

NI CALCO NI COPIA
ENSAYOS SOBRE
EL MARXISMO ARGENTINO
Y LATINOAMERICANO

Prólogos de
Michael Löwy y Armando Hart Dávalos

Néstor Kohan

ÍNDICE

- * Prólogo a la edición cubana, por Armando Hart Dávalos
- * Prólogo a la edición argentina, por Michael Löwy
- * Prefacio de Néstor Kohan a la edición cubana
- * Prefacio de Néstor Kohan a la edición argentina
- * De Ingenieros, Astrada y Julio V. González a Del Valle Iberlucea y Ponce: el "fantasma rojo" en el Río de la Plata
 - La sociedad argentina y sus intelectuales en las primeras décadas del siglo
 - José Ingenieros, entre el antimperialismo y la Reforma Universitaria
 - El joven Astrada y el "fantasma rojo" como revolución permanente... del espíritu
 - Julio V. González, la "nueva generación" y los "místicos bolcheviques"
 - Del Valle Iberlucea, del evolucionismo "ortodoxo" al historicismo marxista
- Aníbal Ponce, humanismo y revolución
- * Mella, Reforma Universitaria y revolución
 - Julio Antonio Mella y la generación fundacional del marxismo latinoamericano
 - Una corta vida al servicio de la revolución
 - Reforma, estudiantes e intelectuales
 - Antimperialismo y problema nacional
 - El debate acerca del sujeto
 - El carácter de la revolución
 - La estrategia política
 - Una vez más un final repetido, la muerte de Mella
- * Los combates de Mariátegui
 - Crítica de la socialdemocracia y el reformismo
 - ¿Europeísmo? Polémica con Haya de la Torre
 - ¿Populismo? Polémica con Victorio Codovilla
 - El debate por la filosofía del marxismo

La centralidad del método

* Ernesto Giudici, herejes y ortodoxos en el comunismo argentino

¿Un marxismo liberal?

¿Materialistas proletarios versus dialécticos pequeñoburgueses?

Un campo heterogéneo y en disputa

En el ojo de la tormenta. *Cuadernos de Cultura*

Universidad y literatura, doble genealogía

Ernesto Giudici en el cruce de las tradiciones

Las polémicas con Agosti, Ghioldi y Codovilla

Troise y Giudici, disputa sobre el DIAMAT

Astrada y Giudici, el fuego de la dialéctica

Las tradiciones culturales y las rupturas juveniles de los 60

La irrupción del guevarismo y la revolución en la Argentina

* Héctor Agosti y la primera recepción de Gramsci en la Argentina

* El Che Guevara y la filosofía de la praxis

Humanismo y antihumanismo teórico

La Formación filosófica

La crítica al DIAMAT y al determinismo

Un socialismo no colonizado

Moral comunista y hombre nuevo

¿Portadores y soportes o sujetos de la historia?

La teoría del valor, el mercado y el plan

* De Ramos. Hernández Arregui y Ortega Peña a Puiggrós, Cooke y Santucho. La

Revolución Cubana y las tradiciones culturales en la Argentina

Reencontramos con el Che

La mirada del enemigo

Nacionalismo, comunismo y nueva izquierda: el cruce cultural

Jorge Abelardo Ramos, la pedagogía "nacional"

Hernández Arregui, la ontología de la cultura

Ortega Peña, el joven discípulo

Rodolfo Puiggrós, el racionalismo dialéctico

Cooke y Alicia, de Bahía de Cochinos a los *Manuscritos de 1844*

El stalinismo, Régis Debray la Revolución Cubana

Mario Roberto Santucho: la tradición latinoamericana de la nueva izquierda
guevarista

El Che y los cruces de las tradiciones

* La soledad de Alfredo Llanos frente a la academia, un síntoma

* El marxismo crítico de Adolfo Sánchez Vázquez

APÉNDICES

* Pensar desde los vencidos. Entrevista a Michael Löwy

* La filosofía de la praxis en Brasil. Entrevista a Carlos Nelson Coutinho

* Cuba y el pensamiento crítico. Entrevista a Fernando Martínez Heredia

* Bibliografía

* Índice de nombres

*A quienes siguen luchando
y pensando contra la corriente.*

*Triunfar o servir de trinchera a los demás. Hasta después de muertos somos útiles.
Nada de nuestra obra se pierde.*

JULIO ANTONIO MELLA

Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes ni mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de los hechos anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia aparece así como propiedad privada, cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas.

RODOLFO WALSH

PRÓLOGO DE ARMANDO HART DÁVALOS A LA EDICIÓN CUBANA

Este libro de Néstor Kohan, con su análisis lúcido y penetrante acerca del recorrido histórico cultural de la política revolucionaria y socialista en el siglo xx latinoamericano, representa una confirmación de mis experiencias y vivencias de cerca de medio siglo de práctica política en el seno de la revolución cubana y, en especial, en sus relaciones con el movimiento revolucionario latinoamericano. La historia de estos procesos en el siglo xx está llena de lecciones que el libro revela muy acertadamente. Para mí, la más importante se refiere al error o déficit esencial que se haya en el sustrato de los reveses sufridos y, en consecuencia, de que las ideas revolucionarias y socialistas quedaran estancadas y no pudieran abrirse paso.

La victoria y la continuidad de la Revolución cubana comparada con otros procesos históricos ratifican que el drama tiene su raíz principal en el divorcio entre la práctica política y la cultura. Esa es la más importante conclusión que podemos extraer de la lectura del texto que el lector tiene en sus manos. Por ello lo recomiendo de manera especial a todos los que aspiren a ser revolucionarios en nuestra América.

Resulta obligado reflexionar en torno a esta cuestión.

La tragedia se reveló como un problema universal para la práctica revolucionaria del siglo xx: la ruptura de los vínculos entre cultura y política. Quiero en especial referirme a cómo se comportó este grave error en América Latina.

La tradición de nuestras patrias se corresponde con la aspiración de una cultura de emancipación y de integración multinacional que el libertador Simón Bolívar caracterizó como nuestro pequeño género humano, y José Martí llamó república moral de América. La tendencia fundamental de esa cultura era antimperialista y sus raíces principales están en la población trabajadora y explotada. Lo más inmediatamente importante para la política revolucionaria era y es alentar esa tendencia. Y esto se puede y debe hacer asegurando la presencia y el protagonismo de la intelectualidad en el empeño emancipador que se haya presente en lo más revolucionario de nuestra evolución espiritual.

Obviamente, esto hay que realizarlo con cultura e información acerca de la génesis e historia de las ideas latinoamericanas. Para ello se requiere sabiduría y clara comprensión del papel de los factores subjetivos en la historia de las civilizaciones, que fue precisamente lo que se ignoró en la práctica política socialista; y fue así porque tras la muerte de Lenin se impuso un materialismo vulgar, tosco, que paralizó el enriquecimiento y la actualización de las ideas de Marx y Engels. Ello requería, como sí hizo Mariátegui, un estudio del papel de la cultura desde el punto de vista materialista histórico, pero quien se introdujera en esto era combatido por revisionista. Así se paralizaron las posibilidades de arribar a una escala más profunda de las ideas de los clásicos.

El abordaje de una concepción como la que estamos planteando traía dificultades propias al intentar incursionar sobre complejos problemas ideológicos, pero son infinitamente menores a las que conlleva ignorar la necesidad de alcanzar la relación de confianza entre la política revolucionaria y la inmensa y creciente masa de trabajadores intelectuales.

En conclusión, si no se establecen relaciones fluidas entre las revoluciones y el movimiento cultural nunca triunfarán los procesos de cambios. Se trata no solo de una cuestión cultural, sino de algo muy práctico. Para saber hacer política revolucionaria hay que asumir la importancia movilizadora del arte y la cultura, y comprender que en ella se hallan los fundamentos de nuestras ideas redentoras.

El error tiene raíces en el dogmatismo de base psicológica: en el egoísmo humano. En ocasiones se sostiene exclusivamente en las pequeñas ambiciones personales. En las condiciones de América Latina desarrollar prejuicios contra los intelectuales equivale a renunciar a las banderas de la cultura; es con ellas como podemos llegar a las posiciones más radicales.

El error también suele nacer de identificar a los intelectuales latinoamericanos con la forma de ser propia en otras regiones. Las conclusiones a las que lleguemos al respecto en zonas diferentes, por ejemplo Europa, tendrán que considerar la tradición conservadora e, incluso, reaccionaria, presente en la cultura del viejo continente y en el hecho que parte de su intelectualidad se mantiene un tanto alejada de las necesidades sociales. Pero aun allí, no olvidemos que las cumbres más altas de la intelectualidad en

los campos político, social y filosófico están en Marx, Engels y Lenin. Sugerimos se repasen los trabajos de Antonio Gramsci, que fue el más grande pensador europeo tras la muerte de Lenin; sus análisis son de extraordinario valor para conocer el carácter de las relaciones entre la política revolucionaria y los intelectuales en nuestra América.

Es la relación de la política con la cultura de emancipación la que nos propicia la mejor identificación entre la vanguardia y las inmensas masas de la población, precisamente porque, como se ha planteado, la cultura es la fuerza que más vínculos establece con la sociedad en su conjunto. Y en América Latina responde a las necesidades de emancipación nacional y social.

