, Giancarlo Vigorelli, Giancarlo Pajetta y Franco Fortini.

Y, sin embargo, la relación más importante era precisamente aquella con él mismo, Vittorini, por el efectivo entendimiento en el punto nodal de la necesidad de una radical renovación de la cultura. Y sobre el instrumento a través del cual llevar adelante esta tarea, la creación de una nueva revista: el primer número de *Il Politecnico* había salido a finales de septiembre de 1945 y el de *Les Temps Modernes*, al mes siguiente del mismo año. Los respectivos textos de presentación llevaban los títulos: “Una nuova cultura” y “Pour une nouvelle culture. Une culture synthétique”. Al año siguiente, bajo el título “Una nuova cultura come «Cultura sintetica»”, *Il Politecnico* publicaba gran parte del texto programático de *Les Temps Modernes*, que la redacción presentaba con estas palabras:

Ha aparecido en París una nueva revista dirigida por el pensador y escritor Jean-Paul Sartre, del cual los lectores de *Il Politecnico* ya conocen un fragmento narrativo, publicado en el número 4. La revista se titula *Les Temps Modernes* y está precedida en su primer número por una presentación, en la cual Sartre analiza la crisis de la cultura moderna, la actitud del escritor frente a la sociedad burguesa y sugiere una dirección constructiva que se deriva de una concepción filosófica –el existencialismo– de la cual hablamos en otra parte de este número.

Hay en estas palabras de Sartre unas respuestas muy próximas a las que nosotros mismos podríamos dar. En este sentido, y aunque sin adherir a todas las afirmaciones de Sartre, la relación entre nosotros y esos jóvenes franceses, por la similitud del compromiso, no puede ser más que de colaboración. Lo confirma prácticamente también el hecho de que, mientras este artículo sale en Italia, el artículo de Vittorini sobre “Una nuova cultura”, publicado en el primer número de *Il Politecnico*, sale en Francia¹¹.

⁷ De Beauvoir, *La cerimonia degli addii*, cit., p. 273. Acerca de los primeros, cfr. S. Teroni, *Il viaggio in Italia: Roma, Napoli, Venezia*, en O. Pompeo Faracovi y S. Teroni (eds.), *Sartre e l'Italia*, Livorno, Belforte, 1987, pp. 23-46.

⁸ Cfr. F. Capelli, *La porta rossa. 70 anni di Casa della Cultura tra storia e storie*, Milán, Casa della cultura, 2016.

⁹ Cfr. Raffaele de Grada en G. Canova (ed.), *Cinquant'anni di cultura a Milano. Casa della cultura*, Milano, Skira, 1996, p. 44.

¹⁰ El relato de esta ruptura provocó resentidas reacciones por parte de Bompiani, tanto en el momento de la publicación en *Les Temps Modernes*, como en el de la edición del libro; cfr. *La Force des choses*, en de Beauvoir, *Mémoires I*, cit., pp. 1036-46 [traducido al español como *La fuerza de las cosas*]. De Sartre, Bompiani había publicado el primer volumen de la trilogía *Los Caminos de la Libertad* –*La edad de la razón* (1946)– y los dos textos teatrales *Las moscas* y *A puerta cerrada* (1947). Los dos volúmenes siguientes de la trilogía –*El aplazamiento* (1948) y *La muerte en el alma* (1954)– serán publicados por Mondadori, como gran parte del teatro. Mientras que para *La náusea* habrá que esperar hasta 1948, cuando Einaudi lo publicó junto a *La imaginación*. Los ensayos mayores, desde *El ser y la nada* hasta *El idiota de la familia*, han aparecido en las ediciones de Il Saggiatore.

¹¹ En *Il Politecnico*, 12 de enero de 1946, 16.

El mismo número de la revista –bajo el título general “Francia hacia la nacionalización y hacia una nueva cultura”– comprendía también una reseña de Gerardo Gerrieri, “*A puerta cerrada*, un drama de Sartre”, y, en la sección “Enciclopedia”, un texto del mismo Sartre titulado “Existencialismo”.

La colaboración había comenzado antes, como recuerda esta presentación. E, incluso antes de la colaboración, había habido la coincidencia del papel fundamental desempeñado por los dos escritores en el “descubrimiento” e importación de la cultura americana, a finales de los años treinta. Inmediatamente golpeada por la censura, la antología de Vittorini, *Americana*, había sido publicada (mutilada de las notas del autor) solo en 1942¹², y la traducción en *Il Politecnico* de la novela de Hemingway *Por quién doblan las campanas* jugará un papel determinante en el cierre de la revista. En cuanto a Sartre, que la lectura de Faulkner, en el '34, lo había inducido a escribir una segunda versión de *La náusea*, no dudaba en definir a Dos Passos como el autor más importante de su época¹³. Luego, coincidiendo con su viaje a América como enviado de *Combat*, la revista dirigida por Albert Camus, el número de *Les Temps Modernes* de agosto-septiembre de 1946, abierto por una presentación de Sartre, estaría enteramente dedicado a Estados Unidos.

Como hemos visto, el texto introductorio a *Il Politecnico* de 1946 hacía referencia a un precedente. De hecho, ya en el 45, *Il Politecnico* había dedicado un número a Francia –*Francia en el camino de la democracia*– abierto por un artículo de André Malraux, *Orientaciones para la literatura*¹⁴, y cerrado por un poema de Paul Eluard, *Hacer vivir*, precedido por un relato de Jean-Paul Sartre, *O de aquí o de allá*¹⁵. Luego, en simultáneo con la presencia de Sartre y Beauvoir en Milán, en 1946, salió un número doble que contenía un ensayo de Simone de Beauvoir, “Idealismo moral y realismo político”, una entrevista de Franco Fortini, “Algunas preguntas a Jean-Paul Sartre y a Simone de Beauvoir”, la traducción del artículo de Georges Mounin, “Crítica del existencialismo”, seguido por el ensayo de Alessandro Pellegrini, “Hegel, Kierkegaard, Marx”¹⁶.

Al principio, un texto de la redacción, “Existencialismo: el hombre y la realidad”, una especie de presentación cuyo tono es, sin embargo, muy diferente del anterior, más prudente, y en el que se marcan algunas distancias; con cierta atención a no comprometerse, se diría, precisando la intención de

presentar al lector italiano ciertos aspectos de una disputa filosófica y política que gira en torno al pensamiento de algunos escritores franceses llamados “existencialistas”. (...) Las razones de la disputa, que se ha extendido a toda la prensa francesa, con todos los fenómenos conexos de moda y de necesidad periodística, deben buscarse sobre todo en el hecho de que los elaboradores de ese pensamiento filosófico lo han llevado no solo a una singular transparencia, sino que lo han propuesto como instrumento de acción política, en una situación decididamente revolucionaria, que, por un lado, declara y afirma rotundamente haber absorbido en sí la investigación y el pensamiento marxista, rechaza decididamente la denominación de “materialismo” y polemiza con el concepto del hombre de los teóricos comunistas. Convencidos de que las modas, incluso las más vacuas, no surgen por casualidad; y movidos también por la profunda convicción de la utilidad de la discusión, recogemos aquí escritos de Sartre, Simone de Beauvoir, Georges Mounin y de A. Pellegrini como simples elementos de cuestiones sobre las cuales nos reservamos el juicio.

¹² Para la edición integral habrá que esperar hasta 1968.

¹³ Los respectivos ensayos críticos, que son de 1938, confluyeron en el volumen *Critiques littéraires (Situations, I)*, Paris, Gallimard, 1947.

¹⁴ Tomado de *Commune*, revista parisina de la Asociación de escritores y artistas revolucionarios (Aear), prohibida en Italia por la censura fascista.

¹⁵ Verosíblemente un extracto de *Les Chemins de la liberté*, el ciclo novelístico en el que Sartre trabajaba en esos años, dado que se habla de “un libro en preparación” y que el protagonista lleva el mismo nombre de Mathieu. El índice de la revista comprende: Chretien de Troyes, *Lamento de filartices detto delle trecento donzelle* (trad. de Franco Fortini); Mario Levi, *La Francia sceglie il proprio avvenire – La Francia si prepara alla nazionalizzazione – Documenti per la democrazia progressiva, dichiarazione dei dritti dell'uomo approvata alla Convenzione francese nel 1793*; Henry Pourrat, *Vita cósmica e religiosa del lavoro nei campi*; Pourrat, *Fronte popolare e cinema francese*; Giansiro Ferrata, *C'è un personaggio operaio nel cinematografo francese*; Teatro francese d'oggi; Jean Cassou, *Tre artisti rivoluzionari*. En *Il Politecnico*, 20 de octubre de 1945, 4.

¹⁶ En *Il Politecnico*, julio-agosto de 1946, 31-32.

Después de eso, Sartre responde junto a Simone a las preguntas de Franco Fortini. Sin entrar en detalles, digamos solo que la conversación con el ejemplar más importante y conocido del existencialismo laico gira toda en torno al “problema religioso”, tanto que Sartre, al finalizar la entrevista, le pide explicaciones a Fortini. Y este considera oportuno cerrar con una posdata que dice así:

Al término de nuestra entrevista, Jean-Paul Sartre nos preguntó por qué las preguntas formuladas se referían principalmente al problema religioso. Hemos respondido –y la razón queremos repetirla aquí a nuestros lectores– que el problema de las relaciones entre creencias religiosas y doctrinas filosóficas y sociales es particularmente vivo y urgente en Italia, aunque se encuentre latente debido a una fase de la lucha política y a las soluciones del idealismo gentiliano.

En realidad, se diría que la insistencia en el “problema religioso” era una táctica distractiva para llegar a la última pregunta sobre la espinosa cuestión de intelectuales y partido: “¿Qué piensa de los ataques que los comunistas franceses han dirigido contra su filosofía a pesar de su actitud de compañero de ruta? ¿Cree que una colaboración con ellos es posible? ¿Y cómo podría expresarse políticamente?”. A lo cual, Sartre responde:

La actitud de los comunistas franceses hacia el existencialismo proviene del hecho de que el existencialismo rechaza el materialismo; o al menos el pseudomaterialismo y el cientificismo comunista. Sin embargo, no puedo dejar de creer que una colaboración no solo es posible, sino deseable; porque el comunismo, a pesar del aspecto actual de uno u otro partido, representa la única fuerza revolucionaria. Creo en la necesidad de colaborar con los comunistas en la acción, y sobre todo de ponerse a su lado cuando están amenazados. Pero nuestra colaboración debe ser lateral, que los estimule en el plano teórico, para que se produzca una depuración de su concepción del hombre. Nuestro lugar está al margen del comunismo, en un diálogo perpetuo para poder alinearnos con él cada vez que la democracia y el comunismo sean amenazados.

Por su parte, *Les Temps Modernes* publicaba en el número de noviembre-diciembre de 1946 extractos de *Cristo se detuvo en Éboli* [de Carlo Levi], luego, en abril del 47 iniciaban la publicación por entregas de la novela de Vittorini *El simplón guiña el ojo al Fréjus*. Y en agosto-septiembre del mismo año salían con un número especial sobre Italia¹⁷. Otra confirmación de una comunión de intenciones y de planteamiento cultural entre los dos países, sobre lo cual insiste oportunamente el estudio de Anna Maria Cittadini Cipri, que señala también la coincidencia temporal con la desaparición de *Il Politecnico* de la escena periodística italiana¹⁸.

El intenso diálogo entre las dos revistas se situaba, de hecho, en el mismo momento en que se hacía explícita la reacción negativa por parte del Partido Comunista Italiano frente a *Il Politecnico*. A un juicio sin apelación de Mario Alicata (en el número 5-6 de *Rinascita*), Vittorini había respondido cuestionando en primer lugar la actitud de un autorizado exponente del PCI que se pronuncia sobre lo que una revista como *Il Politecnico* debería haber sido y no fue, sobre la función que debería haber cumplido y no cumplió; y reivindicando por tanto la autonomía de la revista. Al mismo tiempo reafirmaba su razón de ser en recoger la exigencia histórica de una renovación de la cultura italiana. En este punto fue el propio Togliatti (metido en el asunto por Vittorini) quien en una dura carta¹⁹, declaraba inmediatamente compartir las observaciones de Alicata,

¹⁷ Con textos de Remo Cantoni, Guido Piovene, Antonio Gramsci, Sergio Solmi, Piero Gobetti, Alberto Moravia, Carlo Levi, Giacomo Debenedetti, Giaime Pintor, Bruno Fanciullacci, Alvaro Granati, Stefano Terra, Ignazio Silone, Aldo Garosci, Franco Fortini, Corrado Alvaro, Lucio Lombardo Radice, Vitaliano Brancati, Manlio Rossi-Doria, Vasco Pratolini. Cfr. H. Davies, *L'immagine della Italia in "Les Temps Modernes"*, en Pompeo Faracovi y Teroni (eds.), *Sartre e l'Italia* cit., pp. 111-32.

¹⁸ A. M. Cittadini Cipri, *Italia e Francia nel secondo dopoguerra. Il caso Vittorini-Sartre*, Milán, Giuffrè, 1984, p. 73.

¹⁹ Publicada inicialmente en *Rinascita*, 10, y retomada por *Il Politecnico*, septiembre-diciembre 1946, 33-34.

cuyo alcance minimizaba, y encontraba, en cambio, excesiva la reacción de Vittorini. A la argumentación de éste sobre la separación intrínseca entre política y cultura, replicaba con firmeza. Vittorini, que ya había deseado un diálogo constructivo, respondía con una larguísima carta de título explícito “Política y cultura, carta a Togliatti”²⁰, donde, partiendo de su “modo un poco especial” de ser comunista, ponía el acento en la necesidad de la búsqueda de la verdad, cuya exigencia remitía a Marx, y evocaba la decisión del PCI consagrada en su V Congreso “de no imponer a los militantes obligaciones ideológicas”. Reafirmaba, en cualquier caso, la necesidad de que la relación entre política y cultura “sea dejada *libre* para variar y para implicar una mayor o menor dependencia mutua, una mayor o menor autonomía mutua, según varíen las fases que atraviesa la historia”. Rechazaba, finalmente, todo juicio de valor de carácter político hacia la cultura contemporánea (en concreto, Hemingway, ya atacado por Alicata) y la cultura de la crisis.

Era la ruptura. Y el fin de la revista, seguido poco después por el de la dirigida por Banfi, *Studi filosofici*, “porque –escribe Rossanda– el PCF se había irritado por una defensa de Sartre contra el ataque de Kanapa”, responsable cultural del Partido²¹. Sartre no se mostró particularmente afectado por la supresión de las dos revistas más “sartreanas”. En la Presentación del mencionado número especial de 1947 [de *Les Temps Modernes* sobre Italia], el PCI era definido como “uno de los centros vitales del pensamiento italiano”, profundamente hegeliano en su “apología del sujeto, del riesgo, de la iniciativa”. Sartre estaba acostumbrado al PCF, que, después de haber rechazado su colaboración en el momento de su regreso a París en 1941 (fugado fortuitamente del campo de concentración de Tréveris, *Stalag XII-D*, donde había sido confinado en el momento de la derrota) no le había ahorrado nunca críticas, sospechas, duras reacciones. En Francia, donde la creación en 1948 de *La nouvelle critique* pretendía ser “un intento de contra-canto comunista a la revista de los existencialistas”²². Y en las sedes internacionales, como en el Congreso de Breslavia, en agosto del ‘47, donde Fadáyev lo atacaría con una imagen que se volvería legendaria: “una hiena con la pluma estilográfica”. Mientras que el propio Lukács hablaba del existencialismo como de una filosofía puramente burguesa o incluso “fascista”²³. Por su parte, con el título “Matérialisme et révolution”, Sartre había publicado en *Les Temps Modernes* (1947) su primera intervención de reflexión política, en la que atacaba a los marxistas ortodoxos denunciando su “escolástica” aplanada sobre un materialismo asumido como “mito revolucionario”; y proponía un redescubrimiento del significado del hombre y de la dialéctica revolucionaria a partir del propio Marx. Era ya la línea sobre la que desarrollaría las “Questions de méthode” (1957) y la *Critique de la raison dialectique* (1960).

Como sintetizaría Simone de Beauvoir, cuyo detallado relato del histórico viaje del ‘46 prosigue evocando la parada en Florencia y la estancia en Roma, donde reencontraron a Carlo Levi, ya conocido en París, de quien Sartre seguirá siendo un amigo fascinado²⁴, y donde conocieron, entre otros, a Silone, Moravia²⁵, Guttuso:

²⁰ En *Il Politecnico*, enero-marzo 1947, 35.

²¹ Rossana Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Turín 2005, p. 113 [Hay traducción al español: Rossana Rossanda, *La muchacha del siglo pasado*, Barcelona, Verso, 2024]

²² Anna. Boschetti, *L'impresa intellettuale. Sartre e “Les Temps Modernes”*, Dedalo, Bari 1984, p. 16 [Hay edición en español: Anna Boschetti, *Sartre y “Les Temps Modernes”*. Una empresa intelectual, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990]. Sobre la cuestión véase también A. Cohen-Solal, “Sartre et le PCF: 40 ans de relations orageuses (1940-1980)”, en V. Carofiglio y G. Semerari (eds.), *Jean-Paul Sartre. Teoria, scrittura, impegno*, Bari, Edizioni dal Sud, 1985.

²³ Georg Lukács, *Existentialisme ou marxisme?*, Paris, Nagel, 1948.

²⁴ Uno de los fragmentos más fascinantes del inédito libro sobre Italia relata, entre lo fantástico, lo amistoso y lo político, una visita a Carlo Levi en su morada romana del Palazzo Altieri; en *La Regina Albemarle*, Milán, Il Saggiatore, 2016 [Hay edición en español: Jean-Paul Sartre, *La reina Albemarle o el último turista (fragmentos)*, Buenos Aires, Losada, 1992]. Aún muchos años después, Sartre le dedicaría un ensayo –publicado en una revista de Caltanissetta, *Galleria* (a. XVII, mayo-diciembre 1967, 3-6)– que retomaba el título de una de sus conferencias sobre Kierkegaard en la Unesco (donde se había encontrado con Paci) en abril del 64, *L'universel singulier*, y una de las categorías fundamentales de su pensamiento filosófico de aquellos años. Se señala al respecto el volumen *L'universale singolare. Saggi filosofici e politici, 1965-1973*, editado por R. Kirchmayer, con un epílogo de P. A. Rovatti, Milán, Mimesis, 2009.

²⁵ Con Moravia, Sartre hipotetizó una reducción cinematográfica de su texto teatral *Huis clos* (*A puerta cerrada*), y con este propósito volvió a visitarlo en septiembre junto a Jean-Baptiste Pontalis. Pero el proyecto no tuvo seguimiento. En cuanto a Silone, *Les Temps Modernes* publicarían, en julio de 1950, el “Dossier de la polémique” con Togliatti.

“Entristecidos por la hostilidad de los [comunistas] franceses, aprovechamos a los italianos con un placer que en dieciséis años nunca se desmentiría”²⁶.

Pero antes de dejar aquel fatídico verano de 1946 y antes de dejar Milán, escuchemos las palabras de Rossana Rossanda, entrevistada, sobre el impacto de Sartre en la *Casa della Cultura*:

En julio del 46, también Sartre está en la *Casa della Cultura* para hablar de existencialismo. ¿Qué acogida hubo? De aquí a algunos años, no pocos entre los intelectuales comunistas tomarán posiciones duras, desdeñosas, hacia el filósofo. Con la llegada a Italia de su drama *Le mani sporche* (*Las manos sucias*), y con la polémica que siguió, Giulio Trevisani lo definirá como “filósofo de los invertidos”. Pero también Banfi tuvo palabras duras, hablando del existencialismo como “forma extrema de crisis y de evasión de la cultura burguesa”.

¿Recuerda algo de aquella noche, con los policías desplegados en el patio para defender el orden público?

Sí, también estaba la policía. Pero hay que pensar que en la *Casa della Cultura* gravitaba aún una aristocracia obrera: el público estaba formado en gran parte por las comisiones internas de Falck, Breda, Pirelli, Isotta Fraschini. Y no faltaban las contradicciones con el sartrismo²⁷.

Después de dos años de estar cerrada, la *Casa della Cultura* reabría en 1951, en la sede más modesta de via Borgogna, “donde durante once años trabajó incansablemente y con extraordinaria inteligencia el más grande embajador que el PCI haya tenido nunca: Rossana Rossanda”²⁸, que la había convertido en un lugar donde “todos los que querían tener una relación con la izquierda venían [...], donde había continuamente debate. Y era un debate entre iguales, sin prejuicios, sin academicismos”²⁹.

2. El país de elección

La estancia italiana de ese mismo año 1951 fue para Sartre otra inolvidable: llegó en octubre esta vez, y tenía como compañera de viaje una mujer bellísima con quien desde hacía un par de años había entablado una relación destinada también a durar toda la vida: Michelle Vian, ya esposa de Boris Vian. Tenía en mente un proyecto literario muy ambicioso, que debía ser “*La Nausée* de la madurez”: un libro sobre Italia a partir de su experiencia como turista, vagamente neo-stendhaliano, con una escritura por él definida como “subjetiva”, y para el cual ya había pensado un título: *La Reine Albemarle ou le dernier touriste*³⁰.

Al año siguiente, de nuevo en Roma con Michelle a principios de junio, trabajaba aún en su proyecto –más precisamente en las bellísimas páginas sobre Venecia– cuando la percepción del agravamiento de la Guerra Fría con el riesgo de un conflicto global y el posible uso de bombas nucleares lo impulsaron a abandonar todo y regresar precipitadamente a París, presa de una necesidad “furiosa” de otra escritura, aquella que consagraría su acercamiento al PCF: “*Les Communistes et la Paix*”, cuya primera parte ya apareció en *Les*

²⁶ *La Force des choses*, en Simone de Beauvoir, *Mémoires I* cit., p. 1045.

²⁷ Rossana Rossanda, “Gli anni gloriosi della Casa della cultura”, en S. Giacomoni, *Miseria e nobiltà della ricerca in Italia. Le fondazioni e gli istituti di studi economico-sociali*, Milán, Feltrinelli, 1979, pp. 156-68. Véase también en Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025. La propia Rossanda confirma así que Sartre frecuentaba la *Casa della Cultura* desde 1946, mientras que Aldo Tortorella atribuye la iniciativa de la invitación a su dirección y habla de ella como del “símbolo entonces más conocido del curso ideológico libre y abierto de la dirección Rossanda”. A. Tortorella, “Le radici della Casa della Cultura”, en www.casadellacultura.it/1482/le-radici-della-casa-della-cultura.

²⁸ Giacomoni, *Miseria e nobiltà della ricerca in Italia* cit., p. 156.

²⁹ R. de Grada en Canova (ed.), *Cinquant'anni di cultura a Milano* cit., p. 40.

³⁰ “La idea era atrapar Italia en la trampa de las palabras; pero era un relato de viaje que se autodestruía”, responderá Sartre a Simone en las *Conversaciones* de 1974. Cfr. De Beauvoir, *La cerimonia degli addii* cit., p. 203.

Temps Modernes en el mes de julio³¹. Cuando, en agosto-septiembre, recorriera nuevamente Italia, esta vez en coche con Simone, el placer del “redescubrimiento” de un país amado hasta el final de sus días no le impediría escribir la segunda parte de su texto-manifiesto, que aparecería en el número de octubre-noviembre³². Los fragmentos de la novela no realizada se publicaron con este estatus a partir del mismo julio de 1952³³. Salvo raras excepciones, durante al menos cuatro años sus actividades estarían dominadas por la política.

Fue el punto de inflexión: a partir de ese momento, declaradamente “compañero de ruta” de los comunistas. Lo había preanunciado en parte el año anterior, con la puesta en escena de lo que muchos consideran su mejor texto teatral, *El diablo y el Buen Dios*, ya inspirado por la Guerra Fría y la guerra de Corea. Con el trasfondo de las masacres de campesinos en la Alemania de la Reforma, Goetz, el héroe violento y sanguinario, termina poniendo el crimen al servicio de los pobres: y lo hace haciendo trampa en una tirada de dados a la que había confiado su suerte. Un año después, esta “conversión” (un término cargado de significado, ampliamente tratado en las reflexiones sobre moral de 1948, asociado a las nociones de “autenticidad” y “reflexión no cómplice”) pedía ser asumida y proclamada. A pesar de la premisa de “declarar mi acuerdo con los comunistas sobre temas precisos y limitados, razonando a partir de mis principios y no de los suyos”. Exigía, esta “conversión”, también una profunda puesta en duda de sí mismo, de su propia formación y de la decisión de consagrarse a la literatura. “Arrojado al ambiente de la acción, he visto de pronto claro en la especie de neurosis que dominaba toda mi obra anterior”³⁴. De ahí la necesidad, totalmente subjetiva, de una autobiografía autocrítica, en la que trabajaría a intervalos hasta su publicación en 1964, con el título *Les Mots*³⁵.

Una de las razones de la profunda sintonía que con los años se estableció con Rossana Rossanda tiene también aquí sus raíces, además de en la pasión política común y en la misma orientación: reside en el valor fundacional de una profunda formación literaria, en la polarización entre literatura y política, en el sacrificio de la primera por la segunda. Ambos bajo el impacto de la Historia. También para ella con fecha: “En 1942 cambió”: los bombardeos; luego el desembarco de los Aliados: “era el principio del fin [...]. Ahora había que elegir. Elegir un bando”. Estudiante universitaria de poco más de veinte años, ella eligió entrar en la Resistencia, afiliarse al Partido, donde como militante de base acabó teniendo encargos cada vez más comprometidos. Y el pasado –“Mía habría sido la historia del arte, estrella polar Longhi, Crucero del Sur Marangoni, lugar del alma la biblioteca Warburg”– es inexorablemente pasado³⁶. Él, escritor y filósofo en la cúspide del éxito, que en el momento en que siente cernirse la amenaza de una guerra que podría destruir el

³¹ Lo que lo decidió fue un episodio sintomático del clima de caza de brujas e histeria anticomunista que recorría Occidente: la noticia del arresto del secretario *pro tempore* del PCF, Jacques Duclos, tras la manifestación no autorizada contra la llegada a París de Ridgway, el general de la guerra bacteriológica en Corea. Pero también la clamorosa defección de los obreros en esta primera manifestación como en la huelga proclamada tras el arresto.

³² La tercera parte aparecería en abril de 1954.

³³ “Un parterre de capucines”, en *L'Observateur*; “Venise, de ma fenêtre”, en *Verve*; ambos luego retomados en Jean-Paul Sartre, *Situations, IV*, Paris, Gallimard, 1964, junto a “Le séquestre de Venise”. Quedaron inéditas las páginas sobre Roma y Capri. El conjunto de los fragmentos se publicaría póstumamente bajo la dirección de Arlette El-Kaim Sartre, con el título *La Reine Albemarle ou le dernier touriste*, Paris, Gallimard, 1991. Cfr. Sandra Teroni, “Passeggiate romane dell'«ultimo turista»”, en L. Norci Gagliano y V. Pompejano Natoli (eds.), *Roma nella letteratura francese del Novecento*, Roma, Aracne, 1998, pp. 165-80; y Ead., “Venise, la ville et le fantasma”, en *Les Temps Modernes*, XLVI, octubre-diciembre 1990, 531-533, pp. 760-74.

³⁴ En M. Contat y M. Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, p. 34. Simone de Beauvoir, en sus memorias, recoge una nota inédita de Sartre, fechada probablemente en 1952: “Era necesario dar un paso que me transformara en otro. Era necesario aceptar totalmente el punto de vista de la URSS y contar solo conmigo mismo para mantener el mío. Al final, estaba solo por no querer estarlo lo suficiente”. *La Force des choses* cit., p. 282. Son particularmente esclarecedoras sobre este asunto las páginas de Pier Aldo Rovatti en *Che cosa ha veramente detto Sartre*, Roma, Ubaldini, 1969.

³⁵ Diferente es la interpretación de Anna Boschetti, que escribe al respecto: “se trata de una respuesta a la presión del campo, y está lejos de constituir esa conversión radical que ha podido parecer: Sartre consigue alinearse con el partido comunista sin poner en cuestión su filosofía y el papel de conciencia trascendente que justifica la no adhesión”. Boschetti, *L'impresa intellettuale* cit., p. 296.

³⁶ Rossana Rossanda, *La ragazza del secolo scorso* cit., pp. 67-107. A este respecto, remito a la minuciosa reconstrucción de Maria Fancelli, *Rossanda. Il diciassettesimo taste*, Florencia, Clicky, 2022.

mundo, elige hacerse militante por la paz. Y escribir para “llenar las lagunas del marxismo”, la única filosofía que podría salvar al mundo. Y luego, para ambos, también esa elección de vida entre París y Roma, entre Roma y París. Cada uno con su historia, claro, cada uno con su estilo, y manteniendo la debida distancia.

El precio pagado por Sartre fue alto: en particular la ruptura con Camus y con Merleau-Ponty –antiguo director político de la revista, luego redactor en jefe– que tachó su actitud de “ultrabolchevique”. Y, sin embargo, al evocar la historia de una “fraternidad crítica” con este último en el momento de su muerte, en situaciones históricas bien diferentes, él, que ya había tomado distancias de los comunistas en 1956, reiteraba:

Los últimos lazos fueron rotos, mi visión fue transformada: un anticomunista es un perro, de aquí no me muevo, ni jamás me moveré (...). En nombre de los principios que me había inculcado, en nombre de su humanismo y de su “humanidad”, en nombre de la libertad, de la igualdad y de la fraternidad, adquirí un odio por la burguesía que terminará solo conmigo³⁷.

En el origen, estaba de todas formas la denuncia, en *Les Temps Modernes*, de la existencia de los campos en la URSS³⁸. Pero la clamorosa toma de posición, acompañada de una militancia activa en el Movimiento por la Paz, lo llevó entre mayo y junio de 1954 –es decir, después de la muerte de Stalin– por primera vez a la Unión Soviética (donde pasó también una decena de días en el hospital por una crisis de hipertensión, primer síntoma de esa dolorosa y larga enfermedad que lo llevaría a la muerte). Durante el verano volvió de todos modos a Italia³⁹, después de haber concedido a *L'Unità*, además de a *Libération*, una entrevista entusiasta sobre su viaje⁴⁰. Y allí Pajetta y Alicata le hicieron conocer a Togliatti, en una trattoria del Trastevere, como él mismo relatará en una página de brillante literatura dentro del extenso artículo sobre la muerte de Togliatti, al que volveremos⁴¹.

Italia se confirmaba como el país de los interlocutores privilegiados para una reflexión teórica y política sobre las cuestiones planteadas por el proyecto de una transformación revolucionaria de la sociedad. En la década de los cincuenta y sesenta, la firma de Sartre aparecería en todas las publicaciones del PC, además de (aún más frecuentemente) en *Paese Sera*. Mientras que el balance que luego haría de sus relaciones con los comunistas franceses incluso en ese período seguía siendo cualquier cosa, menos positivo:

Tenía que vérmelas con hombres que consideraban como camaradas sólo a los de su partido, que estaban pertrechados de directrices y prohibiciones, que me juzgaban un compañero de ruta provisional, y que anticipaban el futuro momento en que desaparecería de la contienda, reabsorbido por las fuerzas de derecha⁴².

Al pasar por Milán no dejaba de frecuentar la *Casa della Cultura*, y Rossanda lo recuerda así, con simpatía: “Un amigo era Jean-Paul Sartre, persona muy cortés y sencilla (de los pocos atentos a cuánto podíamos gastar), el único que preguntaba: «Pero, ¿cómo va a pagar mis facturas esta pobrecita?»”⁴³. También había

³⁷ Jean-Paul Sartre, *Merleau-Ponty vivant*, en Id., *Situations*, IV cit.

³⁸ No firmada, pero de mano de Merleau-Ponty, leída y aprobada por Sartre; luego republicada por el autor en *Signes*, 1960 (*Segni*, ed. it. a cargo de A. Bonomi, Milán, Il Saggiatore, 1967).

³⁹ A partir de 1953 y con la excepción de 1960, habría pasado allí todos los veranos. Desde el ‘59 también en compañía de Arlette Elkaim, una joven argelina conocida tres años antes, a quien adoptaría en el ‘65.

⁴⁰ Hablando de ello a distancia con Simone, Sartre admitirá haber tenido muchas perplejidades en su impacto con el país del socialismo real; y a la observación de ella, de que sin embargo había escrito un artículo lleno de elogios, responderá lacónicamente: “Ha sido Cau [su secretario] quien lo ha escrito”. En Simone de Beauvoir, *La cerimonia degli addii*, op. cit.

⁴¹ Cfr. “Una vida espléndida” en S. Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, p. 28.

⁴² J.-P. Sartre, *On a raison de se révolter*, Paris, Gallimard (“La France sauvage”), 1974, p. 33.

⁴³ Entrevista de Marco D’Eramo, en «MicroMega», 2017, 2; retomada por la misma revista el 23 de abril de 2024.

empezado a encontrarse con él en París (desde el 54 para un congreso que ella organizaba sobre el subdesarrollo), con gran escándalo del PCF por la libertad con que se movía, como contará divertida en sus memorias⁴⁴. Luego, en 1956, con una carta muy formal, había apoyado, también en nombre de Alicata (director de la comisión cultural del PCI), la propuesta de Franco Parenti –asíduo también él de la *Casa della Cultura*– de una puesta en escena italiana de *Nekrassov*, estrenada por primera vez en París el 8 de junio del ‘55⁴⁵. Fue el primer fracaso en la escena parisina. Escrita en el contexto de su alineamiento en apoyo de la URSS, que ni siquiera el informe Jrushchov parecía haber alterado, definida a posteriori por su autor como una “farsa-sátira” y por los críticos como “una comedia-ballet farsesca”, es una virulenta denuncia de la histeria anticomunista en los años de la Guerra Fría, más precisamente del papel fundamental de la prensa en alimentar el pánico y de su sometimiento a los intereses políticos⁴⁶. La carta de Rossanda es en realidad una segunda carta, pues ella se congratula de la reacción positiva de Sartre a la propuesta, que sin embargo no prosperará. El drama –publicado por Mondadori junto con *La puta respetuosa* en 1972– no fue representado hasta el 14 de junio de 2008 en el *Teatro della Memoria* en Milán. Sartre participó, en cambio, en un encuentro Este-Oeste organizado por la *Società europea di Cultura* (fundada en 1950, con sede en Venecia) entre el 25 y el 31 de marzo –inmediatamente antes del XX Congreso del PCUS y previo a los acontecimientos de Hungría– de la cual “L’Express” del 19 de octubre publicó algunos extractos con el título “Entre Merleau-Ponty, Sartre, Silone y los escritores soviéticos, primer diálogo”.

Pero el centro de gravedad ya se había desplazado decididamente a Roma –donde también Rossanda se trasladaría hacia finales del ‘62, tras su nombramiento como responsable nacional de cultura del partido–, Roma, que seguía siendo el lugar donde reencontraba a los viejos amigos (Levi, Moravia, Guttuso, Alicata) y donde solía departir con personajes como Luchino Visconti, Gillo Pontecorvo o Anna Magnani. Pero donde, sobre todo, se abría una nueva fase en sus relaciones con la izquierda italiana. En particular con el PCI; y paradójicamente después de 1956 y de la represión rusa del nuevo curso húngaro. Sartre estaba en Roma cuando llegó la noticia e inmediatamente tomó partido de manera clara, con entrevistas⁴⁷, llamamientos, un número especial de *Les Temps Modernes*, logrando que el Movimiento por la Paz adoptara una resolución que pedía la retirada de las tropas soviéticas. En un ensayo polémico publicado inmediatamente después de los acontecimientos, “El fantasma de Stalin”, declaraba con fuerza que las consecuencias del estalinismo y la represión húngara reflejaban el fracaso teórico de la ortodoxia marxista.

Ese socialismo en cuyo nombre los soldados soviéticos han disparado sobre las masas en Hungría, yo no lo conozco, no puedo ni siquiera concebirlo: no está hecho para los hombres ni por ellos, es un nombre que se da a una nueva forma de alienación. (...) Cuando los tanques rusos disparan sobre los edificios de Budapest (...) transforman el socialismo en una pesadilla, cuando la policía de Estado arresta y deporta a los jóvenes húngaros y a los obreros, es la esperanza de los hombres – su única esperanza – la que se pone nuevamente en tela de juicio.

Muerto Stalin, en resumen, había que derrotar a su fantasma. Con o sin los comunistas.

Por nuestra parte, hace doce años que discutimos con los comunistas. Al principio violentamente, más tarde en amistad. Pero nuestro fin era siempre el mismo: contribuir con nuestras débiles fuerzas a realizar la unión de las izquierdas, que es la única que aún puede salvar a nuestro país.⁴⁸

⁴⁴ Rossanda, *La ragazza del secolo scorso* cit., pp. 202, 214.

⁴⁵ Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, p. 193.

⁴⁶ La traducción rusa, en agosto del mismo año, de Ilya Ehrenburg y Oscar Savich, es en realidad una adaptación, con título diferente, adición de nuevos diálogos y numerosas supresiones.

⁴⁷ Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, pp. 65-9.

⁴⁸ J.-P. Sartre, “Le fantôme de Staline”, en *Les Temps Modernes*, noviembre-diciembre 1956-enero 1957, 129-130-131, luego en Id., *Situations*, VII, París, Gallimard, 1965.

Por su parte, precisamente a raíz de la crisis húngara y del XX Congreso del PCUS –aquel que con el famoso informe Jrushchov había destapado el sistema represivo del período estalinista– el PCI iba preparando una estrategia de diálogo con los intelectuales no “orgánicos” al partido. La denominación de “vía italiana al socialismo” indicaba el inicio de un proceso de autonomización política de Moscú. Mientras que con el PCF el discurso estaba destinado a cerrarse aún más, porque para colmo estaba la cuestión de la revolución argelina. Desde el principio, Sartre estuvo en primera línea denunciando la guerra y la violación de derechos, exponiendo a *Les Temps Modernes* a frecuentes incautaciones. Fue uno de los primeros firmantes del *Manifiesto de los 121*, que denunciaba la brutal represión y el uso sistemático de la tortura por parte del ejército francés, apoyando abiertamente el derecho a la insubordinación a las jerarquías militares. Tampoco dejó de dar su apoyo al proceso de la “Red Jeanson”, que organizaba y protegía a los rebeldes al reclutamiento militar. Por ello, fue objeto de dos atentados de la OAS [La *Organisation de l'Armée Secrète*, una organización terrorista de extrema derecha], mientras los excombatientes desfilaban por los Campos Elíseos al grito de “Fusilen a Sartre”, y *Paris-Match* titulaba un editorial “Sartre, una máquina de guerra civil”. Se había convertido en un símbolo.