Se explica en este libro el proceso intelectual iniciado en Córdoba en el año 1918, que se extendió por muchos países de América. Se recuerda a José Ingenieros y a Aníbal Ponce, y a otros que le abrieron un camino revolucionario a la cultura. Se menciona de manera muy especial a José Carlos Mariátegui y se le sitúa junto al cubano Julio Antonio Mella como los fundadores del movimiento comunista latinoamericano. La corriente de ideas comunistas íntimamente vinculadas a la cultura, y que de ella provenían, se alejó y, en muchos casos, se divorció de esos orígenes intelectuales. No se procuró la relación del socialismo con el ideal redentor que representaban los grandes próceres del continente que simbolizamos en el libertador Simón Bolívar; se marchó por el camino de la mediocridad y de la torpeza política. Se requería una política culta para movilizar de forma estable y continuada a las masas .

En Cuba tuvimos la inmensa fortuna de que el ideal socialista en el siglo xx se nutrió de la sabiduría política y filosófica de José Martí, y del acervo intelectual que en la decimonónica centuria alcanzó una escala superior que todavía está por conocerse en el mundo. Las ideas socialistas desde Julio Antonio Mella y Rubén Martínez Villena hasta Fidel Castro, fueron asumidas desde la cultura y la tradición martianas. Tuvimos entre los comunistas a profundos martianos como Juan Marinello, y a estudiosos de la cultura cubana y universal como Carlos Rafael Rodríguez; también ayudaron personalidades de alto saber que eran antimperialistas y de orientación socialista como Emilio Roig. Así, esta percepción del socialismo, articulada con la tradición revolucionaria de la cultura cubana, facilitó su comprensión por la generación del centenario del Apóstol, encabezada por Fidel Castro, cuyas profunda cultura cubana y

cosmovisión socialista le facilitaron coronar este proceso con el triunfo y la continuidad de la revolución socialista y martiana.

Un tema insertado como factor primordial de toda cultura es el de la ética. Este merecería un análisis particular. Baste aquí señalar que en las condiciones de corrupción moral que prevalecen en diversos países de América Latina, estas banderas toman una importancia política de enorme significación. Así también lo confirma el proceso cubano que condujo a la victoria socialista.

La historia de la sociedad humana es, en efecto, un combate muchas veces abierto y otras encubierto entre explotadores y explotados, esto es así por factores económico-sociales pero, como decía el Apóstol, “los hombres van de dos bandos, los que aman y funda, y los que odian y destruyen”. Esto también es una verdad científica; es decir, junto a los condicionamientos económicos que determinan en última instancia la división clasista, están presentes las ambiciones individuales que por naturaleza posee el hombre. En un mundo idealizado donde todos fueran altruistas, triunfaría el socialismo de manera natural, pero ese mundo no existe, sin embargo, hay que entender, a su vez, que los hombres no sólo poseen ambición y egoísmo, también tienen, sobre todo potencialmente, enormes posibilidades de generar la bondad, la solidaridad y la inteligencia en su más pleno alcance y esta es otra verdad científica. La bondad se haya presente en la naturaleza social de los hombres y puede ser estimulada con la educación y la cultura.

Engels decía que las sociedades clasistas habían generado riquezas enormes apelando a las ambiciones más viles de los hombres a costa de sus mejores disposiciones. Con este pensamiento del genial compañero de Marx y la dolorosa experiencia del siglo XX, podemos comprender que el desafío ético es un elemento sustantivo para edificar una sociedad socialista, es decir, para estimular las mejores disposiciones humanas a favor de la solidaridad universal.

Muchos jóvenes que asaltaron el Moncada y se incorporaron a la lucha contra la tiranía entre los años 1953 y 1959, lo hicieron sin plantearse el socialismo, pero exaltando las banderas de la moral pública y del derecho, y en especial, el combate a la tiranía por los crímenes, atropellos y la ilegalidad que representaban.

Las consignas políticas de entonces se fundamentaban en principios éticos y

jurídicos en tanto el golpe de Estado del 10 de marzo había violado la legalidad constitucional. A esto ayudó, desde luego, la composición social de la población cubana en la década de los años 50. Fidel Castro, en el juicio por los hechos del 26 de julio de 1953, precisó lo que entendía por pueblo, si de lucha se trata, del modo siguiente:

Nosotros llamamos pueblo si de lucha se trata, a los seiscientos mil cubanos que están sin trabajo [...] a los quinientos mil obreros del campo que habitan en los bohíos miserables, que trabajan cuatro meses al año y pasan hambre el resto [...] a los cuatrocientos mil obreros industriales y braceros cuyos retiros, todos, están desfalcados [...] a los cien mil agricultores pequeños, que viven y mueren trabajando una tierra que no es suya [...] a los treinta mil maestros y profesores [...] a los veinte mil pequeños comerciantes [...] a los diez mil profesionales jóvenes: médicos, ingenieros, abogados, veterinarios, pedagogos, dentistas, farmacéuticos, periodistas, pintores, escultores, etcétera, que salen de las aulas con sus títulos deseosos de lucha y llenos de esperanza [...] ¡Ése es el pueblo, el que sufre todas las desdichas y es por tanto capaz de pelear con todo el coraje! ¹

Como se observa, Fidel no habló de la burguesía nacional, y pienso que no lo hizo porque no existía un capitalismo nacional que defendiera el ideal histórico de nuestra patria.

Un factor determinante para la radicalización del proceso cubano fue, sin duda, el dominio neocolonial de Estados Unidos que había impedido, con su entrada en la guerra que oponía a cubanos y españoles en 1898, el ejercicio pleno de la soberanía y la democracia en nuestro país, y requería una revolución radical para cumplir el legado de Martí.

Diversos países de América Latina tienen hoy condiciones similares, aunque, desde luego, dentro de la especificidad de cada uno, pero el principio de luchar con las banderas de la moral y contra la corrupción y el crimen creo que sea válido para cualquier movimiento de cambios en esos países, porque ahí es donde está el lado más

¹ Castro, Fidel, *La historia me absolverá*, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, La Habana, 2000, p. 55.

débil de todo el sistema dominante imperial. Todo esto necesita exaltar la cultura a partir de la ética y el derecho, unirse a los intelectuales para que libren, como parte del pueblo, los combates políticos y sociales contra la inmoralidad y las violaciones del derecho.

El carácter revolucionario de la cultura sitúa, en primer lugar como valor fundamental, a la justicia, tal como la definió Luz y Caballero, como *sol del mundo moral*, y entendida en su sentido más universal, es decir, que comprenda en ella a todos los seres humanos que pueblan la tierra sin distinción de tipo alguno. Esto se refiere a las demandas que plantean las luchas sociales y políticas más concretas. Lo más importante es saber reconocer al enemigo inmediato y después fijar una estrategia de lucha encaminada a objetivos esenciales. Así los socialistas tendremos grandes posibilidades de demostrar que nuestras ideas son las correctas para nuestros objetivos de vencer en la lucha contra la corrupción y el entreguismo al imperio. Estamos hablando de las tareas políticas concretas más inmediatas y las que, a nuestro juicio, nos conducen a un camino que, en última instancia, no tiene para los cubanos más respuesta que el socialismo.

Otro elemento para determinar el carácter revolucionario de una cultura está en la potencialidad que tenga para orientarla hacia la acción transformadora de la realidad, a favor, precisamente, de la justicia. Recuérdese que Marx y Engels decían que la filosofía hasta ellos se había ocupado de describir el mundo y de lo que se trataba era de transformarlo.

El mérito especial de José Martí estuvo en que supo volcar su saber enciclopédico hacia la transformación revolucionaria de la sociedad de su tiempo; esto lo condujo a lo que he llamado *cultura de hacer política*. Ella consiste en superar la vieja y reaccionaria divisa de divide y vencerás y establecer la idea revolucionaria de unir para vencer; esto sólo es posible sobre el fundamento ético que incorpore a la inmensa mayoría de las personas al empeño liberador.

Si se defienden intereses privados o particulares, no es posible lograr el apoyo ampliamente mayoritario. En cambio, si se exalta un principio universal y se procura el apoyo de la población sin divisionismos, se puede lograr la mayor unidad posible para

vencer. Lo importante hoy está en que el dividir para vencer no resulta eficaz para un mundo globalizado que necesita integrar esfuerzos con el objetivo de enfrentar los grandes desafíos que tiene ante sí.

En fin, estas reflexiones incitadas por la lectura del libro de Néstor Kohan que comentamos, no sólo deben servir para el análisis histórico del siglo XX, sino para tomarlo de experiencia en la acción transformadora de la nueva centuria recién comenzada.

Mucho me alegrará que estos comentarios inciten a la lectura de un texto escrito con inteligencia y amor; de esta forma alcanza alta utilidad práctica. Por estas razones recomiendo no sólo su lectura, sino también el estudio de la historia que en él se expone.

ARMANDO HART DÁVALOS

La Habana, 27 de junio de 2002

PRÓLOGO DE MICHAEL LÓWY A LA EDICIÓN ARGENTINA

Sin memoria del pasado no habrá esperanza del futuro. El apasionante viaje al que nos invita Néstor Kohan en la historia del marxismo argentino y latinoamericano es una contribución importante e innovadora al rescate de nuestra herencia revolucionaria. Como toda colección de ensayos, se compone de un material “heteróclito” y “heterogéneo” (según las palabras del autor), pero su punto de vista crítico y radical, su inspiración marxista heterodoxa, le dan al conjunto una excepcional coherencia intelectual y política. Se trata de salvar aspectos esenciales de la cultura marxista latinoamericana tanto del olvido impuesto por los “vencedores” —las clases dominantes y su aparato liberal-académico— como del antiintelectualismo de origen stalinista y/o populista, tan influyente en la izquierda del continente.

Uno de los descubrimientos más interesantes de Néstor Kohan es el de un hilo rojo que va del marxismo “arielista” latinoamericano de los años 20 —Mella, Mariátegui, Farabundo Martí— hasta el nuevo marxismo revolucionario de los años 60: Che Guevara, Mario Roberto Santucho. El primer marxismo —al cual Kohan añade el socialismo antiimperialista de algunos partidarios argentinos de la Revolución de Octubre en los años 20, como José Ingenieros, Deodoro Roca, Carlos Astrada o Julio V. González— es una “creación heroica” que tiene sus raíces culturales en la “hermandad de Ariel”, es decir, en la crítica romántica de José Martí, José Enrique Rodó y José Vasconcelos en contra del imperialismo, oponiendo la cultura espiritual latinoamericana a la civilización mercantil y utilitarista de Estados Unidos.

Creo que se puede considerar esta hermandad como la versión latinoamericana del romanticismo, es decir, de la crítica de la civilización industrial-capitalista en nombre de valores sociales, culturales o éticos precapitalistas. Según Néstor Kohan el romanticismo latinoamericano no apela a un pasado precapitalista sino al porvenir futuro de la unidad de América Latina. Pienso que habría que matizar este argumento: 1) El pasado precapitalista sí está presente en los valores éticos, estéticos y culturales de la “hermandad de Ariel”. Por ejemplo, en *Ariel*, Rodó se refiere con frecuencia a una posible fusión del ideal cristiano originario con la estética de la Grecia antigua (capítulo

III), como ideal para el futuro “perfeccionamiento moral de la humanidad”. 2) Para el romantiromanticismo utópico —sea europeo o latinoamericano— la nostalgia del pasado es proyectada en la esperanza del futuro. No se plantea una vuelta al pasado, sino una sociedad nueva, utópico-revolucionaria, en la cual los valores culturales antiguos, destruidos por la “modernización” capitalista, renacen bajo forma inédita.

Lo que es específico de los latinoamericanos, como bien lo apunta Kohan, es el antiimperialismo, la oposición de la cultura latinoamericana a la civilización (capitalista) yanqui, que replantea, en una forma propia de nuestro continente, la oposición romántica europea —en particular alemana— entre *Kultur* y *Zivilisation*, o *Gemeinschaft* (comunidad) y *Gesellschaft* (sociedad).

La identificación de este marxismo romántico específicamente latinoamericano — que se podría llamar, de manera un poco provocativa, “marxismo arielista”—, heterodoxo, romántico, culturalista, con profundas raíces en el movimiento de la Reforma Universitaria, asociando inseparablemente antiimperialismo y socialismo, antipositivista —con la excepción de Ingenieros—, es una de las contribuciones ,más originales y sugestivas de los ensayos reunidos en este libro. Se trata de una matriz político-cultural que es interrumpida por el triunfo del stalinismo en la izquierda latinoamericana, pero que volverá, según Kohan, bajo formas nuevas, en los años 60 y 70, en el marxismo del Che Guevara y en la nueva izquierda argentina, más allá de sus matices y divergencias (León Rozitchner, Silvio Frondizi, J.W.Cooke, Alicia Eguren, Hernández Arregui, Mario Roberto Santucho).

Durante los treinta años de hegemonía stalinista se va a borrar la memoria de este primer marxismo latinoamericano, sustituyéndolo por el “calco y copia” del marxismo oficial soviético. Serán los años del DIAMAT de los manuales de la academia soviética, y del evolucionismo etapista, con su rígida concepción de las etapas del desarrollo social, su férreo determinismo de las “fuerzas productivas” y su dogma de la “revolución democrático-burguesa” en América latina. Bajo la dirección política de personajes como Victorio Codovilla, el “materialismo dialéctico” no será, como lo subraya justamente Kohan, sino la legitimación filosófica de la política soviética y de los partidos stalinistas en América latina.

Durante estos años oscuros algunos pensadores marxistas tratarán de mantener alguna autonomía, rescatando el humanismo (Aníbal Ponce), el antiimperialismo (Ernesto Giudici) o la herencia de Gramsci (Héctor P. Agosti). Se trata de sucesivos intentos frustrados de renovar la cultura del comunismo argentino, utilizando al marxismo occidental, pero sin romper los límites de la “ortodoxia” stalinista-soviética.

Es sólo con la Revolución Cubana y el guevarismo como se van a redescubrir los escritos y la acción de Mariátegui, Mella o Farabundo Martí y que se va a abrir un período de renovación revolucionaria, antiimperialista, voluntarista, antipositivista y humanista del marxismo latinoamericano y argentino, que tiene sus raíces directas o indirectas en el “marxismo arielista”, romántico anticapitalista, de los años 20.

Los ensayos de Néstor Kohan, a pesar de su carácter fragmentario, de las múltiples ausencias que se pueden apuntar, de una u otra afirmación discutible, son un aporte excepcional al rescate de esta historia. No sólo porque salvan del olvido a las voces rebeldes, inconformistas, heterodoxas, de algunos de los mejores revolucionarios latinoamericanos, sino porque demuestran la evidente ACTUALIDAD de sus ideas y de sus planteamientos en nuestra época, como antídoto al conformismo neoliberal — nueva versión del “hombre mediocre”—, como resistencia al modelo civilizatorio-mercantil del Imperio y como semillas de un futuro socialista para América Latina.

MICHAEL LŐWY

París, 14 de abril de 2000

PREFACIO DE NÉSTOR KOHAN A LA EDICIÓN CUBANA

¿Por qué escribir sobre el marxismo argentino y latinoamericano? ¿Por qué no decir, mejor, “el marxismo en Argentina y en América Latina”? ¿No resulta demasiado atrevido tomar la palabra y pretender situar al marxismo como parte medular de nuestra propia cultura política?

Durante demasiado tiempo nos enseñaron a escuchar, tomar nota y repetir mecánicamente. Nos educaron en el calco y la copia. No podíamos hablar con nuestro propio lenguaje. Estábamos inhabilitados para pensar con cabeza propia. La historia nos reservaba un lugar, sí, pero como objetos pasivos, no como sujetos activos y creadores. El marxismo, hijo legítimo de la Modernidad europea, ya estaba completo y acabado. Era un círculo perfectamente cerrado. Sólo restaba memorizar sus categorías generales, sistematizarlas, luego “deducirlas” para finalmente intentar “aplicarlas” sobre América Latina. [Hemos intentado desmontar las bases epistemológicas sobre las que reposaba esa operación de “deducción–aplicación” en nuestro *Marx en su (Tercer) Mundo* (primer edición —argentina— 1998, segunda edición —cubana— 2003)]

El presente libro pretende seguir un camino diverso. Rastrear, recomponer y reconstruir algunas de las muchas voces que hablaron la lengua de la revolución en nuestro continente insurrecto. No como simples repeticiones de verdades ya sabidas y consagradas sino como intentos de utilizar creadoramente las herramientas metodológicas de Carlos Marx para entender y transformar nuestras sociedades capitalistas periféricas, subyugadas y dependientes.

Uno de los muchos puntos de partida en los que nos apoyamos está dado por la actual crisis terminal del monopolio de la “ortodoxia” del marxismo. Crisis de una norma con arreglo a la cual se medían cada una de nuestras producciones culturales y cada uno de los agregados ideológicos con pretensiones revolucionarias. Esa norma, supuestamente universal, tenía en verdad una limitación indefectiblemente europea. Según ella, todos los problemas de la sociedad capitalista (y del marxismo que la estudiaba) ya habrían sido teóricamente resueltos. No habría nada nuevo bajo el sol. Mientras la historia europea sería la esencia universal convertida en ley, las

experiencias revolucionarias latinoamericanas serían tan sólo “accidentes” excepcionales, fortuitos y aleatorios.

Desde nuestra humilde opinión, el marxismo no está acabado ni su método consiste en un recetario circular de preguntas y respuestas ya sabidas de antemano. Cada generación debe recuperar su historia previa y desde ella entablar un diálogo crítico con la tradición. Ese diálogo crítico no consiste únicamente en “deducir y aplicar” sino también en repensar y crear a partir de lo que ya sabemos y de los nuevos interrogantes que nos plantea la realidad histórica.