Rossanda, por su parte, había desplazado decididamente sus intereses culturales y políticos hacia Francia. En el número de enero de 1959 de *Rinascita* debutaba con un artículo sobre “La responsabilidad de la cultura francesa en la crisis de la democracia”, para luego analizar y comentar regularmente la situación francesa y “la pesante realidad de la guerra de Argelia”. Apoyada por Piovene, Calvino, Fortini y una quincena de escritores e intelectuales altamente cualificados en el jurado del Premio literario “de la Resistencia” de 1960, instituido por la ciudad de Omegna, no tuvo pues dudas en atribuírselo a Sartre. El del año anterior (el primero) había ido a parar a Henri Alleg, un periodista que, ya en la clandestinidad, arrestado con la acusación de haber puesto en duda la autoridad nacional, había denunciado las torturas y los tratos inhumanos de los “*paras*” [paracaidistas] franceses en un libro, *La Question* (La Tortura), destinado a traumatizar a la opinión francesa y a ser objeto de continuas censuras. El texto que Sartre había escrito sobre el tema en *L'Express* en marzo de 1958 había provocado la incautación del periódico y dado inicio a la serie de confiscaciones de *Les Temps Modernes*. El premio de Omegna venía a situarse en este contexto y adquiriría un valor particular; fue por tanto el único que Sartre aceptó.

Rossana Rossanda lo ha contado varias veces, divertida:

Un episodio de aquel premio que bien retrata su carácter. Sartre llegó a Milán, como siempre, por su cuenta y se alojó por su cuenta, y era un desafío invitarlo a cenar (en las casas se aburría mortalmente). El premio consistía en un millón de liras, que el alcalde de Omegna le entregó en un sobre y que él se guardó en el bolsillo, en la sala de baile donde tenía lugar la ceremonia, y donde por una noche se habló de cosas serias. A la mañana siguiente me telefoneó desde el hotel, completamente alarmado; al regresar había tirado el sobre a la papelería, y la camarera, al hacer la limpieza, lo había encontrado y había visto dentro un cheque. Sartre protestó enérgicamente: estaba convencido de que el premio del millón era una formalidad, que dentro del sobre no había nada, no lo quería en absoluto, nunca había querido ningún premio –como es sabido– y había ido al Lago de Orta por una causa política. En conclusión, el millón se dividió: una parte se destinó a la defensa de los “insubmisos”, la otra a la construcción que había visto de un asilo en Omegna para hijos de partisanos. El cheque, devuelto al alcalde del pequeño pueblo, tuvo por tanto este destino⁴⁹.

Contaban con reencontrarse en Milán, pero un contratiempo hizo fracasar el encuentro⁵⁰. Entre noviembre y diciembre del año siguiente, Rossanda lo contactó de nuevo –pero esta vez dirigiéndose a él con un “Querido

⁴⁹ R. Rossanda, “Sartre e la sinistra italiana”, en Pompeo Faracovi y Teroni (ed.), *Sartre e l'Italia*, cit., pp. 251-63. Ya en 1945 Sartre había rechazado, como Albert Camus, la legión de honor; y en 1964, como se sabe, rechazaría el premio Nobel de literatura.

⁵⁰ Véase la carta de Sartre en Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, p. 195.

amigo”– para proponerle colaborar en la creación de un nuevo periódico, con sede en Milán, cercano pero externo al PC. Se titularía *stasera* y sería dirigido por Mario Melloni (que ya tenía a sus espaldas varias brillantes direcciones de periódicos y que se haría famoso como “Fortebraccio”), quien contaba con valerse de una serie de colaboraciones fijas. Entre estas, ya se daba como casi segura la de Enzo Paci. También Sartre aceptó inmediatamente la invitación y propuso entrevistas con una periodicidad quincenal. Rossanda procedió de inmediato a formular una serie de preguntas, que envió a Melloni junto con la copia de la carta a Sartre⁵¹. El programa no se realizó tal como había sido concebido. Sin embargo, ya el 14 de diciembre encontramos en el nuevo periódico (n. 3) una breve nota que –bajo el título de *Antifascismo Antigollismo dice Sartre*– da cuenta de la conferencia celebrada en el Palacio Brancaccio por la paz en Argelia, con Taïeb Boularouf del FLN argelino y Ferruccio Parri. La apertura versa sobre el alboroto a la salida del teatro:

Manifestaciones, huevos podridos y gritos de “¡Lárgate!” por parte de algunos neofascistas de la “Giovane Italia”, ayer por la noche en el Palacio Brancaccio, donde habló Jean-Paul Sartre, ante más de mil personas, en su mayoría jóvenes, de acuerdo con él.

Sigue, entre comillas, un conciso resumen de las palabras de Sartre, que había definido a de Gaulle como “el hombre más nefasto de la IV y de la V República”, exhortando a combatirlo: “No se combate el fascismo sin combatir a De Gaulle: porque son la misma cosa. No es que De Gaulle sea fascista: pero cubre a los fascistas...”. Para luego concluir: “Debemos luchar no por una paz en Argelia, sino por una paz con Argelia”.

Al día siguiente, 15 de diciembre, la sección *Libri* del mismo periódico salía con el título a toda página *Jean-Paul Sartre presenta una tragica testimonianza sulla guerra d’Algeria*⁵²: una provocadora presentación del libro de Franz Fanon, *Los condenados de la tierra*, y un extracto del libro mismo rinden homenaje al escritor recién fallecido. Sartre lo había encontrado, ya próximo a la muerte y conmocionado por la noticia del asesinato de Patrice Lumumba⁵³, en Roma durante la habitual estancia veraniega con Simone. Y allí había escrito el prólogo a *Los condenados de la tierra*, siguiendo al que escribió para la nueva edición de *Aden Arabia* de Paul Nizan, de la que reconocía, treinta años después, la “fuerza revolucionaria”. El tema Argelia fue predominante en las páginas de *stasera*, con una notable presencia de escritores franceses. También se reservó amplio espacio a Simone de Beauvoir, de la cual finalmente, once años después de la edición francesa, El Saggiatore publicaba la edición italiana de *El segundo sexo*: el *Supplemento Libri* del 9 de febrero de 1962 acogió un debate animado por Luigi De Nardis y Guido Neri (francesistas), Angiola Massucco Costa (psicóloga), y la escritora Lalla Romano. Son exactamente los dos temas sugeridos por Rossanda a Sartre para algunas conferencias que debían celebrarse en Milán en enero de ese año. El periódico, por otra parte, tuvo una vida breve, no logrando sobrevivir al déficit acumulado en el primer año de vida, y no llegó más allá del mes de octubre de 1962.

El Partido Comunista [Italiano], con el que, desde la primavera de 1958, mientras aún escribía “furiosamente” la *Crítica de la razón dialéctica*, Sartre había estrechado de nuevo relaciones precisamente porque la cuestión argelina representaba el punto de máxima fricción con su homólogo francés, decidía que había llegado el momento de ofrecerle una plataforma oficial y altamente cualificada para un debate a fondo. Le encargaron la ponencia introductoria al congreso organizado por el Instituto Gramsci entre el 12 y el 14 de diciembre del ‘61 sobre “Subjetividad y marxismo”, con precisa referencia a la *Crítica*, recién publicada en Francia⁵⁴. A su llegada, dejaba atrás un debate muy intenso sobre la naturaleza de la dialéctica con

⁵¹ Ibidem, pp. 197-204.

⁵² Ibidem, pp. 41-2.

⁵³ Cfr. Jean-Paul Sartre, “La pensée politique de Patrice Lumumba”, en *Présence africaine*, 1963, 47.

⁵⁴ Por Gallimard en 1960. Pasó a formar parte de *Questions de méthode* [Cuestiones de método], cuyo título original era *Existentialisme et marxisme*, nacido de la solicitud de una revista polaca y ya publicado, reelaborado, en *Les Temps Modernes*, 1957, 243, pp. 244-5 (*Critica della ragione dialettica*, trad. it. de P. Caruso, 2 vols., Milán, Il Saggiatore, 1963).

algunos intelectuales comunistas franceses, como Kanapa y Garaudy, que había tenido lugar en la Mutualité⁵⁵. El tema del encuentro romano había sido elegido con tiempo discutiéndolo con Cesare Luporini y Enzo Paci, quien ya le había dedicado un número monográfico en la revista que fundó en 1951, *aut aut*⁵⁶.

Las palabras de apertura de Ranuccio Bianchi Bandinelli marcan el tono del encuentro: “Saludo a Sartre como representante de la parte más avanzada de la conciencia y la cultura europea, el combatiente hermano valiente comprometido con la libertad de Argelia”. Presidido por Alicata, no faltaban entre los interlocutores –Luporini, Lombardo Radice, Colletti, Paci, Della Volpe, Valentini, Semerari, Guttuso– miembros del Comité Central, acompañados sin embargo por un escritor no comunista, Guido Piovene. El debate obviamente no tuvo como objeto la manera en que Francia y los comunistas enfrentaban la guerra de liberación argelina, sino la necesidad de una reflexión renovada sobre los procesos de subjetivación. Y fue un verdadero debate, en el que Sartre fue constantemente instado a responder, precisar, refutar, aclarar dudas y malentendidos, con intervenciones repetidas, discusiones acaloradas, subrayados de algunas convergencias, contradicciones abiertas⁵⁷. En sus conclusiones, Mario Alicata subrayó cómo el filósofo francés había planteado cuestiones que podían ser discutidas conjuntamente y auguró una reanudación del diálogo en un próximo encuentro, en el transcurso de unos pocos meses. Propuesta que él aceptó. Cesare Luporini, que, partiendo de posiciones teóricas diferentes, había animado en varias ocasiones un denso diálogo, justo después del congreso publicó en la recién nacida *Critica marxista* una reflexión sobre *Sartre y los marxistas* en réplica al repetido retrato de un Sartre “anticomunista” según sus colegas franceses⁵⁸. En cuanto a Enzo Paci, una página del *Diario fenomenológico* proporciona el mejor testimonio del carácter fecundo, en una lúcida empatía, del encuentro entre los dos filósofos y del placer que ello supuso:

Ha sido una verdadera alegría tener a Sartre aquí en Milán. Estuvimos almorzando con muchos amigos.

Su insistencia sobre la importancia del problema de la subjetividad. Es perfectamente consciente de la relación de su concepto de “conjunto” con el de los matemáticos, si bien, obviamente, él lo usa en un sentido diferente, diría “fenomenológico”. Ve con agrado una lectura fenomenológica de la Crítica.

Sobre el problema de la dialéctica entre interiorización y exteriorización iniciamos una discusión que intenta iluminar la relación entre lo exterior no interiorizado y lo inconsciente. (...) En un momento dado, la discusión ya no trata sobre la Crítica y se desarrolla en direcciones nuevas. El encanto de Sartre está en su capacidad continua de presencia y de superación de sí mismo. Se consume incesantemente en un ininterrumpido movimiento intencional. Insiste en que la interiorización es un trabajo, una praxis. Me siento confirmado en mi hipótesis de investigar hasta qué punto lo inconsciente es también un modo de ser/estar⁵⁹ en nosotros del mundo material. Un modo de ser/estar no consciente mientras no lo hayamos hecho nuestro. Nosotros somos/estamos, aunque no tengamos conciencia de ello, arraigados en la materia que es/está en nosotros. “Interiorizar” con el trabajo, con los diversos tipos de praxis, se convierte entonces en una de las modalidades fundamentales de la subjetividad.⁶⁰

⁵⁵ *Marxisme et existentialisme: controverse sur la dialectique* Paris, Plon, 1962.

⁵⁶ En 1959, n.º 51, con contribuciones de Carlo Bo, Enrico Filippini, Paolo Caruso, Umberto Segre, Guido Morpurgo-Tagliabue, Oreste Borrello, además del mismo Paci. Este dedicaría a la *Critica* el curso del año académico siguiente; cfr. E. Paci, *Diario fenomenológico*, Milán, Il Saggiatore, 1961, 14 octubre 1961, p. 109.

⁵⁷ Para una contextualización precisa y un amplio reporte basado en el análisis de los documentos conservados en los archivos del Instituto Gramsci, remito al ensayo de Raoul Kirchmayer en el apéndice de la edición en volumen del texto sartriano, *Marxismo e soggettività*, con un Prefacio de Giacomo Marramao y una Posfación de Fredric Jameson, Milán, C. Marinotti, 2015 [Hay trad. castellana de la conferencia de Sartre y del posfación de Jameson en *NLR* n.º 88: <https://newleftreview.es/issues/88/articles/jean-paul-sartre-marxismo-y-subjetividad.pdf> y <https://newleftreview.es/issues/88/articles/fredric-jameson-la-actualidad-de-sartre.pdf>]. Antes, la relación de Sartre había sido publicada por Paci en *aut aut* en el número especial *Sartre dopo la Critique*, 1973, pp. 133-158.

⁵⁸ C. Luporini, “Sartre e i marxisti”, en *Critica marxista*, año I, n.º 2, pp. 102-10.

⁵⁹ Traduzco como “ser/estar” el verbo ‘essere’, por admitir ambas acepciones, y para mantener la ambigüedad, de profundas connotaciones filosóficas, que tiene el pasaje en cuestión (Nota del traductor).

⁶⁰ Paci, *Diario fenomenológico cit.*, 11 de abril de 1961, pp. 115-6. Fue por medio de Enzo Paci de quien Sartre se enteró el 15 de octubre de su candidatura al Nobel, a lo que respondió de inmediato con una carta de rechazo, antes del rechazo público cuando la Academia Sueca decidió otorgarle el premio de todos modos. “Él en cualquier caso era más importante que cualquier premio Nobel”, comentaría este rechazo Dario Fo al recibir a su vez el prestigioso reconocimiento (en *Il giornale di Brescia*, 23 de octubre de 1997).

Al año siguiente, en febrero, Sartre volvía a estar en Roma para asistir al congreso del Instituto Gramsci *Tendencias del capitalismo italiano*. Consiguió los textos, escribió una carta personal de felicitación al joven Lucio Magri⁶¹, de quien publicó la intervención (revisada y ampliada por el propio Magri) sobre “Modelo de desarrollo y problemas de la alternativa proletaria”, junto con las ponencias de Amendola, Trentin y Foa (además de un artículo de Lelio Basso) en el número de septiembre-octubre de *Les Temps Modernes*, editado por André Gorz (nuevo director político de la revista). Y, sin embargo, el 9 de octubre escribió una larguísima carta pública a Mario Alicata para protestar contra los demoledores ataques de los críticos cinematográficos de *L’Unità* a la película de Andrei Tarkovsky, *La infancia de Iván*, León de Oro (ex aequo con *Crónica familiar* de Valerio Zurlini) en el Festival de Venecia. Pero también en esos mismos días, *Rinascita* publicaba un artículo sobre el tema crucial del compromiso del intelectual en la época de la guerra fría: *La guerra fría y la unidad de la cultura*⁶². Y el número de mayo de 1963 de *Les Temps Modernes*, tratando la espinosa cuestión de China, acompañaba la voz de Togliatti –“Volvamos la discusión a sus términos (polémica con los chinos)”– con la de Enrica Collotti-Pischel (“China, India, Egipto...”). Mientras tanto, Italia le rindió homenaje con el primer cortometraje en el que aparece como actor interpretándose a sí mismo, *L’uomo Sartre*, dirigido por Leonardo Autera y Gregorio Lo Cascio.

Es en este contexto que, contactado por Gianfranco de Bosio para una nueva puesta en escena de *Las manos sucias*, se dirigió a Rossana Rossanda para pedirle –de acuerdo con una decisión que él mismo había tomado tras las primeras representaciones⁶³– la aprobación del Partido. El consentimiento, que se daba por descontado, pasó a un segundo plano frente al divertido asombro de Rossanda, así como de Togliatti, a quien ella misma puso al corriente⁶⁴. El caso es que un órgano de prensa como el *Corriere della Sera* se sintió en la obligación de dar la noticia (el 24 de febrero de 1964), con el titular: “Sartre ha dicho sí a *Las manos sucias*”. Detrás de este movimiento inusual estaba la discutida fortuna del drama desde su estreno parisino, el 2 de abril de 1948, cuando el enorme éxito de público había ido acompañado de una campaña difamatoria por parte de los comunistas. Comenzando por la reacción de *L’Humanité*, que así retrataba al autor: “Filósofo hermético, escritor nauseabundo, dramaturgo de «escándalo», demagogo de tercera categoría. Estas son las etapas de la carrera del señor Sartre”. Era solo el comienzo. En otoño, mientras el Santo Oficio ponía en el *Index* toda su obra, la adaptación tendenciosa en clave anticomunista que se representó en Nueva York lo obligó a entablar un proceso al editor Nagel, poseedor de los derechos teatrales. Unos meses después, a principios de diciembre, fueron las autoridades soviéticas las que intervinieron ante las de Helsinki para impedir la representación de un texto considerado “propaganda hostil a la URSS”.

En enero del año siguiente, *Las manos sucias* llegó al Teatro Odeón de Milán, patrullado por las fuerzas del orden para prevenir disturbios. También en este caso, al día siguiente el *Corriere della Sera* consideró que debía dar la noticia: “Velada tranquila para los carabineros en *Las manos sucias*”. Mientras que dos años después, la representación en el Festival de Nîmes provocaba las resentidas protestas de la administración municipal. En cuanto a la película rodada por Fernand Rivers en 1952, las protestas comunistas sirvieron para justificar que en algunas ciudades la policía custodiase las salas cinematográficas. En este punto, Sartre tomó la decisión de autorizar la representación de su texto solo previo acuerdo con los partidos comunistas locales, comenzando por prohibir su representación en Viena, donde el 12 de diciembre de 1952 intervenía en la inauguración del Congreso de los Pueblos por la Paz. No serían ni la última prohibición ni la última protesta. Pero los comunistas italianos tenían otra actitud hacia los “compañeros de ruta”. Como Sartre se

⁶¹ Véase Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, p. 205.

⁶² En *Rinascita*, 13 de octubre de 1962, 23. Los artículos de Sartre en *Rinascita* entre 1962 y 1967 son seis, y siguen a los cinco para *Il Contemporaneo* entre 1954 y 1962.

⁶³ Es decir, pedir aprobación del partido comunista local para representar la obra en cuestión (Nota del traductor).

⁶⁴ Según cuenta Simone de Beauvoir en *Tout compte fait*, a propósito de la frecuentación amistosa de Rossanda, “que en la época de Togliatti dirigía la política cultural y con la cual nos llevábamos muy bien. ¡Cuánto hubiéramos querido que en Francia la cultura dentro del PC estuviera en tan buenas manos!”. Simone de Beauvoir, *Mémoires cit.*, II, p. 711.

encargó de explicar en la rueda de prensa celebrada en París el 17 de marzo del 64, para anunciar que el espectáculo se representaría en Turín con dirección de de Bosio, tras doce años de rechazos, “como gesto de confianza hacia los intelectuales, hacia la Izquierda y en particular hacia los comunistas italianos, que son los que han llevado más lejos el debate sobre los problemas de la cultura y de la relación entre intelectuales y partido”.

Acababa de conceder (4 de marzo) una importante entrevista a Paolo Caruso, traductor italiano de la *Crítica*⁶⁵. Luego, a mediados de agosto, en Turín celebró una rueda de prensa sobre la puesta en escena del drama, que había debutado en el Teatro Carignano, logrando un gran éxito. Como lo sería en el 68 en Praga, lugar del primer estreno en un país socialista, con intenciones patentemente antisoviéticas: un triunfo.

Mientras tanto, el PCI había tomado otra valiente decisión: publicar en la editorial del Partido una recopilación de escritos sartrianos bajo el título *El filósofo y la política*. Fue a principios de 1964, otro año crucial en el diálogo de Sartre con los comunistas italianos. El volumen (con cuyo título Sartre parece no haber quedado satisfecho)⁶⁶ propone nuevamente un recorrido que tiene como punto de partida el momento en que el filósofo había sentido la necesidad de confrontarse con la historia, pasando a una forma propia de militancia a favor de la paz y de los derechos: la primera parte de *Los comunistas y la paz* y *El fantasma de Stalin*. De ahí a los consiguientes posicionamientos con respecto a la guerra de Argelia, sobre el ascenso al poder del general de Gaulle y sobre el referéndum constitucional de septiembre del ‘58: una selección de artículos (no siempre de los mejores, un poco verbosos y muy vinculados a una actualidad francesa pasada) aparecidos en *Les Temps Modernes* y *L’Express* –entre ellos, los más conocidos “La Constitución del desprecio” y “Las ranas que piden un rey”– que en la denuncia de las corresponsabilidades, del sueño de la razón, de la aquiescencia de los pueblos, mantienen destellos de una desconcertante actualidad. Hace de bisagra el larguísimo ensayo animado por una “fraternidad crítica”, pero también por la autocritica al “contar la aventura de una amistad”: “Merleau-Ponty vivo”. La subsiguiente selección de artículos militantes versa sobre la situación de la cultura en la coexistencia pacífica: los dos ensayos ya mencionados destinados a *Rinascita*, “La guerra fría y la unidad de la cultura” y “Coexistencia pacífica y confrontación de ideas”, el texto de la ponencia en el Congreso Mundial por el Desarme y la Paz (Moscú, 9-14 de julio de 1962); la ya citada carta a *L’Unità* contra la crítica demoledora de la película *La infancia de Iván*. Cierra el volumen “El pensamiento político de Patrice Lumumba”, verdadero ensayo tomado de la revista *Présence africaine* (1963), que reconstruye la fascinante trayectoria y el trágico destino del primer ministro de la República Democrática del Congo, en el marco de un análisis articulado de la singularidad del proceso de descolonización en ese país.

Todo ello está precedido por un Prefacio de Mario Alicata, que se abre con este párrafo:

Algunas páginas de este libro contienen juicios evidentemente no exactos. Algunas otras contienen expresiones desagradables, que pueden sonar incluso ofensivas para nuestros sentimientos de militantes comunistas. Algunas otras, en fin, pueden molestar por la aproximación de ciertas definiciones, de ciertas imágenes, cuando en ellas la aproximación no aparece necesariamente como medio (método) de acercamiento a la verdad sino como el fruto de una excesiva confianza en la propia inteligencia prepotente y en la riqueza del propio bagaje cultural, del que se cree poder extraer siempre sugerencias e indicaciones para definir momentos o cosas o personas sin la acumulación previa del necesario material justificativo específico. Es más, tanto más pueden molestar cuanto que el ímpetu de la razón hace que, en cambio, tan a menudo en Sartre la “proposición” lógica se convierta en “imagen” poética, es decir, definición “perfecta”, que ha quemado en sí misma todo margen de aproximación.

⁶⁵ Publicada como posfacio a la edición italiana de Einaudi de 1964.

⁶⁶ Se habría quejado de ello con Enzo Paci, a quien encontró en París el 23 de abril al final de un congreso sobre Kierkegaard. Cfr. Rovatti, en Pompeo Faracovi y Teroni (eds.), *Sartre e l’Italia*, cit., p. 210.

Siguen las razones a favor, sustancialmente reducibles a la ejemplaridad de una línea de los comunistas hacia intelectuales no orgánicos al partido. Nada se da por implícito. La publicación, se dice a las claras, quiere ser un testimonio de la confianza con la que el PCI responde a aquellos intelectuales que a su vez manifiestan una renovada confianza en la búsqueda, por parte del movimiento organizado, de la verdad y de una estrategia revolucionaria justa. En este marco, la experiencia sartreana constituye, a juicio de quien escribe, “un momento particularmente significativo”.

Inmediatamente después, Sartre se reunía con el mismo Mario Alicata y Ranuccio Bianchi Bandinelli, en Roma, con vistas a un nuevo congreso internacional con los marxistas italianos. Comprometido en la elaboración de aquella *Moral* anunciada al final de *El ser y la nada* y nunca concluida, desde el 47 –justo después de *¿Qué es la literatura?*– había hecho un primer borrador de 600 páginas (publicadas póstumamente con el título de *Cuadernos para una moral*); luego, con vistas a una conferencia en la Cornell University que boicotearía para reafirmar su condena de la guerra de Vietnam, había llenado 165 hojas de notas, destinadas también a quedarse como tales, pero consideradas como su reflexión más sustancial sobre los problemas éticos. En el congreso, siempre organizado por el Instituto Gramsci, celebrado entre el 22 y el 25 de mayo de 1964 con el título *Moral y sociedad* y abierto esta vez por Roger Garaudy, intervino con una ponencia sobre *Determinación y libertad*, que sigue siendo el único documento publicado de las 1.500 páginas de “moral dialéctica” escritas tras la *Crítica*⁶⁷.

En el Instituto Gramsci, Sartre volvió a ver a Luporini pero no a Paci, que no había sido invitado. Pero este estaba preparando un nuevo número de *aut aut* dedicado íntegramente a los desarrollos más recientes del pensamiento sartriano, con un largo artículo suyo sobre el relato autobiográfico finalmente concluido, del cual el autor hablaba como de la “única continuación posible de la *Recherche*”. Sartre le respondió con una carta que a su vez definía el artículo como “el mejor que se haya escrito sobre *Las palabras*”, gracias al cual su obra resultaba finalmente lo que deseaba que fuera: “no la confesión disgustada y pesimista de un escritor que envejece [...] sino una búsqueda que sin renunciar en nada al rigor, implica un seguro optimismo”⁶⁸.

Mientras tanto, después de su adiós a la literatura contenido en el relato autobiográfico, trabajaba en una reescritura de *Las Troyanas* inspirada por la guerra de Argelia. Salió de Roma para participar, el 15 de septiembre –con Rossanda, Calvino, Piovene, Sanguineti, Trentin y un nutrido grupo de intelectuales y obreros–, en el “estreno” del concierto para voz y cinta magnética de Luigi Nono y Giuliano Scabia, *La Fábrica Iluminada* (dedicado “a los obreros de la Italsider de Génova”) en el Teatro de la Fenice en Venecia, donde finalmente había llegado en el marco del Festival de Música Contemporánea de la Bienal. Era un “estreno” aplazado, ya que la RAI, que lo había encargado para el concierto inaugural del Premio Italia 1964 en Génova, había decidido luego retirarlo por unos contenidos considerados demasiado politizados. Y había nacido de una derivación del *Diario italiano* rechazado por el Teatro de la Scala por motivos políticos, que Nono, siempre en colaboración con Scabia, había estructurado en 6 “situaciones”, con precisa referencia al “teatro de situaciones” teorizado por Sartre. Este ya estaba presente en el anterior *Intolerancia 1960*, donde Nono lo había integrado, con otros escritores y poetas, al libreto de Angelo Maria Ripellino⁶⁹. Aquel encuentro en la Fenice, immortalizado en una foto, marcaba el paso a una relación de estima mutua y de amistad.

⁶⁷ Extractos en *Rinascita*, 19 de septiembre de 1964, 37; luego en AA.VV., *Moral y sociedad*, Roma, Editori Riuniti-Instituto Gramsci, 1966 (contribuciones, además de la de Sartre, de Galvano della Volpe, Roger Garaudy, Karel Kosik, Cesare Luporini, Mihailo Marković, Howard L. Parsons, Adam Schaff). Retraducida al francés y publicada en apéndice en Contat y Rybalka, *Les Écrits de Sartre*, cit.

⁶⁸ *Aut aut*, 1964, 82, pp. 7-17; la carta de Sartre está fechada el 14 de octubre de 1964; cfr. P. A. Rovatti, *Viaggiatori senza biglietto. Note sul dialogo tra Enzo Paci e Jean-Paul Sartre*, en el que el autor precisa que esta carta es la única de Sartre a Paci conservada en el Archivo Paci. Pompeo Faracovi y Teroni (a cargo de), *Sartre e l'Italia* cit., p. 211. Paci, por su parte, recuerda un encuentro en Moscú el año anterior: “Habíamos entendido las razones por las que habíamos sido invitados: era la presencia de China y el primer intento de acercamiento a Occidente. Así fue como sucedió que nuestras dos firmas, con esperanzas de diálogo, aparecieran juntos en un medio común, en la primera página de *Pravda*”. E. Paci, *La negazione in Sartre*, en *aut aut*, 1973, 136-137, p. 4.

⁶⁹ G. Scabia, “Il Diario italiano e La Fabbrica Illuminata (1962-64)”, y “Dal Diario italiano alla Fabbrica Illuminata”, en *Nuova Musica Nuovo Tratto. Luigi Nini/Giuliano Scabia*, San Miniato, Fundación Giuliano Scabia («I quaderni del Teatro Vagante», I), La conchiglia di Santiago, 2024, pp. 52-72 y 73-5.

Sartre estaba, pues, en Roma cuando llegó la noticia de la muerte de Togliatti.

Sartre se había reunido con él muchas veces; encontraba realmente notable que, aun siendo un hombre de acción, hubiera seguido siendo un intelectual; y también que hubiera sabido garantizar al PCI una tal independencia respecto a Moscú,

sintetiza Simone de Beauvoir, antes de pasar al relato de las exequias⁷⁰. Pero lo que impresiona es el tono del largo artículo que Sartre envió a *L'Unità*, el calor de este homenaje a un personaje considerado único en la escena política internacional, capaz de unir a la firmeza del jefe la humanidad de la persona. Un hombre excepcional a imagen de una izquierda y de un país excepcionales. El retrato que Sartre hace de él en el momento de la muerte, además de un reconocimiento a un estimado secretario de un partido comunista, es también una declaración de afecto. El título editorial “Mi amigo Togliatti”, que puede parecer una exageración periodística, recoge literalmente las palabras con las que se cierra el artículo⁷¹.

3. Nuevos horizontes

Después de las barricadas de mayo en París, Sartre pasó todo el verano en Italia, donde en el ínterin se había convertido en un punto de referencia fundamental también para el movimiento de contestación de la estructura manicomial. En este marco, uno de los encuentros más fructíferos fue el que mantuvo con Gianfranco Minguzzi, neuropsiquiatra y profesor universitario, que ya en el '64 había organizado en Bolonia un congreso internacional, *Proceso al manicomio*, desempeñando un papel de primera línea junto a Franco Basaglia, y que sería el primer secretario del constituyente movimiento de Psiquiatría Democrática. En el mes de julio invitó a Sartre a la Universidad de Bolonia, junto al amigo, historiador, político y militante yugoslavo Vladimir Dedijer, con quien Sartre compartía la experiencia del Tribunal Russell, creado entre 1966 y 1967 con el fin de arrojar luz sobre los crímenes de guerra estadounidenses en Vietnam. Fue un encuentro importante, que abarcó desde el “mayo” hasta Vietnam, el conflicto árabe-palestino y la experiencia de Gorizia⁷². Importante, también, porque fue precisamente allí, en la Facultad de Psicología ocupada, donde tuvo lugar el primer encuentro directo con Basaglia, un encuentro que se prolongaría, a distancia de cuatro años, en una famosa conversación donde ambos confrontan sus ideas sobre el papel del intelectual, la libertad, la dialéctica, la ideología y la utopía.⁷³

Al recordarlo tiempo después, Sartre declararía: “Fue en Italia, pocos días antes de la invasión de Checoslovaquia, que los estudiantes de Bolonia me preguntaron el significado del mayo, y empecé a pensarlo... empecé a pensar en ello... Me llevó todo el 69. La comprensión del mayo pasaba por el cuestionamiento de nosotros, los intelectuales”⁷⁴.

Ya tres años antes había explicado públicamente su rechazo a viajar a EE.UU. para una serie de conferencias en la Cornell University, proporcionando a la prensa el texto del telegrama que había enviado: “La política de violencia practicada en Vietnam por el gobierno de los Estados Unidos con la aprobación de la mayoría del pueblo americano, constituye para mí un obstáculo para mi viaje a América”.

⁷⁰ De Beauvoir, *Tout compte fait*, en Ead., *Mémoires cit.*, II, pp. 711-2.

⁷¹ Véase Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, pp. 43-52. El artículo fue recogido por *Les Temps Modernes*, octubre 1964, 221, luego en J-P. Sartre, *Situations*, IX, Gallimard, París 1972.

⁷² Sartre hablará de ello en la entrevista a *Lotta continua* (véase Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, pp. 118-33). [La “experiencia de Gorizia” se refiere al proceso iniciado en 1961 por Franco Basaglia en el manicomio de Gorizia, Italia, donde transformó una institución psiquiátrica opresiva en un espacio de libertad y democracia, dando origen al movimiento de desinstitucionalización de la psiquiatría italiana (Nota del traductor)].

⁷³ En F. Basaglia y F. Ongaro Basaglia (eds.), *Crimini di pace*, Turín, Einaudi, 1975. Sobre la relación entre el psiquiatra veneciano y su filósofo preferido, véase el más reciente ensayo de Giovanna Gallio en M. Novello y G. Gallio, *Franco Basaglia e la psichiatria fenomenologica. Ipotesi e materiali di lettura*, posfacio de E. Borgna, Módena, Mucchi, 2023.

⁷⁴ Citado por E. Paci en Id., “La negazione in Sartre”, en *aut aut*, 1973, 136-137, que a su vez cita de la grabación de las conversaciones con los “maos” aún no publicada por Gallimard, puesta a disposición por Sartre.

L'Unità del 19 de marzo de 1965 lo había publicado en primera página –“Sartre no va a EE.UU.”–, acompañado de una entrevista de Maria Antonietta Macciocchi; un mes después, también en primera página y bajo el título “Que sea Europa la que imponga a EE.UU. la negociación”, publicaba el mensaje que Sartre dirigía a los jóvenes de izquierda reunidos en Bolonia para una gran manifestación por la paz y por la libertad de Vietnam⁷⁵.

Volviendo al 68, lo hallamos apoyando la impugnación del Festival de Venecia en una mesa redonda publicada por *Paese Sera* el 21 de agosto; el mismo diario al que, pocos días después, concedía una entrevista de condena de la intervención soviética en Checoslovaquia⁷⁶. Pero trabajaba también en su estudio sobre Flaubert (ya mencionado y usado en la discusión del congreso del Instituto Gramsci sobre “Subjetividad y marxismo”, y del que terminará el tercer volumen en Roma en el 71), que había ocupado el lugar del anunciado y nunca realizado segundo volumen de la *Crítica*. Desde París, *Les Temps Modernes* seguía interesándose por el debate italiano: en 1966, republicando dos ensayos sobre los Frentes Populares, en polémica entre sí, publicados en *Critica marxista*: uno de Giorgio Amendola, “Releyendo a Dimitrov”, el otro de Lucio Magri, “Valores y límites de la experiencia de los frentes populares”. Al mes siguiente, dando voz a Bruno Trentin y Lelio Basso sobre las tendencias de la lucha de clases y las perspectivas de la izquierda europea. Luego, durante todo el ‘68, a Oreste Scalzone, Claudio Petruccioli, Rossanda y Magri sobre las luchas estudiantiles y los estudiantes como sujeto político. Mientras él se alejaba progresivamente del PCI, donde con el XI congreso se había iniciado la marginación del área ingraiana⁷⁷. Ya desde el número de agosto-noviembre del 69, la revista inició la publicación del libro completo de Magri, *Considerazioni sui fatti di maggio*; le siguió, fechado en octubre de 1969, otro número especial dedicado a Italia que recuperaba uno de los primeros artículos de la revista *il manifesto*, firmado por Luciana Castellina: un extenso “Rapporto sulla Fiat” [“Informe sobre la Fiat”], y un diálogo entre Adriano Sofri y Romano Luperini sobre “Quale avanguardia? Quale organizzazione?” [“¿Qué vanguardia? ¿Qué organización?”]⁷⁸.

Mientras que en los puntuales relatos de las memorias de Simone los nombres de los amigos con quienes más se frecuentaba en apasionadas discusiones políticas cambian y, si permanece Lelio Basso, el punto de referencia se convierte en Rossana Rossanda:

En aquel verano [1968] hablamos mucho con nuestros amigos italianos. Rossana Rossanda ya no era la responsable cultural del PCI; tenía tiempo para dedicarse a trabajos teóricos. Comentamos con ella los hechos de Mayo, los movimientos estudiantiles en Italia y en el resto del mundo: conocía muy bien la cuestión.

Y todavía al año siguiente:

Vimos mucho a Rossana Rossanda que, con algunos amigos, acababa de fundar una revista, *il manifesto*. Le preocupaba mucho la cuestión de la relación entre las masas y la organización del Partido, y el PCI consideraba sus tesis no ortodoxas. Temía una expulsión, que de hecho llegó poco después⁷⁹.

No fue una mera expulsión, sino una radiación⁸⁰ la que puntualmente llegó, deliberada por el Comité Central del 27 de noviembre de 1969, para la propia Rossanda, Pintor y Aldo Natoli, mientras que Magri fue

⁷⁵ Véase Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, pp. 53-4.

⁷⁶ Ibidem, pp. 55-64 y 65-9. También el año anterior había participado en el Festival de Venecia, donde el 5 de septiembre había dado una rueda de prensa sobre la película *Le Mur* de Serge Roullet, basada en su novela homónima.

⁷⁷ Es decir, la línea política inspirada o representada por Pietro Ingrao, de la izquierda del PCI y director del periódico *L'Unità* de 1947 a 1957 (Nota del traductor).

⁷⁸ Para un cuadro exhaustivo de las publicaciones italianas en *Les Temps Modernes*, remito al apéndice que completa el ensayo de H. Davies ya citado.

⁷⁹ Simone de Beauvoir, *Tout compte fait*, en Ead., *Mémoires cit.*, II, pp. 716-8.

remitido a la Comisión Central de Control, todos acusados de “fraccionalismo”. Las repetidas conversaciones amistosas entre Sartre y Rossanda pronto encontraron una salida en la “preciosa grabación de una discusión –sobre el tema «El riesgo de la espontaneidad y la lógica de la institución»– entre la dirección de la revista y el propio Sartre. Se desarrolló el 27 de agosto alrededor de la gran mesa verde de Piazza del Grillo, redacción, y vivienda común, de *il manifesto*, cuenta Luciana Castellina⁸¹. El número de septiembre de la revista salió asestando un doble golpe: el famoso artículo “Praga está sola” y un conjunto de escritos sobre el tema ya por entonces en el centro de atención de la nueva izquierda y aún hoy abierto: la relación entre masas y partido, entre espontaneidad y conciencia. Bajo el título común “Partido y clase”: un ensayo de Rossanda, “De Marx a Marx”; uno de Pintor, “El partido «nuevo»”; uno de Magri y Maone, “La organización comunista”, y la famosa grabación en forma de una sustanciosa entrevista⁸². Fue la primera de las grandes entrevistas de *il manifesto* y la única de este calibre que Sartre concedió en Italia. Es un razonar juntos, por interrogantes, hipótesis y lúcidos análisis, que dejarán huella: Rossanda volverá a reflexionar sobre ello, como lo atestigua en particular su primer ensayo dedicado a Sartre, “Sartre y la práctica política”, escrito para el número especial de *aut aut* del ‘73.