Pero los presupuestos de este libro tampoco se agotan allí. Desde nuestra óptica, la cultura de la rebelión latinoamericana —y el marxismo en tanto componente central de ella— no constituye “un momento reflejo superestructural”. La cultura no expresa, por lo tanto, un epifenómeno derivado y subsidiario de una causa oculta (el “factor” económico... modelado según el imparable avance de las fuerzas productivas).

Esto significa que las producciones teóricas no son externas ni constituyen un simple y mecánico “reflejo ideal” del movimiento real. Son parte misma del movimiento real y éste no se explica sin aquellas. No casualmente Lenin —uno de los dirigentes políticos más “realistas” de nuestra tradición a nivel mundial— había resumido en una corta sentencia miles de debates abiertos, todavía hoy inconclusos: *“Sin teoría revolucionaria no hay movimiento revolucionario”*. Tratamos de tomarlo en serio.

¿Qué quisimos hacer con este libro? Principalmente, someter a discusión las concepciones predominantes —hasta hace poco tiempo “oficiales”— en un segmento importante de la izquierda de nuestro país. Para éstas, fuertemente impregnadas de europeísmo y eurocentrismo, lo que cuenta para un militante que recién se inicia son únicamente los clásicos europeos. Directamente se desconoce el riquísimo acervo histórico acumulado por la cultura revolucionaria latinoamericana. Este eurocentrismo siempre ha sido deformante y unilateral. Pero, quizás, en un tiempo muy lejano pudo haber jugado cierto papel al llenar los huecos y vacíos dentro de nuestra tradición. Hoy, en cambio, ya resulta completamente inoperante e inútil.

Ahora bien, no sólo las tradiciones de izquierda argentina han estado atravesadas por el europeísmo. En la Academia universitaria de nuestro país este fenómeno se multiplica en grado exponencial hasta el paroxismo. Tranquilamente y sin

ningún rubor en el rostro, un estudiante universitario puede obtener su título en Sociología, Filosofía o incluso Historia sin haber siquiera escuchado mencionar una sola vez los nombres de Mariátegui o de Mella. Contra ese tipo de saber, falsamente universal —y contra la estructura universitaria que lo alimenta y reproduce—, escribimos estos ensayos.

Aunque cada uno de los textos aquí reunidos es independiente de los demás, todos ellos se inscriben dentro de un mismo horizonte ideológico y una historia común. La del marxismo latinoamericano, que emerge en la década del '20 entrecruzado con la tradición antiimperialista, se separa y se distancia de ella desde los '30 hasta los '50 para volver a reunirse a partir del período que abre continentalmente la revolución cubana. Para dar cuenta de esa tradición antimperialista latinoamericana (crítica del imperialismo *en el terreno económico pero también en el ámbito cultural y en la esfera de los valores éticos*) que se entrecruza con el marxismo originando los exponentes más radicales de esta historia (Mariátegui, el Che, etc.) hemos apelado a la expresión “la hermandad de Ariel”. Michael Löwy, al redactar el prólogo (2000) a la edición argentina de este libro, llega incluso a denominar a estas corrientes “marxismo arielista”.

Tomando en cuenta que ésta es una edición cubana, se nos impone una necesaria aclaración sobre este tipo de caracterizaciones.

En el ámbito de la filosofía, hasta hace unas décadas todavía podía discutirse con la metafísica materialista dialéctica y con el conjunto de consecuencias políticas que de ella se deducían para el ámbito de la cultura y los intelectuales (despreciados apresuradamente como “pequeñoburgueses”). Actualmente esa discusión está saldada. Ya está bien claro a qué conducen en el terreno político el economicismo y el pensamiento dicotómico (centrado en las rígidas oposiciones de estructura versus superestructura o materialismo versus idealismo, etc., etc., etc.) que moldearon la lectura predominante del marxismo desde los tiempos de Stalin.

Desde nuestra opinión, lo que define al marxismo es un pensamiento político de la revolución que filosóficamente se expresa como filosofía de la praxis y como teoría crítica de la sociedad capitalista. La praxis es la categoría metodológica central que articula nuestra concepción del mundo, a diferencia de la metafísica que gira alrededor

de “la materia independiente de la voluntad y la conciencia” o de “la naturaleza cosmológica”. La cultura política de la rebeldía y los valores cualitativos de la ética revolucionaria son parte esencial y constitutiva de esa praxis, no un momento derivado y subsidiario del “factor” económico ni un pálido “reflejo” de la materia en evolución. En la actual batalla de ideas contra el capitalismo y el imperialismo aquellas adquieren, incluso, un lugar absolutamente predominante.

Insertada en este horizonte de problemas, la expresión metafórica “hermandad de Ariel”, entonces, nos resulta útil y sugestiva porque nos permite aproximarnos a una concepción del marxismo latinoamericano (radicalmente heterodoxa, si lo comparamos con el marxismo soviético posterior a los años '30) donde la ética, la conciencia, los ideales y la cultura están en el corazón mismo y son parte fundamental de la lucha anticapitalista.

¿Acaso no tiene ese sentido la formulación del Che Guevara cuando nos recordaba que *"El socialismo económico sin la moral comunista no me interesa. Luchamos contra la miseria pero luchamos al mismo tiempo contra la alienación. [...] Marx se preocupaba tanto de los factores económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto «hecho de conciencia». Si el comunismo se desinteresa de los hechos de conciencia, podrá ser un método de distribución, pero no será jamás una moral revolucionaria"*.

Durante los años '20, la lucha contra la civilización capitalista que el imperialismo norteamericano pretendía imponer en todo el continente corría pareja con el rescate de las herencias culturales latinoamericanas. No es casual que en esos años Julio Antonio Mella haya apelado a la figura emblemática de Martí y al discurso juvenilista de Rodó para bregar por el comunismo cubano mientras José Carlos Mariátegui intentaba remontarse a la comunidad rural incaica para legitimar la lucha por el socialismo en Perú. A partir de la muerte de ambos, y bajo la hegemonía continental del marxismo de factura soviética (promovido en América del Sur por Victorio Codovilla) esa amalgama de los '20 se fracturará trágicamente durante tres décadas. Por un lado quedará la tradición cultural humanista y antiimperialista latinoamericana (vituperada muchas veces como “idealista” o relativizada inclusive como “pequeñoburguesa”) y por el otro, el marxismo entendido como la doctrina universalista, etapista y determinista, centrada

en el imparable ascenso económico de la tecnología y las fuerzas productivas. Fue justamente la revolución cubana el principal impulso para retomar esa herencia olvidada que había marcado a fuego a esta tradición durante los años 20.

Partiendo de esta hipótesis de lectura, en este libro intentamos demostrar que, ya desde su misma génesis, nuestra tradición marxista revolucionaria nace y se constituye en un movimiento de diálogo creador con la vertiente del antiimperialismo latinoamericano. En muchos casos, ese diálogo llegó al límite de la amalgama y la fusión. Para recorrer ese camino a través del análisis de diversos autores y obras, recurrimos a ese término que resume históricamente ese cruce ideológico: “la hermandad de Ariel”.

Con la llamada “ortodoxia” marxista, los exponentes más radicales de “la hermandad de Ariel” compartían el rechazo del mundo burgués. Pero si la corriente basada en el DIAMAT y el HISMAT depositaba en el plano de la explotación económica el eje único de su impugnación del capitalismo, la otra vertiente lo hacía desde el humanismo y desde la protesta romántica anticapitalista. Contraponía de este modo al mundo burgués cuantitativo basado en el valor de cambio el proyecto de una revolución cualitativa que trastocara todos los valores, que construyera un hombre nuevo cuyo adelanto histórico encarnaba en “la juventud de América”, a quien sugestivamente José Enrique Rodó había dedicado su *Ariel*. A la “civilización burguesa”, cuyo prototipo eran sin duda los Estados Unidos imperialistas denunciados por Rubén Darío y por la Unión Latinoamericana de Ingenieros, oponían una “nueva cultura latinoamericana”. En ese sentido, lo burgués no era para esta tradición sólo sinónimo de explotación, sino también de mediocridad (tan vilipendiada por *El hombre mediocre*), servilismo, impotencia, burocracia, domesticación y rutina. En otros términos: la crítica de la explotación era acompañada por el cuestionamiento de la dominación. Demás está decir que la nueva cultura reclamada históricamente por esta tradición sólo podrá crearse en el futuro mediante una revolución social radical.

No desconocemos la extensa genealogía ni el itinerario cambiante por el que ha ido transitando el concepto-metáfora de “Ariel”. Desde *La Tempestad* de William Shakespeare hasta el *Ariel* de José Enrique Rodó (que se prolonga en todo el modernismo latinoamericano y, a través de él, ingresa en los manifiestos de la Reforma

Universitaria de 1918). En esa larga estela, el replanteo de Roberto Fernández Retamar en su brillante *Calibán* resulta más que sugerente ya que cuestiona la escisión entre el pueblo, la cultura y los intelectuales, recuperando la figura de Calibán como sinónimo de los pueblos latinoamericanos. En esa revisión, la cultura emerge transformada, despojada de las redes del elitismo aristocratizante en las que, forzosamente, la habían pretendido aprisionar los intelectuales tradicionales.