Remitiéndose ambos a los instrumentos desplegados en la *Crítica de la razón dialéctica*, el primer argumento abordado de frente es la crítica a la forma-partido, a la naturaleza misma del partido que, si bien impide caer en la serialización/reificación total en cuanto constituye a sus miembros en grupo, luego tiende a absorberlo o a renegar de él. Por otra parte, el “grupo en fusión”, que es la primera forma de ruptura de la serialidad en torno a un objetivo, en el momento en que se estructura se institucionaliza y mata la espontaneidad que lo hizo nacer. De aquí la reflexión desemboca en otra cuestión fundamental: la situación del sujeto en una sociedad de capitalismo avanzado, donde a la centralidad de las necesidades se sustituye la de la alienación. Con el consecuente objetivo primario de reconstrucción, en la lucha, de la persona y de la libertad. A la tesis de una crisis del capitalismo, Sartre contrapone la de la extensión de las capacidades de control y de integración social propias de un capitalismo avanzado. Permanece la cuestión, nuevamente propuesta por Rossanda, de una búsqueda de las bases objetivas, materiales, sobre las cuales reconstruir una alternativa.

Si en el origen de este diálogo había circunstancias históricas precisas –la explosión de los movimientos en el 68 y las respuestas inadecuadas de los partidos–, al releerlo a distancia no puede uno sino quedar, una vez más, impresionado por el calado, por la modalidad de proceder del discurso y por el compromiso teórico que lo sustraen a la contingencia, solicitando ulteriores reflexiones. Lo que lo vuelve dramáticamente actual es aquello a lo que estamos asistiendo en el curso de las últimas décadas: en el marco de una general desafección por la política, la aceleración de la crisis no solo de la forma-partido sino de las formas organizativas en general, la autodisolución de los movimientos cuando intentan darse alguna forma organizada.

Al presentar nuevamente su diálogo una quincena de años después, en la apertura de un espléndido cuaderno que reunía una década de “Entrevistas de *il manifesto*”, Rossanda lo presentaba así:

Nosotros éramos, de la nueva izquierda italiana, el grupo más ligado al marxismo de la alienación, aquel que –también por nuestra experiencia prolongada en el partido comunista– ponía el acento más fuerte en lo que no estaba estructurado en institución, en el movimiento, en lo no organizado, lo naciente –el acento

⁸⁰ Es decir, un apartamiento del partido, que podía ser temporal, pero en este caso no lo fue [Nota del traductor].

⁸¹ Véase Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, pp. 207-9. Recogido en Jean-Paul Sartre, *Situations*, VIII, Paris, Gallimard, 1971; cfr. también *Il Manifesto, analyses et thèses de la nouvelle extrême gauche*, presentadas por Rossana Rossanda, Paris, Seuil, 1971.

⁸² Véase Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, pp. 71-88. *Les Temps Modernes* reprodujo, en el número de enero de 1970, el texto de Rossanda y el de la entrevista, introduciendo en el título de esta última un elemento muy sartriano: “Masses, spontanéité, parti” [publicada en español con el título “Masa, espontaneidad, partido” en Jean-Paul Sartre, *Situaciones*, VIII, Bs. As., Losada, 1972]. La propia Rossanda incluyó justamente el texto de la entrevista, con su propio nombre en lugar del genérico “il manifesto”, en el volumen *Quando si pensava in grande [Cuando se pensaba en grande]*, Einaudi, Turín, 2013.

del Marx originario, de Rosa Luxemburg, de algo de la escuela de Frankfurt, del comunismo de los consejos—. Y sin embargo con Sartre, en quien el 1968 despierta gozosamente la vena antigua de anarquismo, parecemos el abogado del diablo: como si siguiendo en el otro —¡y qué otro, un espejo que devolvía destellos insospechados!— nuestras inclinaciones las midiéramos con cautela, las verificáramos sospechosamente en su calado, queriendo que fueran verdaderas pero no a buen precio, no al costo de un forzamiento de la razón. Fuimos unos extremistas verdaderamente excéntricos. Quizá por eso no gustamos demasiado ni a las instituciones, que nos pusieron fuera de su círculo, ni a los movimientos, que apreciaban verdades más simples y consoladoras.

La entrevista del 69, por lo demás, ya cierra una fase.

Pero volvamos a Sartre en Roma, que unos días después, con Simone de Beauvoir, se encontró con Daniel Cohn-Bendit, Marc Kravetz y François Georges con la perspectiva de abrir en *Les Temps Modernes* una tribuna a las diversas tendencias “izquierdistas”. Sin embargo, los encuentros con Rossanda son los más frecuentemente mencionados, cuando no los únicos, tanto en Roma como en París, donde ella, en el ‘71, quiso encontrarse con él antes de su viaje a Chile, así como a su regreso. El encuentro la dejó desconcertada: “me dijo que la experiencia de Allende no le interesaba en absoluto y se sorprendió cuando, a mi regreso, le describí el nivel de conflictividad que incluso un poder alcanzado electoralmente (él estaba persuadido de su “*élections, pièges à cons*” [elecciones, trampas para idiotas]) podía suscitar”⁸³.

Sartre había cambiado: seguía las vicisitudes de *Il manifesto*, su transformación en diario, las dificultades que encontraban los compañeros, pero para él se había abierto una nueva fase de militancia, más cercana a esa figura de intelectual inducida por los acontecimientos del “mayo” y teorizada en una entrevista a *L'Idiot International*. Fue con los llamados “maos de Francia” que encontró una nueva sintonía, aunque no exenta de reservas. Ya en abril de 1970 había asumido la dirección de *Cause du peuple* (tras el encarcelamiento de sus dos directores anteriores) y había conocido a Pierre Victor, exlíder de la “gauche prolétarienne”, quien se convertiría en su colaborador más cercano. Junto a Pierre Victor (seudónimo de Benny Lévy) comenzaron a grabar conversaciones políticas que culminarían en *On a raison de se révolter* (1974), publicado en la colección creada y dirigida por Sartre en Gallimard, “La France sauvage”. Inmediatamente después, juntos emprendieron otro proyecto en torno a *Pouvoir et liberté*. Paralelamente, también habían creado otro medio: *Libération*, del cual Sartre había asumido la dirección. Mientras tanto, la ruptura con *Les Temps Modernes* se hacía cada vez más irreparable.

También en Italia, obviamente, cambiaron sus interlocutores; su simpatía se inclinaba más bien hacia *Lotta continua*, pero sin olvidar *il manifesto*, al que de repente envió desde París un artículo fechado el 9 de diciembre de 1972 para denunciar “el retorno del racismo” en Francia. En junio del ‘73, con su salud ya muy debilitada, una trombosis lo dejó ciego. No sería razón suficiente para renunciar a sus vacaciones en Italia. “Su curiosidad por el mundo y por la vida permaneció encendida como en su juventud, hasta el punto de intentar leer con los ojos ajenos, escribir con las manos ajenas, vivir a través de los jóvenes”, dirá Rossanda⁸⁴. Y Simone cuenta que, en agosto, en Roma, le traducía el número de la revista *aut aut* dedicado enteramente a él, el que por primera vez publicaba amplios extractos de su ponencia sobre “Subjetividad y marxismo”, así como el primer ensayo de Rossanda sobre él⁸⁵. Se abrió con un texto titulado “La negación en Sartre”, en el que Enzo Paci recorría la larga historia de su “diálogo”, ni simple ni lineal, con el filósofo francés, y en el que reconocía que Sartre había actuado en él no como otro con quien medirse, sino como el “*analogon*” de una parte problemática de sí mismo que siempre había tratado de exteriorizar sin poder realmente conseguirlo.⁸⁶

⁸³ R. Rossanda, “Sartre e la sinistra italiana [Sartre y la izquierda italiana]”, en Pompeo Faracovi y Teroni (eds.), *Sartre e l'Italia [Sartre e l'Italia]* cit., pp. 261-2.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 262.

⁸⁵ Véase Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, pp. 89-118.

⁸⁶ Cfr. Rovatti, *Sartre e l'Italia* cit., p. 203.

En 1976, Sartre eligió publicar en el *Corriere della Sera* un artículo de denuncia de las manipulaciones en torno al asesinato de Pasolini. En el mes de junio del año siguiente, firmó junto con otros intelectuales franceses el “Llamamiento contra la represión en Italia”, publicado en *Lotta continua*, y en septiembre, en Roma, el llamamiento al “Encuentro contra la represión” que se celebraría el 22 de septiembre en Bolonia, tres días que concluyeron con una manifestación de más de cien mil personas y la representación de *Mistero buffo* de Dario Fo. Este es el relato de Simone de Beauvoir:

M. A. Macciocchi insistía en que diera su apoyo a los encuentros de Bolonia. Rossana Rossanda le pedía que no los apoyara: preveía una catástrofe. Sartre se reunió el 19 de septiembre (...) con varios dirigentes de *Lotta continua*; publicaron la conversación en cuatro páginas del número del 15 de septiembre, con el título “Libertà e potere non vanno in coppia” [“Libertad y poder no van de la mano”]. En él, Sartre exponía sus ideas sobre el Partido Comunista italiano, sobre el compromiso histórico, sobre el grupo Baader-Meinhof, sobre los disidentes del Este, sobre el papel del intelectual frente al Estado y los partidos, sobre los “*nouveaux philosophes*”, sobre el marxismo. Declaró: “Cada vez que la policía del Estado dispara contra un joven militante, yo estoy del lado del joven militante”. Afirmó su solidaridad con los jóvenes, pero expresó el deseo de que no hubiera violencia en Bolonia. Sus palabras satisficieron a todos, incluida Rossanda⁸⁷.

En el 78 no fue a Venecia, al encuentro organizado por *il manifesto* con los disidentes de la URSS sobre “Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias”, al que sí asistió Louis Althusser. Pero al año siguiente, el periódico decidió de todos modos rendirle un gran homenaje, retomando –de un número preparado para *Le Nouvel Observateur* por Michel Sicard, dedicado enteramente a Sartre con motivo de un gran coloquio en Cerisy-la-Salle– un fragmento inédito de las páginas sobre la moral escritas después de *El Ser y la Nada*. Era todavía una señal de ese profundo entendimiento que el periódico nunca dejaría de reconfirmar. Un entendimiento fundado en la importancia reconocida y en la obstinada búsqueda de respuestas a los grandes problemas que, trascendiendo la actualidad, pero anclados en la historia, no podían eludirse en un proyecto de transformación radical de la sociedad. Un diálogo a veces subterráneo, pero nunca enterrado:

Nos interesa, en una reflexión tan directamente ligada al clima político y filosófico de la posguerra europea y al inicio de la relación sartreana con el marxismo y el comunismo, tanto la radicalidad de la denuncia de la moral –de toda moral– como ideología de las clases dominantes, como la búsqueda de una “moral concreta” ligada a un fin ideal, a una utopía, a una imagen del futuro que no aplaste la acción bajo el imaginario realismo de los historicismos.

Leídas como un documento de transición entre *El Ser y la Nada*, *Materialismo y revolución* y las obras posteriores, desde *San Genet* a la *Crítica*, a *El idiota de la familia*, estas páginas nos parecen señalar un paso, que en Sartre, y no solo en Sartre, parece casi siempre irrealizado, hacia un materialismo capaz de

⁸⁷ S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, en *Mémoires*, II cit., pp. 1140-41. De una carta de Rossanda dirigida a mí: “Es un hecho que siempre lo sentí lúcido cuando lo vi, al principio raramente, luego desde el ‘63 en adelante los veranos en Roma o yo en París, al menos hasta 1978. En 1977 los disuadí de ir a Bolonia, adonde querían enviarlos los habituales Guattari y Deleuze. En esa ocasión lo vi llevarse la comida a la boca con dificultad, ya estaba ciego y pretendía ver perfectamente –pero la cabeza estaba completamente allí, absolutamente”. Mientras que en una carta a Fortini de agosto de 1977 se lee: “Debo hablarte de muchas cosas. La más humanamente triste es Sartre, que está aquí, me ha buscado porque está muriéndose solo, muy lentamente, ciego, caminando con dificultad, todo tenso por escuchar y temeroso de hablar, porque las palabras se le enredan en la boca y no sé si también los pensamientos, y parece ser perfectamente consciente de ello y perfectamente desesperado, de la desesperación de los viejos que debe ser otra cosa. Le hicieron firmar el llamamiento sin que él lo hubiera leído, dando por descontada su solidaridad, no sabe qué hacer –no hará nada–. Quizás ni siquiera le interesa mucho ya. Me pide que lo vuelva a ver, yo voy y hablo como un disco rayado para que él no se fatigue en responder. Pero me dan ganas de escapar como una liebre, en lugar de salir del periódico cansada y sucia y ver en este estado a un hombre por el cual he tenido, ahora me doy cuenta, un gran respeto y afecto”. En G. Ferrulli (ed.), *Arrivederci tra dieci anni? Il carteggio Fortini-Rossanda (1951-1993)*, con un ensayo de M. Marchi, Firenze-Siena, Firenze University Press-USiena Press, 2024, p. 94.

fundar efectivamente ese rechazo de la pasividad, ese lado activo cuya ausencia Marx denunciaba en la tradición del materialismo vulgar.

Las investigaciones de Sartre versarán siempre de alguna manera sobre este punto, y el intento de *El idiota de la familia* de una teoría de la singularidad es quizás el lugar donde esta búsqueda se acerca más a un verdadero resultado. Mientras tanto, en este fragmento donde la lección fenomenológica aparece tan ricamente elaborada, a un nivel incluso más avanzado que las mejores páginas de *El Ser y la Nada*, se señalará el significado del rechazo de la moral dura, heroica, como momento de repudio de una concepción del hombre como negatividad absoluta, pura trascendencia, lo cual parece a la vez poner en duda posiciones sartreanas anteriores y posteriores, y acercarse a entender los problemas de un materialismo del sujeto que, precisamente en la investigación fenomenológica, y en parte en el psicoanálisis, Sartre podría haber redescubierto.

Con esta breve nota no firmada, Rossanda presentaba el texto de Sartre. El terreno de confrontación seguía siendo el mismo, aquel mismo que él dejaba de lado públicamente, pero conservaba celosamente; tal como hacía con su Flaubert, del que permitía que los “maos” se burlaran, pero sobre el que no transigía, reservándolo para otros tiempos y otros lectores. Sin embargo, sin renunciar a entrevistas destinadas a causar clamor. Al año siguiente, también en Roma, concedía una a Maria Antonietta Macciocchi para *L'Europeo*⁸⁸, y expresaba su solidaridad a favor de los detenidos del “7 de abril”. Pero, declarándose luego insatisfecho, se negó a que se publicara su traducción francesa en *Le Nouvel Observateur*, al que propuso en cambio un sustancioso diálogo con Benny Lévy, en el que harían balance sobre el trabajo que estaban haciendo juntos (el ya mencionado *Poder y libertad*): saldría con el título *La esperanza ahora* y suscitaría gran clamor y desconcierto.

Era marzo de 1979. Inmediatamente después, un ingreso hospitalario repentino, donde la situación se agravó rápidamente. La muerte llegó el 15 de abril de 1980, antes del verano, antes de Italia. “Una vida espléndida” no dudó en proclamarla Rossana Rossanda desde las páginas de *il manifesto*. Y, una vez más, no era una exageración editorial: son sus últimas palabras antes del punto final. Con esta imagen absoluta entregaba su retrato y su recuerdo, haciéndole el regalo de algunas de las más bellas de sus páginas, con esa voz suya intensa y cargada de afectividad, además de admiración por “el amigo y el maestro, quizás el más cercano de estos años”⁸⁹.

⁸⁸ Véase Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025, pp. 135-43.

⁸⁹ Una lectura particularmente aguda de este artículo es la de Andrea Cavazzini, “Du bon usage de la nécrologie, Sartre. Una vita splendida” par Rossana Rossanda, en *L'Année sartrienne*, 2024, 38, pp. 211-5. Rossanda fue también la única en analizar con interés e inteligencia, siempre a raíz de la muerte, el texto de la conversación de Sartre con Benny Lévy, *L'espoir maintenant [La esperanza ahora]*, aparecido en *Le Nouvel Observateur* en marzo del mismo año. Véase “Una vida espléndida” en Sandra Teroni (ed.), *Sartre e Rossanda. Una ingombrante intransigenza*, Roma, Donzelli, 2025.

MAR
DE LOS
SARGAZOS

JOSÉ MIGUEL GARCÍA DE FÓRMICA-CORSI

SERGIO LEONE: ÉRASE UNA VEZ EL CINE

Como tantos cinéfilos, el *western* con el que crecí fue el clásico, el de Hollywood, el que llevaba la firma de John Ford, Howard Hawks o Anthony Mann. Como tantos niños, yo también jugué a indios y *cowboys*, porté mi revólver al cinto o corrí por las calles con un Winchester de juguete en la mano, mientras soñaba que era el hombre que mató a Liberty Valance y que llegaba a Río Bravo (o a Río Lobo) para ayudar con lealtad al *marshall* que debía custodiar a un villano contra una innumerable caterva de pistoleros. Educado en esas formas del clasicismo, imagínense mi asombro cierta noche de sábado –la emisión cinematográfica estelar de la televisión de los años ochenta–, a los quince años, cuando comencé a ver un *western* que «parecía» clásico por cuanto en él salía Henry Fonda. Ah, pero qué diablos: a los pocos minutos, ese Fonda que, mala señal, había entrado en escena junto a varios tipos patibularios y escupiendo tabaco (¡Henry Fonda haciendo gala de mala educación!), demostraba ser un facineroso de la peor especie. Todo ello mientras la imagen (en un falso formato 4:3 ajustado a las dimensiones televisivas de esa época) se inundaba con unos primeros planos tan cercanos al espectador que casi podíamos advertir cada poro del rostro de los personajes, que, al contrario de lo que podía esperarse, no se dedicaban solo a los protagonistas, sino a casi cualquier personaje que pasara por allí. No acababan ahí los ingredientes extraños: también estaba esa increíble identificación entre música y narración, como nunca la había visto antes (lógicamente, Ennio Morricone fue el primer compositor de cine cuyos discos me decidí a comprar), esos elementos que parecían copiados de nuestros juegos infantiles (la puntería infalible o la chulería manifiesta de sus personajes) o esa increíble parsimonia con que se contaba todo.

Por supuesto, sabía que no estaba viendo un genuino *western* americano sino uno italiano. Más en concreto, un *spaghetti western*, término despectivo con el que los primeros y desconcertados críticos del mundo entero intentaron vilipendiar lo que para ellos era una copia vil del género clásico. Yo había empezado a ver la película dispuesto a odiarla: a esa edad había comenzado a leer reseñas de cine y creía a pie juntillas las afirmaciones rotundas de los escritos a los que me asomaba. Pero a la media hora abandoné el falso gesto de desagrado. Con solo treinta minutos, la película me tenía rendido por completo. Se titulaba *Hasta que llegó su hora* y la dirigía un hombre, Sergio Leone, al que desde ese momento rendí culto. Este artículo recorrerá las que para mí son las tres grandes obras maestras de su filmografía. Tres obras de un total de siete únicos largometrajes que rodó entre 1959, fecha de su debut, y 1984, cuando cerró para siempre su carrera. Un *peplum*, cinco *westerns* y un policiaco. No necesitó más para demostrar que era uno de los grandes del cine mundial. Aunque se tardara mucho, demasiado tiempo en reconocérselo.

El bueno, el feo y el malo: por un puñado de oro

La famosa trilogía que Leone orquestó con el protagonismo de Clint Eastwood no inventó el *western* europeo –eso lo saben bien sus incondicionales–, pero al amparo de su increíble éxito lo apartó

definitivamente del modelo de Hollywood y le dio su forma definitiva (irónicamente, después sería el *western* americano el que se vería influido por aquel). *Por un puñado de dólares* (1964), *La muerte tenía un precio* (1965) y *El bueno, el feo y el malo* (1966) conforman un ciclo cerrado que se caracteriza por su sentido de la progresión en complejidad y en calidad. Cada film supera al anterior y da un paso hacia el siguiente de un modo tan riguroso como pocas veces se ha visto en una carrera, siendo quizá el mejor símbolo el modo en que el director fue ampliando el número de personajes estelares (para fastidio de Eastwood, como es fama): de uno a dos y, por último –tal y como indica el título de la tercera película–, a tres. La progresión no se detuvo aquí. Ya sin la presencia del astro estadounidense, que dejó Europa para convertirse en una de las principales estrellas del cine de su país, el cuarto *western*, *Hasta que llegó su hora* (1968), amén de aumentar si cabe su ambición, remitiéndose ahora sí al Hollywood clásico, rodando incluso en el mítico Monument Valley immortalizado en las películas de John Ford –el maestro por antonomasia del género–, riza el rizo del virtuosismo al aumentar a cuatro personajes centrales, iguales en importancia, para desarrollar su trama.

El bueno, el feo y el malo es la confirmación de la maestría de Leone, la primera ocasión en que su mirada sobre el género, sobre el cine, supera el grado del entretenimiento, de la tensión lúdica sobre los tropos del *western*, y trasciende hacia la reflexión. Una reflexión, nada menos, sobre la complejidad del ser humano en sentido shakesperiano. No exagero: Shakespeare descende al barro de lo humano para mostrarnos a unos personajes a los que guía, ante todo, la satisfacción de sus pasiones, las más altas en unos casos (Romeo, Julieta, Hamlet), las más bajas en otros (Macbeth, Ricardo III, Falstaff). Leone hace lo mismo: sustituye la nobleza como rasgo compositivo primordial de los héroes del *western* (la manifestada por sus grandes iconos, de Gary Cooper a John Wayne pasando por Gregory Peck) por los rasgos en principio más innobles del ser humano, esto es, el cinismo, el materialismo, la avaricia o el mero hedonismo. Y por supuesto, entiende que para hacer creíble esa opción y no incurrir en el mero efectismo oportunista, como tantos presuntos transgresores que ha dado el cine, debe modificar asimismo el paradigma del estilo y la dramaturgia. Para Leone, esa motivación eminentemente noble de aquellos grandes iconos de Hollywood edificaba su construcción emocional en el terreno de la fábula, pero sostenía su credibilidad en el realismo de su entramado dramático. Por el contrario, él sitúa las motivaciones de sus personajes en el más áspero hiperrealismo, pero las hace creíbles (especialmente para aquellos espectadores habituados a lo contrario) mediante la exasperación de la dramaturgia, es decir, del estilo. El italiano considera que es pura idealización que el *sheriff* que queda literalmente solo ante el peligro¹, por el innoble abandono de todos los *buenos ciudadanos*, esté dispuesto a sacrificar su vida en nombre de la justicia y la lealtad. En las películas de Leone, esta «locura» es sencillamente imposible, sin que ello impida que sus imágenes nos hagan respirar la grandeza humana. Existe otro tipo de grandeza: aquella que nace de las debilidades del ser antes material que espiritual, de su lucidez pragmática, de su incapacidad para escapar a su naturaleza de hombre. Shakespeare, insisto.

En *El bueno, el feo y el malo* ni uno de los tres personajes centrales está caracterizado por algún rasgo mínimamente laudable. Y la proposición del autor empieza, aunque parezca absurdo, precisamente por un título que en su momento debió de parecer de una puerilidad irritante. De hecho, la definición de *bueno*, como bien indica Carlos Aguilar², se fundamenta más bien en el contraste respecto a los otros dos, un contraste que es antes físico que moral y que además se burla del modo nada solapado de las expectativas de unos espectadores acostumbrados a asociar apostura con nobleza. El bueno es conocido como el Rubio, un

¹ En España, el *High Noon* del título original fue sustituido por un mucho más épico: *Solo ante el peligro*.

² Seguramente sea Carlos Aguilar el estudioso al que debemos en mayor medida la revalorización y debida comprensión de la obra de Sergio Leone en España. Fue autor del primer libro, a nivel mundial, sobre el director (Cátedra, 1990), antes incluso que el más famoso de Christopher Frayling (*Sergio Leone. Algo que ver con la muerte*), que años después él mismo perfiló e incluso perfeccionó en una segunda edición adecuadamente modificada (Cátedra, 2009). Y ello por no hablar de los innumerables artículos dedicados, en distintas publicaciones, no ya al autor, sino al *western* italiano y a sus mejores películas, realizadores e intérpretes.

cazador de recompensas que ha convenido un particular apañío con el forajido al que entrega: cobra el dinero, lo libera cuando va a ser ahorcado y repiten la jugada en otro poblacho. El malo responde por Sentencia, un pistolero a sueldo que en su presentación no solo elimina al objetivo para el que le contrataron, sino al hombre que lo contrató con la cínica excusa de que el primero, para salvarse, le ofreció dinero por matar al segundo y él es hombre que cuando acepta una remuneración debe cumplir siempre. Y el feo se llama Tuco (el nombre completo es Tuco Benedicto Pacífico Juan María Ramírez), un forajido mexicano, trapacero y marrullero, cuya lista de delitos –recitada siempre en los momentos en que se disponen a ahorcarlo– es interminable, e incluye cosas tan «despreciables» como la *bigamia* o el *abandono del hogar*. Tuco es, precisamente, el socio del Rubio en el particular negocio en el que quien arriesga el cuello es él. En uno de esos rasgos de humor negrísimo que tanto abundan en el film, veremos que, después de romper su sociedad con el mexicano, el Rubio se busca otro proscrito. El vengativo Tuco, que fue abandonado en el desierto por aquel, aparece para ajustar cuentas cuando el nuevo socio está bajo la soga... y de ella quedará colgando, mientras los otros dos se van a dirimir sus diferencias.

Tres personajes estupendos, maravillosamente diferenciados, a los que hacen honor tres actores en estado de gracia, cada uno con su estilo y carisma particular, distinto y complementario con respecto a los otros. Clint Eastwood, hierático según la imagen forjada por Leone para él –el misterioso Hombre sin Nombre con que fue conocido en la difusión de estos títulos en su Norteamérica natal–, pero que desprende un sutil carácter guasón que hace de la ironía y del sarcasmo un modo de defensa tan natural como su diabólica habilidad con las armas o su desparpajo cínico, y que se pasa la historia en el filo mismo que separa la amoral falta de escrúpulos de la completa degradación moral. Lee Van Cleef, también austero de gestos, pero al que una mera sonrisa (dibujada sobre ese rostro marcado por la nariz aguileña y los ojos afilados y penetrantes) basta para revelar una villanía ésa sí irremediable, capaz de complacerse en el amilanamiento mediante el miedo o el sadismo si se tercia (y dejando, claro, la faena sucia en manos de algún sicario). Finalmente, Eli Wallach, componiendo el más inolvidable de los tres, ese Tuco que parece recrearse en su propia suciedad, al que nadie en su sano juicio daría la espalda pero que pese a todo no puede evitar inspirar una considerable simpatía, y al que Leone, significativamente, reserva el único momento de *grandeza a su pesar* que concede a uno de los tres: cuando, ante los reproches de su hermano, el superior de un monasterio, por haber abandonado tantos años a sus ancianos padres para dedicarse a «hacer el mal», él le replica, con amargura, que los pobres como ellos solo tienen dos opciones para sobrevivir: la Iglesia o el robo, de tal modo que el otro escogió la opción más cobarde...

Entre los espléndidos detalles visuales con los cuales Leone remarca su diferencia (amén de indicar mucho de su personalidad), mi favorito es la forma en que portan el revólver, que el duelo final magnificará mediante estupendos planos de detalle. El Rubio, seguramente el más rápido, lo tiene en la posición clásica, colgando de la cintura de tal modo que lo pueda desenfundar con solo subir la mano. Sentencia lo cruza a un lado del cinto, buscando una mayor seguridad. Y Tuco no lo lleva aferrado, sino colgando de un cordel, tal vez la única forma de que un ser tan desastrado no lo pierda.

Lo que une y enfrenta a estos tres son unos sacos de oro robados al ejército, de cuya existencia Sentencia se entera al ejecutar su primer «encargo», mientras que los otros dos acaban conociendo por pura casualidad los datos del lugar concreto donde está enterrado (Tuco, el del cementerio donde se halla; el Rubio, el de la tumba exacta).

La estructura argumental de *El bueno, el feo y el malo* es estupenda, ya que, pareciendo de entrada que va a consistir en una mera exhibición, de cara a la galería, de las andanzas encanalladas de tan singular trío, termina revelando una notable sofisticación, tanto argumental como, sobre todo, y enseguida lo explicaré, dramática. Ambas dimensiones beben de la misma fuente, la ubicación de su historia, por primera vez en el cine de Leone, en unas coordenadas históricas concretas: en plena Guerra Civil, la guerra americana por

excelencia. Una guerra que, eso sí, importa bien poco a los personajes más que para utilizarla en su beneficio (Sentencia aparecerá como carcelero del campo de prisioneros donde terminan coincidiendo los tres) o para asegurarse la mera supervivencia.

Este escenario caótico por el que discurren las aventuras de sus personajes, unas veces juntos y otras por separado, me conduce enseguida a un film excepcional. Se trata de la gran película de Akira Kurosawa *La fortaleza escondida* (1958)³, si bien, claro, los dos antihéroes de aquella carecen de ese vil cinismo, pues son más bien un par de infelices arrastrados a una vorágine que los supera. ¿Exagero? De todos es conocida la filiación de Leone con el maestro japonés, no en vano *Por un puñado de dólares* no es sino un abierto plagio de otra de sus películas, *Mercenario* (1961)⁴. Del mismo modo, y como bien se sabe, otro film de samuráis (la particular variante japonesa del western) de Kurosawa, este ya mítico del todo, *Los siete samuráis* (1954), fue trasplantado sin disimulo alguno al Oeste americano para dar lugar a la muy popular *Los siete magníficos* (1960), cuyo villano, extrovertido y carismático, fue interpretado por el mismo Eli Wallach, lo cual Leone tuvo, sin duda, muy en cuenta (como el mismo actor ha declarado en alguna entrevista⁵). Ignoro si *La fortaleza escondida* se había exhibido en la Italia de la época, pero si lo hizo en la América de George Lucas, ¿por qué no allí?

Si el argumento es magnífico –y se bifurca por distintos caminos que parecen digresiones pero que nunca lo son–, el planteamiento dramático es directamente admirable, con su multiplicidad de matices, desde la picaresca a la sordidez, desde la fábula a la crónica descarnada (la secuencia de la batalla es buena muestra), incluso hasta lindar con el cine puramente fantástico, en el clímax de la película donde se esconde el tesoro en el cementerio. Y por supuesto, está el modo en que se utiliza el conflicto bélico, un conflicto que se entrecruza continuamente en la ruta de los personajes, los cuales unas veces se encuentran en el lado de los confederados y otras en el de los nordistas, en ocasiones ingresando directamente en una batalla y en otras resolviendo sus diferencias mientras a su alrededor el conflicto les salpica sin inmutarse especialmente por ello (aunque, de pronto, una bomba les salve de una situación apurada: el Rubio escapa de Tuco, que ya lo tenía con la soga al cuello, al volar el suelo sobre el que se hallan).

Leone, desde luego, no se plantea cuál es el bando «correcto». Es más, si la Historia ha concedido al Norte, como vencedor, la nobleza de la causa, hay que recordar que el campo de prisioneros que aparece en el film, regido por la más abyecta brutalidad, es precisamente gobernado por soldados nordistas. En una escena significativa, el Rubio y Tuco, disfrazados de confederados, descubren con desazón que se aproxima un pelotón por el horizonte; el mexicano estalla alborozado al ver el color apagado de los uniformes y, para no dejar dudas de su lealtad, se arranca en vivas al Dios que odia a los yanquis. Pero el Rubio, más observador, lo detiene en seco y exclama: «*Dios también odia a los idiotas*», mientras la cámara muestra al capitán del pelotón recién llegado sacudiéndose el polvo de su capote..., lo que revela enseguida su color azul.

En concreto, la guerra se materializa en dos magníficos escenarios. El primero es el mencionado campamento de prisioneros donde Sentencia se cruza por fin en el camino de los otros dos (¡un intercambio de palabras entre ambos indica que ya se conocían!). Por cierto que aquí Leone, no creo que involuntariamente, remite a la inolvidable *Beau Geste* (William Wellman, 1939), otra película situada en un espacio militar cerrado que simboliza la antesala del infierno, en concreto a través del personaje del

³ A este espléndido film, tan influyente por ejemplo en el trazado argumental de nada menos que la película inaugural del ciclo *Star Wars*, el episodio IV, titulado sencillamente en su día *La guerra de las galaxias* (1977), dediqué un artículo en mi blog *La mano del extranjero*: <https://lamanodelextranjero.com/2014/05/24/antes-de-star-wars-fue-la-fortaleza-escondida>.

⁴ Por cierto que Kurosawa supone otro vínculo entre Leone y Shakespeare: dos de las películas más conocidas del maestro japonés son sendas adaptaciones del dramaturgo inglés, *Macbeth* y *El rey Lear*, convertidas en sus manos en *Trono de sangre* (1957) y *Ran* (1985).

⁵ En concreto, a Anita Haas, esposa de Aguilar, que puede leerse en el número 3 (noviembre de 2014) de la excelente revista *Cine-Bis*, dirigida y editada (fabulosamente) por Javier G. Romero.

comandante que agoniza impotente ante la satisfacción mal disimulada del sádico sargento (allí era Brian Donlevy, aquí el mismo Lee Van Cleef) al que está reprochando precisamente su falta de humanidad. El segundo es la zona de trincheras a la que llegan el Rubio y Tuco hacia el final de su periplo, que Leone revela en su grandiosidad mediante una genial panorámica, y que parece más propio de la Primera Guerra Mundial. No hay que olvidar que los tres guionistas que contrató Leone para el libreto –el tándem Age & Scarpelli más Luciano Vincenzoni– escribieron antes la irreplicable tragicomedia *La gran guerra* (1959), de Mario Monicelli. Ese episodio está marcado por el entrañable personaje del capitán nordista (Aldo Giuffrè) que baña su amargura en alcohol y estimula a los dos aventureros a volar el puente cuya integridad debe defender absurdamente, asistiendo a una matanza tras otra, y que resistirá a morir, ya agonizante, hasta escuchar el sonido de la explosión que lo destruye a manos de los otros dos.

La riqueza tonal de *El bueno, el feo y el malo* se ve acompañada de un muy especial sentido de los diálogos: en un momento insólito, mucho antes de que su destino se cruce definitivamente con los otros, Sentencia asiste a uno de los falsos ahorcamientos de Tuco y, al comprobar el horror con que una buena señora califica el destino del mexicano, le indica con humor que no se preocupe, pues hasta tipos como ése tienen «*un ángel rubio que vela por él*». De hallazgos memorables en el dibujo de personajes: la forma que tiene Tuco de componer un revólver con piezas de armas distintas, y que revela mucho sobre sus recursos y lo difícil que resulta etiquetarlo con un solo calificativo. De memorables detalles narrativos: el Rubio descubre la emboscada de que va ser objeto en su habitación de hotel cuando el pelotón que desfilaba bajo su ventana se detiene un momento y eso delata el ruido de las espuelas de uno de los pistoleros que se está deslizando por el pasillo. De una increíble galería de rostros ingratos, irresistiblemente fotogénicos, a los que Leone brinda primeros planos sin complejo: hay que recordar que la primera imagen del film es uno de estos, el del pistolero de poca monta encarnado por Al Mulock.

Por supuesto, la música de Ennio Morricone es memorable, y manifiesta la versatilidad que es una de las grandes características del músico. Al famoso tema central, característicamente ruidoso y sardónico, casi un símbolo del gran Tuco, deben añadirse otros no menos espléndidos: la bonita balada que interpretan los prisioneros (y que sirve, estremecedor hallazgo, para enmascarar el sonido de la brutal paliza que se está dando a Eli Wallach), la trompeta que preside la escena en el campo de trincheras junto al puente, o los dos temas que marcan el imborrable final: el Éxtasis del Oro y el *trielo*, cumbres de esa memorable interacción que consiguieron músico y director, que puede medirse en igualdad de condiciones con otras míticas colaboraciones (Alfred Hitchcock-Bernard Herrman, Federico Fellini-Nino Rota...).

El Rubio, Tuco y Sentencia recorren a lo largo de *El bueno, el feo y el malo* extensos espacios sin que, en realidad, parezcan avanzar en ninguna dirección concreta. Trazan bucles en torno a un escenario presidido por la guerra y la violencia, se encuentran y se separan, se reconocen a distancia («*cada revólver tiene su voz y esa la conozco*», exclama el Rubio al escuchar unos disparos en un pueblo devastado), se alían de modo interesado o se intentan matar unos a otros. Y mientras hacen todo eso, en realidad, van ingresando, lentamente, en un espacio final que se materializa definitivamente de modo genial. Mientras el Rubio atiende la agonía del soldado joven, Tuco trata de escapar a caballo sin contar con que, tan cerca del escenario de la batalla, hay cañones a mano del otro; desmontado por las bravas, el mexicano cae dando trompicones y es detenido por una lápida: al levantarse descubre que ha llegado, por fin, al famoso cementerio.

En ese lugar de fabuloso diseño circular en torno a un espacio central donde tendrá lugar el duelo a tres –hoy toda una atracción turística en la tierra burgalesa donde se levantó–, es donde Leone acaba la historia. Y lo hace con dos de las más fabulosas secuencias de su cine. Y de todo el cine.

El primero es el mencionado Éxtasis del Oro, cuando Tuco corre a lo largo de los anillos que forman las tumbas en busca de la que contiene el botín, progresivamente alucinado, mientras la música de Morricone y

los vertiginosos *travellings* de Leone acaban por desmaterializar definitivamente el espacio que recorre el personaje. El segundo, el *triello*, un prodigio de construcción por medio de la situación de los personajes en el encuadre y de la combinación de planos en el montaje (que Tarantino vulgarizó en el final de su sobrevalorado *Reservoir Dogs*), y que culmina de modo tan sorprendente como lógico.

Hasta que llegó su hora: érase una vez el Oeste

Si hay un rebautizo español poco afortunado de un título original es el de *Hasta que llegó su hora*, rimbombante sintagma que sepulta el nombre que Sergio Leone eligió para la que acabaría siendo la obra culminante de su filmografía: *Érase una vez el Oeste*. Como señala Carlos Aguilar, hay que tener en cuenta la consciente ausencia de la preposición: no es *en el oeste*, sino sencillamente, *Érase una vez el Oeste*. Recién encumbrado por el éxito de su previa Trilogía del Dólar con Clint Eastwood, que acababa de estrenarse triunfalmente en los mismos Estados Unidos, Leone consiguió un acuerdo de producción con la Paramount, que le permitió incrementar los presupuestos anteriores, abriéndole además a la contratación de astros yanquis de eminente categoría estelar (con ese clásico de clásicos como Henry Fonda a la cabeza). Y lo que decidió hacer fue el homenaje definitivo a la representación del *western* que tenía en su cabeza, amén de su subversión (o así lo vieron los críticos y cinéfilos que odiaron este film nada más estrenarse, iniciando una incompreensión que en las últimas décadas ha dado paso al culto que merece). *Hasta que llegó su hora* es una fantasmagoría absorbente, un punto y final, un callejón sin salida consciente de serlo en su carácter de elegía que convoca a todos los fantasmas del Clasicismo para devorarlos como Saturno a sus hijos, sin dejar prisioneros: o se venera hasta el delirio o se detesta en la misma medida.