Pero nosotros apelamos a estas figuras-emblemas desde otro ángulo, con otra significación y bajo otro tipo de preocupación. Las empleamos y utilizamos en otro sentido. Sin soslayar la inteligente reconstrucción de Fernández Retamar se nos ocurre que el nombre de Ariel bien puede ser el nombre de la cultura política latinoamericana, que no es otra que la cultura de la rebelión y la cultura de la revolución, por lo tanto nunca reflejo, nunca retraso, nunca espejo pasivo de la economía. Obviamente, el empleo de este término presupone romper amarras con la habitual dicotomía que divide la historia del pensamiento entre “*la materia*” y “*la idea*”. Una dicotomía de origen metafísico que, al contraponer mecánica y ahistóricamente la estructura económica versus la cultura (o, si se quiere, “Calibán” versus “Ariel”) termina reproduciendo al interior del marxismo aquello que el joven Lukács denominaba “las antinomias del pensamiento burgués”. La mayoría de los manuales marxistas no han logrado superar este escollo.

Esforzándonos por alejarnos a la mayor distancia posible de esas dicotomías (y de esos manuales), nosotros intentamos valernos en forma analógica de la expresión “hermandad de Ariel” para referirnos a la cultura política de la rebelión latinoamericana en su enfrentamiento con el imperialismo. No obstante, ello no implica ignorar que en el seno de América latina también existe otra cultura política bien diversa a la que nosotros promovemos: la cultura de la resignación, de la servidumbre y la domesticación. La cultura que difunden hasta el hastío los grandes monopolios de la (in)comunicación. La cultura que legitima la relación de dominación entre los nuevos colonizadores y nuestros pueblos sojuzgados, ya más de una vez. La cultura que hoy asume las formas y los vestidos del neoliberalismo como ayer adoptó el emblema del colonizado que acepta pasiva y sumisamente su papel de dócil criado del imperialismo. Esa otra cultura, antagónica al marxismo, corresponde al bloque histórico de las

burguesías nacionales latinoamericanas (socias menores del capital financiero transnacionalizado). Sus representantes y defensores tienen nombres diversos, según cada uno de nuestros países. Sus retóricas, sus tics y sus liturgias van variando, pero en todos ellos subyace el mismo tipo de substrato. Para luchar eficazmente contra este tipo de hegemonía es que debemos levantar la hipoteca del economicismo y todos los aditamentos filosóficos que suelen acompañarlo.

Al retomar en forma analógica algunos de los nombres clásicos de los personajes de la obra de Shakespeare para volver inteligible la historia del marxismo latinoamericano, de ningún modo pretendemos contraponer Rodó a Martí. Es muy probable que el pensamiento político de Martí supere las entonaciones espiritualistas del modernismo finisecular. Sin embargo, resultaría improductivo oponer un pensador contra otro.

Nada más actual y esclarecedor, en ese sentido, que aquella clarividente advertencia de Mella contra la juventud servil que *“No anhela la palabra nueva. No conoce a los Martí, a los Rodó, a los Ingenieros, a los Vasconcelos”* (*El Heraldo*, 1924). Para Mella, todos ellos, aún con sus diferencias y matices, forman parte de una misma constelación cultural.

Lo mismo vale para el Che Guevara, cuando en su polémico discurso en la Conferencia de Punta del Este (Uruguay, 8 de agosto de 1961) homologa a Rodó y a Martí como dos momentos de la misma lucha antiimperialista latinoamericana: *“Quisiera también agradecer personalmente al señor Presidente de la asamblea el obsequio que nos hiciera de las obras completas de Rodó, y explicarle que no iniciamos esta alegación con una cita de ese grande americano por dos circunstancias. La primera es que volvemos a Ariel, después de muchos años para buscar algo que representará, en el momento actual, las ideas de alguien que más que uruguayo es americano nuestro, americano del río Bravo hacia el sur. Y no lo traje porque Rodó manifiesta en su «Ariel», la lucha violenta y las contradicciones de los pueblos latinoamericanos contra la nación que hace cincuenta años ya, también está interfiriendo nuestra economía y nuestra libertad política. Y la segunda razón, señor presidente, es que el presidente de una de las delegaciones aquí presente nos hizo el regalo de una cita de Martí para iniciar su intervención. Contestaremos pues, a Martí con Martí, pero con el Martí*

antimperialista y antifeudal, que murió de cara a las balas españolas luchando por la libertad de su patria y tratando de impedir con la libertad de Cuba que los Estados Unidos cayeran sobre la América Latina, como dijera en una de sus últimas cartas”.

Creemos, entonces, que estas figuras de origen shakespeareano nos sirven y son útiles para discutir contra la codificación metafísica del marxismo que durante demasiado tiempo pasó por ser “la piedra filosófica” de la ortodoxia. El eje que intentamos someter a discusión remite al materialismo dialéctico (el DIAMAT, en la jerga de los manuales soviéticos de los tiempos de Stalin), al mecanicismo etapista y evolucionista del HISMAT, al antintelectualismo (que siempre sospecha de la cultura...), a la subestimación economicista de la lucha por la hegemonía y a una concepción del desarrollo social para la cual la conciencia antimperialista y socialista no es más que un pálido y retrasado reflejo de la realidad económica. De todos los expositores de esta visión deformada del marxismo, nadie más claro que el mismo Stalin quien ya en un texto muy temprano (*¿Anarquismo o socialismo?* [1905]) sintetizó esta visión teorizando sobre el necesario e inevitable “retardo de la conciencia”. En todos los manuales posteriores (generalizados en la URSS a partir de la década del '30 y ampliamente difundidos en América Latina durante las décadas siguientes), no se hizo más que prolongar esta singular visión de la historia para la cual “la conciencia, inexorablemente, siempre va detrás y a la zaga del desarrollo de las fuerzas productivas”. ¿No fue precisamente ése uno de los principales argumentos de Charles Bettelheim contra el Che Guevara en la polémica cubana de los primeros '60 sobre la teoría del valor?

Por eso nos preguntamos: detrás del pensamiento dualista y su habitual contraposición entre la materia y la idea, entre la estructura y la superestructura, entre la economía y la cultura política, ¿no está de algún modo presupuesto el marxismo oficial en los países del Este?

A diferencia de esa codificación otrora oficial, en América latina el marxismo realmente creador y revolucionario fue en las décadas pasadas aquel que no temió entrecruzarse y fusionarse con la hermandad de Ariel y su antimperialismo, *en cuya trinchera se cuestionaba al imperialismo no sólo en términos económicos sino también en el terreno ético y cultural*. De allí que en este libro hablemos, a propósito de Mariátegui y Mella, por ejemplo, de “miembros marxistas de la hermandad de Ariel”. (Si

bien es verdad que en una editorial de *Amauta* de 1928 Mariátegui marcó sus distancias frente a Rodó, lo hizo pensando mucho más en la retórica nacional-populista de su ex compañero Haya de la Torre que en el libro del pensador uruguayo).

Lo mismo vale para el marxismo humanista y eticista de la revolución cubana, en cuyo seno *la ética, los valores, los ideales y la batalla cultural de la revolución* no solamente no son considerados fenómenos que van “con retraso y a la zaga”, secundarios y derivados, sino que se convierten —por ejemplo, en los escritos teóricos de Ernesto Che Guevara o en los discursos políticos y pedagógicos de Fidel— en *componentes centrales y definitorios del marxismo*. Fue precisamente ese marxismo el que puso en jaque al pensamiento dicotómico para enfatizar el papel activo y políticamente dinamizador de *la cultura* de la rebelión, de *la conciencia* socialista, de *la pedagogía* del ejemplo, de *la moral* comunista y de *la voluntad* de lucha dentro del proceso revolucionario.

Esa concepción no pertenece a un pasado, heroico y legendario, pero pasado al fin de cuentas. No. Actualmente estamos ante un momento continental donde se está produciendo una inflexión histórica. Lentamente, pero sin pausa, van quedando a nuestras espaldas las décadas de los '80 y los '90 y, con ellas, el aislamiento de la revolución cubana que vino acompañado por el auge desenfrenado a nivel continental y mundial del neoliberalismo, el capitalismo salvaje, el mercado fuerte, el “pensamiento débil” y la moral flácida. Sin pecar de optimistas, creemos que estamos asistiendo al pasaje de una actitud meramente defensiva frente al imperialismo a la recomposición de los movimientos populares y al fortalecimiento de la resistencia anticapitalista y antimperialista en términos globales. Las nuevas rebeliones populares (desde Buenos Aires hasta Seattle y Génova) van marcando otro ritmo histórico.

Hoy en día se nos presenta el desafío de estar a la altura de nuestros tiempos. Esto significa tener la suficiente iniciativa ideológica como para recuperar la energía y volver a la lucha de ofensiva que supimos mantener durante los '60. No para repetir la historia (algo imposible, por cierto) sino para intentar volvernos más radicales, inclusive, que en aquellos años.

Pero ese desafío no se resolverá por arte de magia. Sin un trabajo paciente y a largo plazo en el terreno ideológico, pedagógico y cultural no habrá revoluciones

futuras. De eso sí que estamos absolutamente convencidos y seguros. Para eso, las nuevas generaciones, debemos conocer palmo a palmo nuestra historia compartida. Fundamentalmente la historia de los revolucionarios y las revolucionarias que nos antecedieron.