El diapasón para comprobar la «tolerancia» que va a despertar la historia se encuentra, por supuesto, en su antológico arranque de diez minutos de duración, ocupado sencillamente por la espera de tres pistoleros en una solitaria estación de tren en mitad de la nada. La minuciosa atención a sus actos triviales (quitarse una mosca de encima, resguardarse de una gota que cae) y la inesperada derivación al humor surreal (el pistolero molesto por el insecto acaba atrapándola en el cañón de su pistola y el otro acaba bebiéndose el agua embolsada en el ala del sombrero) se expresa por medio de increíbles primeros planos dedicados a unos personajes de presencia episódica. Nunca se había tensado tanto, hasta la más desesperante exasperación, el vector «realidad» del *western* tradicional. Y todo para culminar con la aparición final del hombre al que esperaban: un pistolero que se revela mediante el estremecedor sonido de una armónica y que enseguida dará buena cuenta de ellos con sobrenatural puntería. Si este arranque no seduce, no rinde al espectador, éste debería dejar de ver en el acto *Hasta que llegó su hora*: no es su película.

El planteamiento del film, sin embargo, es puramente clásico: las tensiones que provoca en el viejo Oeste la llegada de la civilización, simbolizada como en tantos casos por el inexorable avance del ferrocarril. El *western* nos ha enseñado que sus portadores son los hombres de la Frontera, esos *westmen* con un código propio, ajeno a normas y leyes, que por ello luego se convertirán en una molestia anacrónica que debe desaparecer. Este planteamiento, asociado al crepúsculo –doble: en sentido histórico y en el personal de los directores y los actores que lo plasmaron cuando el Hollywood clásico comenzaba su inevitable desaparición–, lo expresó mejor que ninguna otra película la irrepetible *El hombre que mató a Liberty Valance* (1962), de John Ford. Recuérdese que en ella los dos antagonistas, el vil pistolero encarnado por Lee Marvin y el noble e indomable *cowboy* immortalizado por John Wayne, antitéticos por conducta (y por ello destinados a enfrentarse a muerte), están unidos por el mismo vínculo de libertad e independencia; por ello, los dos sobran en ese mundo de reglas que tanto les debió su llegada.

En *Hasta que llegó su hora*, los dos hombres del Oeste se dividen en tres. Sigue habiendo uno negativo sin remisión, Frank, el hombre que ejecuta los designios del magnate del ferrocarril Morton. Pero el Tom

Doniphon de Wayne se duplica en dos, diferentes al par que complementarios: Cheyenne, el bandido perseguido por la justicia pero que se rige por un sentido muy personal del honor que le impide aprovechar su fuerza en beneficio de la injusticia; y Armónica, el misterioso pistolero al que solo conocemos por el nombre del instrumento, y que supone, por parte de Leone, la estilización del clásico pistolero solitario que llega de quién sabe dónde y pone su habilidad con las armas al servicio del bien para desaparecer después, incapaz de asentarse en sitio alguno.

Unas tierras son el objeto de codicia que sirve de motor a la trama: el hombre que las compró años atrás, previendo el paso del ferrocarril por un lugar que contenía el único manantial de agua en muchas millas a la redonda, es asesinado con sus tres hijos al principio de la película por Frank y sus hombres. Lo que estos no saben es que esperaba la inminente llegada de la mujer con la que se casó un mes atrás en Nueva Orleans, Jill, quien acto seguido se convierte en objetivo de los desalmados. Inesperadamente, la mujer encontrará la ayuda (por distintos motivos) de los otros dos: Cheyenne y Armónica.

Las novedades que aporta Leone afectan a Frank y a Armónica, no por nada unidos por el inescrutable propósito de venganza del segundo contra el primero, por razones que solo se conocerán al final, cuando termine de cobrar forma un evanescente *flash-back* en que se esbozan las causas. Frank vislumbra la llegada de los nuevos tiempos, representado por corruptos políticos y hombres de negocios encarnados en Morton – la tuberculosis ósea que padece, y que lo encierra en un corsé que robotiza sus movimientos es el adecuado símbolo de esa podredumbre interior–, y siente la tentación de ser como ellos. «*Has cambiado, Frank*», le dirá Morton, al ver cómo se deleita sentado en su sillón, ante su propia mesa, mientras saborea un buen cigarro y un vaso de su caro whisky, recordándole que, al principio, él se encargaba personalmente de ejecutar sus órdenes y ahora se ha rodeado de sicarios. «*Llegará un momento en que solo des órdenes*», remarca. Hay que señalar que Henry Fonda, hasta entonces prácticamente asociado a papeles de extrema nobleza, se avino a crear un personaje en las antípodas de su imagen, envilecido hasta el punto de ser capaz de matar a un niño de un balazo a quemarropa.

En cuanto a Armónica, es antes un espectro que un ser de carne y hueso, un arquetipo, una quimera, como remarca el rostro pétreo, impenetrable de un Charles Bronson convertido en fascinante icono antes que en intérprete. Un espectro que se anuncia mediante el toque fantasmal del instrumento musical de viento que le da nombre y que se convierte en el equivalente del doblar de campanas por los difuntos. De hecho, Armónica es un heraldo de la muerte (como adivina con lucidez Cheyenne) para Frank. No en vano, cada vez que, en el duelo final, este le pregunta quién es, aquel responde con el nombre de gente a la que el mismo Frank mató. No en vano, en el primer duelo que protagoniza en el largometraje recibe una herida de bala (lo constata el mismo Cheyenne, al ver el agujero y el rastro de sangre en su camisa), de cuya curación, sin embargo, no queda constancia alguna, como si al igual que el mismísimo Lobezno tuviera la capacidad de regenerar todo daño.

Por último, Cheyenne, ni es un pistolero vesánico ni un espectro enigmático, sino un hombre que ama la vida y la acción, el verdadero *westman* que rinde culto a la libertad por encima de todo. En rigor, encarna otro emblemático arquetipo del género, el del bandido generoso, aunque Leone lo impregna de una pícara socarronería en cierto modo emparentada con la de su inolvidable «feo» de la película anterior. Consciente de ser igualmente amenazador, portador de un aspecto sucio y destartado, manifiesta sin embargo una condición extraña al *western* tal como lo entendía su autor: la humanidad. A través de este personaje realmente entrañable, Leone consigue evitar la tentación de dejarse devorar por su autosugestión hacia lo excesivamente abstracto y gratuito: podría decirse que es quien mantiene al director con los pies en el suelo. Y un aplauso por la genial interpretación de Jason Robards, extrovertido casi todo el tiempo, sobrio cuando no son necesarios los gestos extremos. Su despedida final de Jill y su salida de escena forman parte de lo más emotivo de la película.

Frente a ellos, el personaje femenino encarnado por Claudia Cardinale (irresistible físicamente y espléndidamente representado), diríase en apariencia destinado a resultar tan débil e indefenso como siempre se había plasmado en el *western* clásico (algo que Leone reprochó en diversas declaraciones). Ahora bien, mágicamente, Jill acaba simbolizando a la Mujer, de modo tal vez no original pero sí convincente: el ser que en este mundo despiadadamente masculino representa la permanencia sobre la errancia, la fertilidad sobre la esterilidad, el amor sobre la violencia. Los hombres se irán después de saciar su violencia irracional, pero Jill permanecerá, haciendo realidad el sueño del hombre que murió por él, porque al final es en ella y no en el inanimado ferrocarril donde se halla la verdadera semilla de la civilización.

Hasta que llegó su hora es, por ello, la definitiva fábula cinéfila mediante la cual Leone selló su concepto del *western*. Una fábula que mira hacia el mito bajo el filtro de la voluntad subjetiva de quien ha crecido viendo incontables títulos del género y crea su propio arquetipo fundiendo perspectivas y jugando con ellas al tiempo que las respeta y transmuta. Y como en sus mejores películas –de las que se habla en este artículo–, lo hace tensando al máximo los elementos que hasta entonces habían construido el verosímil del género, estilizándolos de tal modo que acaban lindando con la pura fantasía.

En sus manos, el tiempo y el espacio adquieren una sustancia distinta, del mismo modo que la atmósfera se construye a partir de una mágica fusión de la escenografía, los rostros y la música. En este sentido, el trabajo de Ennio Morricone resulta más importante que nunca. Leone hizo que compusiera la música antes del rodaje con objeto de que los actores interpretaran las escenas bajo sus envolventes sonos, para así adecuar el *tempo* de sus movimientos y del de la propia cámara a las geniales tonadas. Por tanto, no es sólo que la banda sonora sea una de las más elaboradas y complejas de la historia del cine, dotada de un elevado número de temas de igual importancia (para cada personaje); no sólo que su presencia posea una fundamental importancia dramática, sino que dictó el curso mismo de cada escena. Un ejemplo emblemático es la primera aparición de Frank: el movimiento de la cámara, que lo sigue desde atrás, viene acompasado con la música para que el fundamental momento de la revelación de su rostro (con la subsiguiente sorpresa de que el asesino sea Henry Fonda) coincida con el incontenible *crescendo* de la composición.

Igualmente, y subrayando así que Bronson y Fonda son, en realidad, caras de la misma moneda, es significativo que el tema de la Armónica no solo defina musicalmente al inescrutable vengador, sino también al malvado pistolero: la diferencia es que para aquél basta el rasgueo desnudo, mientras que para Frank (como simbolizando esa *sofisticación* que le echa en cara Morton) el tema es desarrollado por la orquesta en su conjunto. Del mismo modo, el tema de Cheyenne, ejecutado con una guitarra cantarina, evoca esa pícara alegría del bandido. La cumbre musical, sin embargo, es el tema de Jill, cuyo excelso lirismo (ensalzado por la limpia voz de Edda Dell'Orso, a la que tantas veces recurrió el músico: lo había hecho en el film anterior, por ejemplo, en el *Éxtasis del Oro*), define la pureza emblemática del concepto de Mujer que maneja Leone. ¿Cómo no rendirse a la escena en que aparece –la llegada de Jill en tren– con ese maravilloso *travelling* de grúa que acaba revelando el soberbio decorado de la ciudad?

Como en *El hombre que mató a Liberty Valance*, los hombres del Oeste están condenados a desaparecer. Lo hará Frank, aun cuando en su caso pueda señalarse que se trataba de una muerte anunciada por su pretensión de «convertirse» en Morton, ese cadáver viviente. Lo hará el mismo Cheyenne, si bien hasta su salida de escena desborda socarronería: herido mortalmente (pero sin que ni los otros ni el mismo espectador lo descubran hasta desplomarse en el conmovedor final), Cheyenne no se «va» hasta asegurarse de que todo queda en orden y que Jill permanece como dueña del establecimiento al que acaban de llegar los constructores del ferrocarril. Solo entonces asume que es tiempo de morir.

En cuanto al propio Armónica, matará a Frank en duelo singular –de genial resolución: encuadrado de espaldas, el disparo mortal hace que dé media vuelta sobre sí mismo, encarándose al espectador–,

terminando entonces de materializarse el *flash-back* en toda su extensión. No solo el pistolero mató con especial sadismo, y ante sus propios ojos, al hermano de Armónica, siendo este un niño, sino que fue él mismo quien, para mayor saña, puso en sus labios el instrumento musical: él es el creador de la criatura mitológica. Cumplida la empresa que daba único sentido a su vida, tras lo cual nada le quedará por hacer en ese lugar (ni siquiera responder a la muda declaración de amor que se puede leer en los ojos de la anhelante Jill), también él se marchará, pero no porque le aguarde otra villanía a la que hacer frente, sino porque habrá de deshacerse literalmente en esa nada de la que vino, como muchos años después lo hará el jinete pálido concebido, de modo nada casual, por Clint Eastwood. El cine siempre se alimenta de sí mismo, pero pocas veces con la encendida sugestión con que supo hacerlo aquí Sergio Leone. Érase una vez el Oeste.

Érase una vez en América o la fábula del infeliz que creía en la amistad

Lo he escrito en más de una ocasión: con rarísimas excepciones, los testamentos cinematográficos no existen. El último trabajo de un director no es el resumen consciente de su obra, la despedida elegíaca con que un hombre deja el cine. Es puro azar: la salud, el paso de los tiempos o, más frecuentemente, la desconfianza de los productores a entregar tanto dinero a un director para ellos demasiado mayor, es lo que clausura una carrera. Sin embargo, también es verdad que hay obras finales que, aun cuando no lo hicieran de modo voluntario, contienen un auténtico resumen del sello personal de su autor. Esto se encuentra, por ejemplo, en *La huella* (1973), de Joseph L. Mankiewicz, o en *La trama* (1976), de Alfred Hitchcock. Y también en *Érase una vez en América* (1984), el ansiado regreso de su director a la realización, después de trece años ausente sin más consuelo que algunas producciones. Por ello mismo, abordó su producción con el celo que merecía, y que careció de continuidad, no tanto por el enorme fracaso comercial que constituyó como porque moriría demasiado pronto, apenas cinco años después, sin tiempo para armar otro proyecto. Aun así, su último trabajo condensa de modo eminente y con resultados extraordinarios su concepción del cine. Y si bien no lo hace en el campo del *western*, sí se sitúa en el del género gemelo (como prueban la enorme cantidad de escritores estadounidenses que han sido especialistas en ambos y la facilidad con que un planteamiento creado para uno puede trasvasarse al otro). Me refiero al *thriller*, aun cuando decir que *Érase una vez en América* es tan solo un *thriller* suponga trivializar una película cuya complejidad dramática es tan diversa que una etiqueta no basta para definirla. En cualquier caso (y este es otro elemento «testamental»), su último film le dio la oportunidad de rodar una película en Hollywood, concibiéndola consecuentemente como un ensueño cinéfilo cimentado en la mítica conceptual del cine yanqui que tanto le fascinó desde siempre.

El propósito, ya lo he dicho, desembocó en un amargo fracaso comercial (nunca artístico). Los productores americanos, al leer el proyecto que les presentó Leone, basado en una novelita escrita por un verdadero mafioso, aunque de medio pelo (*The Hoods*, de Harry Grey, publicada en 1953), pensaron que se hallaban ante un nuevo *Padrino*, más aún cuando Leone confirmó el protagonismo del actor que había encarnado al joven Vito Corleone: Robert De Niro. No obstante, lo que el director italiano les entregó los sumió en la más absoluta perplejidad y despertó el miedo que siente siempre el dinero hacia lo que no comprende: una obra de considerable sofisticación narrativa, ubicada en distintos tiempos cronológicos, con una fortísima inclinación hacia la abstracción y que, por supuesto, nada tenía que ver con los celebrados trabajos a los que teóricamente se remitía. Así, el voluminoso metraje sufrió todo tipo de barbaridades, desde el drástico recorte a que fue sometido para su estreno en Estados Unidos, hasta la división en dos partes para su periplo europeo, sin que, como suele suceder en estos casos, nada sirviera para remontar su negrísimo paso por taquilla. Con el tiempo, sin embargo, se estabilizó un minutaje en torno a las tres horas y media, que es el que acabaría difundiéndose en televisiones y formatos domésticos, primero, y más tarde en festivales y filmotecas, lo cual permitiría su redescubrimiento crítico y cinéfilo. Siempre se supo que faltaban partes

importantes del material filmado por Leone. Hoy disponemos de una versión, quién sabe si definitiva, de 251 minutos, es decir, de cuatro horas y diez minutos⁶.

Debe remarcarse: *Érase una vez en América* no pretendía ser *El Padrino*, aunque el escenario genérico parezca el mismo. Su trama nuclear, en primer lugar, está situada en los años veinte y treinta, en la época de la Prohibición, y sus protagonistas son un grupo de jóvenes amigos criados en un humilde barrio judío de Brooklyn, donde forman una banda que alcanza un pequeño estatus en los días en que el hampa se enriquecía vendiendo alcohol. Es evidente que, puestos a buscar referencias, resulta necesario remontarse al apogeo del cine de *gangsters* de los años 30, el cual vio nacer actores como James Cagney o Edward G. Robinson. Sin embargo, la principal fuente de inspiración, como sucede con todos los grandes artistas que ha dado el cine, es el mismo Leone: su concepto del cine, del *tempo*, de la sugestión visual, de la relación entre la música y la imagen, de la utilización de las cualidades físicas de los actores. Las raíces de *Érase una vez en América*, por tanto, deben buscarse, ante todo, en esas dos películas culminantes de las que he hablado previamente.

Leone había comprado los derechos de *The Hoods* muchos años atrás, antes incluso de que Coppola estrenara sus dos primeros *Padrinos*, y lo que pretendió fue utilizar el ámbito genérico con el objeto de lanzar una mirada fuertemente personal sobre dos temas universales del cine y la literatura. El primero, el mito de la amistad, y en concreto de un tipo de amistad tan cinematográfica y tan propia del cine norteamericano como es la amistad viril. El segundo, el paso del tiempo y la erosión que ello conlleva sobre lo que una vez pareció bello y noble. Todo esto al hilo de una trama que, como señala de nuevo Carlos Aguilar, juega muy bien con el contraste entre la modestia psicológica y carismática de sus personajes y la hondura reflexiva que se pretende extraer de ellos. En rigor, no estamos más que ante la crónica vital de unos pobres diablos que levantan un poco la cabeza aprovechando que no tienen el menor rubor de ser tan violentos como el que más.

Resulta un acierto que los personajes a partir de los cuales se exploran ambos temas, especialmente su protagonista, el gánster David Aaronson, alias Noodles, no sean grandes tipos ni seres sublimes ni se vean embargados por hondas preocupaciones morales, existenciales o filosóficas. Bien al contrario, son supervivientes de una infancia muy humilde y saben bien que hay que ser duros para hacerse con un lugar en el mundo, en *su* mundo. Son tipos que, desde pequeños, eluden la menor reflexión moral sobre sus actividades y que desde el primer momento conviven con el delito, al principio pequeño y después, conforme crecen, más grande, hasta acabar, en su misma adolescencia, envueltos por la violencia que será su pan cotidiano en la adultez. Noodles, en concreto, ni siquiera es un tipo que destaque por su inteligencia (es su amigo Max quien será siempre el «cerebro» del grupo), sino un individuo primario, que sólo pretende conseguir la mejor vida posible dentro del limitado ámbito de sus movimientos (al contrario que Max, él no aspira a tener cincuenta millones si con uno se vive bien). En todo caso, siente que existe algo trascendente dentro en él, algo que lo eleva, mínimamente, de la sordidez circundante, y eso es el amor que siente desde la infancia por la joven Deborah, a la que, sin embargo (y ésta es la prueba de su incapacidad para superar su brutal primitivismo) acabará despidiendo, tras una noche que pretendía ser sublime –con la reserva completa de un restaurante de lujo al borde del mar–, con una terrible violación, después de lo cual no la volverá a ver en treinta y cinco años.

Noodles, por tanto, nunca pasa del estadio del ingenuo que cree ser el protagonista de su propia vida hasta que recibe el más tremendo embate, el cual acaba para siempre con las coordenadas en que había

⁶ En concreto, son veintidós minutos añadidos, divididos en varias secuencias que se reparten a lo largo del montaje (y que se descubren, fácilmente, por la menor calidad de imagen). Hay una espléndida (la que muestra a Deborah triunfando sobre las tablas como Cleopatra ante los ojos del anciano y todavía fascinado Noodles), pero otras, en general situadas en el segmento de 1968, resultan innecesariamente explicativas. Aun así, puesto que Leone las filmó y las consideró necesarias, bienvenido sea este montaje definitivo.

desarrollado su niñez y su juventud y lo obliga a escapar y hundirse en el anonimato. Un soplo que él mismo había facilitado a la policía (luego sabremos que con intenciones loables: evitar un mal mayor) acaba con la muerte violenta de sus tres amigos de la infancia, Max, el Bizco y Patsy, y le obliga a huir de Nueva York perseguido por sicarios del crimen organizado que han puesto su cabeza a precio. Treinta y cinco años después, sin embargo, regresa a los mismos escenarios de su niñez, reclamado por crípticos mensajes que acabarán revelando una verdad más atroz que la que él podía sospechar: ese infeliz que creyó haber alcanzado un efímero triunfo, fue, en realidad, una marioneta, víctima de una intriga que no supo comprender y que acabó convirtiendo en farsa el culto a la amistad que era el último eslabón digno que lo ataba a la vida.

Leone pone en marcha esta historia fundiendo tiempos narrativos, empezando por el momento, en 1933, en que Noodles tiene que escapar de Nueva York, saltando después (por medio de una sublime elipsis que ocurre en la misma estación de tren por donde huyera tantos años antes) a 1968 y, a partir de ahí, alternando las épocas mientras rememora sus andanzas y las de sus amigos primero en la adolescencia, en los años veinte, y luego en su apogeo como delincuente en las postrimerías de la Prohibición. Por supuesto, el propósito que mueve a Leone no es el alarde de sofisticación, sino el deseo de ir formando una burbuja construida en torno al tema de la memoria, de la recreación de un fracasado que, al regresar al único escenario donde se sintió vivo (por mucho dolor que acabara causándole), ve cómo de su interior se escapan los fantasmas del pasado, dando origen, de nuevo, al rutilante Brooklyn de décadas atrás, de alcohol y metralletas Thompson, de burdeles de lujo, de implacables coacciones y tremendas matanzas. El mejor símbolo de esa recreación es el fumadero de opio en el que se inicia la acción (y donde, significativamente, acaba, con un regreso al Noodles de 1933) y donde este busca enajenarse de los grandes problemas que acaba acarreándose –la primera mención a una visita al mismo es después de la violación de Deborah–, y donde cualquier fantasía puede parecer real. Incluso, ¿por qué no?, buena parte de lo que se narra desde el momento en que desmorona su mundo.

Desde el principio hasta el final, *Érase una vez en América* viene marcada por un *tempo* muy especial, perfectamente pautado por las entradas en la banda sonora de una música de un Morricone nuevamente genial. Una película en la que lo visual recibe una completa preeminencia sobre las palabras, puesto que los personajes, como corresponde a seres tan primarios, hablan poco, aunque, cuando lo hacen, abundan en frases memorables. «¿Qué has hecho estos treinta y cinco años?», le pregunta al anciano Noodles su viejo amigo Fat Moe. «Acostarme temprano». ¿Puede haber mayor concisión expresiva anunciada en tan pocas palabras?

En su desmesura, por supuesto, *Érase una vez en América* no puede tildarse de un film perfecto (tampoco lo necesita para ser imprescindible). Extraña por ejemplo que no se amputara un fragmento tan prescindible como la desagradable historietita de intercambio de bebés que tiene como foco al personaje que encarna Danny Aiello y que nada aporta a la trama general, salvo subrayar, de modo innecesario, el carácter festivamente inescrupuloso de esos jóvenes hampones que, en muchos momentos, parecen seguir siendo la pandilla de pilluelos que iniciaron la película. También es verdad que la trama situada en 1922 resulta más sugestiva que la de 1933, pues combina el retrato social con el aire de cuento de hadas, abunda en detalles magníficos –todo lo relacionado con la joven prostituta Peggy, empezando por la excelente escena de Patsy y ese dulce de nata comprado para pagar sus servicios que acaba siendo devorando en las escaleras: para el niño, la gula es todavía un vicio mayor que la lujuria– y posee tal sentido de la concisión que no parece quedar nada por narrar que sea necesario para el desarrollo ulterior de la historia.

El mayor defecto que le encuentro a la película es, desgraciadamente, el que acabó permitiendo la financiación de la misma, siendo por lo tanto un elemento imprescindible de la misma: el protagonismo de Robert De Niro. Ni aun admitiendo que Leone lo utilice como el clásico personaje «hueco» que no necesita

complejidad especial porque es el director el que la derrama sobre él; ni aun así, repito, es admisible la completa atonía de su trabajo. El rostro de De Niro es poco menos que una máscara incapaz de expresar las intensas emociones que, bajo su tosca superficie, dominan a ese hampón de baja estofa, ni siquiera la perplejidad que, en el fondo, es la palabra que mejor resume su existencia, su personalidad. De Niro no da al personaje absolutamente nada que no provenga del guión, y su incapacidad para despertar la empatía del espectador acaba resultando un lastre gravísimo. Otro problema, además, es que hay una grave desconexión entre el actor que interpreta al Noodles adolescente (Scott Tiler), más eléctrico, más imperioso, más enérgico, y el mucho más plúmbeo y pasivo Noodles que encarna el sobrevaloradísimo *taxi driver*.

El resultado es aún más doloroso si se compara su actuación con la de su amigo, teórica alma gemela y finalmente maquiavélica némesis, un James Woods extraordinario. Sin necesidad de aspavientos, con la sola fuerza y la intensidad de sus miradas, Woods compone un personaje espléndido, que en todo momento sabe sugerir que es más de lo que parece, más que ese breve periodo de aparente triunfo con sus amigos que se complace en celebrar siempre del modo más ostentoso y que, para él, en el fondo, no es sino un mero escalón hacia el triunfo de verdad, aunque lo haya de ser bajo la anulación de su propia identidad personal. A su lado brilla la práctica totalidad de actores secundarios, tanto en el segmento infantil como en el de la Prohibición, con mención especial para Tuesday Weld en su papel de esa burguesa masoquista y autodestructiva que se convierte, primero, en prostituta de lujo y, después, en amante de Max.

La prueba especial del talento de Leone para conducir las sensaciones del espectador se manifiesta en el tratamiento del personaje femenino, Deborah, esa niña del barrio, hermana de Fat Moe, el más insignificante pero leal de los amigos de Noodles, que sueña con ser una gran artista y que lo conseguirá, mas nunca podrá escapar del influjo de la infancia que marca a todos los personajes. Deborah es un personaje que fascina no por ser particularmente fascinante, sino por el modo prodigioso en que Leone consigue transmitir la irresistible sugestión que despierta en Noodles y que acaba contagiándonos a todos. ¿Cómo olvidar esos momentos en que el turbado adolescente espía, desde una rendija, el baile de la niña danzando entre harina y verduras en el almacén de su padre bajo los envolventes sonos de *Amapola*? Nunca como aquí, en su debut en el cine, a los trece años, estaría más irresistible Jennifer Connelly. La joven Elizabeth McGovern, promesa de la época que realizaría una carrera estable, mas sin satisfacer las expectativas de sus primeras películas, defiende esa sugestión inicial sin poseer el mismo atractivo que la niña Connelly. Leone, sin embargo, acierta al hacerla aparecer poco (lo que aumenta su condición de sueño evanescente para Noodles) y en centrar su interpretación en los ojos, grandes y tristes, incluso convirtiéndolos en su rasgo más reconocible. Esto sucede especialmente en la maravillosa escena del reencuentro con el protagonista, treinta y cinco años después de su amarga despedida, mientras se desmaquilla tras una triunfal actuación (en el papel de Cleopatra), con el rostro convertido en una máscara japonesa que arrebatara el tiempo transcurrido de su rostro y hace creer que sigue siendo la misma presencia de 1933. Una idea estremecedora.

A cuarenta años de su infortunado estreno, *Érase una vez en América* se erige como una de las últimas películas verdaderamente grandes de Hollywood, una filigrana narrativa cuyo hiperrealismo escenográfico (puro barroquismo mediterráneo), sin embargo, y como en todas las grandes obras de Leone, deviene abstracción pura, onirismo desatado capaz de convocar la fantasía, el mito, la leyenda, el espejismo más borroso, todo ello construido sobre figuras reconocibles de la imagería del cine norteamericano, vista por un extranjero que había crecido con él. *Érase una vez en América*, como antes había sido el Oeste, la Guerra o la Trapacería. *Érase una vez Sergio Leone. Érase una vez el cine.*

AA.VV.

EL VIACRUCIS DEL GENERAL LAVALLE Y SU PÓSTUMA LEGIÓN*

La literatura argentina no sería lo que es sin *Sobre héroes y tumbas*, la obra cumbre de Ernesto Sábato, tantas veces leída y releída, elogiada y discutida, analizada e interpretada, reimpressa y reeditada, traducida y emulada desde que viera la luz casi milagrosamente en 1961, tras insistentes pedidos o sugerencias de sus amigos y su esposa, la escritora Matilde Kusminsky Richter, quien salvó el manuscrito de las llamas, adonde el autor lo había arrojado. Su influencia en las letras rioplatenses e hispanoamericanas ha sido colosal, igual que su impacto sobre el imaginario cultural de –y sobre– la Argentina. Muchos escritores y críticos literarios coinciden en considerarla la mejor novela argentina del siglo XX (o cuando menos la ubican en el podio de las más sobresalientes), así como una de las mejores de la narrativa latinoamericana contemporánea. Objeto de numerosas traducciones (francés, inglés, italiano, alemán, portugués, etc.), ha logrado una proyección universal muy notable, dentro y fuera del mundo de habla castellana.

Por supuesto que también tiene sus detractores... ¿Cuándo no los hay en un terreno tan subjetivo e ideológico como el de las valoraciones acerca del arte, ya sean juicios estéticos u opiniones políticas, si cabe esta distinción, no por difusa y problemática menos necesaria a nuestro modo de ver, pero que muchos rechazan de plano, por derecha y por izquierda? Entre los detractores más conspicuos de *Sobre héroes y tumbas* se halla David Viñas. Allá por 1970, este intelectual marxista –verdadero patriarca de la crítica literaria y cultural de izquierdas en la Argentina contemporánea– publicó un artículo lapidario e incendiario, titulado “Sábato y el bonapartismo”¹. Aunque la invectiva de Viñas contiene no pocos *momentos de verdad* (en sentido dialéctico, parafraseando a Hegel), sobre todo en lo que respecta al análisis sociológico-cultural y el desmontaje histórico-ideológico, la condena estética en bloque de *Sobre héroes y tumbas* nos parece poco rigurosa e injusta, superficial y mezquina, excesivamente subordinada a una inquina política izquierdista. Comprendemos –y compartimos plenamente– esta inquina política contra Sábato, en tanto exponente de una intelectualidad «progre» argentina que no supo o no quiso cuestionar de raíz el *statu quo* capitalista, el orden liberal burgués, asumiendo posiciones bonapartistas o reformistas. Pero de ahí al desprecio literario absoluto por su obra, a la reprobación *in totum* sin salvedades ni matices, hay un trecho largo. La medida crítica debe honrarse en todos los casos, ya se trate de escritores ideológicamente afines o situados en nuestras antípodas políticas. A favor de Viñas: con Borges fue capaz de una mayor ecuanimidad, probablemente por razones de *estilo*, estéticas. ¿Pero la crítica literaria no debiera esforzarse en ir más allá del mero gusto personal? Un

* Este texto, que selecciona y presenta en extenso algunos extractos de la novela *Sobre héroes y tumbas* de Ernesto Sábato (aquellos pasajes del libro que narran los últimos días de Juan Galo de Lavalle en el Norte argentino y las peripecias de la huida de sus seguidores más fieles hacia Bolivia, tras la muerte del caudillo unitario), es una versión ligeramente modificada y aumentada del homónimo publicado en *Kalewche* el 30 de julio de 2023: <https://kalewche.com/el-viacrucis-del-general-lavalle-y-su-postuma-legion>. Le hemos añadido “Elegía a Lavalle”, de Raúl Aráoz Anzoátegui, recuperando también el exordio que escribimos cuando reeditamos el poema en nuestro blog dominical el 6 de agosto de 2023: <https://kalewche.com/elegia-a-lavalle>.

¹ Revista *Los libros*, nro. 12, ago. 1970. Disponible en <https://sonambula.com.ar/sabato-y-el-bonapartismo>.

amante del jazz más vanguardista, un devoto de Coltrane o Mingus, un melómano jazzero que no siente atracción por la música barroca, ¿necesariamente debe desdeñar a Bach o Vivaldi como compositores mediocres, o puede respetarlos a pesar de los desacuerdos o la falta de afinidad?

Ficción extensa e intensa, ambiciosa en su concepción y magistral en su ejecución, *Sobre héroes y tumbas* tiene todo lo que podría esperarse de una gran novela cercana a la perfección: trama compleja y atrapante, sello de originalidad, frenesí narrativo, remansos descriptivos y reflexivos, diálogos memorables, fuerza y belleza poéticas, pasajes aforísticos y meditaciones filosóficas de sublime profundidad, vasta y polifacética erudición, sensibilidad humana y social, imaginación onírica o alucinatoria sin frenos, agudeza psicológica y sociológica, finas pinceladas de humor irónico, guiños a la cultura popular, inquietudes morales y metafísicas de toda índole, carnadura geográfica localista (los espacios urbanos de la babélica Buenos Aires, la ruralidad montañesa de la Puna, la plana inmensidad de las pampas), mucha carga político-ideológica, criticidad y debate, *parresía*... Añádase su eclecticismo o mudanza de géneros, estilos e influencias (*Bildungsroman*, novela psicológica, saga familiar, epopeya, *thriller* policial, tragedia, sátira, fantasía surrealista, cuatro de costumbres, memorias, relatos de misterio y horror, ficción filosófica, ensayismo hispanoamericano, existencialismo, tradición romántica, sociología criolla, platonismo, hermetismo, onirismo, malditismo, tango, etc.); sin olvidarnos de sus metáforas y parábolas, a veces fácilmente discernibles, otras más sutiles, que constituyen un universo paralelo y caleidoscópico de una hondura incommensurable.

Y súmese a todo eso su alta densidad histórica, su frondosa dialéctica entre pasado y presente, su obsesión por el problemático y singular devenir de la nación argentina: sus divisiones y conflictos, sus traumas y tragedias, sus recurrencias y dilemas, sus antinomias y paradojas, sus utopías y desilusiones. Ambientada en el aciago bienio de 1953-55, durante el ocaso del primer peronismo, en la marea ascendente de una furibunda oposición «gorila» que culminará en el bombardeo de Plaza de Mayo por la Aviación Naval (y que provocará una reacción popular iconoclasta: la quema de iglesias), contiene, sin embargo, numerosas analepsis y evocaciones que nos retrotraen a los tiempos anteriores a Perón: referencias a la Década Infame, a la dictadura de Uriburu, a la época de los gobiernos radicales, a la Argentina agroexportadora de Roca y sucesores, a la inmigración europea, al anarquismo, al declive de la comunidad afroporteña.²

Pero, más que nada, *Sobre héroes y tumbas* abunda en alusiones a las guerras civiles entre unitarios y federales de 1828-1852, período violento y caótico, cruento como pocos, signado por las luchas intestinas, por las discordias facciosas entre los detractores y partidarios del caudillo bonaerense Juan Manuel de Rosas. Hablamos de revanchismo, de persecución política, de conspiraciones e invasiones, de rebeliones armadas y golpes de Estado, de coaliciones entre provincias e intervenciones extranjeras, de sangrientas batallas campales y matanzas de prisioneros, de montoneras y mazorqueros, de cárcel y destierro, de fusilamientos y degüellos. Una espiral bélica sin fin de odio fratricida.

Un peculiar episodio de las guerras civiles rioplatenses concita una muy especial atención en esta novela: la larga y numantina retirada hacia el norte de la Legión Libertadora de Lavalle, tras las desastrosas derrotas de Quebracho Herrado y Famaillá ante las huestes federales de Oribe, leales a Rosas; odisea que culmina con la trágica muerte del general unitario en Jujuy a manos de sus enemigos, y la huida desesperada de sus últimos seguidores hacia Bolivia con los restos del difunto líder, bajo el juramento de evitar a toda costa su profanación y exhibición. El criollo porteño Juan Galo de Lavalle (1797-1841), héroe de caballería en las

² La novela fue escrita y publicada durante la presidencia “desarrollista” de Frondizi (1958-1962), en el contexto mundial de la Guerra Fría y en el marco local de una democracia recién restaurada e inestable, muy restringida por la proscripción del peronismo y el Plan CONINTES, bajo la tutela pretoriana –amenazas golpistas e injerencias crónicas– de unas Fuerzas Armadas predominantemente “gorilas” y anticomunistas, alineadas con Washington y su Doctrina de la Seguridad Nacional. Los militares habían derrocado a Perón en 1955 y gobernado el país hasta 1958, dictadura autodenominada “Revolución Libertadora”. Diversos autores de izquierda, entre ellos el ya citado David Viñas, han considerado la etapa frondicista –prematuramente abortada a raíz de un nuevo cuartelazo– como un caso de *bonapartismo*. Viñas, además, llegó a interpretar *Sobre héroes y tumbas* como una ficción típicamente bonapartista, marcada a fuego por el fallido “desarrollismo” posperonista de Frondizi y sus vanos intentos de reconciliación nacional *desde arriba* (concordia entre clases y facciones garantizada por un Estado no directamente burgués, pero sí capitalista *en última instancia*).

guerras de Independencia y en la conflagración contra el Imperio del Brasil, comandante veterano de las guerras civiles del Plata, enemigo acérrimo de Rosas, había encabezado en 1839, desde el exilio uruguayo, una expedición al Litoral argentino para derrotar y derrocar al dictador reputado de tirano; pero la aventura no prosperaría, más allá de algunos éxitos iniciales de modesta importancia, como la victoria de Yerúa en Corrientes. Vencido en Sauce Grande, Entre Ríos, por las tropas del gobernador Pascual Echagüe; y no habiendo conseguido el apoyo popular que esperaba cuando la escuadra francesa lo ayudó a desembarcar en la ribera bonaerense del Paraná (la plebe rural y urbana de Buenos Aires no había olvidado ni perdonado el fusilamiento de su caudillo federal Manuel Dorrego, ocurrido más de diez años atrás), desistió de tomar la urbe porteña y se replegó con sus legionarios hacia el Interior, donde la Coalición del Norte, bloque de provincias insurrectas recientemente creado por los unitarios del Interior, le ofrecía su brazo armado: el ejército del coronel Gregorio Aráoz de Lamadrid. Pero una desinteligencia entre este y Lavalle acabó en la mencionada catástrofe de Quebracho Herrado (Córdoba, 1840), cuando la Legión debió trabar combate en solitario con las fuerzas de Oribe, sin haberse podido reunir antes –como estaba planeado– con las tropas de Lamadrid. Sobrevendrían más derrotas calamitosas, como Rodeo del Medio (Mendoza, 1841), donde las huestes del general rosista Ángel Pacheco arrollaron y diezmaron al ejército de Lamadrid, y lo obligaron a exiliarse precipitadamente en Chile cruzando la cordillera antes del deshielo, con cuantiosas bajas. Cinco días antes, el 19 de septiembre, en la localidad tucumana de Famaillá, la Legión de Lavalle se había entreverado con las fuerzas federales comandadas por el caudillo oriental Manuel Oribe, que la doblaban en número. La derrota fue aplastante y sangrienta, sin atenuantes, irreversible. El general unitario y lo poco que quedaba de su Legión Libertadora se retiraron humillados, maltrechos y desanimados hacia el norte, hacia Salta, con la quimérica esperanza –rápidamente abortada por las desertiones– de improvisar una guerra de guerrillas en las serranías. Ahí comienza el triste y desangelado relato de Sábato, que consiste en una suerte de romance o cantar de gesta alterado, resignificado, atormentado por el *pathos* trágico de la conciencia existencialista y su hondo simbolismo poético-filosófico.

Se trata de una narración fragmentada, una subtrama entremezclada con la trama principal de la novela, a la que asiste o complementa de múltiples maneras. Ante todo, dándole espesor histórico y basamento genealógico a la saga familiar, y echando luz sobre los enigmáticos personajes del linaje Olmos: su decadencia, su idiosincrasia, sus excentricidades, sus traumas, sus manías. Pero también habilitando un segundo plano de lectura en clave metafórica o parabólica, a modo de un palimpsesto en el que subyacen profundos, complejos y esclarecedores paralelismos –narrativos, psicológicos, morales, históricos, existenciales– que conjugan la búsqueda estética con cierta intención didáctica. Los fragmentos son numerosos y de disímil extensión, y se hallan diseminados con letra cursiva a lo largo del capítulo 12 de la primera parte y los capítulos 4 a 7 de la tercera parte, no siempre en orden cronológico.

* * *

Nacido en el seno de una familia patricia de Buenos Aires, Juan Galo de Lavalle abandonó sus estudios prematuramente en la adolescencia, luego de la Revolución de Mayo, hacia 1812, para alistarse como cadete en el Regimiento de Granaderos a Caballo, creado y dirigido por San Martín, veterano de las guerras napoleónicas. Tenía entonces apenas quince años. Allí abrazaría las nuevas ideas del credo revolucionario liberal propagadas por su comandante, que era miembro de la Logia Lautaro, y que se había formado y fogueado en una España movilizada, radicalizada e insurreccionada por la invasión de Napoleón, en el contexto de una Europa impactada por la Ilustración, la Revolución Francesa y el largo ciclo de guerras que esta y la ulterior aventura imperial del bonapartismo desataron. El jovencito Juan Galo ascendió pronto a teniente, y en 1814 tuvo su bautismo de fuego combatiendo contra los realistas en el sitio de Montevideo, bajo las órdenes del general Alvear. Un año después, luchó contra las montoneras del caudillo oriental José

Gervasio Artigas en las filas del ejército directorial –centralista– comandado por Dorrego, su futuro rival, en lo que podría considerarse retrospectivamente la génesis de la guerra civil entre unitarios y federales.

En 1816 marchó a Mendoza para incorporarse al Ejército de los Andes en formación, con el que San Martín pensaba liberar Chile y Perú. Al año siguiente, participó como granadero de la gesta del cruce cordillerano y la liberación del país trasandino, descollando en la batalla de Chacabuco (feb. 1817), el sitio de Talcahuano (dic. 1817) y nuevamente en la batalla de Maipú (1818) por sus destrezas ecuestres y guerreras, su valentía e impetuosidad (a menudo temerarias), su liderazgo carismático, su patriotismo revolucionario y abnegado, y sus ambiciones heroicas de gloria militar. San Martín lo promocionó a capitán luego de Chabuco, donde había hecho estragos en la infantería realista. No escatimó elogios con él, al punto que llegó a sentenciar: “Lo que Lavalle haga como valiente, muy raro será el que lo imite y el que lo exceda, ninguno”³. Todavía muy joven, se convirtió en uno de los oficiales de caballería más destacados y prometedores del Ejército sanmartiniano, alimentando su fama también fuera de los campos de batalla con su cortesía caballeresca, su proverbial orgullo –que lo hacía propenso a las insubordinaciones y los duelos– y sus galanterías donjuanescas.

En 1820, junto a otros patriotas rioplatenses y chilenos, Lavalle se embarcó en el puerto de Valparaíso hacia el Perú –bastión de la contrarrevolución realista en Sudamérica– como parte de la Expedición Libertadora que dirigía San Martín. Intervino en la campaña a la Sierra bajo el mando de Arenales, y triunfó con él en la batalla de Cerro de Pasco.

Luego acompañó al general venezolano Sucre en la liberación de Quito, consiguiendo una victoria imposible en el combate de Riobamba (1822), la mayor proeza de caballería en las guerras de independencia del continente americano, equiparable no por su escala –pequeña– pero sí por sus características, a las legendarias hazañas de los húsares napoleónicos: desde lo alto de una loma, con audacia suicida, al frente de un escuadrón de apenas 96 avezados granaderos que fungía de vanguardia, el mayor Lavalle lanzó una sorpresiva, celerísima y furiosa carga frontal contra un enemigo cuatro veces superior en cantidad de efectivos, a punta de sable y a grito de “¡A degüello!”, sin disparar una sola bala, sin ningún apoyo de artillería ni infantería, infligiéndoles numerosas bajas a los “godos”. La arriesgada y espectacular acción no careció de astucia, pues Lavalle supo aprovechar el momento en que los realistas atravesaban un desfíladero que les obligaba a angostar su frente. Tras la embestida, el oficial argentino ordenó un repliegue táctico al trote para recibir la carga de caballería adversaria lo más lejos posible de su infantería. Sucre creyó perdida a su vanguardia, y reprochó la decisión de Lavalle por imprudente, negándose a enviar el auxilio que insistentemente le pedían, por juzgar que sería demasiado peligroso: “El comandante Lavalle ha querido perderse, que se pierda solo”⁴. Hasta que el ruego elocuente del coronel Ibarra, sobrino de Bolívar, lo conmovió, y medio centenar de dragones colombianos mandados por el mayor Rach cabalgaron en socorro de los granaderos argentinos. Entonces Lavalle ordenó una segunda carga que, a pesar del refuerzo recibido, fue tan o más temeraria que la primera, porque ya no hubo sorpresa y porque la proporción fue esta vez de uno contra cinco. La caballería patriota se precipitó al galope contra el enemigo, sableándolo, diezmándolo y dispersándolo hasta el fondo de la llanura de Riobamba. Esta victoria en vanguardia allanó el camino para el decisivo triunfo de Sucre en la batalla de Pichincha, un mes después, que aseguró la independencia del país que luego se llamaría Ecuador, y donde Lavalle volvería a brillar. Cubierto de gloria, Lavalle cosechó elogios de Sucre (quien olvidó su disgusto ante los hechos consumados), y también del mismo Bolívar (quien luego criticaría su temeridad y altivez a raíz de una discusión, aunque sin desconocer sus virtudes). Fue condecorado por su heroicidad, igual que sus granaderos, y se ganó para siempre el apodo de “el León de Riobamba”.

Ese mismo año participó de la primera campaña de Puertos Intermedios en la costa sur del Perú, bajo las órdenes de Alvarado. Fue una iniciativa desgraciada, pero Lavalle mitigó el desastre en la retirada final, con

³ Cit. en Pedro Lacasa, *Vida militar y política del general argentino Don Juan Lavalle*, Bs. As., Imprenta Americana, 1858, p. 5.

⁴ Cit. en *ibid.*, p. 18.

una nueva y memorable carga de caballería que dio protección a las tropas patriotas cuando se reembarcaban. En reconocimiento a su actuación, fue ascendido a coronel.

De vuelta en las Provincias Unidas del Río de la Plata hacia 1824, pronto se involucró en las disputas políticas, tomando partido por la causa unitaria en Mendoza (donde también contrajo matrimonio). De regreso en Buenos Aires, y habiendo estallado la guerra contra el Brasil, fue designado coronel del 4º Regimiento de Caballería. En la campaña a Rio Grande do Sul de 1827, obtuvo victorias resonantes en Bacacay y Ombú, e hizo una contribución invaluable al gran triunfo de Ituzaingó, que le mereció la promoción a general. Herido en Camacuá, retornó a Buenos Aires de licencia.

Los elitistas unitarios porteños (Agüero, Del Carril, etc.), liberales republicanos pero no demócratas, recurrieron al héroe de guerra repatriado para destituir *manu militari* a Dorrego, el federal y popular mandatario de la provincia de Buenos Aires, al que acusaban de demagogo. En 1828, Lavalle fue electo gobernador, venció a su antiguo comandante en Navarro, lo tomó prisionero y no defraudó las macabras expectativas de venganza de su facción: hizo fusilar a Dorrego sin proceso ni juicio alguno, desmesura oligárquica preñada de infortunios –para él, para su partido y para toda su patria, cual caja de Pandora– de la que, con el transcurso de los años, llegaría a arrepentirse con sincera culpa y dolor, aunque su contrición será en vano. Su gobierno duró poco: vencido por los caudillos federales Estanislao López y Juan Manuel de Rosas en Puente de Márquez (1829), debió renunciar y exiliarse en Uruguay. Rosas se convertiría en el nuevo gobernador de Buenos Aires, recibiendo la suma del poder público. Así empezaba la larga era del rosismo, que, con el paso del tiempo, iría extremando sus pulsiones autoritarias, conservadoras, facciosas y represivas, y extendiendo la hegemonía porteña (centralismo económico y político en sordina, camuflado con la vehemente retórica del federalismo y su liturgia obsesiva de la divisa punzó) sobre el resto del país, en lo que representa una de las mayores ironías o paradojas de la historia argentina.

Durante el decenio de 1830, como otros exiliados unitarios en Montevideo, Lavalle hizo varios intentos infructuosos de retornar a la Argentina para derribar por la fuerza a Rosas, al mismo tiempo que se enredaba en la política facciosa del Uruguay, totalmente imbricada con la de Argentina. Así como los federales se aliaron con los blancos, los unitarios se asociaron a los colorados. En 1838, Lavalle apoyó la asonada de Fructuoso Rivera, y coadyuvó a la derrota de Oribe en Palmar, quien debió asilarse en Argentina, donde Rosas lo nombró general y le confió el Ejército de la Confederación. Lleno de un resentimiento feroz contra Lavalle y los unitarios, Oribe habría de transformarse en su némesis cuando la guerra civil vuelva a estallar en la Argentina. Eso ocurrió pronto, porque pronto llegaría Lavalle con su Legión Libertadora, de la que tanto hemos hablado en nuestro comentario sobre la novela de Sábato.

No tuvo Lavalle talento para la política. No era un estadista ni un demagogo, ni poseía inteligencia maquiavélica para las intrigas y componendas. Tampoco fue, como militar, un estratega brillante, como si lo fueron su jefe San Martín o su correligionario José María Paz. Por esas razones, Esteban Echeverría, también unitario, habría de referirse a él, en un poema escrito con amargura luego de su muerte, como “espada sin cabeza”, reprochándole que “todo estaba en su mano y lo ha perdido” y lamentándose de que su “prestigio fatal nos lleva a la derrota y a la muerte”⁵. Las cualidades marciales de Lavalle hay que buscarlas en su valentía y gallardía, en su heroísmo, en sus dones de mando (especialmente con la caballería), en el magnetismo de su carisma, en la ejemplaridad de sus acciones como guerrero ecuestre, en su probidad y espíritu de sacrificio. Merced a esas cualidades, Lavalle era capaz de generar lealtades de una intensidad excepcional entre sus soldados y oficiales, cercanas a la idolatría. Lograba prodigios en la moral y el desempeño de sus tropas, contagiándoles su entusiasmo y bravura. Militar temperamental e impulsivo,

⁵ Esteban Echeverría, *Avellaneda*, canto II, 1849. En *Obras completas*, t. I, Bs. As., Imprenta y Librería de Mayo, 1870, p. 351. En el siglo XX, el historiador revisionista José María Rosa, haciéndose eco de una leyenda indígena de la Puna jujeña, calificaría a Lavalle como “el cóndor ciego”, en un libro que lleva ese mismo título. Más abajo ahondaremos en este asunto.

dominado por la pasión caballeresca y obsesionado por la gloria, la estrategia y la logística nunca fueron su fuerte, aunque muchas veces mostró tener astucia e intuición tácticas en el campo de batalla, sobre todo distribuyendo y maniobrando a las fuerzas de caballería, eligiendo dónde ubicarlas, decidiendo cuándo y cómo utilizarlas para maximizar su eficacia o minimizar sus desventajas.

No fueron pocos los federales del Interior que se sumaron a la cruzada de Lavalle, desengañados con el falso y autoritario federalismo de Rosas, disgustados con la deriva centralista y dictatorial de un régimen que nunca pudo ni quiso superar su mezquino y prepotente porteñismo de origen. Entre ellos, cabe destacar al caudillo riojano Ángel Vicente Peñaloza, el legendario Chacho, antiguo lugarteniente del difunto Facundo Quiroga, de quien había sabido heredar su liderazgo sobre los gauchos y las montoneras de los Llanos. Celoso defensor de la autonomía de su humilde y postergada provincia frente al egoísta y agresivo hegemonismo de la opulenta Buenos Aires, el Chacho entendía que era una legítima necesidad –no una abominable traición, como pontificarán anacrónicamente los historiadores revisionistas propensos a la idealización romántica de Rosas– tejer una alianza táctica con sus antiguos rivales unitarios, cuyo jefe aseguraba haber aprendido de sus viejos errores políticos y pedía perdón por el magnicidio de Dorrego (llegó a prometer una pública y ejemplar expiación si entraba triunfante en Buenos Aires). No solo eso, parecía haber dejado atrás su elitismo porteñista de los tiempos rivadavianos, sin perder su magnetismo heroico y carismático. ¿Fingía Lavalle en su humilde acercamiento afectivo y cultural al paisanaje? ¿O simplemente había recapacitado en la adversidad, escarmentado y crecido a los golpes; madurado en la derrota, el destierro y la pobreza, con el paso del tiempo y la contrición? Antiguas coplas del folclore argentino, como las que Sábato rescató en su novela *Sobre héroes y tumbas*, o en su disco con Falú del que hablaremos más adelante, demuestran que Lavalle, no obstante su unitarismo, caló hondo en el corazón de algunos sectores de la plebe rural del Interior argentino. O acaso no sea exacto ni justo decir “no obstante”, y debamos decir “gracias a él”, porque de ningún modo es cierto que las masas populares en la Argentina de Rosas fueran unánimemente federales, como quiere la vulgata revisionista, aunque sí mayoritariamente. ¿Qué hay, por ejemplo, de los afrodescendientes que militaban y combatían con fervor en el bando unitario? ¿Qué hay, por caso, del legendario mulato mendocino Lorenzo Barcala, veterano y héroe de la guerra contra el Brasil y animador conspicuo de las guerras civiles durante el rosismo, que alcanzó el grado de coronel, y que acompañó a Paz, Lamadrid y el mismo Lavalle en sus andanzas?

Está fuera de discusión que el federalismo tuvo, en general –con las salvedades y los matices que impone un rigor histórico atento a las diferencias de época o lugar, así como a las complejidades materiales o simbólicas de la vida colectiva– mayor sensibilidad social y cintura política que el unitarismo para articular y canalizar demandas plebeyas, mayor capacidad y voluntad para movilizar a las clases bajas del campo y la ciudad. Pero no debemos perder de vista que ambos partidos aceptaban por igual, en lo fundamental, el *statu quo* poscolonial, con su lenta expansión y desarrollo del capitalismo (propiedad privada, circulación de mercancías, trabajo asalariado, comercio exterior, inversiones extranjeras, innovaciones tecnológicas, acumulación de capitales, rentas, bancos, diferencias de riqueza, desigualdad de clases, etc.), limitándose a divergencias como centralismo o autonomismo, libre cambio o proteccionismo, clericalismo o secularismo, sufragio masculino universal o limitado, libre navegación de los ríos Paraná y Uruguay o exclusivismo portuario de Buenos Aires, nacionalización o no nacionalización de las rentas aduaneras porteñas, Constitución nacional sí o no, etc. (divergencias extremadamente dinámicas y enredadas, pues hubo unitarios y federales a favor y en contra de cada posición, y los alineamientos no necesariamente eran constantes, como ilustra el caso del federalismo litoraleño, que acabaría desobedeciendo a Rosas por la cuestión fluvial; o el unitario porteño Félix Frías, que en el debate constitucional del 53 propuso algo tan poco liberal como que la Argentina siguiera siendo un Estado confesional católico).

Lo cierto es que fenómenos como las montoneras rurales, o como las protestas y motines urbanos, nunca rompieron el molde de la política reivindicativa y heterónoma que toleraban o propiciaban las clases

dominantes, cuya sensibilidad social jamás fue más allá de un sincero reformismo democrático o paternalismo de corte tradicional (Dorrego, Peñaloza y no muchos ejemplos más); y que, en la mayoría de los casos, tuvo altas dosis de demagogia, clientelismo y control social (Rosas, Quiroga y un largo etcétera). Desde luego que esto vale también para el unitarismo, y Lavalle no fue una excepción. Ni siquiera en su última y más popular versión de adalid antirrosista, la menos elitista, la menos oligárquica, la menos rivadaviana; aquella que logró más sintonía con el Interior y sus paisanos, y que haría posible que el Chacho y sus llaneros lo apoyaran mediante montoneras (para escándalo de los revisionistas rosistas, ya sean peronistas o nacionalistas católicos de ultraderecha). En la Argentina decimonónica no hubo nada parecido al agrarismo mexicano, ni a la Comuna de París, ni a ninguna de las utopías comunistas campesinas o milenaristas de otras latitudes del continente y del mundo. No se llegó a ese umbral de autoorganización y conciencia de clase.

Pero volvamos a Lavalle. Quienes deseen profundizar en este personaje histórico tan fascinante, la mejor y más actualizada biografía es la de Patricia Pasquali, *Juan Lavalle: un guerrero en tiempos de revolución y dictadura* (Bs. As., Planeta, 1996), extenso y erudito a la vez que ameno estudio de cuatrocientos páginas, que se inscribe en la historiografía mitrista, con todas las luces y sombras que posee esta tradición liberal a los ojos del marxismo crítico (que, aclaremos al pasar, tampoco se deja seducir por la mitología romántica del revisionismo histórico; un marxismo crítico que tiene como más lúcido exponente a Milcíades Peña, tan injustamente olvidado). Como complemento de contextualización general, la mesurada y renovadora síntesis de Ignacio Zubizarreta *Unitarios. Historia de la facción política que diseñó la Argentina moderna* (Bs. As., Sudamericana, 2014) es una muy buena opción.

* * *

A decir la verdad, no fue Ernesto Sábato el primer literato del siglo XX que rescató del olvido el calvario de Lavalle y su Legión en el Norte argentino, componiendo a tal fin una épica del numantinismo fallido, una oda a la dignidad de la derrota en melancólico tono de réquiem. Allá por 1941, veinte años antes de que *Sobre héroes y tumbas* saliera de la imprenta, el joven poeta salteño Raúl Aráoz Anzoátegui había escrito su *Elegía a Lavalle*, bello y emotivo poema –aunque muy poco conocido fuera de la provincia de Salta– que aquí rescataremos del olvido.

El escritor salteño lo compuso en octubre de 1941, con motivo del centenario de la muerte del general Lavalle, para un certamen literario organizado por el gobierno de la provincia de Jujuy, en aquel entonces encabezado por el dirigente radical Raúl Bertrés. Aráoz Anzoátegui ganó el concurso, con apenas dieciocho años de edad. Su *Elegía a Lavalle* incluye un epígrafe, que dice así: “Este poema divide las tres últimas etapas de la vida y muerte del general Juan Lavalle: I) donde sus tropas, guiadas desde Famaillá por el santiagueño Alico, abren una picada en el monte y marchan a Jujuy; II) donde una bala atraviesa la puerta de la casa de Bedoya y mata al general que avanza por el zaguán; III) donde su cuerpo es despojado de la carne que depositan en la capilla de Huacalera, para facilitar la retirada a Potosí por los páramos puneños”⁶. Cronológicamente, la primera parte transcurre inmediatamente después de la derrota catastrófica en Tucumán, entre finales de septiembre e inicios de octubre de 1841; la segunda se concentra en la jornada aciaga del 9 de octubre, cuando Lavalle pierde la vida a manos de sus perseguidores, por un disparo en el cuello; y la tercera se extiende entre mediados de ese mes y el día 22, es decir, desde los recaudos mortuorios de Huacalera hasta el arribo de los legionarios al emporio minero boliviano con los restos de su jefe.

⁶ Raúl Aráoz Anzoátegui, *Obra poética*, Bs. As., Corregidor, 1985, p. 19.

*ELEGÍA A LAVALLE*⁷

I

*Se alargaba la herida del monte como un grito;
los potros dibujaban un muro de neblina;
y esqueletos de sombra se tomaban las ramas
cortadas a cuchillo por la hueste bravía.*

*¡Martillar de los cascos quebrados en el suelo!
¡Oh, los campos resecos desgajando bramidos!
¡Cómo Alico dirige los doscientos jinetes,
enlazando las leguas de inéditos caminos!*

*Las pupilas cansadas de los hombres curtidos
anudaban las horas bajo la soledad.
Barbas como banderas, puños como de piedra
y, vecinas al pecho, lanzas de Famaillá.*

*En las amplias riberas del ocaso se rompen
las escamas marinas del torrente de espadas.
¡Cuántas veces la noche manchaba los paisajes!
¡Cuántas veces temblaban espuelas apuradas!*

*Los relinchos cortaban el canto de las hojas;
las riendas se aflojaban como las flores secas;
y contra el cielo viejo de noches herrumbradas
la proa de un peñasco despedazaba estrellas.*

*Ya las voces opacas se estiraban inciertas
lo mismo que si fuesen una mano vacía.
¡Ajedrez de las casas descalzas de sonidos!
¡Jujuy duerme un silencio como de siemprevivás!*

II

*Por sierras despeinadas vienen los enemigos;
y para que no pasen, los arroyos se enredan
a la marcha impaciente de aquella caballada.
Ya ni la luna sabe por dónde va la senda.*

*Las tropas federales enhebraron la calle
que las desembocaba sobre el cuerpo del héroe.
Ya de frente Lavalle desafiando al destino
como si no quisiera permitir que lo espere.*

*Un tiro en la garganta precipitó su sangre,
mientras la hidrografía caliente de sus venas*

⁷ *Ibid.*, pp. 19-22.

*por el cauce rasgado comenzó a destrenzarse.
¡Qué triste florecía la madrugada aquella!*

*Ya se deshilachaban sus últimas palabras;
ya el viento se enrollaba por envolver su pecho:
y fingió un estandarte, rojo de rebeldía,
aquél que enarbolaba la grieta de su cuello.*

*¡No lo dejéis pegado a la tierra un segundo,
que no quiere entregarse ni después de haber muerto!
¡No dejéis que sus ojos se cierren en el alba!
¡No lo dejéis que pierda para siempre su sueño!*

*Se congeló su vida porque nadie lo alcance;
para que la ciudad lo abrazara en silencio;
para que las campanas desovillen su canto
por todos los caminos que salgan a su encuentro.*

III

*En la escenografía convexa de los cerros
se rayaban los surcos labriegos del crepúsculo;
y el viento de la Puna rubricaba en las caras
el chorro despeñado de su golpe desnudo.*

*La mitad de su sombra se quedó acompañando
su carne desgarrada que anidó en Huacalera;
mientras sobre el caballo, jirones de sus huesos
despedían terribles a sus últimas breñas.*

*Lavalle en otra tierra contra la luz madura
y entre las resonancias de otros ríos salvajes.
Siete días de marcha para salvar su muerte,
muerte que sólo lleva la mitad de Lavalle.*

*Porque ya se evadieron su boca y su sonrisa,
y se alejó la patria como si fuera ajena;
porque se le rompieron su ardor y su coraje,
y en sus brazos sin músculos ya no juega su fuerza.*

*No puede más su sable redoblar en la lucha...
Ya están en Potosí por darle su descanso,
mientras el cielo asoma, sobre su sueño oscuro,
para lucir su pecho condecorado de astros.*

*No lloréis por su sangre que se apagó en el alba!
¡No!... ni por su recuerdo que se ha puesto a cantar.
¡No lloréis por su vida mientras viva en el fondo
de aquellos montes gauchos del puma y del jaguar!*

Raúl Aráoz Anzoátegui

Raúl Aráoz Anzoátegui (1923-2011) es uno de los poetas más destacados de las letras salteñas contemporáneas. Fue parte de la llamada Generación del 40, que tuvo su principal expresión en La Carpa, una camada de escritores neorrománticos y latinoamericanistas del Noroeste Argentino, con epicentro en Tucumán. Es autor, entre otras obras, de los poemarios *Tierras altas* (1945), *Rodeados vamos de rocío* (1963), *Pasar la vida* (1974) y *Confesiones menores* (2008). También incursionó en el género prosístico, con libros como *Tres ensayos de la realidad* (1971) y *Por el ojo de la cerradura* (1999). Participó de varias antologías colectivas y obtuvo numerosos premios, tanto a nivel provincial y nacional como internacional. Trabajó en el periodismo durante largos años.

* * *

Por lo demás, ya en 1889 el artista plástico uruguayo Nicanor Blanes –cultor del estilo realista y la temática historicista, hijo del pintor Juan Manuel Blanes– había plasmado al óleo, sobre lienzo, *Conducción del cadáver de Juan Lavalle por la quebrada de Humahuaca*, cuadro que el gobierno argentino adquiriría en 1903, en tiempos de la segunda presidencia de Julio A. Roca. Aún se halla exhibido en el Museo Histórico Nacional de la ciudad de Buenos Aires, en el viejo barrio de San Telmo. He aquí una reproducción digital que obtuvimos de *Wikipedia*.⁸



Es una pintura de grandes proporciones: 3,80 × 5,50 metros. He aquí la descripción que de ella ofrece el Museo Histórico Nacional: “Conducción del cadáver del General Juan Lavalle, por la Quebrada de Humahuaca. En primer plano en un paisaje soleado un grupo ecuestre formado por D. Pedro Echagüe, don Francisco Ramos Mejía, Cayetano Artayeta, Matías y Ezequiel Ramos Mejía, Coronel Alejandro Danel,

⁸ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:La_conducci%C3%B3n_del_cad%C3%A1ver_de_Lavalle_en_la_quebrada_de_Humahuaca.jpg.

Félix Frías, Coronel Juan Andrés del Campo; Capitán Carmelo García y un grupo de jinetes cubiertos por ponchos, que conducen el cadáver del General Juan Lavalle, atravesado sobre su caballo blanco, descansa sobre dos petacas de cuero, cubierto con la bandera argentina.” La referencia iconográfica se completa con este detalle: “Un segundo grupo encabezado por el Coronel Esteban Pedernera, dictando órdenes. Algunos jinetes llevan en alto unas lanzas con banderín en su extremo. Más atrás en completo desorden, soldados unitarios siguiendo el grupo central, y un escuadrón en actitud de hacer frente al enemigo, que se vislumbra casi perdido en el horizonte como una roja nube. Haciendo fondo a la escena, montañas de la región, que completan la solemnidad del episodio”⁹.

* * *

Compartimos más abajo el relato sabatiano del viacrucis de Lavalle y sus últimos legionarios luego del desastre de Famaillá, con la huida póstuma desde San Salvador de Jujuy hasta la frontera boliviana por las alturas remotas de la quebrada de Humahuaca. Los extractos están hilvanados en secuencia cronológica, un orden no siempre coincidente con el de la novela (que, como cualquier ficción, posee su propia y peculiar temporalidad, determinada por necesidades o preferencias estéticas de carácter interno). Las aclaraciones entre corchetes y las siete subdivisiones numeradas son nuestras, no del autor.

Existen muchas ediciones en castellano de *Sobre Héroes y tumbas*: rioplatenses, españolas, mexicanas, etc. Solo en Argentina hay tres, según sabemos: la de Compañía General Fabril (que es la edición original de 1961, realizada en Buenos Aires), la de Editorial Sudamericana (también porteña pero mucho más popular, con innumerables reimpresiones y amplia distribución internacional) y la de Alción (que es la más reciente, hecha en Córdoba). También está la de Planeta Argentina (Seix Barral), pero se trata de una filial del grupo Planeta, un *holding* de origen ibérico, hoy con sede en Madrid, que se quedó con todo el catálogo de la editorial barcelonesa cuando la compró en 1982, incluyendo su licencia sobre *Héroes y tumbas*. Aquí hemos utilizado la edición cordobesa de Alción (para su prestigiosa colección Archivos), que data de 2009. Se trata de una edición crítica que supera las mil páginas, meticulosamente corregida y profusamente anotada, amén de enriquecida con un amplio abanico de monografías, ensayos y otros escritos de análisis –incluyendo un *dossier*– a cargo de estudiosos y comentaristas de la obra sabatiana; entre ellos, la escritora y académica María Rosa Lojo, coordinadora del libro y autora de dos de sus textos preliminares.

Federico Mare

1

Ahora marchan hacia Salta por senderos desconocidos, senderos que sólo ese baqueano conoce. Son apenas seiscientos derrotados. Aunque, él, Lavalle, cree todavía en algo, porque él siempre parece creer en algo, aunque sea, como piensa Iriarte, como murmuran los comandantes Ocampo y Hornos, en quimeras y fantasmas. ¿A quién va a enfrentar con estos desechos, eh? Y sin embargo, ahí va adelante, con su sombrero de paja y la escarapela celeste (que ya no es celeste ni nada) y su poncho celeste (que tampoco es ya celeste, que poco a poco ha ido acercándose al color de la tierra), imaginando vaya a saber qué locas tentativas. Aunque también es probable que esté tratando de no entregarse a la desesperanza y la muerte.

El alférez Celedonio Olmos está luchando sobre su caballo para retener sus dieciocho años, porque siente que su edad está al borde de un abismo y puede caer en cualquier momento en grandes profundidades, en edades incommensurables. Todavía sobre su caballo, cansado, con su brazo herido, observa allí delante a su jefe y a su lado al

⁹ Cit. en <https://patrimonioargentino.cultura.gob.ar/index.php/Detail/objects/75358>.

coronel Pedernera, pensativo y hosco, y está luchando por defender esas torres, aquellas claras y altivas torres de su adolescencia, aquellas palabras refulgentes que con sus grandes mayúsculas señalan las fronteras del bien y del mal, aquellas guardias orgullosas del absoluto. Se defiende en esas torres todavía. Porque después de ochocientas leguas de derrotas y deslealtades, de traiciones y disputas, todo se ha vuelto turbio. Y perseguido por el enemigo, sangrante y desesperado, sable en mano, ha ido subiendo uno a uno los escalones de aquellas torres en otro tiempo resplandecientes y ahora ensuciadas por la sangre y la mentira, por la derrota y la dada. Y defendiendo cada escalón, mira a sus camaradas, pide silenciosa ayuda a quienes están librando combates parecidos: a Frías, a Lacasa quizá. Oye a Frías que dice a Billinghurst: “Nos abandonarán, estoy seguro”, mirando a los comandantes de los escuadrones correntinos.

“Están listos a traicionarnos”, piensan los del escuadrón porteño.

Sí. Hornos y Ocampo, que cabalgan juntos. Y los otros los observan y malician la traición o el abandono. Y cuando Hornos se separa de su compañero y se acerca al general todos tienen un mismo pensamiento. Lavalle ordena hacer alto, entonces, y aquellos hombres hablan. ¿Qué hablan, qué discuten? Y luego, mientras la marcha se reanuda, se propagan las palabras contradictorias y terribles: lo han emplazado, lo han querido persuadir, le han anunciado su separación. Y también cuentan que Lavalle dijo: “Si no hubiera más esperanzas ya no trataría de proseguir la lucha, pero los gobiernos de Salta y Jujuy nos ayudarán, nos proporcionarán hombres y pertrechos, nos haremos fuertes en la sierra: Oribe tendrá que distraer buena parte de su fuerza con nosotros, Lamadrid resistirá en Cuyo”.

Y entonces, cuando alguien murmura “Lavalle está ahora completamente loco” el alférez Celedonio Olmos desenvaina el sable para defender aquella última parte de la torre y se lanza contra aquel hombre, pero es detenido por sus amigos, y el otro es acallado y vituperado, porque, sobre todo (dijeron), sobre todo, es necesario mantenerse unidos y evitar que el general vea u oiga nada. “Como (pensó Frías) si el general durmiera y hubiese que velar su sueño, ese sueño de quimeras. Como si el general fuera un niño loco pero puro y querido y ellos fuesen sus hermanos mayores, su padre y su madre, y velasen su sueño”.

Y Frías y Lacasa y Olmos miran a su jefe, temerosos de que haya despertado, pero felizmente sigue soñando, cuidado por su sargento Sosa, el sargento invariable y eterno, inmune a todos los poderes de la tierra y del hombre, estoico y siempre callado.

Hasta que aquel sueño de las ayudas, de la resistencia, de los pertrechos, de los caballos y hombres es roto brutalmente en Salta: la gente ha huido, el pánico reina en sus calles, Oribe está a nueve leguas de la ciudad, y nada es posible.

“¿Lo ve, ahora, mi general?”, le dice Hornos.

Y Ocampo le dice: “Nosotros, los restos de la división correntina, hemos decidido cruzar el Chaco y ofrecer nuestro brazo al general Paz”.

Anochece en la ciudad caótica.

Lavalle ha bajado la cabeza y nada responde.

¿Qué, sigue soñando? Los comandantes Hornos y Ocampo se miran. Pero por fin Lavalle contesta:

—Nuestro deber es defender a nuestros amigos de estas provincias. Y si nuestros amigos se retiran hacia Bolivia, debemos ser los últimos en hacerlo; debemos cubrir sus espaldas. Debemos ser los últimos en dejar el territorio de la patria.

Los comandantes Hornos y Ocampo vuelven a mirarse y un solo y mismo pensamiento tienen: “Está loco”. ¿Con qué fuerzas podría cubrir esa retirada, cómo?

Lavalle, con los ojos fijos en el horizonte, repite sin oír nada:

—Los últimos.

Los comandantes Hornos y Ocampo piensan: “Lo mueven el orgullo, su maldito orgullo y acaso el resentimiento hacia Paz”. Dicen:

—Mi general, lo sentimos. Nuestros escuadrones se unirán a las fuerzas del general Paz.

Lavalle los mira, luego inclina su cabeza. Sus arrugas aumentan en cada instante, años de vida y de muerte se desploman sobre su alma. Cuando levanta su cabeza y vuelve a mirarlos, ya es un viejo:

—Está bien, comandante. Les deseo buena suerte. Ojalá el general Paz pueda proseguir esta lucha hasta el fin. esta lucha para la que, al parecer, ya no sirvo.

Los restos de la división de Hornos se alejan al galope, observados en silencio por los doscientos hombres que quedan al lado de su general. Sus corazones están encogidos y en sus mentes hay un único pensamiento: “Ahora todo está perdido”. Sólo les queda esperar la muerte al lado del jefe. Y cuando Lavalle les dice: “Resistiremos, verán, haremos guerra de guerrillas en la sierra”, ellos permanecen callados, mirando hacia el suelo. “Marcharemos hacia Jujuy, por el momento.” Y aquellos hombres, que saben que ir hacia Jujuy es desatinado, que no ignoran que la única forma de salvar al menos sus vidas es tomar hacia Bolivia por senderos desconocidos, dispersarse, huir, responden: “Bien, mi general”. Porque ¿quién ha de ser capaz de quitarle los últimos sueños al general niño?

Ahí van, ahora. No son ni doscientos esos hombres. Marchan por el camino real hacia la ciudad de Jujuy. ¡Por el camino real!

2

No son ni siquiera doscientos hombres, y ni siquiera son soldados ya: son seres derrotados y sucios, y muchos de ellos ya tampoco saben por qué combaten y para qué. El alférez Celedonio Olmos, como todos ellos, cabalga ceñudo y silencioso, recordando a su padre, el capitán Olmos, y a su hermano, muertos en Quebracho Herrado.

Ochocientas leguas de derrotas. Ya no comprende nada, y las malignas palabras de Iriarte le vuelven constantemente: el general loco, el hombre que no sabe lo que quiere. ¿Y no había abandonado la Solana Sotomayor a Brizuela por Lavalle? Lo está viendo ahora a Brizuela: desgreñado, borracho rodeado de perros. ¡Que ningún enviado de Lavalle se acerque! Y ahora mismo ¿no marcha a su lado esa muchacha salteña? Ya nada entiende. Y todo era tan nítido dos años antes: la Libertad o la Muerte. Pero ahora...

El mundo se ha convertido en un caos. Y piensa en su madre, en su infancia. Pero vuelve a presentársele la figura del brigadier Brizuela: un mañero vociferante de trapo sucio. Los mastines lo rodean, rabiosos. Y luego vuelve a tratar de recordar aquella infancia.

Pedernera mira a Lavalle, que marcha un poco adelante, con sus bombachas gauchas, su arremangada y rota camisa, un sombrero de paja. Está enfermo, flaco, caviloso: parece el harapiento fantasma de aquel Lavalle del Ejército de los Andes... ¡Cuántos años han pasado! Veinticinco años de combates, de glorias y de derrotas. Pero al menos en aquel tiempo sabían por lo que combatían: querían la libertad del continente, luchaban por la Patria Grande. Pero ahora... Ha corrido tanta sangre por los ríos de América, han visto tantos atardeceres desesperados, han oído tantos alaridos de combates entre hermanos. Ahí mismo, sin ir más lejos, viene Oribe: ¿no luchó junto con ellos en el Ejército de los Andes? ¿Y Dorrego?

Pedernera mira sombríamente hacia los cerros gigantes, con lentitud su mirada recorre el desolado valle, parece preguntar a la guerra cuál es el secreto del tiempo...

Son ya quince horas de marcha hacia Jujuy. El general va enfermo, hace tres días que no duerme, agobiado y taciturno se deja llevar por su caballo, a la espera de las noticias que habrá de traer el ayudante Lacasa.

¡Las noticias del ayudante Lacasa!, piensan Pedernera y Danel y Artayeta y Mansilla y Echagüe y Billinghurst y Ramos Mejía. Pobre general, hay que velar su sueño, hay que impedir que despierte del todo.

Y ahí llega Lacasa, reventando caballos para decir lo que todos ellos saben.

Así que no se acercan, no quieren que el general advierta que ninguno de ellos se sorprende del informe. Y desde lejos, apartados, callados, con cariñosa ironía, con melancólico fatalismo, siguen aquel diálogo absurdo, aquel informe negro: todos los unitarios han huido hacia Bolivia.

Domingo Arenas, jefe militar de la plaza, obedece ya a los federales y espera a Lavalle para terminarlo. “Huyan hacia Bolivia por cualquier atajo”, recomendó el doctor Bedoya, antes de dejar la ciudad.

¿Qué hará Lavalle? ¿Qué puede hacer nunca el general Lavalle? Todos ellos lo saben, es inútil: jamás dará la espalda al peligro. Y se disponen a seguirlo hacia aquel último y mortal acto de locura. Y entonces da la orden de marcha hacia Jujuy.

Pero es evidente: aquel jefe envejece por horas, siente que la muerte se aproxima, y, como si debiese hacer el recorrido natural pero acelerado, aquel hombre de cuarenta y cuatro años ya tiene algo en su manera de mirar, en una pesada curva de las espaldas, en cierto cansancio final que anuncia la vejez y la muerte. Sus camaradas lo miran desde lejos.

Siguen con sus ojos aquella ruina querida.

Piensa Frías: “Cid de los ojos azules”.

Piensa Acevedo: “Has peleado en ciento veinticinco combates por la libertad de este continente”.