En el caso de la Argentina esa tarea se acrecienta cada día que pasa. Después de la rebelión popular del 19 y 20 de diciembre de 2001 (que logró derribar al gobierno), el reloj se acelera de modo vertiginoso.

Afortunadamente hemos tenido la suerte de compartir colectivamente ese instante de libertad plena, donde el pueblo se apropia de la ciudad, de sus grandes avenidas, de sus calles y sus plazas. Ese instante maravilloso donde lo “normal” deja de serlo. Es la rebelión popular de masas, cuando la vieja sociedad oficial cruje.

Pero ese momento de verdad descarnada y sin tapujos dura tan sólo un instante. ¿Cómo perpetuar en un proceso ininterrumpido y permanente lo que sólo emerge como espasmo “espontáneo”? (Aunque, a decir verdad, nunca es “espontáneo”, sino el punto de llegada de toda una acumulación de rebeliones previas y de múltiples militancias que, hasta que se produce la explosión, pasan desapercibidas para la mirada de la sociedad oficial).

¿Cómo prolongar a lo largo del tiempo la indisciplina y la rebeldía más allá del momento puntual de catarsis donde se le pone el cuerpo a la represión? Allí aparece en primer plano la importancia insustituible de la cultura revolucionaria, de la voluntad organizada de lucha, de la ética de la rebelión, de la creación ininterrumpida de conciencia socialista y de subjetividad insurrecta (ya no sólo para una revolución socialista como la cubana sino también para una sociedad capitalista como la Argentina). Lograr superar el necesario apaciguamiento que sigue a la rebelión de masas implica una tarea dura, anónima, persistente y a largo plazo. Un trabajo de hormiga o, en los términos preferidos por Carlos Marx, un trabajo de topo.

La revolución —ni siquiera en las estrategias insurreccionalistas más desenfrenadas— jamás se logra de un día para otro ni se produce espontáneamente por un espasmo instantáneo y repentino. Aunque hoy estén de moda —principalmente en los saberes universitarios— mil y una narrativas espontaneístas y pretendidamente “horizontalistas”, la conciencia jamás llega automáticamente. Hay que conquistarla. Hay

que crearla. La construcción de nueva subjetividad, antiautoritaria, antiburguesa, antimperialista, es decir, socialista, jamás fue ni será fruto de un decreto administrativo (aunque ese decreto tenga el sello prestigioso universitario y académico del postestructuralismo francés..., hoy tan a la moda en París o en Buenos Aires).

Sin una lucha sistemática y organizada por la hegemonía socialista en el seno de las masas populares, jamás lograremos cambios duraderos. Por más heroica que sea, toda rebelión es pasajera si no logra sedimentarse. En *la conciencia*, en *la cultura política*, en *la subjetividad* popular y en el sentido común de las clases subalternas y explotadas. Trabajar sobre esa conciencia se convierte entonces en una tarea impostergable.

No podemos repetir los errores del pasado. Entre esos errores o deficiencias no se encuentra la lucha y el enfrentamiento mediante la fuerza material con el poder. No, esa no ha sido una equivocación (como le quisieron hacer creer a nuestra generación algunos ex revolucionarios de los años '70 hoy desinflados y exhaustos). Ese fue nuestro mejor acierto. La falencia residió —estamos pensando en la Argentina— en no dar a fondo la batalla ideológica por una conciencia socialista. Muchas veces se pensó que “la conciencia vendría sola...”. ¡Grave equivocación! Ya no nos alcanza aquella vieja formulación de que “lo hacen pero no lo saben”. Ahora necesitamos hacerlo pero sabiéndolo.

Por eso hoy, en un país devastado y destruido como el nuestro, con una crisis de hegemonía de las clases explotadoras, la lucha por la conciencia socialista y por la construcción de una nueva subjetividad política se ha convertido en una urgencia imperiosa y en una tarea inaplazable. Por ello resulta central recuperar la cultura de la rebelión acumulada a lo largo de generaciones. Nuestras luchas no parten de cero. Somos —al menos a eso aspiramos— la prolongación de los y las revolucionarias del pasado que nos siguen enseñando con su ejemplo.

Recuperar su herencia insepulta se ha convertido para nosotros en una exigencia insoslayable. La situación política nos demanda una actitud de intervención activa. Los viejos dogmas “materialistas dialécticos”, populistas y economicistas hoy son inoperantes. Ya no nos sirven para dar la pelea en la que estamos insertos.

¿Hacia dónde se encamina entonces la Argentina? Realmente no lo sabemos. Pero debemos apostar al todo o nada para inclinar la balanza hacia una perspectiva revolucionaria y socialista. En esa apuesta, la reconstrucción de la cultura de la rebelión y los saberes marxistas creados por varias generaciones anteriores a la nuestra puede —y debe— proporcionarnos momentos de una ayuda inestimable.

Pero este prólogo es a la edición cubana. Dejemos entonces, por un momento, de lado a la Argentina y regresemos a Cuba.

Después del desplome bochornoso e indigno de los “socialismos reales” europeos —hasta ayer nomás la metrópoli oficial del autobautizado “marxismo ortodoxo”— ¿queda alguna duda de que lo que le ha permitido a la revolución cubana sobrevivir con decoro a ese colapso ha sido precisamente su *cultura humanista revolucionaria* y su persistente intento por crear *hombres y mujeres nuevos*?

Como argentinos y latinoamericanos, no nos cansamos de admirar la riqueza teórica que nos han dejado todos los debates políticos y culturales a lo largo de más de cuarenta años de revolución cubana: desde la polémica de 1963 y 1964 sobre las categorías mercantiles en la transición al socialismo hasta el proceso de rectificación iniciado inteligentemente por Fidel en los años '80, pasando por la inigualable revista *Pensamiento Crítico* de la segunda mitad de los '60. Estudiar minuciosamente esos debates y reactualizar en los nuevos escenarios la herencia de esa revista constituye una tarea impostergable para las nuevas generaciones. Esos tesoros originales del pensamiento político latinoamericano no pueden quedar en el olvido o la desmemoria. Sería demasiado injusto. Pertenecen a lo más rico de nuestro acervo cultural. Este libro tiene la intención de aportar apenas un pequeñísimo granito de arena dentro de esa inmensa tarea colectiva que todavía nos espera por delante, que consiste en actuar políticamente a partir de la memoria histórica.

Aunque la mayoría de los autores que aquí se analizan pertenecen al pasado, las tareas y los desafíos que sus obras, sus experiencias de vida y sus prácticas políticas nos plantean apuntan al futuro. Es en el porvenir donde nos reencontraremos con nuestros compañeros desaparecidos y asesinados. Ninguna lucha, ningún sufrimiento, ninguna muerte ha sido en vano. Todas y cada una tienen que tener un sentido. Cuando triunfe la revolución socialista argentina y latinoamericana y la revolución

cubana ya no esté tan aislada por los poderosos del planeta todos nuestros mártires revolucionarios se reencontrarán con nosotros. Su sangre derramada no debe ser negociada ni sometida a cooptación. Sus vidas no tienen precio ni cotización en la bolsa. El único equivalente posible para tanta entrega y tanto sacrificio será la felicidad de nuestros pueblos.

Mientras tanto, prevenidos por el pesimismo de la razón pero alentados por el irrenunciable optimismo de la voluntad, la cultura revolucionaria latinoamericana y sus fuerzas morales nos seguirán guiando en la difícil pero apasionante tarea de crear a los hombres y mujeres nuevos y de abrir paso a la verdadera historia de la humanidad, liberada de la explotación, la enajenación, la burocracia y la mediocridad.

Buenos Aires, 3 de diciembre de 2002

PREFACIO DE NÉSTOR KOHAN A LA EDICIÓN ARGENTINA

Demonizado, vilipendiado, finalmente exorcizado. El marxismo argentino ha sido el gran fantasma teórico y cultural a conjurar por nuestras clases dominantes. Desmontar las inmensas redes de culpabilización que se han tejido sobre él -particularmente desde el genocidio de 1976 en adelante bajo los rótulos de "la subversión" y "el terrorismo"- resulta hoy una tarea impostergable. Al menos para nosotros, miembros de una generación que no llegó a vivir la esperanza de los 60 y los 70, que creció con la dictadura y que sufrió cada una de las frustraciones de la "transición democrática".

Pero si hablamos de "marxismo" argentino y latinoamericano por economía de lenguaje debemos apresurarnos a aclarar-como en su momento hizo el historiador Georges Haupt para el ámbito europeo- que en realidad los nuestros han sido *los marxismos*. Sí, en plural. Porque jamás existió, ni en teoría ni en la práctica, un bloque homogéneo y compacto. Hubo y hay fisuras, quiebres, entrecruzamientos, contaminaciones y contradicciones (a veces agudas). Esto no constituye un hecho negativo, todo lo contrario. Los ensayos y entrevistas reunidos en este libro intentan, apenas, abordar algunos de ellos. No tienen otra pretensión.¹

Si dibujan a primera vista un itinerario posible (y toda lectura es posible), ello no quita que sean necesariamente fragmentarios y provisorios. Es que así se concibieron y aparecieron originariamente en sus versiones preliminares, luego corregidas y reescritas varias veces. En ese sentido hacemos nuestras las palabras con las que José Carlos Mariátegui abrió sus célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*: "Mi trabajo se desenvuelve según el querer de Friedrich Nietzsche, que no amaba al autor contraído a la producción intencional, deliberada, de un libro, sino a aquél cuyos pensamientos formaban un libro espontánea e inadvertidamente".