Piensa Pedernera: “Ahí marcha hacia la muerte el general Juan Galo de Lavalle, descendiente de Hernán Cortés y de Don Pelayo, el hombre a quien San Martín llamó el primer espada del Ejército Libertador, el hombre que llevando la mano a la empuñadura de su sable impuso silencio a Bolívar”.

Piensa Lacasa: “En su escudo un brazo armado sostiene una espada, una espada que no se rinde. Los moros no lo abatieron, y después tampoco fue abatido por los españoles. Y tampoco ahora ha de rendirse. Es un hecho”.

Y Damasita Boedo, la muchacha que cabalga a su lado y que ansiosamente trata de penetrar en el rostro de aquel hombre que ama, pero que siente en un mundo remoto piensa “General: querría que descansases en mí, que inclinasen tu cansada cabeza en mi pecho, que durmieses acunado por mis brazos. El mundo nada podría contra ti, el mundo nada puede contra un niño que duerme en el regazo de su madre. Yo soy ahora tu madre, general. Mirame, dime que me quieres, dime que necesitas mi ayuda”.

Pero el general Juan Galo de Lavalle marcha taciturno y reconcentrado en los pensamientos de un hombre que sabe que la muerte se aproxima. Es hora de hacer balances, de inventariar las desdichas, de pasar revista a los rostros del pasado. No es hora de juegos ni de mirar el simple mundo exterior. Ese mundo exterior ya casi no existe, pronto será un sueño soñado. Ahora avanzan en su mente los rostros verdaderos y permanentes, aquellos que han permanecido en el fondo más cerrado de su alma, guardados bajo siete llaves. Y su corazón se enfrenta entonces con aquella cara gastada y cubierta de arrugas, aquella cara que alguna vez fue un hermoso jardín y ahora está cubierto de malezas, casi seco, desprovisto de flores. Pero sin embargo vuelve a verlo y a reconocer aquella glorieta en que se encontraban cuando casi eran niños, todavía: cuando la desilusión, la desdicha y el tiempo no habían cumplido su obra de devastación; cuando en aquellos tiernos contactos de sus manos, aquellas miradas de sus ojos anunciaba los hijos que luego vinieron como una flor anuncia los fríos que vendrán: “Dolores , murmura, con una sonrisa que aparece en su cara muerta como una brasa ya casi apagada entre las cenizas que apartamos para tener un poco y último calorcito en una desolada montaña.

Y Damasita Boedo, que lo observa con angustiosa atención, que casi lo oye murmurar aquel nombre lejano y querido, mira ahora hacia adelante, sintiendo las lágrimas en sus ojos. Entonces llegan a los aledaños de Jujuy: ya se ven la cúpula y las torres de la Iglesia. Es la quinta de los Tapiales de Castañeda. Es ya de noche. Lavalle ordena a Pedernera acampar allí. Él, con una pequeña escolta, irá a Jujuy. Buscará una casa donde pasar la noche: está enfermo, se derrumba de cansancio y de fiebre.

Sus compañeros se miran: ¿qué se puede hacer? Todo es una locura, y tanto da morir en una forma como en otra.

3

Pedernera, que duerme sobre su montura, se incorpora nerviosamente: cree haber oído disparos de tercerolas. Pero acaso son figuraciones suyas. En esa noche siniestra ha intentado dormir en vano. Visiones de sangre y muerte lo atormentan.

Se levanta, camina entre sus compañeros dormidos y se llega hasta el centinela. Sí, el centinela ha oído disparos, lejos, hacia la ciudad. Pedernera despierta a sus camaradas, él tiene una sombría intuición, piensa que deben ensillar y mantenerse alerta. Así se empieza a ejecutar cuando llegan dos tiradores de la escolta de Lavalle, al galope, gritando: “¡Han matado al general!”.

En el zaguán bañado en sangre, yace el cuerpo del general. Arrodillada a su lado, abrazada a él, llora Damasita Boedo. El sargento Sosa mira aquello como un niño que ha perdido su madre en un terremoto.

Todos corren, gritan. Nadie comprende nada: ¿dónde están los federales? ¿Por qué no han muerto a los demás? ¿Por qué no han cortado la cabeza a Lavalle?

“No saben a quién han matado en la noche”, dice Frías. “Han tirado en la oscuridad”. “Está claro”, piensa Pedernera. “Hay que huir antes que lo comprendan”. Da órdenes enérgicas y precisas, el cuerpo es envuelto en el poncho y colocado sobre el tordillo del general, y al galope alcanzan nuevamente los Tapiales de Castañeda, donde espera el resto de la Legión.

Dice el coronel Pedernera: “Oribe ha jurado mostrar la cabeza del general en la punta de una pica, en la plaza de la Victoria. Eso nunca habrá de suceder, compañeros. En siete días podemos alcanzar la frontera de Bolivia, y allá descansarán los restos de nuestro jefe”.

Divide entonces sus fuerzas, ordena a un grupo de tiradores defender la retirada de la retaguardia, y luego emprenden la marcha final hacia el exilio.

4

La noche es helada y la luna ilumina frígidamente la quebrada. Los ciento setenta y cinco hombres vivaquean, pendientes de los rumores del sur. El Río Grande serpentea como mercurio brillante, testigo indiferente de luchas, expediciones y matanzas. Ejércitos del Inca, caravanas de cautivos, columnas de conquistadores españoles que ya traían su sangre (piensa el alférez Celedonio Olmos) y que cuatrocientos años más tarde vivirán secretamente en la sangre de Alejandra (piensa Martín). Luego, caballerías patriotas rechazando los godos hacia el norte, después los godos volviendo a avanzar hacia el sur, y una vez más los patriotas rechazándolos. Con lanza y tercerola, a espada y cuchillo, mutilándose y degollándose con el furor de los hermanos. Luego noches de silencio mineral en que vuelve a sentirse el solo murmullo del Río Grande, imponiéndose lenta pero seguramente sobre los sangrientos ¡pero tan transitorios! combates entre los hombres. Hasta que nuevamente los alaridos de muerte vuelven a teñirse de rojo y poblaciones enteras huyen hacia abajo, haciendo tabla rasa, incendiando sus casas y destruyendo sus haciendas, para retornar más tarde, una vez más hacia la tierra eterna en que nacieron y sufrieron.

Ciento setenta y cinco hombres vivaquean, pues, en la noche mineral. Y una voz apagada, apenas rasgando una guitarra, canta:

*Palomita blanca,
vidalita,
que cruzas el valle,
vé a decir a todos,
vidalita,
que ha muerto Lavalle.*

Y cuando el nuevo día amanece remidan la marcha hacia el norte.

El alférez Celedonio Olmos cabalga ahora al lado del sargento Aparicio Sosa, que marcha callado y pensativo. El alférez lo mira. Durante días se ha venido preguntando. Su alma se ha marchitado en los últimos meses como una flor delicada en un cataclismo planetario. Pero ha empezado a comprender, a medida que más absurda es esa última retirada.

Ciento setenta y cinco hombres galopando furiosamente durante siete días por un cadáver.

“Nunca Oribe tendrá la cabeza”, le ha dicho el sargento Sosa. Así que en medio de la destrucción de aquellas torres el alferez adolescente empezaba a entrever otra; refulgente indestructible. Una sola. Pero por ella valía la pena vivir y morir.

Ciento setenta y cinco hombres, rotos y desesperados, perseguidos por las lanzas de Oribe, huyendo hacia el norte por la quebrada, siempre hacia el norte. El alferez Celedonio Olmos cabalgaba pensando en su hermano Panchito muerto en Quebracho Herrado, y en su padre, el capitán Patricio Olmos, muerto en Quebracho Herrado. Y también, barbudo y miserable, roto y desesperado, cabalga hacia el norte el coronel Bonifacio Acevedo. Y otros ciento setenta y dos hombres indescifrables. Y una mujer. Noche y día huyendo hacia el norte, hacia la frontera.

[...] el coronel Acevedo [...] huía hacia el norte por la quebrada de Humahuaca, con ciento setenta y cuatro camaradas (y una mujer), perseguido y roto, derrotado y tristísimo, pero ignorante de que aún viviría doce años, en tierras lejanas, esperando el momento de volver a ver a su mujer y a su hija.

“Mejor habría sido que me mataran en Quebracho Herrado” piensa el coronel Bonifacio Acevedo mientras huye hacia el norte, [...] por razones que cree horribles (esa marcha desesperada, esa desesperanza, esa miseria, esa derrota total) pero que son infinitamente menos horribles que las que podrá tener doce años después, en el momento de sentir el cuchillo sobre la garganta, frente a su casa [cuando la Mazorca, a su furtivo y prematuro regreso del exilio, a punto de reencontrarse al fin con su familia, lo atrape y degüelle, y arroje su cabeza por la ventana de la vivienda, ante los ojos aterrados de su esposa, que morirá de dolor pocas horas después, y de su hija, que enloquecerá y no habrá jamás de recuperar la cordura].

He ahí todo lo que queda de la orgullosa Legión, después de ochocientas leguas de retirada y de derrota, de dos años de desilusión y de muerte. Una columna de ciento setenta y cinco hombres miserables y taciturnos (y una mujer) que galopan hacia el norte, siempre hacia el norte. ¿No llegarán nunca? ¿Existe la tierra de Bolivia, más allá de la interminable quebrada? El sol de octubre cae a plomo y pudre el cuerpo del general. El frío de la noche congela el pus y detiene el ejército de gusanos. Y nuevamente el día, y los tiros de retaguardia, la amenaza de los lanceros de Oribe.

El olor, el espantoso olor del general podrido.

La voz que canta en el silencio de la noche:

*Palomita blanca,
vidalita
que cruzas el valle,
vé a decir a todos,
vidalita,
que ha muerto Lavalle*

Piensa Pedernera: veinticinco años de campañas, de combates, de victorias y derrotas. Pero en aquel tiempo sí sabíamos por lo que luchábamos. Luchábamos por la libertad del continente, por la Patria Grande. Pero ahora... Ha corrido tanta sangre por el suelo de América, hemos visto tantos atardeceres desesperados, hemos oído tantos alaridos de lucha entre hermanos... Ahí mismo viene Oribe, dispuesto a degollarnos, a lancearnos, a exterminarnos. ¿No luchó conmigo en el Ejército de los Andes? El bravo, el duro general Oribe. ¿Dónde está la verdad? ¡Qué hermosos eran aquellos tiempos! ¡Qué arrogante iba Lavalle con su uniforme de mayor de granaderos, cuando entramos en Lima! Todo era más claro, entonces, todo era lindo como el uniforme que llevábamos...

[Lavalle:] “He peleado en ciento cinco combates por la libertad de este continente. He peleado en los campos de Chile al mando del general San Martín, y en Perú a las órdenes del general Bolívar. Luché luego contra las fuerzas imperiales en territorio brasileiro. Y después, en estos dos años de infortunio, a lo largo y a lo ancho de nuestra pobre patria. Acaso he cometido grandes errores, y el más grande de todos el fusilamiento de Dorrego. Pero ¿quién es dueño de la verdad? Nada sé ya, fuera de que esta tierra cruel es mi tierra y que aquí tenía que combatir y morir. Mi cuerpo se está pudriendo sobre mi tordillo de pelea pero eso es todo lo que sé”.

Soy el comandante Alejandro Danel, hijo del mayor Danel, del ejército napoleónico. Todavía lo recuerdo cuando volvía con el Gran Ejército en el jardín de las Tullerías o en los Campos Elíseos, a caballo. Lo veo todavía a Napoleón seguido por su escolta de veteranos, con los legendarios sables corvos. Y después cuando al fin, cuando Francia ya no era más la tierra de la Libertad y yo soñaba con combatir por los pueblos oprimidos, me embarqué hacia estas tierras, junto con Brauix, Viel, Bardel, Brandsen y Rauch, que habían combatido al lado de Napoleón. ¡Dios mío, cuánto tiempo ha pasado, cuántos combates, cuántas victorias y derrotas, cuánta muerte y cuánta sangre! Aquella tarde de 1825 en que lo conocí [a Lavalle] y me pareció un águila imperial, al frente de su regimiento de coraceros. Y entonces marché con él a la guerra del Brasil, y cuando cayó en Yerbal lo recogí y con mis hombres lo llevé a través de ochenta leguas de ríos y montes, perseguido por el enemigo, como ahora... Y nunca más me separé de él... Y ahora, después de ochocientas leguas de tristeza, ahora marchó al lado de su cuerpo podrido, hacia la nada...

En la noche silenciosa y helada se pueden oír los cascos de la caballería en retirada. Siempre hacia el norte.

Colosales cataclismos levantaron aquellas cordilleras del noroeste y, desde doscientos cincuenta mil años, vientos provenientes de las regiones que se encuentran más allá de las cumbres occidentales, hacia la frontera, cavaron y trabajaron misteriosas y formidables catedrales.

Y la Legión (los restos de la Legión) sigue su galope hacia el norte, perseguida por las fuerzas de Oribe. Sobre el tordillo de pelea, envuelto en su poncho, pudriéndose, hediendo, va el cuerpo hinchando del general.

Quedan treinta y cinco leguas. Tres días de marcha a galope tendido, con el cadáver que hiede y destila los líquidos de la podredumbre, con unos tiradores a la retaguardia que cubren las espaldas, que quizá son poco a poco diezmados y lanceados o degollados. Desde Jujuy hasta Huacalera, veinticuatro leguas. Nada más que treinta y cinco leguas, se dicen a sí mismos. Nada más que cuatro o cinco días de marcha, si Dios los ayuda.

Sí, quedan treinta y cinco leguas. Tres días de marcha a galope tendido por la quebrada, con el cadáver hinchado y hediendo a varias cuerdas a la redonda, destilando los horribles líquidos de la podredumbre. Siempre adelante, con unos tiradores a la retaguardia. Desde Jujuy hasta Huacalera, veinticuatro leguas. Nada más que treinta y cinco leguas más, dicen para animarse. Nada más que cuatro, acaso cinco días más de galope, si tienen suerte.

En la noche silenciosa se pueden oír los cascos de la caballada fantasma. Siempre hacia el norte.

5

El coronel Pedernera ordena hacer alto y habla con sus compañeros: el cuerpo se está deshaciendo, el olor es espantoso. Se lo descarnará y se conservarán los huesos. Y también el corazón, dice alguien. Pero sobre todo la cabeza: nunca Oribe tendrá la cabeza, nunca podrá deshonorar al general.

¿Quién quiere hacerlo? ¿Quién puede hacerlo?

El coronel Alejandro Danel lo hará.

Entonces descienden el cuerpo, lo depositan a orillas del arroyo, es necesario rajarle la ropa a cuchillo, tensa por la hinchazón. Luego Danel se arrodilla a su lado y desenvaina el cuchillo de monte. Durante unos instantes contempla el cadáver deforme de su jefe. También lo contemplan los hombres que forman un círculo taciturno. Y entonces Danel hincó el cuchillo en donde la podredumbre ya ha empezado su tarea. El arroyo Huacalera arrastra los pedazos de carne, aguas abajo, mientras los huesos van siendo amontonados sobre el poncho.

El alma de Lavalle advierte las lágrimas de Danel y reflexiona así: “Sufres por mí, pero deberías sufrir por ti y por los camaradas que quedan vivos. Yo no importo, ahora. Lo que en mí se corrompía, tú lo estás arrancando y las aguas de este río lo llevarán lejos, pronto ayudará a una planta a crecer, quizá con el tiempo se convierta en flor, en perfume. Ya ves que esto no debería entristecerte. Y, además, así sólo quedarán de mí los huesos, lo único que en nosotros se acerca a la piedra y a la eternidad. Y me conforta que guarden el corazón. ¡Tan lealmente me ha acompañado en la adversidad! Y también la cabeza, sí. Esa cabeza que aquellos doctores dicen que nada valía. Quizá lo dijeron porque me repugnaba aliarme con extranjeros o porque esa larga retirada les pareció absurda y sin objeto, porque no me decidí a atacar a Buenos Aires cuando tengamos sus cúpulas a la vista: esos intelectuales que no sabían que en

aquellos días en que volví a ver los campos en que fusilé a Dorrego me atormentaba su recuerdo, y más ahora que veía que el pueblo de la campaña estaba con él y no con nosotros, cuando cantaba:

*Cielo y cielo nublado
por la muerte de Dorrego...*

“Sí, camaradas, esos doctores que me hicieron cometer un crimen, porque yo era muy joven, entonces, y creí de veras que hacía un servicio a mi patria, y aunque me dolía terriblemente, porque yo amaba a Manuel, porque siempre le había tenido inclinación, firmé aquella sentencia que tanta sangre ha traído en estos once años. Y aquella muerte fue un cáncer que me devoró en el exilio y después en esta estúpida campaña. Tú, Danel, que estabas conmigo en aquel momento, sabes muy bien cuánto me costó hacerlo, cuánto admiraba yo el coraje y la inteligencia de Manuel. Y también lo sabe Acevedo, y muchos camaradas que aquí miran ahora mis restos. Y sabes también que fueron ellos, los hombres con cabeza, los que me indujeron a hacerlo, con cartas insidiosas, cartas que además querían que yo luego destruyese. Fueron ellos. No tú, Danel, ni tú, Acevedo, ni Lamadrid ni ninguno de los que no tenemos más que un brazo para empuñar el sable y un corazón para enfrentar la muerte”.

(Los huesos ya han sido envueltos en el poncho que alguna vez fue celeste pero que hoy, como el espíritu de esos hombres, es poco más que un trapo sucio; un trapo que no se sabe bien qué representa; esos símbolos de los sentimientos y pasiones de los hombres –celeste, rojo– que terminan finalmente por volver al color inmortal de la tierra, ese color que es más y menos que el color de la suciedad, porque es el color de nuestra vejez y del destino final de todos los hombres, cualesquiera sean sus ideas. El corazón ya ha sido puesto en un tachito con aguardiente. Y los hombres aquellos han guardado en algunos de los harapiientos bolsillos un pequeño recuerdo de aquel cuerpo: un huesito, un mechón de pelos.)

“Y tú. Aparicio Sosa, que nunca intentaste entender nada, porque simplemente te limitaste a serme fiel, a creer sin razones en lo que yo dijera o hiciese, tú. que me cuidaste desde que fui un cadete mocosito y arrogante: tú, el callado sargento Aparicio Sosa, el negro Sosa, el picado de viruelas Sosa, el que me salvó en Cancha Rayada, el que nada tiene fuera del amor a este pobre general derrotado, fuera de esta bárbara y desgraciada patria querría que pensarán en ti.

“Quiero decir...”

(Los fugitivos han colocado ahora el bulto con los huesos en la petaca de cuero del general, y la petaca sobre el tordillo de pelea. Pero vacilan con el tachito hasta que Danel lo entrega a Aparicio Sosa, el más desamparado por la muerte de su jefe.)

“Sí, compañeros, al sargento Sosa. Porque es como decir a esta tierra, esta tierra bárbara, regada con la sangre de tantos argentinos. Esta quebrada por la que veinticinco años atrás subió Belgrano con sus soldaditos improvisados, generalito improvisado, frágil como una niña, con la sola fuerza de su ánimo y de su terror, teniendo que enfrentar las fuerzas aguerridas de España por una patria que todavía no sabíamos claramente qué era, que todavía hoy no sabemos qué es, hasta dónde se extiende, a quién pertenece de verdad: si a Rosas, si a nosotros, si a todos juntos o a nadie. Sí, sargento Sosa: sos esta tierra, esta quebrada milenaria, esta soledad americana, esta desesperación anónima que nos atormenta en medio de este caos, en esta lucha entre hermanos”.

(Pedernera da orden de montar. Ya se oyen peligrosamente cerca los disparos en la retaguardia, se ha perdido demasiado tiempo. Y dice a sus compañeros “Si tenemos suerte, en cuatro días alcanzamos la frontera”. Eso es, treinta y cinco leguas que pueden cubrirse en cuatro días de desesperado galope. “Si Dios nos acompaña”, agrega.

Y los fugitivos desaparecen en medio del polvo, bajo el sol intenso de la quebrada, mientras detrás otros camaradas mueren por ellos.)

6

Galopan furiosamente hacia la frontera, porque el coronel Pedernera ha dicho: “Esta misma noche debemos estar en tierra boliviana”. Detrás se oyen los disparos de la retaguardia. Y aquellos hombres piensan cuántos camaradas y quiénes de los que cubren aquella huida de siete días habrán sido alcanzados por la gente de Oribe.

Hasta que en medio de la noche atraviesan la frontera y pueden derrumbarse y por fin descansar y dormir en paz. Una paz sin embargo, tan desolada como la que reina en un mundo muerto, en un territorio arrasado por la calamidad, recorrido por silenciosos, lúgubres y hambrientos caranchos.

Y cuando a la mañana siguiente Pedernera da orden de montar y de reiniciar la marcha hacia Potosí, aquellos hombres montan a caballo pero permanecen largo tiempo mirando hacia el sur. Todos (también el coronel Pedernera), ciento setenta y cinco rostros, pensativos y taciturnos hombres y también una mujer, mirando hacia el sur, hacia la tierra que se conoce con el nombre de Provincias Unidas (¡Unidas!) del Sur, hacia la región del mundo en que esos hombres han nacido, y donde quedan sus hijos, sus hermanos, sus mujeres, sus madres. ¿Para siempre?

Todos miran hacia el sur. También el sargento Aparicio Sosa, con su tachito con aquel corazón apretado contra su pecho, mira hacia allá.

Y también el alférez Celedonio Olmos, que a la edad de diecisiete años se unió a la Legión, junto a su padre y a su hermano, ahora muertos en Quebracho Herrado, para combatir por ideas que se escriben con mayúsculas; palabras que luego van borroneándose y cuyas mayúsculas, antiguas y relucientes torres, se han ido desmoronando por la acción de los años y los hombres.

Hasta que el coronel Pedernera comprende que ya basta, y da la orden de marcha y todos tiran de sus riendas y hacen volver sus cabalgaduras hacia el norte.

Ya se alejan en medio del polvo, en la soledad mineral en aquella desolada región planetaria. Y pronto no se distinguirán, polvo entre el polvo.

7

Ya nada queda en la quebrada de aquella Legión, de aquellos míseros restos de la Legión: el eco de sus caballadas se ha apagado; la tierra que desprendieron en su furioso galope ha vuelto a su seno lenta pero inexorablemente; la carne de Lavalle ha sido arrastrada hacia el sur por las aguas de un río (¿para convertirse en árbol, en planta, en perfume?). Sólo permanecerá el recuerdo brumoso cada día más impreciso de aquella Legión fantasma. “En las noches de luna – cuenta un viejo indio– yo también los he visto. Se oyen primero las nazarenas y el relincho de un caballo. Luego aparece, es un caballo muy brioso lo monta el general, un blanco como la nieve (así ve el indio al caballo del general). Él lleva un gran sable de caballería y un morrión alto, de granadero”. (¡Pobre indio, si el general era un roto paisano, con un chambergo de paja sucia y un poncho que ya había olvidado el color simbólico! ¡Si aquel desdichado no tenía ni uniforme de granadero ni morrión, ni nada! ¡Si era un miserable entre miserables!)

Pero es como un sueño: un momento más y en seguida desaparece en la sombra de la noche, cruzando el río hacia los cerros del poniente...

Ernesto Sábato

* * *

La idea de extraer y reunir los fragmentos del relato sobre el viacrucis de Lavalle y sus legionarios, convirtiendo esas prosas y versos dispersos en un opúsculo independiente a *Sobre héroes y tumbas*, no es una ocurrencia nuestra. Ya el propio Sábato lo hizo en 1965, cuando editó con la discográfica Philips y Eduardo Falú –el talentosísimo guitarrista, cantante y compositor de folclore– el *Romance de la muerte de Juan Lavalle*, formidable álbum conceptual de canciones, recitados y temas instrumentales con música compuesta e interpretada en guitarra y voz por el artista salteño; y con letras del escritor bonaerense, quien también se ocupó de declamar los pasajes narrativos, muchos de ellos entresacados y adaptados de la novela, pero otros

nuevos, especialmente escritos para la grabación del LP, como estas estrofas que sirven de proemio, y que revelan la preocupación de Sábato por los muñecos de paja y las apresuradas anatemas maniqueas de un revisionismo histórico que hacía furor a mediados de los sesenta, especialmente entre la juventud peronista de izquierda:

*Este es el romance de la muerte de Juan Lavalle.
La historia de la larga retirada,
de un hombre atormentado
por el recuerdo y el infortunio.
Pido a los hombres y mujeres de mi patria
que lo escuchen con respeto.
Federales o Unitarios.
Porque es la historia de un soldado
que cometió graves errores,
pero que luchó con coraje en ciento cinco combates
por la libertad de este continente.
De un hombre,
que como tantos en nuestra tierra,
murió finalmente en la derrota y la tristeza.
[...]
Esta es la historia de un caballero
valiente y desgraciado;
La historia de la larga retirada
de un hombre atormentado por el recuerdo
y el infortunio.
El romance del fin y muerte
del General Juan Galo de Lavalle,
descendiente de Pelayo
y Hernán Cortés,
el soldado a quién San Martín llamó
la primera espada del Ejército Libertador.
Peleó en ciento cinco combates
por la libertad de este continente
y murió en la miseria y el desconcierto.¹⁰*

Otros añadidos épicos y líricos de Sábato buscan completar hacia atrás –cual precuela– el relato odiseico de Lavalle y su Legión, pues recuérdese que en la novela aquel relato comienza *in media res*, ya acontecido el segundo revés demoledor de Famaillá en Tucumán, por lo que faltan en ella vicisitudes importantes, como la dubitativa campaña en el norte bonaerense –donde nadie ha olvidado a Dorrego ni nadie apetece rebelarse contra Rosas– y ese descalabro cordobés sin atenuantes –principio del fin– que fue Quebracho Herrado en los Altos de Morteros.

Después de muchos años de exilio, el 2 de agosto de 1840, desembarcó en San Pedro para combatir contra Don Juan Manuel de Rosas. Extraña campaña aquella porque, a medida que se adentraba en la provincia, un fantasma se agrandaba ante él, el fantasma de Dorrego.

Once años atrás, lo había fusilado en los campos de Navarro, en el corazón de esas pampas solitarias y queridas y añoradas en el destierro que ahora volvía a sentir bajo los cascos de su tordillo, once años

¹⁰ La transcripción del audio es nuestra. Utilizamos la edición homenaje del *Romance de la muerte de Juan Lavalle* que Universal Music Argentina lanzó en 2011. Se trata de una versión remasterizada en formato CD digipack.

atrás. Y ahora veía cómo el recuerdo de Dorrego perduraba en el corazón del paisanaje y cómo ese recuerdo brotaba en coplas que declaraban la culpa de Lavalle y presagiaban su aciago fin...

*El General Lavalle
y el correntino
en el Quebracho Herrado
fueron vencidos.
Fueron vencidos, sí,
¡qué mala suerte!
rumbiaba ya su estrella
hacia la muerte.¹¹*

Debido al notable suceso del disco entre el público y la crítica, Sábato y Falú decidieron llevarlo a los escenarios, con gran éxito de taquilla. *Romance de la muerte de Juan Lavalle* atraviesa géneros tradicionales tan diversos como la zamba, la chacarera, el cielito, la tonada, el gato, el yaraví, la vidalita y el estilo. Incluye el canto solista de la joven Mercedes Sosa –que había sido revelación en Cosquín ese mismo año– en el rol de Damasita Boedo, y también el coro de Los Huanca Hua, con arreglos de Francisco Javier Ocampo. Consta de dieciocho pistas, con una duración total de 45 minutos.

LADO A

*Elegía por la muerte de un guerrero
Cielo enlutado
Quebracho Herrado
Marcha de los derrotados
Poncho celeste
La cuartelera
María de los Dolores
Palomita del valle
Guarda mi llanto*

LADO B

*Elegía por la muerte de un guerrero
La última retirada
Tierra milenaria
Palomita del valle
El sueño de Celedonio Olmos
Guarda mi llanto
Cielo enlutado
Aparicio Sosa
Tierra milenaria*

Eduardo Falú toca la guitarra con versatilidad y virtuosismo, pero sin afectación ni efectismo, sobriamente, anteponiendo la emotividad a la técnica, el corazón a la pirotecnia, los climas envolventes al exhibicionismo. Evita sabiamente que su música compita con el relato sabatiano, al que cede la conducción y el protagonismo. Su voz es grave y potente a la vez que dulce, siempre melódica aunque jamás melosa o

¹¹ *Ibid.*

sensiblera.¹² La garganta de Sábato suena clara y honda, solemne pero cálida, sin prisa y ligeramente trémula, con austera elocuencia y mesurado patetismo, mágicamente amena e inmersiva, casi cinematográfica, como un aedo de la Grecia homérica o un bardo del Medioevo. El autor de *Sobre héroes y tumbas* probó ser un excelente declamador de su obra, algo que pocos literatos han sabido hacer (aunque a menudo se lo olvide, la oratoria es todo un arte, y uno distinto a la escritura).

* * *

Allá por 1967, poco después del gran suceso literario-musical (en estudio y en vivo) de *Romance de la muerte de Juan Lavalle*, el historiador revisionista José María Rosa, rosista ferviente e intelectual orgánico del peronismo proscripto, publicó con Sudestada, en Buenos Aires, un libro muy breve de intervención pública: *El cóndor ciego. La extraña muerte de Lavalle*. Nada nuevo bajo el sol, como veremos. El lanzamiento editorial de *El cóndor ciego* claramente constituyó una reacción polémica contra el éxito masivo de la exaltación artística de la figura de Lavalle por parte de Sábato y Falú, en el contexto de la *peronización izquierdizante* de la juventud sesentista argentina, proceso que tendría su culminación en la Tendencia Revolucionaria (JP, Montoneros, etc.).

El capítulo II lleva el mismo título que el ensayo, “El cóndor ciego”, y también un epígrafe que reza lapidariamente “vil traidor...”. Así inicia Rosa este capítulo:

Una leyenda de los indios jujeños, recogida por Julio Costa [en su libro *Rosas y Lavalle*, de 1926], dice que Lavalle fue un indio rubio, al que sus compañeros sacaron los ojos e hicieron volar como *al cóndor ciego*. Sacar los ojos a un cóndor es un juego brutal de los indios de la quebrada: el ave remonta recta en busca de una luz que no encuentra, vuela cada vez más alto, más allá de los montes y de las nubes, sin ver nada, sin poder hacer pie, sin contar con nada más que su impulso de acero. Hasta que la desesperación, porque comprende que le han quitado la luz para siempre, la hace precipitarse desde la inmensa altura para caer muerta muy cerca del sitio donde la remontaron sus bárbaros cegadores.

En este opúsculo vehementemente maniqueo, carente de matices analíticos y de ecuanimidad política, Rosa rompe lanzas por Rosas una vez más, simplificando y demonizando al unitarismo hasta el hartazgo, como un mero instrumento apátrida y pérfido de la oligarquía porteña y de las potencias imperialistas europeas. Si bien el historiador revisionista reconoce el heroísmo militar de Lavalle como granadero y oficial de San Martín en las guerras de Independencia, le reprocha acremente su ingenuidad, desatino y contumacia para la política durante las guerras civiles del período rivadaviano y la época del rosismo, defectos que –según él– resultaron trágicamente destructivos para su país natal y para sí mismo, considerando lo segundo una ironía-némesis de la historia. Básicamente, Rosa ve en el caudillo unitario un tonto útil –tan peligroso como manipulable– del poder económico y los intereses foráneos, que cometió demasiados errores y horrores: el fusilamiento de Dorrego, la lucha armada antirrosista, la alianza *non sancta* con Gran Bretaña y Francia, etc.

Aunque al historiador revisionista le asiste la razón en muchas de sus críticas (como con relación al derrocamiento y la ejecución de Dorrego), nos parece que en varias cuestiones sustanciales incurre en excesos y omisiones de reduccionismo *pro domo*. No podemos profundizar ahora en ese debate historiográfico. Baste aquí con recordar lo que señalamos páginas arriba, acerca de las limitaciones y

¹² Para una semblanza del músico Eduardo Falú, *vid.* Federico Mare, “Tiempo de partir: a cien años del nacimiento de Eduardo Falú”, en *Kalewche*, 30 de julio de 2023, <https://kalewche.com/tiempo-de-partir-a-cien-anos-del-nacimiento-de-eduardo-falu>.

contradicciones ideológicas de Juan Manuel de Rosas, muy bien identificadas y explicadas por Milcíades Peña¹³ desde la atalaya del marxismo hace más de medio siglo: 1) su gobierno fue extremadamente autoritario y represivo, una dictadura personalista e intolerante de ribetes autocráticos, demasiado propensa a la censura, la persecución y el terrorismo de Estado (el vigilantismo faccioso de la Sociedad Restauradora, las torturas y los degüellos de la parapolicial Mazorca, etc.); 2) su dudoso o sinuoso apego al federalismo político y económico, más allá de lo discursivo o simbólico (centralismo portuario-bonaerense de tipo gatopardista, practicado en sordina, bajo el espejismo ampuloso de la divisa punzó, a favor de la hegemonía de Buenos Aires y sus privilegios rentísticos aduaneros)¹⁴; y 3) el conservadurismo subyacente a su populismo de gran estanciero, haya sido o no demagogia (o bonapartismo). Norberto Galasso, también historiador y revisionista, quien reivindicó sin retaceos, desde la llamada “Izquierda Nacional”, a varios caudillos federales del Interior y Litoral (Artigas, Peñaloza, Varela, López Jordán), e incluso al muy porteño tribuno de la plebe Manuel Dorrego, nunca fue un apologista del rosismo ni un mitologizador de Rosas, al margen de que supo reconocerle algunos méritos, como su defensa de la soberanía nacional (el combate de la Vuelta de Obligado, por ejemplo) y sus medidas proteccionistas para mitigar la crisis artesanal en las provincias arribeñas. Lejos de otros revisionistas como Ibarguren o el propio Rosa, Galasso siempre tuvo en claro las antedichas limitaciones y contradicciones del régimen rosista.¹⁵

En *El cóndor ciego*, Rosa llega a conjeturar con cierta malicia o liviandad –probablemente movido por la inquina política o los prejuicios ideológicos– que Lavalle se habría suicidado para evitar la deshonor de ser apresado y ejecutado por sus enemigos, o de incumplir –huyendo al exilio boliviano, como sugerían insistentemente quienes le acompañaban– su juramento de vencer o morir. Alega algunas inconsistencias y lagunas en la versión oficial del deceso del caudillo unitario. Aventura que el suicidio habría sido ocultado por sus hombres con la mentira piadosa de una bala perdida que dispararon los federales. La hipótesis de Rosa –que se asemeja por momentos a una crónica policial o pesquisa detectivesca– no resulta descabellada, inverosímil. Es indudable que hay misterio en la muerte de Lavalle...

Pero la tesis de Rosa es altamente especulativa y suena imprudente, habida cuenta el a tono excesivamente categórico del autor. Rosa aporta indicios más o menos razonables, aunque sin suministrar ninguna evidencia concluyente. Sin embargo, habla convencidísimo, prescindiendo totalmente del modo potencial en los verbos que emplea. Una temeridad histórico-biográfica poco responsable, rayana por momentos en la maledicencia de quien tiene prisa por *arrimar el ascua a su sardina*. Esa temeridad es éticamente cuestionable, pues habilita toda clase de suspicacias insidiosas sobre la moralidad o psicología de Lavalle y sus hombres, algunas explicitadas y otras sugeridas. Por lo demás, el consenso académico actual entre los historiadores, no unánime pero sí mayoritario (incluyendo autores no enrolados en la denominada “Historia oficial” de cuño liberal mitrista), es de escéptica cautela. Hasta un neorrevisionista como Felipe Pigna ha evitado dar un veredicto, limitándose a enumerar las distintas teorías en danza, que por cierto son más de dos.

Con todas las imprecisiones del caso, algunas crónicas señalan al mulato José Bracho como el autor del tiro que puso fin a aquella vida increíble. Corrieron ríos de tinta sobre cómo murió realmente Lavalle. Se habló de que fue la propia Damasita la que en aquel acto vengaba la muerte de su hermano y de su primo

¹³ Véase Milcíades Peña, *Historia del pueblo argentino*, lib. II (especialmente el cap. 6). Bs. As., Fichas, 1969.

¹⁴ Recuérdese que varios caudillos federales del Litoral e Interior apoyaron la campaña antirrosista de Lavalle y Lamadrid, igual que muchos de sus seguidores plebeyos. Entre otros, nada menos que el riojano Chacho Peñaloza y sus gauchos llaneros. Aunque parezca una incoherencia, no lo fue: muchos federales estaban desilusionados, hastiados y enojados con Rosas debido a su lampedusiano y asfixiante centralismo porteño, en lo político y en lo económico. Algo así como *el mismo perro con otro collar*, o «unitarismo con divisa punzó». El cordobés Francisco Reinafé y el santafesino Mariano Vera, que se plegaron a la insurgencia contra el dictador, murieron combatiendo en Cayastá (1840) contra las fuerzas rosistas. El gobernador de Corrientes, Pedro Ferré, también se sumó con fervor a la rebelde Coalición del Norte. Todos ellos eran federales. Su oposición a Rosas no fue a pesar de su federalismo (como han pontificado *ad nauseam* casi todos los revisionistas), sino precisamente a causa de su federalismo. Por lo general, lo cual es lógico, aquellos que llegarían con vida a 1852, habrían de aliarse con el caudillo entrerriano Justo José de Urquiza –un rosista renegado– y engrosar o auxiliar su Ejército Grande, sellando así la derrota y caída de Rosas en la batalla de Caseros.

¹⁵ Cf. Norberto Galasso, *Historia de la Argentina*, t. I, Bs. As., Colihue, 2011, cap. 11 (“Rosas”), pp. 273-328.

a manos de su amante. Se dijo que fueron sus hombres por diferentes motivos, unos para no verlo caer en manos enemigas, otros indignados por su negligencia. Se habló también de un posible suicidio de Lavalle para evitar ser un prisionero de guerra de sus enemigos. Hipótesis todas difíciles de confirmar, pero que ponen en duda la versión oficial.¹⁶

El enigma de la muerte del general Lavalle sigue sin zanjarse, pero excede el espacio y la finalidad de este escrito, por lo que no podemos entretenernos en la polémica. De cualquier modo, aclaramos, no somos expertos en la materia. Nuestro conocimiento biográfico acerca del caudillo unitario es eminentemente de segunda mano. No se sustenta en una lectura exhaustiva de las fuentes primarias.

No viene mal recordar que en 2023 se estrenó la película *La leyenda del cóndor ciego*, de Norman Ruiz, guionada por el propio director y Liliana Romero, un *western* criollo de drama y aventuras ambientado en el Norte argentino a mediados del siglo XIX, que propone como trasfondo histórico las guerras civiles entre unitarios y federales, en particular, la muerte de Lavalle en Jujuy y la huida de sus legionarios hacia Bolivia para salvar sus vidas y los restos del general difunto. Aunque Lavalle, interpretado por Andrés Mariuzzi, no es el protagonista del film (ese rol corresponde a un personaje ficticio, el gaucho unitario Santos, representado por Adrián Navarro), la tragedia y leyenda del héroe histórico constituyen el leitmotiv de la trama. El título de la película delata una de sus principales fuentes de inspiración: *El cóndor ciego*, de José María Rosa. Aunque es probable que también tenga influencias de *Rosas y Lavalle*, de Julio Costa.