El "fantasma rojo" en el Río de la Plata surgió durante 1997 en función de un

¹En ese sentido se suman a nuestros estudios críticos introductorios a las antologías *La Rosa Blindada, una pasión de los 60* (Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1999) y *Deodoro Roca, el hereje* (Buenos Aires, Biblos, 1999), dos trabajos que de algún modo se cruzan de manera complementaria con el presente libro. Lo mismo vale para *Ernesto Che Guevara: El sujeto y el poder* (2003).

encuentro político internacional realizado en París (al que finalmente nunca fui) para conmemorar el 80° aniversario de la revolución bolchevique. Un fragmento fue publicado aquí por *El Rodaballo* (IV, 8). La parte de este ensayo dedicada a Enrique del Valle Iberlucea formó parte, durante 1990, de un proyecto de investigación dirigido por José Aricó. El capítulo sobre Mariátegui fue redactado en 1994 en ocasión del centenario de su nacimiento, oportunidad en que fue publicado por el *Boletín Mariáteguiano del Centenario* (II, 13), y editado por la Fundación de Investigaciones Sociales y Políticas en un volumen colectivo. El de Julio A. Mella se elaboró en 1992 a partir de un intento por comprender los antecedentes mediatos de la Revolución Cubana y la repercusión continental de la Reforma del 18. Una primera versión apareció dos años después en *Crítica de Nuestro Tiempo* (III, 9). El de Ernesto Giudici constituye un fragmento de un libro sobre su figura que comencé a escribir en junio de 1993 y que quizá nunca termine. La revista *Periferias* (II, 2 y 3) publicó segmentos de él. El de Héctor P. Agosti nació entre 1995 y 1996 a partir de una investigación que estaba haciendo -y que continúo- sobre la figura y la obra de Pancho Aricó. Allí utilicé algunas ideas de un trabajo previo sobre Antonio Gramsci en la Argentina, que publicó *Dialéctica* (III, 5-6). El de la Revolución Cubana y las tradiciones culturales en la Argentina fue escrito en 1997 para discutir con amigos (y compañeros de mi generación) con quienes trabajamos juntos en la Cátedra Che Guevara de la Universidad de Buenos Aires. Una versión previa a la que aquí aparece fue publicada por *El Mate* en un libro colectivo editado por esa cátedra. El del Che y la filosofía de la praxis nació originariamente a fines de 1992 como ponencia leída en diciembre de ese año en un encuentro de filosofía en Bolivia. Reescrito más de una vez, en una de sus versiones anteriores fue publicado por *América Libre* (V, 11). Y finalmente, el de Alfredo Llanos surgió como una especie de homenaje recordatorio ante su fallecimiento en 1996 que publiqué en la revista *Dialéctica* (V, 8), publicación en la que antes había reseñado algunas de sus traducciones e introducciones a Hegel. Tanto el de Mariátegui como el de Mella y el del Che fueron incorporados en sus versiones preliminares como material de lectura en la bibliografía de la Cátedra Che Guevara de la Universidad de Buenos Aires. Fragmentos del de Mariátegui y el de Mella, así como también del de Ingenieros, fueron leídos y discutidos en febrero de 1999 en un seminario sobre "El

marxismo latinoamericano en tiempos de la Internacional Comunista", desarrollado en el Instituto Juan Marinello de La Habana. El de Adolfo Sánchez Vázquez fue publicado como prólogo a una antología de sus escritos (Buenos Aires, Tesis 11, 1998). La entrevista a Michael Löwy fue publicada -fragmentariamente- en el suplemento "Cultura y Nación" (*Clarín*, 25 de septiembre de 1997). La entrevista a Fernando Martínez Heredia fue publicada en *Dialéctica* (No 3-4, octubre de 1993) y reproducida en *América Libre* (No 5, junio de 1994). La entrevista a Carlos Nelson Coutinho fue realizada especialmente para este libro. El hecho de que la mayoría de los trabajos de este libro hayan sido publicados en diversas revistas marxistas argentinas de la década del 90 genera un doble efecto. Por un lado, los textos fueron escritos en discusión y polémica con corrientes académicas o con interlocutores políticos muy precisos que de algún modo marcan en cada uno de ellos un perímetro posible para el pensamiento. En ese sentido llevan las marcas de su origen. Es inevitable. Nadie piensa "en el aire", excepto cuando se producen esos insulsos *papers* académicos, pero ni siquiera en ese caso (las presiones -sordas y mudas- de la academia siempre están presentes incluso en esa escritura desabrida, inodora e incolora destinada a engordar la curricula). Pero, por otro lado, esa misma circunstancia me permitió beneficiarme ampliamente de las muchas críticas, opiniones y sugerencias que compañeros y compañeras me acercaron. El resultado final termina siendo un producto personal pero que, al mismo tiempo, se apropia de todo un repertorio de voces (anónimas) que luego no aparecen en el papel. Este origen segmentado e indefectiblemente atravesado por la historia -no sólo la del país sino también nuestra historia personal, de cuyo devenir jamás podemos escapamos a pesar de los vanos intentos del positivismo siempre renovado con nuevos ropajes- nos exime, creemos, de advertir al eventual lector sobre lo heteróclito del material aquí estudiado; aunque esa heterogeneidad no presupone necesariamente incoherencia o falta de unidad. Nuestro objetivo principal fue siempre el mismo: rescatar voces, obras y personalidades olvidadas, sometidas a la amnesia colectiva y silenciadas por los saberes académicos, las historias "oficiales" o el hoy mucho más poderoso mercadeo massmediático de los monopolios comunicativos. En otras palabras: visitar nuestro mundo pretérito pasándole el cepillo a contrapelo a nuestra historia intelectual, como sugería Walter Benjamín.

Pero ese objetivo mayor no fue el único. También quisimos aportar a un balance crítico -abonado con muchísimos ejemplos puntuales- de la pesada herencia dejada en el campo de las ideas por el antiintelectualismo de factura stalinista o populista. Dos corrientes que, si bien actualmente están heridas de muerte en el plano político (por lo menos en sus pretensiones revolucionarias), aún dejan sentir sus ecos en la esfera de las representaciones ideológicas y los imaginarios culturales.

De cualquier manera no somos ingenuamente optimistas ni confiamos en el Iluminismo. El mero hecho de publicar un libro sustentado en abundante documentación no necesariamente modifica las creencias de la gente. Los mitos y los relatos históricamente sedimentados en el sentido común (incluso si se trata del sentido común de nuestras izquierdas) tienen una densidad y una especificidad propia que no se disuelve ni se supera de un día para el otro. A pesar de ello, creemos que puede ser útil revisar nuestro pasado intentando -sólo eso: intentando- reflexionar sobre los aportes olvidados pero también sobre algunos de los obstáculos que nos impidieron modificar la historia argentina.

Por otra parte, dejamos bien en claro que el respeto e incluso el cariño personal que sentimos por algunos de los intelectuales analizados a continuación no nos impide señalar críticamente sus limitaciones. El rescate no debe presuponer ni la hagiografía ni la complacencia. Flaco favor haríamos a la memoria de estos compañeros si alabáramos ciegamente sus trayectorias y sus obras. De ese modo no los estaríamos tomando en serio. La apología sin mediaciones presupone siempre, a pesar de la retórica, una solapada e implícita subestimación.

Ambos objetivos entonces -el rescate y el balance crítico- marcan el estilo de los ensayos, que prefieren renunciar a la sequedad "neutralmente valorativa" (¿?) del *paper* académico o de la crónica periodística y asumir explícitamente una posición política. Un estilo de pensamiento que, sabemos, hoy no está de moda, cuando predominan el cinismo, la petulancia y la soberbia de los que "alguna vez fueron" pero ya "están de vuelta" o -peor aún- de los que "están de vuelta" sin haber ido nunca.

Además, ese intento de rescate y de balance crítico estuvo siempre motivado por la misma molestia y la misma búsqueda: la de superar el eurocentrismo que tiñó las corrientes oficiales del marxismo argentino. Un europeísmo -en ocasiones abierto, en

otras inconfesado- que opacó la mayor parte de las veces el estudio sistemático de los intelectuales argentinos y latinoamericanos en función de "los clásicos" del marxismo europeo, ayer, o de los "notables" del mundo académico francés, inglés o norteamericano, hoy. Un europeísmo que, por ejemplo, todavía nos obliga a citar a cada momento el Mayo francés pero se obstina en desconocer olímpicamente tanto la revuelta estudiantil cordobesa de 1918 como las insurrecciones obreras del Cordobazo y el Viborazo de 1969 y 1971. No tienen suficiente "dignidad ontológica" para ser estudiadas. París vende -en el mercado de las ideas- más que Córdoba...