* * *

Quienes deseen escuchar el álbum, uno de los mayores hitos musicales del folclore argentino de todos los tiempos, pueden hacerlo en internet. Recomendamos en especial la edición homenaje de Universal Music, hecha en 2011. Es una remasterización en disco compacto de la versión original del 65, aquella en la que cantó Mercedes Sosa con el acompañamiento coral de Los Huanca Hua, dirigidos en ese entonces por el Chango Farías Gómez (en ediciones posteriores intervinieron otros vocalistas). Está disponible en YouTube,¹⁷ y también en Spotify.

En 1993, con motivo de una reedición en CD, Sábato escribió una breve prosa rememorativa para el prospecto, algo así como un *making-of*—si se nos permite la metáfora cinematográfica— del *Romance de la muerte de Juan Lavalle*. Dice allí muchas cosas interesantes. En nuestro blog dominical *Kalewche* publicamos ese texto hace más de tres años.¹⁸

Una de las recreaciones en vivo más recordadas del *Romance de la muerte de Juan Lavalle* fue la del miércoles 29 de julio de 1998 en el mítico Teatro Nacional Cervantes del centro de Buenos Aires. En aquella noche de invierno, el dúo Sábato-Falú, ya en su senectud (el escritor tenía 87 años; el músico, 75), contó con el acompañamiento del Coral Santa Cruz y la participación especial —una vez más— de Mercedes Sosa, quien salía de una larga convalecencia y severa depresión, y que fue ovacionada por el público las dos veces que cantó “Palomita del valle” (la segunda como bis). Hallarán en YouTube el video completo de esa velada inolvidable, si desean verlo.¹⁹

Federico Mare

¹⁶ Felipe Pigna, “Lavalle: Una historia de amor, de locura y de muerte”, en <https://elhistoriador.com.ar>.

¹⁷ www.youtube.com/watch?v=kWcNRgyaG-k.

¹⁸ <https://kalewche.com/wp-content/uploads/2023/07/4bis-Adjunto-1.pdf>.

¹⁹ www.youtube.com/watch?v=o-MrAOi8l4U.

AL LABORDAJE



ENTREVISTA A MICHAEL HUDSON

EL SISTEMA FINANCIERO DE OCCIDENTE AL BORDE DEL COLAPSO

El estadounidense Michael Hudson (Mineápolis, 1939) es uno de los economistas heterodoxos más lúcidos, prolíficos e influyentes de la actualidad. Marxista confeso y militante, hijo de un combativo dirigente sindical trotskista de Minesota (que descolló en las históricas protestas de los *Teamsters* y otras huelgas masivas de la Gran Depresión), se crio en el corazón industrial del Medio Oeste durante la Segunda Guerra Mundial y la posguerra. Formado en las universidades de Chicago y Nueva York entre finales de los cincuenta y 1968, dio clases durante más de treinta años en la University of Missouri-Kansas City (UMKC), institución a la que sigue vinculado como profesor emérito, igual que a dos prestigiosas academias de la República Popular China: la Universidad de Beijing y la Universidad de Ciencia y Técnica de Huazhong. Es investigador del Instituto de Economía Levy del Bard College, miembro fundador y presidente del Institute for the Study of Long-Term Economic Trends (ISLET), ex analista financiero de Wall Street y asesor de diversos organismos gubernamentales y no gubernamentales, amén de comentarista y conferenciante.

Hudson, quien reside en la ciudad de Nueva York, es mundialmente reconocido por sus críticas al sistema de Bretton Woods, la globalización neoliberal, el imperialismo estadounidense, la Escuela de Chicago, el capitalismo usurario y la especulación financiera, así como por sus contribuciones a la historia de la deuda en las sociedades de clases, capitalistas y precapitalistas, occidentales y no occidentales (desde la Edad de Bronce hasta el siglo XXI). Ha escrito numerosos libros, algunos de los cuales han sido traducidos al castellano: *Superimperialismo: la estrategia económica del imperio estadounidense* (Dopesa, 1973), *Matar al huésped: cómo la deuda y los parásitos financieros destruyen la economía global* (Capitán Swing, 2018) y *La tradición perdida de las cancelaciones de deudas bíblicas* (Dykinson, 2025). Otras de sus obras más destacadas son *Global Fracture: The New International Economic Order* (Harper & Row, 1977), *Trade, Development and Foreign Debt: A History of Theories of Polarization v. Convergence in the World Economy* (Pluto, 1992, 2 vols.) y *The Destiny of Civilization: Finance Capitalism, Industrial Capitalism or Socialism* (ISLET, 2022). Su libro más reciente es *Temples of Enterprise: Creating Economic Order in the Bronze Age Near East* (ISLET, 2024). Posee una página web, donde publica artículos sobre macroeconomía, geopolítica y otros tópicos de coyuntura con asiduidad: *Michael Hudson on Finance, Real Estate and the Powers of Neoliberalism*.¹

El 20 de agosto del corriente año, el analista y *youtuber* noruego Glenn Diesen lo entrevistó para su popular podcast *The Greater Eurasia*. La entrevista fue publicada bajo el título «The West's Financial System on the Brink of Collapse». En ella, Hudson ofrece una estupenda panorámica macrohistórica y comparativa sobre el fenómeno crematístico de la deuda, retrotrayéndose a las sociedades antiguas del Cercano Oriente (sumerios,

¹ <https://michael-hudson.com>.

babilonios, egipcios, hebreos, etc.) para, desde allí, seguir su evolución hasta el presente, a través de la civilización grecorromana, la Cristiandad medieval y la modernidad capitalista (con sus diferentes etapas).² La entrevista dura casi una hora. Hemos transcrito y traducido el video para ustedes, utilizando aplicaciones de IA (YouTranscripts y DeepL). El texto ha sido revisado y corregido por nosotros.

Bienvenidos de nuevo a todos. Hoy nos acompaña el profesor Michael Hudson y recomiendo a todo el mundo que siga su trabajo, así como su propia página web. He dejado el enlace en la descripción, así que es un placer volver a verle.

Es un placer estar de vuelta.

Obviamente has escrito muchos libros importantes, especialmente sobre economía política, y en libros como *El colapso de la Antigüedad* abor das también la historia de las finanzas. Quería hablar hoy contigo sobre parte de esa historia porque creo que es extremadamente importante comprenderla. La actual crisis financiera parece estar acelerándose y está claro que todo el sistema financiero no es sostenible. Parece que podríamos estar acercándonos a un precipicio. A lo largo de la historia, la gente tiende siempre a dar por hecho que el *statu quo* actual es permanente, aunque siempre acabe demostrando ser temporal. Así que pensé que para entender la historia podemos comprender algunos de los cambios, pero también la continuidad del sistema y las alternativas. De nuevo, esa era mi idea principal, si podemos dar un paso atrás, mirar esta historia y apreciar mejor dónde estamos ahora. Y supongo que una pregunta muy amplia sería, ¿qué podemos aprender sobre el sistema actual al voltear la vista hacia atrás? O, ¿cuáles dirías que son las constantes, por ejemplo, de las tendencias oligárquicas del sistema financiero. ¿Cómo lo ves?

La mayor parte de mi trabajo durante los últimos cincuenta años ha consistido en escribir una historia de la deuda y la banca. Ya a finales de los años 70 estaba claro que los países del sur global atravesaban una crisis de deuda, que casi todas las economías occidentales estaban viviendo lo que se llamaba un “ciclo económico”, pero que era algo mucho más que un ciclo económico. Cada recuperación se producía con un nivel de deuda cada vez más alto y era evidente que esto se estaba volviendo inalcanzable.

Yo quería ver cómo había empezado todo. Por eso pasé mucho tiempo, 25 años, dirigiendo un grupo de Harvard que escribía la historia económica de Mesopotamia, Egipto e Israel, del antiguo Oriente próximo, ahora llamado Asia occidental, y estudiando qué hizo que Occidente fuera tan distinto de todo lo anterior. Y creo que la mejor manera de plantear la respuesta a tu pregunta es la siguiente. La retórica actual, tanto política como financiera, contrapone a Estados Unidos y Europa, como democracias, con China y otros países que no forman parte de la alianza de Estados Unidos, a los que llama “autocracias”. Y con “autocracias” se refieren a una economía mixta, lo que en el siglo XIX solía llamarse socialismo, inversión pública en infraestructuras básicas a tipos subvencionados, leyes públicas antimonopolio para impedir las rentas de monopolio. Todo el impulso del capitalismo industrial del siglo XIX en Europa y Estados Unidos consistía en gravar las rentas económicas, en gravar la renta de la tierra como base impositiva natural, en evitar que surgieran rentas monopolísticas y, en última instancia, en convertir el dinero y el crédito en un servicio público.

Todo esto era lo que el capitalismo industrial quería hacer para reducir su propio costo de vida, su costo de hacer negocios, toda la estructura de costos, y ser más eficiente. Pues bien, la manera de ser más eficiente era impedir la privatización de monopolios naturales como los ferrocarriles y las comunicaciones, algo que se ve

² www.youtube.com/watch?v=MWZ8hTwOCUU&t=15s.

tras la Inglaterra de Thatcher. Y resulta que la definición estadounidense de “autocracia” es cualquier papel para el gobierno que esté a la derecha de lo que hicieron Margaret Thatcher y Ronald Reagan en los años 80. Así que analicé qué hacía distinto a Occidente de lo anterior y no era la democracia.

Aristóteles escribió un estudio sobre las constituciones de todo el mundo que conocía y dijo que todas las constituciones se llamaban a sí mismas democracias, pero en realidad eran autocracias. Y eso era parte del problema. Y todo Occidente ha sido realmente único en la historia, como afirma frente a lo que existía antes, las sociedades de la edad del bronce, que eran principalmente sociedades asiáticas, desde Mesopotamia y Egipto hasta China. Y el rasgo distintivo de todo el despegue de la civilización económica durante los primeros tres mil años fue tener un gobernante central. Los historiadores no están seguros de cómo caracterizar a esos gobernantes. Los llaman “realeza divina” en Mesopotamia y en Egipto, o “emperadores” en el confucianismo que gobierna China. Y la función de la autoridad central, el rey, el templo o el emperador era la de mantener la prosperidad popular, y se supone que de eso se trata la democracia.

Occidente cree que la democracia se logra mediante las urnas, votando, pero si se fijan en las constituciones de la Roma y la Grecia tempranas, concentraban todo el poder político en manos de la aristocracia, los terratenientes y los acreedores. Se podía votar, sí, pero votarás a quien votaras, sería parte de la oligarquía que se volvió cada vez más depredadora y llevó al resto de la población al endeudamiento. Y, en realidad, fueron esas dinámicas de deuda las que acabaron destruyendo el Imperio Romano que había absorbido la antigüedad clásica. Son las mismas dinámicas de deuda que se producen hoy. Sin embargo, lo que se observa en los primeros milenios de la civilización y de eso trata mi libro *And forgive them their debts: Lending, Foreclosure and Redemption From Bronze Age Finance to the Jubilee Year* [*Y perdónales sus deudas: Préstamos, ejecuciones hipotecarias y redención desde las finanzas de la Edad del Bronce hasta el Año del Jubileo*], mis estudios de Harvard, y los artículos que publiqué en *Temples of Enterprise: Creating Economic Order in the Bronze Age Near East* [*Templos de la empresa: Creando orden económico en el Cercano Oriente de la Edad del Bronce*]. La idea que hizo tan diferente el despegue de la civilización en toda Asia, de nuevo, desde Mesopotamia hasta Egipto y China, fue el reconocimiento de que la gran fuerza desestabilizadora era que la deuda creciera más rápido que la economía capaz de pagarla. Y esa era la directriz política básica de todos los gobernantes.

Lo que veían y de lo que trataba toda la literatura antigua hasta llegar a Aristóteles y Platón era esta tendencia de la deuda a crecer más rápido que la capacidad de pago. Y cuando eso ocurre, los deudores tienden a caer en relaciones de clientelismo y servidumbre, o incluso en la esclavitud y la servidumbre feudal frente a los acreedores. Y eso es lo que le ocurrió a Occidente. Esa misma dinámica de polarización de la deuda se produce hoy. Bien, lo que hizo tan diferente el desarrollo asiático y lo que hace tan distinto el desarrollo de China y su despegue frente a la política financiera occidental actual es que impidió que se desarrollara una oligarquía financiera. Y cuando yo estudiaba en los años 50 en la Universidad de Chicago, uno de los principales libros que teníamos que leer era *La República* de Platón. Y todo el tema de *La República* de Platón consiste en que Sócrates empieza diciendo: “Supongamos que le has pedido prestada un arma a una persona muy hostil y que, si le devuelves el arma, la va a usar para matar gente y hacer algo malo”. ¿Es justo que tengas que devolverla? Ese fue su punto de partida para decir: “¿Y si le debes dinero a una oligarquía depredadora y usan el dinero que les pagas para endeudar a otras personas y reducirlos a una relación de dependencia?” Y después de una larga discusión, Sócrates dijo que la solución es lo que nos ha llegado traducido como “rey filósofo”. Bueno, no era en absoluto un “rey filósofo”. Lo que Sócrates dijo fue, ¿cómo vamos a afrontar el principal problema económico de nuestro tiempo: el dinero, el amor, la deuda, la adicción a la riqueza (en el sentido de que el dinero y la riqueza son una especie de poder económico y social, y eso es adictivo)? Entonces, ¿cómo vamos a evitar eso? Y Sócrates dijo: la solución es tener un gobernante que no tenga riqueza financiera, que no tenga propiedades, y que por lo tanto no se haya vuelto adicto al dinero, todavía. Por supuesto, eso no sucedió, como todos sabemos.

¿Cómo evitó la Antigüedad esto? Toda la literatura que conocemos desde el principio, desde Mesopotamia hasta Egipto y China, decía que el papel de un gobernante, sea como lo llamemos, es mantener el equilibrio económico y mantener a la gente próspera y no infeliz. Hay que evitar la explotación. Hay que impedir que la gente caiga en una relación de dependencia con sus acreedores y huya, porque necesitamos la población para nuestro ejército, para construir nuestras murallas y toda nuestra infraestructura pública. Así que el denominador común en todas las zonas rurales de Asia occidental era una cancelación de deudas, y desde Sumer y Babilonia, pasando por Hammurabi, hasta llegar al año del jubileo judío del Levítico 25, la formulación era exactamente la misma. Con nuevos gobernantes, o de forma periódica, o cuando había una sequía o una inundación que impedía obtener las cosechas, ¿cómo se evita que esa acumulación de deudas imposibles de pagar empobrezca a la sociedad y lleve a los acreedores a imponerse sobre los demás? Pues bien, todos los nuevos gobernantes de Babilonia, de Sumer, y al parecer durante un tiempo también de Egipto, empezaban su reinado cancelando las deudas agrarias personales, no las deudas comerciales que se mantenían intactas, sino las deudas de los ciudadanos por pagos atrasados. Se cancelaron las deudas de grano y se liberó a los siervos por deudas que habían sido entregados como garantía a los acreedores, no a los esclavos, sino a los ciudadanos y a sus familias que habían quedado comprometidos a trabajar para sus acreedores. Se los liberó y se les devolvieron las tierras que los campesinos endeudados habían entregado en garantía, junto con sus derechos sobre las cosechas, en circunstancias difíciles. Esa era la pieza central. Dicha tradición estuvo completamente ausente en Occidente desde el inicio, y no había forma de establecer una tradición así sin un gobernante central, un rey divino, un faraón, un emperador, cuya función fuera supervisar y actuar como regulador para impedir que la deuda creciera más rápido que la capacidad de pago y polarizara a la sociedad.

Eso es exactamente lo que está ocurriendo hoy en las economías occidentales. Desde el final de la Segunda Guerra Mundial se ha ido acumulando deuda de forma constante y esa es en realidad la crisis que estamos viendo. Las deudas ya superan la capacidad de pagarlas sin empobrecer al resto de la economía. Es como si se estuviera imponiendo un plan de austeridad del FMI, no solo a los países del Sur global, como ocurría con la mayoría de los prestatarios del FMI, sino también a las propias naciones industriales desarrolladas. Ese es el problema en el que estamos. Y cuando se observa el despegue de China, ¿qué hace que China esté tan al margen de todo esto? China ha mantenido el dinero y la creación de crédito en manos del gobierno, del Banco Popular de China. Nunca ha tenido una clase financiera independiente que desempeñe el papel que desempeñan los bancos occidentales: financiar adquisiciones empresariales, prestar dinero para comprar propiedades o adquirir activos, en lugar de invertir en fábricas, maquinaria y formación de capital tangible.

En las economías occidentales, el papel de las finanzas y el destino de sus préstamos han sido en gran medida improductivos. Se crea riqueza financiera mediante el apalancamiento de la deuda, prestando dinero a la gente para comprar inmuebles, acciones o bonos cuyos precios se inflan, creando cada vez más dinero para comprar más inmuebles, más acciones y más bonos a precios más altos. Y por eso casi todo el crecimiento de la economía estadounidense desde 2009 ha tenido un carácter financiero. No ha adoptado la forma de inversión industrial tangible, ni de aumento del nivel de vida de los trabajadores o de la economía en su conjunto, y mucho menos de la clase media. Toda esta riqueza financiera se ha concentrado en manos del 10% más rico de la población, especialmente del 1% más rico, como creo que ya hemos comentado antes. Y lo que ha hecho que las economías tengan más éxito desde el comienzo de los registros históricos, hace cinco mil años, lo que ha hecho que las sociedades y las economías tengan éxito es evitar esta polarización financiera y la acumulación de riqueza financiera en forma de derechos de cobro sobre los deudores. La riqueza de los acreedores derivada de la propiedad de activos, acciones, bonos o bienes inmuebles es un derecho de cobro sobre los inquilinos, un derecho de cobro sobre los deudores. Es renta económica.

Y, si se fijan en lo que planteaban Adam Smith, John Stuart Mill, el propio Marx, toda la doctrina del capitalismo industrial del siglo XIX intentó resolver este problema diciendo, básicamente, “queremos asegurarnos de que todo el dinero se cree para aumentar la capacidad de pagar las deudas y obtener

beneficios, y que esos beneficios se reinviertan en más investigación y desarrollo a largo plazo y en la formación de capital tangible, más fábricas, más contratación”. Esa era toda la doctrina de la economía clásica, y el mundo entero parecía avanzar en esa dirección hasta la Primera Guerra Mundial.

La Primera Guerra Mundial lo cambió todo. El acuerdo de paz sobre las reparaciones alemanas y las deudas entre los aliados era todo un sistema de relaciones favorable a los acreedores, y eso acabó provocando no solo el empobrecimiento de Alemania, sino también de muchos países europeos. Gran Bretaña tuvo una gran huelga general en 1926. Francia tuvo su propia hiperinflación. Así que después de la Segunda Guerra Mundial, Estados Unidos fue más o menos quien se encargó de diseñar cómo iba a funcionar y estructurarse la economía de posguerra y dijo: “De acuerdo, esta vez no habrá reparaciones ni deudas entre los aliados. Pero vamos a volver a tener reglas favorables a los acreedores”. Y hubo todo un debate entre los negociadores estadounidenses y Keynes. Keynes decía: “Si no quieren que la economía de posguerra acabe pareciéndose a la economía europea tras la Primera Guerra Mundial, tienen que establecer algún modo de cancelar las deudas de los países que mantienen un déficit constante en la balanza de pagos debido a su déficit comercial, ya que deben cada vez más dinero para pagar las externas que han contraídos para financiar esos déficits. Hay que condonar las deudas de estos países, y se necesita un nuevo banco internacional con poder para reducir los créditos de los países que mantienen superávit de forma continuada –como Estados Unidos–, y para eliminar las deudas de los países con déficit –como se esperaba que hiciera Gran Bretaña.”

Keynes trabajaba para el tesoro británico, pero los estadounidenses lo rechazaron, y en lugar del banco de Keynes, crearon el Fondo Monetario Internacional, que impone reglas orientadas a los acreedores y políticas de austeridad a los países deudores. A finales de los años 90 y principios de los 2000 había países que intentaban evitar acudir al FMI como si fuera la peste, porque sabían que imponer un programa de austeridad no te permitía realmente saldar las deudas. Paraliza la economía, desvía los ingresos de la inversión en nuevo capital y en medios de producción en agricultura, industria, transporte e infraestructuras para pagar a los acreedores, y por tanto es destructivo.

Pues bien, lo que antes sólo se imponía a los países del Sur global, ahora se está imponiendo a las economías de Estados Unidos y Europa, y se están empobreciendo por la misma dinámica. De repente, volvemos a estar en la misma dinámica de siempre, que se ha repetido una y otra vez. Las deudas crecen más rápido que la capacidad de pagarlas, y tienen que reducirse. Y si no se reducen las deudas hasta un nivel que puedan pagar los ciudadanos, la fuerza laboral, y ahora incluso las empresas y el Estado, se producirá el mismo tipo de estancamiento que vimos en los años 20. Y el problema que señaló Keynes es que esta carga de deuda no sólo empobrece a los deudores. El dinero que se paga al país acreedor como Estados Unidos se utiliza simplemente para ganar dinero en el ámbito financiero y para alimentar un auge bursátil. Y eso termina en un desplome que también acaba con los acreedores.

Se ha investigado mucho sobre cómo empezaron estos acuerdos de posguerra. Un ejemplo es el acuerdo tras la Guerra franco-prusiana de 1871. Fue entonces cuando Alemania insistió en que Francia pagara reparaciones por haber perdido la guerra, y pasó al oro. Alemania adoptó el patrón oro e hizo que los demás la siguieran. Fue entonces cuando el patrón oro se extendió realmente desde Gran Bretaña, que lo había adoptado a principios del siglo XIX, a otros países. Alemania obligó a otros países a pagar en oro. El mercado alemán se volvió muy próspero y acabó en una burbuja ferroviaria y bursátil que luego estalló. Así que esta acumulación de deuda no sólo destruye riqueza en los países deudores, sino también en los propios países acreedores. Esa es la situación en la que estamos hoy. Las economías de Estados Unidos y Europa que se han financierizado han utilizado esta riqueza simplemente para conceder préstamos y ganar más dinero en el ámbito financiero. Y, de hecho, para eso se ha destinado la mayor parte de los créditos bancarios. Y la única manera en que Estados Unidos ha podido sostenerse financieramente ha sido, en esencia, prestando a

los deudores el dinero para pagar los intereses. Esto no funcionó en los siglos XVI y XVII, y siempre acaba convirtiéndose en un esquema Ponzi. Y ese es básicamente el problema al que se enfrenta hoy todo Occidente.

Es una respuesta algo larga a tu pregunta, pero ese es el gran marco histórico del que tú y yo hemos hablado.

Bueno, has dicho que esto está llegando a su fin, pero ¿cuáles son, por decirlo así, los mecanismos que hacen que todo termine? ¿Cómo serán las consecuencias si no se cancela la deuda? Como has dicho, perjudica a los deudores, pero al final también acaba con los acreedores.

El 40% de la población estadounidense, según la Reserva Federal, no tienen ningún ahorro. Vive de nómina en nómina, y el resultado es que vive de sus tarjetas de crédito. Los intereses de las tarjetas empiezan con el 19% y los tipos de penalización son aún más altos, elevando el tipo de interés efectivo por encima del 30%. Eso significa que la deuda de los consumidores, simplemente por pedir dinero prestado para llegar a fin de mes, para la supervivencia básica, se duplica cada 3 años. Sin embargo, los niveles salariales no lo han hecho así. Los salarios no han aumentado al mismo ritmo. Por ello, tener que pagar esas deudas ha obligado a la mayor parte de la población de Estados Unidos a reducir su gasto de consumo. Y la Reserva Federal informa que la mitad del aumento del gasto de los consumidores ha correspondido enteramente al 10% más rico de la población. Y se trata de bienes de lujo, importaciones de moda italiana, coches, yates y cosas así. Pero el mercado interno de los asalariados se ha reducido porque no pueden permitirse gastar los ingresos que les quedan después de pagar sus impuestos, su seguro médico y el servicio de su deuda. Después de pagar a las compañías de tarjetas de crédito, a los bancos por sus hipotecas y préstamos para el automóvil, no les queda suficiente para comprar los productos que fabrica la industria estadounidense y la extranjera. El resultado de esta tendencia, esto es, de que el servicio de la deuda crezca más rápido que la economía, es la desindustrialización, porque los ingresos se destinan al servicio de la deuda, no a comprar los productos que producen dentro de este flujo circular que se supone debe reforzar e impulsar de forma constante la prosperidad y el crecimiento económicos.

Ahora quería preguntarte por lo que has escrito sobre la relación entre la guerra y la banca moderna, porque existe entre ellos un vínculo bastante interesante y relevante.

Tengo un libro que se publicará dentro de uno o dos meses sobre la historia de cómo se desarrolló la banca internacional desde las cruzadas hasta la Primera Guerra Mundial. Y lo que ocurrió... lo que descubrí es algo único. Fue la propia Iglesia, la Iglesia romana, la que creó la banca internacional y patrocinó a los bancos internacionales invirtiendo todas las enseñanzas cristianas contra la usura. Y Roma trató, en esencia de iniciar una lucha religiosa y política contra los países que se resistían a su control. Las cruzadas empezaron antes de las cruzadas formales, luchando contra Alemania y más tarde contra Francia. Las cruzadas fueron contra otros países cristianos occidentales que se resistían al control romano. El problema para Roma y el papado era que no tenían mucho dinero para contratar tropas, no tenían ejército, como bromeó Stalin sobre los papas después de la Segunda Guerra Mundial. ¿Qué podían hacer? A partir del siglo XI reclutaron a caudillos normandos como Guillermo el conquistador de Inglaterra, que era un caudillo militar. Le dijeron: “Te apoyaremos y legitimaremos tu gobierno si conquistas Inglaterra. Nos juras fidelidad y prometes pagarnos un tributo en forma del Óbolo de San Pedro, además de permitir que nuestra iglesia nombre obispos en todo tu reino”. Los obispos se encargaban de la financiación de la Iglesia, y la Iglesia era la mayor propietaria de tierras y perceptora de rentas de toda Europa. Guillermo aceptó y, en esencia, se convirtió en rey al hacer de Gran Bretaña un feudo de Roma. Apenas una década antes, Roma había hecho el mismo contrato —y tenemos copias del contrato del que hablo en mi libro— con el caudillo que conquistó el sur de Italia y Sicilia. “Te haremos rey de Sicilia, Roberto Guiscardo. Respaldaremos tu realeza. Tienes que jurarnos fidelidad. Obedecerás nuestras directrices y nosotros nombraremos a los obispos. El derecho de investidura de los obispos que controlan las finanzas de la Iglesia en tu territorio”. Y así fue como se hicieron reyes.

A finales del siglo XI, en otros países, los reinos de Europa empezaron a oponerse a esto y entonces surgieron dos papas. Y el Papa romano, frente a un papa respaldado por Alemania, dijo: “Ayudemos a sostener a Bizancio, al Imperio bizantino, amenazado por la invasión turca. Salvémoslo. Salvemos Jerusalén de los musulmanes”. Así, mediante una gran victoria de relaciones públicas, organizaron a los reyes de todos los países europeos para ir a luchar. El objetivo real era conquistar Constantinopla y el Imperio bizantino. Saquearon Jerusalén. Saquearon Jerusalén cuando llegaron allí. Y Jerusalén no necesitaba protección de los musulmanes, sino de los cristianos, porque los musulmanes permitían las iglesias cristianas y no tenían nada contra el cristianismo. En el siglo XI, los cruzados saquearon la propia Constantinopla e intentaron, en esencia, incorporarla a la Iglesia romana. Los obispados orientales se opusieron a ello y así se produjo la división entre la Iglesia romana y el cristianismo ortodoxo oriental con cuatro de los cinco grandes obispados. Constantinopla, Antioquía, Jerusalén y Alejandría se resistieron en cierto modo a esto. Así que la Iglesia romana, el papado imperial, dijo: “Vamos a tener que seguir luchando contra Alemania y otros países que se resisten a nuestro control. ¿Cómo vamos a conseguir el dinero?”. Los caudillos normandos tenían un ejército, pero no tenían dinero para hacer la guerra. Así que fue el Vaticano quien apoyó a los banqueros del norte de Italia y a los banqueros justo al otro lado de los Alpes, los caorsanos, en Caorse. Y los legados papales llevaban contratos bancarios a reyes como Enrique III de Inglaterra, hijo del rey Juan, y les decían: “Haremos que tu hijo sea rey de Sicilia, porque los alemanes y la iglesia bizantina han dominado las ciudades de Sicilia y del sur de Italia. ¿Le interesa?” Bueno, hubo toda una lucha de los varones que ya se habían opuesto al rey Juan cuando intentó gravarlos con impuestos en 1215. La carta magna fue una lucha de los varones contra los impuestos que el rey imponía para ir a la guerra, y esos impuestos, en esencia, se habrían financiado mediante préstamos de los bancos. El Papa excomulgó a los varones que apoyaban la Carta Magna, alegando que intentaban impedir que se concediera al rey una deuda con intereses. 50 años después, se produjo la misma lucha de los varones contra Enrique III, que intentaba imponer impuestos para obedecer a los papas. Y hubo una guerra civil en Gran Bretaña. Y de nuevo, el Papa de entonces excomulgó a los líderes de la guerra civil que se oponían a esto. En esencia, santificó la deuda y se opuso a quienes se oponían a la deuda. Invertió por completo la doctrina cristiana contra la usura para crear una clase bancaria internacional de italianos del norte y otros banqueros internacionales que hiciera préstamos a los reyes apoyados por Roma en la guerra político-religiosa contra otros países europeos y, en última instancia, contra el propio imperio bizantino. En el siglo XI, la Iglesia ya había empezado a resolver un problema sobre el que los papas escribieron toda una estrategia. Y la estrategia era la siguiente: “Tenemos derecho a gobernar sobre reinos seculares. Tenemos que convertir a los gobiernos de esos reinos en un brazo de la Iglesia romana. ¿Cómo lo hacemos? Lo hacemos por vía financiera. Lo hacemos tomando el control de su política fiscal. Y esa política fiscal la determina, en primer lugar, la Iglesia y, en segundo lugar, haciendo que los reyes se comprometan a seguir la política fiscal que apoyamos para obtener tributos de esos reinos con los que pagar a los ejércitos de los señores de la guerra, principalmente los normandos, a quienes hemos contratado para librar nuestras guerras”.

Así que durante los siglos siguientes se desarrolló una banca internacional muy distinta de la de la antigüedad. Lo que diferenciaba toda esta banca internacional de lo anterior, en cualquier parte del mundo, era que antes del crédito no existía realmente la banca, ni siquiera en la antigüedad clásica. Aunque había una oligarquía financiera, se consideraba un acto antisocial ganar dinero mediante la usura. No se distinguía entre usura e interés. Cualquier cobro de intereses se llamaba usura y ganar dinero mediante actividades mercantiles se tenía por muy expoliador. Así que las principales familias aristocráticas delegaban sus operaciones financieras en sus libertos, sus esclavos o alguien ajeno a ellas, externo. Había ciudades, pueblos enteros, como Puteoli, donde libertos actuaban como banqueros para los ricos. Pero no existía una clase bancaria, y la mayor parte de estos préstamos se destinaban al comercio mercantil o eran simplemente usura al consumo, especialmente para miembros ricos de la aristocracia que querían mantener su lujoso nivel de vida, pero también para los pobres que necesitaban dinero para salir adelante. A partir de las cruzadas,

Europa fue completamente distinta. Aunque muchas de las familias de banqueros habían hecho su fortuna mediante la financiación del comercio, no lo habían hecho prestando dinero. Cuando empezaron a conceder préstamos, no fue a los pobres. Tampoco a otros comerciantes. Fue prestando a los reyes para librar guerras y conquistar otros reinos. Después de que terminaran las cruzadas, a finales del siglo XI, la Iglesia ya no controlaba realmente todo esto. Pero la banca internacional y los reyes, los reyes seculares, lograron independizarse de Roma. En especial, el rey francés Felipe I nombró a un antipapa y a un papa que trasladó a Aviñón, lejos de Roma. Después de que Felipe capturara al Papa Bonifacio y lo sustituyera, fueron los propios reyes quienes tomaron el control y siguieron dependiendo de los bancos internacionales para que les prestaran el dinero con el que librar guerras, especialmente entre Inglaterra y Francia. Esas fueron la mayoría de las guerras, aunque también había otros reinos y nuevos señores de la guerra y reyes, todos pidiendo dinero prestado para luchar. Así que no se prestaba dinero a los pobres, sino a los sectores más ricos de la sociedad, a los reyes y a la Iglesia. Más tarde, cuando ciudades singulares prestaron dinero y pagaron a los reyes para lograr su propia independencia comunal, como Florencia, Genova o Venecia, que eran independientes, esos estados locales, parlamentarios o comunales se convirtieron en el prototipo de los gobiernos modernos. Y la ventaja de Florencia, por ejemplo, era que, a diferencia de los presupuestos reales, los reyes tenían enormes dificultades para pagar sus deudas externas a esos banqueros, porque lo único que tenían era su dominio real. Además, se les impedía gravar con impuestos la economía en su conjunto, porque su aristocracia, los varones, no estaban dispuestos a aceptarlo. Continuamente, suspendían pagos en Inglaterra y no dejaban de empeñar y perder las joyas de la corona una y otra vez. En cambio, en Florencia y en otras Ciudades-Estado, especialmente en las ciudades que acabarían formando la República Neerlandesa, estas comunas tenían la capacidad de gravar a toda la población y, en esencia, de actuar como agentes de cobro para los banqueros. Decían, “Si prestáis a los reyes de Francia, España o Austria, seguirán suspendiendo pagos porque no pueden recaudar el dinero para devolveros lo que os deben. Pero nosotros podemos ofrecer como garantía la riqueza de todos nuestros ciudadanos y gravar a todo el mundo. Priorizaremos el pago de nuestros préstamos externos que necesitamos para ir a la guerra y defendernos de los reyes católicos autocráticos. Actuaremos como agentes de cobro para ustedes”. Los historiadores llaman a esto el nacimiento del Estado fiscal, un estado gobernado por su política fiscal, dominada por clase bancaria. Así que los bancos, los banqueros internacionales, asumieron esencialmente ese control supranacional a escala europea de los gobiernos que la Iglesia, la Iglesia romana, había establecido en los siglos XI, XII y XIII. Todo esto se secularizó en manos de los banqueros y los estados fiscales que fueron capaces de acumular deudas muy por encima de lo que podían hacer las autocracias.

Me gustaría hacer una última pregunta: ¿qué lecciones sacamos de todo esto? Porque ahora podemos ver, más o menos, hacia dónde nos dirigimos a partir de ese pasado. ¿Qué cambios estructurales aconsejaría en esencia, porque obviamente el *statu quo* no va a durar mucho más?

Hoy tenemos una situación en la que la clase financiera está prácticamente al mando de la política y de la elaboración de las leyes, especialmente en Estados Unidos. Desde que la sentencia *Citizens United* de la Suprema Corte estableció que las corporaciones pueden tener comités de acción política, se pueden financiar campañas electorales de políticos que se presentan a las primarias y a las elecciones generales y que se comprometen a representar los intereses económicos de quienes los financian. Así que, en esencia, se ha privatizado el proceso de voto político en Estados Unidos y se ha entregado a los más ricos, a la clase multimillonaria. No sólo los acreedores. Ahora tienes a Silicon Valley, a la industria petrolera, a todos los grupos de presión, los monopolios, los intereses financieros, precisamente los intereses de los que el capitalismo industrial del siglo XIX intentó desprenderse para reducir el coste de producir bienes y servicios, ayudar a la industrialización y lograr una economía más competitiva. El capitalismo industrial fue revolucionario. Pretendía liberar a las economías de la clase terrateniente heredada de los tiempos feudales y de los monopolios que habían creado los banqueros internacionales para ayudar a los reyes a recaudar dinero

que el parlamento no podía controlar y con el que pagaban las deudas de guerra que habían contraído. En esencia, pretendía industrializar a la banca y hacer que sirviera a la formación de capital industrial, como estaba ocurriendo en Alemania y Europa central a finales del siglo XIX, en contraste con Inglaterra, donde la banca era mucho más cortoplacista y mercantil, en lugar de formar parte de una estrategia nacional de desarrollo. Lo que tenemos hoy es en esencia una oligarquía financiera que toma el control de la política. Y tal como advirtió Sócrates y describió Aristóteles, su afán de dinero hace que les interese aprobar leyes que sirvan a su búsqueda de mayor riqueza financiera, en lugar de desarrollar la producción de la sociedad, elevar el nivel de vida de la fuerza laboral e incrementar la inversión en capital tangible. Occidente liderado por Estados Unidos se está desindustrializando. China, al contrario, no se está desindustrializando. Ahora bien, la razón de esta desindustrialización es la financierización. En lugar de tener el capitalismo industrial que todos los economistas clásicos esperaban en el siglo XIX, tenemos un capitalismo financiero que crea riqueza financieramente, no de forma industrial. Y de hecho, la acumulación de riqueza financiera mediante el endeudamiento general de la economía tiende a empobrecerla, a polarizarla y a desindustrializarla. La hace menos competitiva frente a países o economías como China, que siguen básicamente la misma economía clásica que desarrollaron, en el siglo XIX, Adam Smith, John Stuart Mill, Marx y los economistas estadounidenses, quienes la desarrollaron para impedir que una oligarquía financiera redactara leyes en su propio interés a costa de la economía industrial y agrícola en general. Así que ese es el panorama general.

Los libros que he escrito sobre la antigüedad, el periodo feudal y la transición hacia los estados fiscales modernos explican todo esto y de ellos se desprenden los mismos principios básicos. Necesitas una autoridad central que supervise el sistema financiero y se asegure de que el dinero y el crédito se creen para financiar inversión tangible de capital en los medios de producción, para proporcionar infraestructuras públicas y para cubrir las necesidades básicas de la fuerza laboral. Y hacer que la salud, la educación y muchas otras necesidades básicas, además del transporte y las comunicaciones subvencionados, sean asequibles; hacer que a los empleadores les resulte menos costoso contratar y obtener beneficios. Porque los gastos de la mano de obra no se pagan simplemente con los salarios de los trabajadores, sino mediante subvenciones públicas para ello, que la clase de empleadores industriales no tiene que pagar. Esa era la estrategia del capitalismo industrial y de eso trataba la economía clásica. Esa es la principal razón por la que el plan de estudios académico en Estados Unidos ya no aborda la historia del pensamiento económico, porque ese pensamiento es la antítesis de Margaret Thatcher, Ronald Reagan, Milton Friedman y toda la escuela de Chicago, contraria al Estado y favorable a las economías rentistas. Creo que cuando se tiene esta perspectiva amplia, se ve que lo que está ocurriendo hoy, como he dicho, ha sucedido una y otra vez a lo largo de la historia. Esa dinámica es siempre la misma. ¿Cómo va a afrontar la sociedad su carga de deuda de una manera distinta a que los bancos creen dinero para prestárselo a los deudores para que paguen los intereses, acumulen todavía más deuda que genere todavía más intereses, necesiten aún más préstamos para seguir siendo solventes y conviertan la economía en una enorme estafa piramidal?

No hay que entender la democracia solo como poner urnas, sino como impedir esta transferencia de poder a la oligarquía. Pero sí, gracias por dedicarme este tiempo. ¿Tienes alguna otra reflexión?

Podríamos seguir otra hora aquí. Seguro podría entrar en muchos más detalles sobre todo esto. Quiero decir, ¿cuál va a ser el futuro del dólar? Es algo de lo que tú y yo hemos hablado. Los propios gobiernos son deudores en este nuevo sistema. Básicamente, en épocas anteriores no existía deuda pública. En realidad, esta es la primera vez que los gobiernos se han endeudado. Las economías posteriores a las cruzadas, el despegue de la banca internacional, han llevado a los gobiernos a endeudarse no solo con sus propios acreedores, sino también con banqueros internacionales. Ahora mismo, pese a que Estados Unidos respalda las normas favorables a los acreedores del Fondo Monetario Internacional y en contra de su propia mano de obra y su propia industria, las deudas tienen que pagarse. El gobierno dice: “Bueno, ya sabes, no tenemos por

qué hacerlo. No hay manera de que podamos pagar todos nuestros bonos del gobierno de Estados Unidos y las demás deudas que hemos emitido. ¿Por qué no usan simplemente estos pagarés del gobierno como su dinero?”. Y ese dinero no se puede canjear realmente, ya saben, por oro. No hay nada detrás, en realidad, porque simplemente estamos gastando nuestros déficits de balanza de pagos en gasto militar, en inversión extranjera. Simplemente lo inyectamos en la economía. Es nuestro dólar, pero es su problema, como dijo el gobernador de Texas, Connel, justo después de que Estados Unidos dejara de convertir el dólar en oro. Y otros países lo ven. Por eso casi todo el crecimiento de las reservas internacionales ha adoptado la forma de oro, divisas extranjeras e incluso criptomonedas, en lugar de pagos del gobierno de Estados Unidos. Ahora mismo, la Unión Europea tiene una mayor parte de sus reservas monetarias en oro que en dólares estadounidenses. Bien, ¿cómo va a responder Estados Unidos a esto?

Aquí es donde entramos en la dimensión política de la que tú y yo hemos hablado. Trump está intentando imponer un tributo a la economía europea y a otras economías mediante sus políticas fiscales. Viene a decir: “Van a tener que pagar por acceder al mercado estadounidense. Van a tener que pagar aranceles elevados. Van a tener que darnos todo tipo de concesiones”. Ha afirmado que quiere que Europa pague los costes militares de esa carga que en el pasado Estados Unidos ha asumido, y la política fiscal europea se ha convertido ahora básicamente en una rama de la OTAN en lo que respecta su política tributaria. Lo mismo ocurre en Oriente Próximo. Trump ha dicho: “Quiero que los países de la OPEP paguen el coste de nuestra guerra allí”. Y esa es la disputa. Por eso se ha producido una ruptura en el comercio del petróleo que probablemente llevará a una depresión internacional a finales de este año. Cuando Trump dice: “No podemos permitir que Irán controle el comercio en el estrecho de Ormuz y cobre aranceles y tasas de tránsito. Yo, Donald Trump, quiero quedarme con el 20% del comercio de petróleo de la OPEP como pago por la guerra que estamos costearo para defenderla”. El resto de los países de Oriente Medio, y ahora los países del Golfo Pérsico, están diciendo: “Un momento, no nos están defendiendo. Porque si atacan a Irán a través de nosotros, entonces Irán va a atacar nuestra producción de petróleo y va a cerrar sus bases militares aquí, por las que ustedes están pagando. La guerra que están pagando no nos está protegiendo. Ya ha destruido buena parte de nuestra producción de petróleo. Ha detenido nuestro comercio de petróleo”. Este es el punto muerto que estamos viendo entre Estados Unidos y los países del Golfo Pérsico. Y la postura de Irán es, bueno, si Estados Unidos bloquea nuestras exportaciones de petróleo, no va a salir petróleo del Golfo Pérsico. Irán está diciendo: “Ahora les toca decidir a los países extranjeros. Depende de Europa y Asia que consumen este petróleo, que necesitan todo este petróleo para sus propias economías, qué van a hacer para detener la guerra petrolera de Trump contra nosotros. Eso es lo que está configurando la cuestión ahora, y gran parte de esto se plantea en términos de la deuda exterior de Estados Unidos. ¿Van a seguir manteniendo otros países su deuda en bonos del tesoro estadounidense y pagarés, que sirven para financiar la guerra que ha terminado por frenar el comercio de petróleo y amenaza con empujar a Europa y Asia a una depresión económica al reducirse 25% del comercio mundial de petróleo, de fertilizantes, de helio y el comercio relacionado? Esa es la crisis que tenemos hoy y es un tipo distinto de crisis de las que hemos tenido antes. Pero básicamente ese es el contexto.

Muchísimas gracias. Siempre es muy instructivo escucharte. Vuelvo a recomendar a los espectadores que entren en tu página web y sigan tu trabajo, tanto lo que escribes como los vídeos que publicas allí, que son excelentes.

MARÍA LUISA BATTEGAZZORE

FORJA DE HOMBRES. ACERCA DEL DOCUMENTAL *THE ALABAMA SOLUTION*, DE A. JARECKI Y C. KAUFMAN

Pero, ¿lo “humano” es un punto de partida o un punto de llegada, como concepto y hecho unitario? Esta investigación ¿no es más bien un residuo “teológico” y “metafísico” considerada en cuanto punto de partida? (...) la unidad del género humano no está dada por la naturaleza “biológica” del hombre (...) Tampoco la “facultad de razonar”, o sea el “espíritu”, ha creado la unidad, y puede ser reconocido como hecho “unitario” sólo en tanto que concepto formal, categórico. No es el “pensamiento”, sino lo que realmente se piensa, lo que une o diferencia a los hombres.

Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*¹

El documental *The Alabama Solution*,² estrenado en el Festival Sundance 2025 y nominado al Oscar este año, resuena como un poderoso canto humanista, que demuestra la posibilidad, en las peores condiciones de vida, de autoconstruirse como hombres en la lucha y la resistencia, un concepto que aparece planteado por los mismos reclusos. Con gran despojamiento y economía de medios, este film va más allá de lo anecdótico; plantea y sugiere datos y condiciones de un escenario que es, concretamente, el de Alabama. Pero si la pintura de la aldea refleja al mundo, nos interpela con fuerza sobre nuestras propias realidades y nos proporciona herramientas para comprenderlas o verlas desde otros ángulos.

El título del documental es tomado de un discurso de la gobernadora Kay Ivey que reivindica el federalismo y la autonomía del estado de Alabama ante la intervención del Departamento de Justicia, tardía y débil, atendiendo a la crisis humanitaria del régimen penitenciario estatal y la reiterada violación de los derechos humanos. La afirmación de los fueros estatales enfrentando al gobierno federal sólo sirve a una demagogia reaccionaria. Este recurso ya se usó en relación a la integración escolar y la acción por los derechos civiles en los años 60 y 70, en particular en la misma Alabama donde, en 1963, el entonces gobernador George Wallace se plantó, rodeado de policías, en la puerta de la universidad para impedir la inscripción de dos estudiantes negros, en ostentoso desafío a la sentencia de una corte federal y cumpliendo su promesa electoral de mantener la segregación por siempre jamás. El gesto político culminó con la intervención de la Guardia Nacional por orden del presidente Kennedy.

¹ A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México, J. Pablos, 1975, p. 39.

² Uno de los títulos en español es *Alabama: presos del sistema*.

Si el problema es de Alabama, dice la gobernadora Ivey, la solución debe ser también de Alabama. Dicha solución termina siendo la construcción de tres nuevas megacárceles a un costo sideral. Según los informativos que se reproducen en el documental, sólo una de ellas costaría un billón de dólares: las tres iban en camino de triplicar el presupuesto original. Un reportero anuncia que la Gobernadora Kay Ivey “sugiere que los legisladores estatales usen dinero del presupuesto educativo” –unos U\$ 100 millones– para esas obras.³ Una entrevistada protesta: “Literalmente, usted está robando a nuestros niños para pagar por estas nuevas prisiones”. Todo un símbolo que, de paso, desmiente –como si la memoria de Margaret Thatcher no bastara– la ilusión feminista de que las mujeres, por su sola condición de género, son mejores gobernantes. Una fantasía que retoma Pedro Sánchez en la Cumbre Global Progresista de Barcelona al proponer como base de una reforma de la ONU que la secretaria general sea una mujer, más allá de que la candidatura tenga nombre y apellido y, seguramente, otros méritos que el sexo.

No cuesta nada encontrar informaciones que corroboran y amplían las denuncias del documental. El presupuesto original de la prisión para hombres en Elmore County era de U\$ 623 millones cuando se firmó el contrato con Caddell Constructions Co. en 2022; saltó a U\$ 937 millones en setiembre de 2023 y pasó el billón de dólares en agosto de 2024.⁴

En un desborde retributivo, la Autoridad Financiera de la Institución Correccional de Alabama (ACIFA) decidió homenajear a la gobernadora poniendo su nombre a ese “complejo correccional”. Un honor dudoso, pero bien merecido.

Para completar el cuadro, la gobernadora Ivey, en su segundo mandato, promulgó dos medidas contra la inmigración (SB 53 y SB 63). Con ellas, asegura la determinación del perfil racial de cualquier sospechoso con la recolección de muestras de ADN y establece un nuevo delito estatal: el “contrabando de personas”, que criminaliza el transporte al estado de Alabama de un inmigrante indocumentado. Asimismo, la legislatura aprobó en 2024 una ley, que la gobernadora se apresuró a promulgar, prohibiendo a las escuelas y universidades públicas mantener o financiar programas de diversidad, equidad e inclusión.⁵

La pequeña ironía en la vida de esta campeona de la punición es que, siendo vicegobernadora del estado, accedió en 2017 al cargo gracias a que el gobernador tuvo que renunciar tras haber admitido su responsabilidad penal por delitos financieros. Sin duda, no fue remitido a la prisión de Easterling o similares, sino que habrá llegado a algún acuerdo [DPA o NPA]⁶, como hacen las empresas. Luego, Ivey fue reelecta en dos períodos consecutivos con “una avalancha de votos”.

Rompiendo el secreto

Los documentalistas Andrew Jarecki y Charlotte Kaufman ingresan en 2019 a la cárcel de Easterling, Alabama, con el apoyo del capellán –el primer ministro negro en el sistema penal del estado– para participar como voluntarios en un festival religioso que, de alguna manera, significaba un pasajero alivio en las cotidianas penurias de los reclusos. Logran un permiso especial del director para filmar esa celebración cristiana, por lo que pudieron entrar con las cámaras. Eso les permite un excepcional contacto con los presos y la oportunidad de que ellos, en secreto, les hablan de la situación que padecían. Cuando se detecta esa comunicación son expulsados.

³ Las citas del film son tomadas de la transcripción del guion en <https://scrapsfromtheloft.com/movies/alabama-solution-transcript>.

⁴ www.wsfa.com/2024/11/13.

⁵ <https://cnnespanol.cnn.com/2024/03/20>.

⁶ Deferred Prosecution Agreement y Non-Prosecution Agreement. Grandes empresas como General Motors y Boeing, alcanzaron un DPA para no ir a juicio por vender a sabiendas coches o aviones defectuosos que causaron muchas muertes. Sólo fueron castigadas con multas.

Andrew Jarecki, entrevistado por Amy Goodman en *Democracy now*, subraya cuán excepcional fue esta oportunidad. “...fue casi un milagro que tuviéramos acceso a las prisiones, porque las prisiones en los EEUU son una especie de *black sites*.⁷ [...] asumimos que ‘si lo que está pasando allí fuera realmente terrible, supongo que se sabría’. Pero como los periodistas no son admitidos en esas prisiones, uno realmente no escucha nada”.⁸

Los presos tienen conciencia de su aislamiento y desamparo. Dice uno de ellos: “Estamos en una de esas sociedades secretas amuralladas. Estas son instituciones estatales. Pero es una de las raras instituciones estatales a las que el público o los medios no tienen acceso. ¿Cómo puede un periodista ir a una zona de guerra, pero no puede entrar a una prisión en los Estados Unidos de América?”

Según Foucault, la opacidad está en la esencia misma de la cárcel, es la premisa de su nacimiento: “El castigo tenderá, pues, a convertirse en la parte más oculta del proceso penal. [...] La ejecución de la pena tiende a convertirse en un sector autónomo, un mecanismo administrativo del cual descarga a la justicia; ésta se libera de su sorda desazón por un escamoteo burocrático de la pena”.⁹

Más imperioso es el hermetismo cuando, dentro del establecimiento, se violan todos los derechos, cuando la impunidad por los abusos más brutales y hasta el asesinato son la regla. La ignorancia de esta realidad es facilitada por una concepción, cada vez más fuertemente arraigada o, quizás, sólo más libremente expresada, de que el delincuente debe sufrir por su transgresión. La segregación de la sociedad, la pérdida de la libertad, no bastan; el componente “suplicante” permanece en el trasfondo. En casos especialmente odiosos, como violaciones o pedofilia, no es raro escuchar que se confía en que otros presos infrinjan la tortura que el opinante o las instituciones no podrían cometer. Una insinuación que penetra en el público desde series televisivas en que el criminal es considerado “un monstruo” y según un lugar común –que repite la gobernadora Ivey– “no puede andar suelto por las calles”. En ocasiones, como la exitosa serie *24*, se valida la tortura por agentes del Estado. La primera de sus muchas temporadas es de 2001, coincidiendo –aunque no sea casualidad– con la guerra contra el terror desatada por George W. Bush.

Ante las protestas de los reclusos y sus familiares por las inhumanas condiciones carcelarias, el conductor de un programa radial acota: “Estás en prisión. Es una prisión. Se supone que sea horrible”.¹⁰

El resultado de la interacción entre los realizadores y los reclusos fue una investigación de seis años, en la que, mediante celulares contrabandeados en la prisión, los propios presos se convierten en camarógrafos, autores y actores de buena parte del documental, clandestinamente y a sabiendas del riesgo que corrían. De hecho, luego del estreno del film, tres de los protagonistas fueron transferidos a otra cárcel y sometidos a un “aislamiento extremo”, en calabozos¹¹ separados, en un sótano y bajo vigilancia constante de un guardia armado. No se les permitió tener nada consigo salvo jabón y un cepillo de dientes.¹²

Según el testimonio de la editora, los presos también colaboraron en la selección del material a conservar o a eliminar, ya que la primera edición duraba unas cuatro horas.

No era la primera vez que desafiaban al sistema ni que sufrían castigos. Nada en esta colaboración fue fruto de la espontaneidad ni del azar. Mucho tiempo antes de su contacto con los documentalistas, ya los presos estaban organizados, mediante los celulares contrabandeados, en una red que trascendía los muros de la

⁷ Según *Wikipedia* el término es aceptado para designar centros de detención clandestinos. Se aplica, por ejemplo, al centro de Guantánamo y a los de las dictaduras del Cono Sur. Si se consulta en Amazon, hay abundante literatura con ese título, así como películas.

⁸ www.democracynow.org/2026/2/16/the_alabama_solution.

⁹ M. Foucault, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Bs. As., Siglo XXI, 2002, p. 17.

¹⁰ Textualmente: *It's supposed to suck*.

¹¹ Textualmente, “mazmorras” [*dungeons*].

¹² www.counterpunch.org/2026/01/26/prisoners-who-appeared-in-hbo-documentary-the-alabama-solution-are-being-punished-and-isolated.

cárcel, un movimiento de protesta no violenta, el *Movimiento Alabama Libre*, con claros objetivos y procedimientos, así como dirigentes reconocidos de extraordinaria capacidad y disciplina. Se destacan en particular Robert Earl Council, conocido como *Kinetik Justice*, y Melvin Ray. Dice Earl: “La combinación de nosotros dos es un perfecto algoritmo. La misma cosa que tú puedes decir en dos oraciones, Melvin la convierte en un informe de cinco páginas. Muy minucioso, muy analítico”. Al mismo tiempo todos los testimonios ven a Earl como carismático y a la vez, dice Melvin, es “el tipo que se necesita para lidiar con el ambiente carcelario”. Robert Earl es el organizador. “Mi antecedente es tratar con tipos de la calle, así empecé a organizar. Su mayor miedo es vernos llegar a la unanimidad. Tenemos que unirnos y mostrar con firmeza que nuestra vida vale algo. Tenemos que recuperar nuestro poder”.

Sus actividades en la resistencia les significaron duros castigos y represalias, cinco años de confinamiento en solitario a cada uno, total incomunicación y, tratando de quebrar la organización, inventaron que Earl y Melvin eran enemigos y, a pretexto de su seguridad, se prohibió que estuvieran en el mismo establecimiento.

Los presos no sólo filman las escenas de su vida cotidiana, sino que dan cuenta de sus historias de vida, explican sus ideas y sus actividades, los objetivos que persiguen: “...cuando presentamos nuestras historias – dice Melvin– queremos presentar nuestro ser integral, no sólo nuestra voz”.

Reconocen que la tenencia de celulares es irregular, pero es su única herramienta para documentar sus denuncias, con vistas a alcanzar a las autoridades y en particular al Departamento de Justicia, al tiempo de hacer pública su situación. Asimismo, les permiten comunicarse con los documentalistas y con los reclusos de otras cárceles de Alabama con el fin de organizar la resistencia a nivel estatal. Además, como señala Robert Earl, es necesario demostrar sus afirmaciones porque “El público está condicionado para no creerle a una persona encarcelada”.

Por otra parte, es evidente en el film la corrupción que reina en el sistema, pues los propios guardias hacen dinero introduciendo drogas y teléfonos, sin perjuicio de reprimir y castigar la posesión que facilitan. Uno de los aspectos más indignantes es la comprobación de la total y absoluta impunidad de los carceleros, que pueden castigar, torturar y matar a los reclusos a voluntad.

Este punto queda claro en la tenaz lucha de Sandy Ray, la madre de un preso, Steven Davis, asesinado por los guardias, para lograr saber cómo murió su hijo que estaba próximo a su liberación. Las entrevistas con esa mujer mayor, oxígeno dependiente, sus cuestionamientos a las autoridades correccionales y la justicia confluyen en el documental con las situaciones dentro de la cárcel y los testimonios de los reclusos. Davis fue muerto a golpes por los guardias y se lo justificó en los medios aduciendo que los había atacado con armas caseras.

Charlotte Kaufman, en la misma entrevista con Amy Goodman, cuenta que ella y Jarecki, alertados de que un preso había sido gravemente herido, fueron al hospital, porque sabían, a través de su investigación, que el sistema penitenciario a menudo no comunica a las familias lo sucedido ni lo hace público inmediatamente, por lo que trataron de informarse directamente, y no sin dificultades, de los hechos.

Un oficial penitenciario, apenado por el duelo de la madre y pensando que merecía saber la verdad, la llamó anónimamente¹³ para decirle que Davis sólo tenía un cuchillo de plástico y que su muerte, que califica de asesinato, fue causada por la guardia. “Ya sabe, ellos meten todo el tiempo cosas como estas bajo la alfombra”. Y agrega que los oficiales tenían gas pimienta por lo que, en el caso de que los hubiera atacado, no necesitaban golpearlo tan brutalmente hasta “romperle todos los huesos de la cara”. “No voy a decir que adentro son todos niños de un coro de escuela dominical, pero lo cierto es que nadie merece ser golpeado a

¹³ Jarecki dice que sabían quién fue ese guardia pero que en el film se mantiene el anonimato para protegerlo.

muerte. Usted debe conseguir un abogado para investigar el asunto”. Según otros testimonios, la paliza empezó cuando ya se había rendido. Uno de los testigos, que no quiso hablar porque estaba a punto de cumplir su condena y temía las represalias, aparece misteriosamente muerto.

Es inusitado que alguien del personal rompa la *omertá*, porque, como dice un preso, “son como una pandilla”. Pero evidentemente hay actos que superan la tolerancia de cualquiera con un mínimo de conciencia moral y empatía. Melvin resume: “Es un continuo ciclo de violencia, a nadie se hace responsable. Y si informáramos a la sociedad lo que está sucediendo, ni siquiera se reportarían estos incidentes.”

Luego de conocer los hechos, Sandy y su abogado Hank Sherrod, tratan de lograr que los culpables sean imputados penalmente. Recién tres años después de la muerte de Davis, la madre logra una entrevista con la oficina del fiscal general, sin mayores consecuencias.

La escena del interrogatorio a un guardia por la muerte de Steven Davis es paradigmática. Las respuestas y el lenguaje corporal del carcelero alcanzan para demostrar la conciencia de una impunidad garantizada y el desprecio por la ley y por sus semejantes, que lo son no sólo en sentido genérico sino social concreto. Las mismas clases que pueblan la cárcel proveen a los guardianes que ejercen su violencia sobre los presos.

La filosofía del gallinero dentro y fuera de los muros

Sentencia Robert Earl: “En la prisión, la mierda rueda colina abajo. Los oficiales nos oprimen, así que nos volvemos y oprimimos a alguien que sentimos más débil que nosotros”.

Ese esquema se traslada a todos los ámbitos; la cárcel ofrece oportunidades de desquite que se ejercen sobre los más indefensos. Por cierto, los escasos y agotados guardias quizás puedan sentirse desbordados, lo que no justifica su crueldad ni su corrupción.

Stacy George, antiguo guardia carcelario, explica: “A veces tenemos un oficial por cada 200, 300 internos. Con la escasez de personal y las horas extras obligatorias, los oficiales parecen zombies”. En esas condiciones, muchos se retiran y las autoridades están tan desesperadas por recursos humanos que contratan a cualquiera que acepte ese trabajo y los que lo buscan “están ansiosos por controlar y dominar”. Quizás sea una primitiva revancha por su propia subordinación social.

Las prisiones masculinas de Alabama tienen también las tasas de muerte más altas del país, con una tasa de homicidios en 2019 más de siete veces superior a la media nacional, según un informe de la organización sin ánimo de lucro *Equal Justice Initiative*.¹⁴

Con total despojamiento, sin apelaciones sentimentales, el film es una denuncia del poder y la dominación ejercidos sin cortapisas.

Al tiempo que se denuncian esas condiciones en la cárcel, como mundo clausurado y secreto, se hace una pintura descarnada de las relaciones de poder en el terreno público. Los discursos de la gobernadora Kay Ivey, las actuaciones de las autoridades gubernamentales y judiciales, por sí mismas, sobran para demostrar que se trata de una orientación política general y no de la situación excepcional de un establecimiento aislado. Queda igualmente claro que el sistema judicial se ensaña con los negros, latinos y blancos pobres.

La brecha social se expresa meridiana en el sistema penal. Basta ver la desproporción entre las penas impuestas y muchos de los delitos cometidos y el hecho de que se nieguen sistemáticamente la libertad

¹⁴ <https://cnnespanol.cnn.com/2024/04/18/>.

anticipada –el *parole system*– y toda reducción de pena aún supervisada. Uno de los presos, Mr. Sales, recibió una condena de 15 años en una prisión de máxima seguridad por un delito menor: invadir un edificio deshabitado, sin agredir a nadie ni haber robado nada. En tanto, Trump empezó su mandato indultando a amigos y partidarios. Incluso, mientras batía el parche de la lucha contra las drogas, benefició al ex mandatario hondureño Juan Orlando Hernández, condenado a 45 años de prisión en los EE.UU. por narcotráfico.

Los cuerpos apropiados

La deshumanización del recluso no termina con la muerte. Yendo un poco más allá de lo que aporta el documental, descubrimos que en Alabama cinco familias han interpuesto recursos porque los cadáveres de sus seres queridos, muertos bajo custodia, les fueron entregados sin órganos internos. En algunos casos los cuerpos no son siquiera entregados. Temiendo esa eventualidad, el hermano de Davis se ingenia para fotografiarlo en la morgue para tener pruebas de su estado.

La Universidad de Alabama en Birmingham (UAB) y el Departamento Correccional tienen un convenio por el cual la facultad de medicina hace las autopsias y que, según la UAB, les autoriza para retener órganos o tejidos e incluso disponer del cadáver, con autorización del director de la prisión, que se arroga la representación del fallecido. Según la universidad, esto se hace con fines didácticos, para proveer de materiales de estudio en sus cursos. Tiene también un contenido financiero: una publicación de 2017 de la División de Autopsias de la UAB decía que el 23% de sus ingresos anuales entre 2006 y 2015 procedían de autopsias a cuenta del departamento de correccionales que paga U\$ 2.200 por cada una.

“Si se están extrayendo órganos para donarlos a la educación médica, a la investigación o a cualquier otro fin sin la debida autorización, se está frente a un fallo legal y moral”, afirmó Brendan Parent, abogado y director del programa de investigación sobre ética y política de trasplantes de la NYU Langone. “No hay ninguna razón para creer que el director de una prisión tenga derechos de propiedad o titularidad sobre un cuerpo solo porque la persona haya estado encarcelada.” “Los muertos no tienen voz. Y eso crea una especie de vacío importante a la hora de sacar a la luz estas historias”, dijo Parent.¹⁵

Ya que de cine hablamos, ¿cómo no recordar las lacerantes escenas de documentales como *El silencio de otros* y *Nostalgia de la luz*?¹⁶ Distintas épocas, distintos países, los mismos crímenes y la misma lucha tenaz por recuperar los restos de los seres queridos arrebatados y, en definitiva, por la verdad y la justicia.

“El cuerpo del fallecido, *locus* del dolor, espacio de ritual de despedida, es vital para comenzar a transitar el duelo. Sin cuerpo no hay muerte, no hay tumba, no hay duelo”.¹⁷

De niños a hombres

Los reclusos, como ellos mismos lo reconocen sin ambages, han cometido delitos. En los casos que se comentan, delitos no demasiado graves, como venta de drogas, pero han recibido condenas desproporcionadas. En general, tienen escasa educación previa e ingresaron muy jóvenes a la cárcel.

En este sentido, puede verse como incomparable con la condición de los presos políticos que se organizaron y resistieron en las prisiones de las dictaduras. Sin embargo, Melvin destaca el hecho de que entre los

¹⁵ <https://cnnespanol.cnn.com/2024/04/18>.

¹⁶ Dirigidos por Almudena Carracedo y Robert Bahar, el primero, y por Patricio Guzmán, el segundo.

¹⁷ Ludmila Da Silva Catela, “Son 30000. La presencia resistente de los desaparecidos a cincuenta años del golpe”, en *Kalewche*, <https://kalewche.com/son-30-000-la-presencia-resistente-de-los-desaparecidos-a-cincuenta-anos-del-golpe>.

reclusos había algunos hermanos que habían participado en la lucha por los derechos civiles en los años 60 y 70 y habían sido encarcelados por su activismo. Con emoción, dice: “no sabías que estabas durmiendo junto a un tipo que estuvo en Selma el Domingo Sangriento”. Y concluye: “La gente dice que educarte con estos hombres, ya sabes, es una clase de derecho, mucho más que una clase sobre leyes. Era como un rito de iniciación para llegar a la adultez [manhood]. De niños a hombres”.

Ese vínculo con luchadores sociales significó una profunda transformación intelectual y moral. Como dice Robert Earl: “Fuimos bendecidos por estar rodeados de hermanos más viejos que querían prepararnos para ser hombres negros que podían defenderse intelectualmente, no sólo físicamente”. Porque, explica, “cuando te enfrentas a todas estas desigualdades, es fácil quedar atrapado en el revanchismo, en la venganza, y perder de vista quién eres realmente”.

El primer paso hacia la resistencia fue formar un grupo de estudio, *Halifax County*, donde aprendieron la Constitución, las leyes nacionales y estatales, los reglamentos penitenciarios, los procedimientos judiciales. No era un pasatiempo ni una ocupación ocasional. Implicaba un fuerte compromiso y gran exigencia: por ejemplo, para ser admitido en el grupo había que memorizar las enmiendas constitucionales en una semana.

Page Marsella, editora y productora, dice que, en el corte original, esta parte se extendía a 30 minutos, porque fue la primera grabación que miró y “me deslumbró”¹⁸. “Ahí fue cuando comprendí realmente que este film no sería solo sobre la exposición de los horrores carcelarios, sino también una oportunidad de mostrar al público la humanidad que existe tras los muros de la prisión”.¹⁹

Halifax County era “un programa de autoayuda, creado por y para los reclusos”. Tenía un objetivo práctico: presentar demandas y seguir juicios ante los tribunales. “Eran hombres encarcelados que estudiaban la ley y enseñaban la ley. Eran parte del legado de los abogados carcelarios”, dice Melvin.

Conocimientos en apariencia tan áridos fueron la base de una conciencia social y un tenaz impulso organizativo que llevaron adelante en las peores condiciones de represión y vigilancia, de hacinamiento y carencias materiales.

Este documental demuestra que la información y el conocimiento son liberadores, un arma poderosa para el oprimido al que justamente se le niega el saber, cuyo monopolio detenta el opresor. “Si los miembros de las capas populares no dominan los contenidos culturales, no pueden hacer valer sus intereses, quedan desarmados contra los dominadores, que se sirven exactamente de estos contenidos culturales para legitimar y consolidar su dominación”.²⁰ Y, en este caso, justamente la ley.

Desde esta iniciativa se toma el camino del recurso legal y las denuncias a nivel federal. Son los mismos presos los que litigan “*pro se*”; sin asistencia legal profesional, mientras que el estado paga los abogados para los guardias acusados y, si pierden, paga las indemnizaciones que se acuerden. Usualmente, el departamento correccional busca llegar a acuerdos con los demandantes y ningún guardia es sancionado, ni siquiera administrativamente. La complicidad asciende por toda la jerarquía burocrática hasta la fiscalía estatal. Dice Melvin: “Es contra todo el aparato del estado que estamos litigando”.

La ineficacia de estas medidas en la práctica, las sucesivas derrotas, son también un aprendizaje y no una rendición. Dice Melvin: “Llegó un punto en que tuvimos bastante y teníamos que hacer más. Teníamos que llevar nuestros casos ante la corte de la opinión pública”. Para decirlo en términos políticos: comprenden el valor de la propaganda y la usan como elemento que ayuda en la organización y movilización social, en particular, de los familiares de detenidos.

¹⁸ Textualmente: “it blew my mind”.

¹⁹ www.productionhub.com/blog/post/editing-humanity-behind-the-walls-page-marsella-on-trust-terror-and-the-alabama-solution.

²⁰ Dermeval Saviani, *Escuela y democracia*, Montevideo, Monte Sexto, 1988, pp. 57-58.

La resistencia adquiere mayor profundidad y emprende otras vías a través de la comprensión de la dimensión económica del sistema y la explotación del trabajo de los presos. No solamente hacen las tareas de la prisión –cocinar, limpiar, lavar ropa– sino que el departamento correccional los envía a trabajar en las obras públicas e incluso los arrienda a empresas privadas, como Mc Donalds, Burger King, autopartes Hyundai. Mano de obra semi-esclava.

Jarecki explica en la entrevista mencionada que es un negocio muy lucrativo para el Departamento Correccional: cobra 10 dólares o más por hora de trabajo de un preso, y a éste le paga, como mucho, dos dólares al día, en una labor relativamente especializada como la sanitaria. También los hacen trabajar en la casa de la gobernadora. Robert Earl se burla: “Kay Ivey tiene tanto miedo de los presos, dice que son tan peligrosos, todos asesinos y violadores, que no los quieres tener en tu comunidad. Pues bien, tienes a un grupo de ellos andando por tu mansión todos los días”.

Castigar rinde buenas ganancias, lo que contribuye a explicar las largas condenas y la escasa aplicación del régimen de libertad anticipada. El negocio es aún más redituable en los casos en que los centros de detención son privados.

El programa de John Oliver *Last week tonight* dedicó un episodio al tema del Sistema de Justicia Juvenil.²¹ Podría agregarse “infantil”, porque en doce estados no hay límites en la edad mínima para la imputación penal, por lo que una gran cantidad –decenas de miles– son niños menores de 10 años, con el mismo sesgo racial y social que en las prisiones de adultos. El director de un centro llega a decir que todos los internos, desde que asumió el cargo, han sido afrodescendientes. Buena parte de los establecimientos son privados y los reclusos se denominan “clientes”. Según dice la profesora Laura Cohen, de la Rutgers Law School, el costo que paga anualmente el estado –250.000 dólares– por cada menor internado supera el precio de una carrera universitaria. Se recuerda el escándalo “kids-for-cash” de 2022, cuando se descubrió que los centros de detención de menores sobornaban a algunos jueces para que condenaran a sus futuros “clientes”, incrementando el número de los consumidores –literalmente– cautivos.

Es un misterio por qué ese programa es considerado una comedia, salvo por las malas palabras, los comentarios sarcásticos y algunas notas de humor intrascendente intercaladas.

Cuerpo sometido, cuerpo productivo²²

El discernimiento de la dimensión económica del sistema y de la explotación del trabajo como elemento central del mismo, conduce a adoptar la medida por excelencia de las luchas obreras: la huelga.

“De hoy en adelante, todo trabajo de cualquier individuo encarcelado está prohibido. Los reclusos de Alabama están en huelga. Esto afecta a todo establecimiento carcelario importante en el estado”.

Esta medida inédita tuvo gran repercusión. Los medios siguen a diario el curso de la huelga y algunos comunicadores reconocen que las reivindicaciones son razonables, en contra de la opinión oficial. Asimismo, se hace público que, según el personal, en las prisiones “las cosas se mantienen al margen de la violencia”.

“[Reportero 1] Los presos en Alabama demandan que el Departamento de Justicia de los Estados Unidos intervenga y ponga fin inmediato, cito, a la sistemática negación de los derechos y la dignidad humana en Alabama”.

²¹ John Oliver, *Last week tonight*. Temporada 12, Episodio 15. 15/6/2025. HBO-Max.

²² “El cuerpo sólo se convierte en fuerza útil cuando es a la vez cuerpo productivo y cuerpo sometido”. Michel Foucault, op. cit., p. 33.

“[Reportero 1] El paro sin precedentes de los trabajadores en todo el sistema está mandando un mensaje a los legisladores. Algunos dicen que esta protesta hace tiempo que se incubaba desde el juicio del Departamento de Justicia de Estados Unidos contra Alabama por las condiciones carcelarias”.

La huelga también era una protesta contra la excepción que establece la XIII Enmienda de la Constitución, de 1865, que prohíbe el trabajo esclavo o forzado, salvo como castigo de un delito.

No faltan los comentarios agresivos. Dos presentadores radiales dicen: “No estás en posición de hacer ninguna demanda. Estás en prisión [risas]. Sigue sirviendo las comidas, sigue lavando”. Y el otro abunda: “Mira tus piernas. ¿Estás engrillado? No es una posición en la que puedas hacer nada. Lo lamento”.

Al mismo tiempo, los familiares de los presos se manifiestan en apoyo a la huelga y hay colectas de alimentos porque una de las medidas que se toman para quebrar el movimiento es restringir la comida, habiendo casos en que pasan 14 horas sin recibirla. Del mismo modo, se envía a una unidad de respuesta especial a las distintas prisiones para efectuar registros severos y se suspenden las visitas. Se descuenta el aumento de la vigilancia interna y las medidas represivas. Un reportero señala que sin el trabajo de los internos hay gran *stress* en el sistema.

La huelga se sostiene dos semanas y, luego de ese plazo, empieza a decaer la adhesión y, finalmente, en la tercera semana, sólo resisten cinco establecimientos y luego dos. De todos modos, es asombrosa la duración del conflicto en las condiciones de reclusión y vigilancia. Y resulta admirable la capacidad organizativa y de lucha, en un ambiente terrorista, hecho para conducir al “sálvese quien pueda”, la educación en la solidaridad, un sentido de comunidad abarcando las penitenciarías de Alabama y de todo el país. Esta conciencia se extiende fuera de los muros. En una vigilia de apoyo a la huelga, el vocero dice: “Todos los que están aquí apoyan a los familiares que se han perdido en las prisiones de Alabama. Explotación. Y ellos se están haciendo ricos de camino al banco”.

“[Reportero 1] La operación de las prisiones volvió a la normalidad después de una protesta de presos durante tres semanas. [Reportero 2] Los internos esperaban que su protesta derivara en alguna acción de los legisladores y los dirigentes de ADOC. Pero eso no sucedió realmente”.

En el estreno del documental en el Festival Sundance, Jarecki reveló que se había emprendido un litigio por acción colectiva²³ con Melvin y Robert Earl como demandantes.

Ambos enviaron sus mensajes grabados para la audiencia en esa ocasión. Dejemos que las palabras de Melvin cierren esta reseña, porque reafirman su compromiso y su objetivo, con una perspectiva de futuro donde cabe cierta esperanza: “No sabemos qué traerá el mañana. Lo que sí sabemos hoy es que vamos a dar todo lo que tenemos en la lucha por la libertad”.²⁴

²³ Textualmente “class action lawsuit”.

²⁴ www.sundance.org/blogs/the-alabama-solution-is-required-.



El nuestro es un proyecto anticapitalista de izquierda hecho totalmente a pulmón, una quijotada contracultural y subversiva. Tanto el semanario dominical **Kalewche** como la revista semestral **Corsario Rojo** son publicaciones de acceso totalmente libre y gratuito.

Para sostener nuestra utopía filibustera sin patente de corso, para navegar libremente en aguas turbulentas, para seguir lanzando brulotes de parresía, apostamos por la **autogestión**.

Apostar por la autogestión es creer en la cooperación, en el apoyo mutuo que pregonaba Kropotkin, en la ayuda voluntaria y fraterna. Por eso, si te interesó el contenido de nuestra revista, te invitamos a colaborar desde nuestra página de suscripciones.

<https://kalewche.com/suscripciones>

¡TE AGRADECEMOS POR HABER LLEGADO HASTA ACÁ!



Corsario Rojo ya está navegando. Ha zarpado en mal momento. Con marejada alta, anuncio de tifones, tempestades por doquier y sin ningún puerto a la vista. Las poderosas flotas del capital, los cañones del autoritarismo y las fragatas del dogma acechan por todos lados.

Pero no habiendo puerto seguro, mejor hacerse a la mar: respirar el fresco viento de la rebeldía, en vez de apoltronarnos en la engañosa comodidad de una tierra firme que, de firme, no tiene nada. Como el barco de Neurath, nuestro navío se construirá y reconstruirá con los materiales disponibles, y en alta mar.

corsario rojo

REVISTA SEMESTRAL DE LA PÁGINA KALEWCHE

<https://kalewche.com>