Pero si bien es cierto que los ensayos conforman una unidad, al mismo tiempo rechazamos de antemano cualquier intento atropellado de trazar a partir de ellos directrices unívocas y tradiciones lineales de nuestros marxismos. Porque de lo contrario caeríamos en el absurdo (y seguramente en el ridículo) de suponer que esta constelación libertaria y emancipadora nació con Ingenieros y culminó con Llanos... Nada más alejado de la historia argentina.

Ingenieros -el comienzo del libro- y Llanos y Sánchez Vázquez -el final- constituyen apenas dos segmentos cronológicos, pero entre ellos no existe una línea recta. Lo mismo podríamos decir del cruce entre Enrique del Valle Iberlucea y Mario Roberto Santucho o entre el Che Guevara y Carlos Astrada. Aquí el arco de variación, y las contaminaciones recíprocas, es multicolor, como también lo es la vinculación entablada por cada uno de ellos con el marxismo. En este libro nos encontramos entonces, en un extremo, con intelectuales-militantes que lograron construir organizaciones colectivas de lucha anticapitalista (políticas e incluso político-militares) a partir de formas de pensar, actuar y sentir inficionadas por el marxismo. En el otro, nos topamos con intelectuales-profesores-ensayistas que adscribieron durante toda o alguna parte de sus vidas a un "marxismo doctrinario" o, como se decía antaño, a un "socialismo de cátedra". La gama de matices intermedia es múltiple.

¿Qué tienen en común como para incluirlos en una misma trama? En primer lugar, el hecho desnudo y nada simple de ser intelectuales críticos, de ejercer una actividad a contramano de las ideologías orgánicas de las clases dominantes vernáculas. En segundo lugar, el de ser intelectuales con vocación y voluntad de marxismo, es decir, haber intentado -con diversa suerte y fortuna- disputarle a las clases en el poder la

hegemonía de nuestra cultura a partir de una prolongada cadena de mediaciones. Mediaciones que van desde la escritura en periódicos de partidos políticos y boletines de organizaciones armadas hasta la cátedra, la conferencia, la editorial y la revista independiente, con todos los grises que quedan en el medio. Tratando de recorrer entonces ese amplio espectro, este libro pretende inscribirse en el espacio cruzado que vincula la historia de las ideas, la sociología de los intelectuales y la historia de la cultura (política).

Cabe aclarar que los marxismos que abordaremos no conforman y nunca han conformado una esfera absolutamente autónoma en el orden social. Por el contrario, constituyen la expresión teórica de un conglomerado de fuerzas, sujetos y movimientos sociales que hache no estudiaremos directamente sino tan solo a través de sus expresiones mediatizadas en el ámbito de las ideologías y de la cultura política. Las ideas, es verdad, no flotan en el vacío. Los intelectuales tampoco. Pero también es cierto que las producciones teóricas y culturales tienen un margen histórico de autonomía de ningún modo reductible a la lógica económica. De ese margen de autonomía este libro pretende, pues, hacerse cargo.

Por ello mismo está lejos de nosotros la condena y la sospecha de origen estalinista o populista -pero siempre economicista- hacia los intelectuales críticos y revolucionarios por ser "pequenoburgueses" (siempre sospechosos de "traición").

En el registro stalinista imperante en la Argentina (que también tiñó muchas veces a corrientes antistalinistas) habitualmente se concibió y se concibe la cultura como aquella área "de superficie" apta para conseguir aliados, "compañeros de ruta" y para decorar después con manifiestos y folletos la línea política, siempre y cuando no entren en contradicción con ella. El intelectual es definido, únicamente desde un punto de vista económico, como pequenoburgués. Y si la pequeña burguesía -según los clásicos del marxismo- es una clase social oscilante y vacilante... entonces la intelectualidad es, por definición, proclive a defecionar, a oscilar e incluso a traicionar. En el registro de origen populista, en cambio, el tipo de análisis se mueve en una órbita discursiva diversa pero objetivamente convergente. El intelectual se concibió y se concibe desde esta otra matriz antiintelectualista a partir de diversos términos despectivos (que van desde "mandarines", "cipayos" y "bufones" hasta "traidores", "poetas alados" o "literatos

puros"). En la tonalidad antiintelectualista que asumió en nuestro país la retórica populista, la cultura era igualmente -como en el caso del stalinismo- concebida como un epifenómeno directamente deducible de la economía. De este modo y por ambos vértices se aborta de antemano cualquier posible intento contrahegemónico.

Por contraste con ambas cristalizaciones, nos sentimos más cómodos al trabajar en estos ensayos con la concepción gramsciana que ubica a los intelectuales en forma inclusiva y ampliada como "especialistas de las superestructuras ideológicas y políticas". Constructores de la argamasa sin la cual jamás se levanta un nuevo bloque histórico, sin la cual nunca se logra conformar una nueva fuerza social revolucionaria antisistema, los intelectuales tienen un papel fundamental que cumplir en las luchas anticapitalistas de nuestro país y de nuestro continente. No es éste un planteo abstracto. Que hoy la mayoría del campo intelectual esté domesticado o al menos neutralizado no es algo natural. Hicieron falta mucha sangre, mucha tortura y mucha cooptación para lograr esto que hoy vivimos. Sólo si estudiamos cómo fue nuestro pasado y qué obstáculos inobservados operaron en él podremos encontrar el camino para transformaciones futuras y para tejer nuevas alianzas -hoy fracturadas en la Argentina y en América latina- entre los intelectuales y las clases trabajadoras y subalternas.

Asimismo, y a pesar de la fragmentariedad y provisoriedad de los presentes estudios, no queremos dejar de mencionar que éstos pretenden aportar a una reconstrucción plural de la cultura de izquierdas en la Argentina. Tarea comenzada hace ya largo tiempo -para citar sólo pocos ejemplos, de ninguna manera los únicos- por la imponente historiografía anarquista de Osvaldo Bayer; por la reconstrucción historiográfica, documental y biográfica de la insurgencia guevarista argentina de Luis Mattini, Pablo Pozzi, Claudia Korol, María Seoane y últimamente Daniel de Santis; por los análisis, la recopilación de documentos y notas biográficas de la Resistencia y la insurgencia peronista de Roberto Baschetti, Ernesto Salas, Richard Gillespie y Daniel James; por los trabajos sobre el socialismo y el comunismo de José Ratzer, Emilio Corbière, Nicolás Iñigo Carrera y Pancho Aricó; por la reconstrucción de la historia del trotskismo ortodoxo realizada por Osvaldo Coggiola y Ernesto González y por el rescate que hizo Horacio Tarcus del trotskismo heterodoxo y humanista. Muchísimo es lo que

aún resta por investigar.

En nuestro caso, de los innumerables e incontables "agujeros" y "vacíos" que tiene este libro, sobresale la ausencia de un capítulo especial dedicado a León Rozitchner, seguramente el filósofo marxista argentino vivo más polémico. Lo mismo vale para Pancho Aricó y su obra, cuya recuperación crítica desde una perspectiva no socialdemócrata aún permanece pendiente para las nuevas generaciones. Tampoco podemos olvidar la prolongada hermenéutica de Hegel realizada en los últimos años por Rubén Dri o la reconstrucción de Marx ensayada por Enrique Dussel, ambos desde la filosofía de la liberación latinoamericana.

Pero no hacernos de necesidad, virtud. A pesar de que este libro nace y se constituye a partir de aproximaciones fragmentarias, no obstante no nos satisface el abandono de la categoría de "totalidad" que hoy se ha convertido en un "perro muerto" para los estudios culturales y la historia de las ideas.

La renuncia teórica a la perspectiva totalizadora probablemente exprese -como lúcidamente ha señalado Frederic Jameson- la impotencia política de los movimientos sociales adversos al capitalismo que todavía no han podido construir una alianza orgánica y estratégica que integre todos sus reclamos y demandas parciales. Ni convivir con las diferencias específicas de cada uno de los sujetos sociales implica aceptar su trágica fragmentación y dispersión, ni tampoco la perspectiva totalizadora conduce al "totalitarismo". Ya es hora de ajustar bien las cuentas con esta apología religiosa del fragmento y con esta metafísica teológica de lo "micro", que bajo el pretexto de rechazar un marxismo groseramente estatalista y dogmático -un fin que compartimos- termina condenándonos al desarme y a la aceptación del *statu quo*. En la historia, en la política y en la teoría.

A contramano de modas y lugares hoy comunes, sigue siendo entonces un desafío epistemológico para el historiador de la cultura (y más si se trata de una cultura política y teórica que pretende ser contrahegemónica, como es aquí el caso) aspirar a reconstruir el material de estudio en un horizonte totalizante y bolista que apunte su perspectiva hacia la totalidad concreta.

Ahora bien, la fragmentariedad no viene sola ni surge espontáneamente. Es hija de un divorcio entre lo académico y lo político. Este divorcio marcó a fuego la historia de

las ideas emancipatorias en la Argentina (por lo menos desde el inicio de la pomposamente llamada "transición a la democracia" hasta los primeros años de la década del 90). Esa fractura separó tajantemente las producciones originadas en una historiografía perteneciente a los partidos políticos de izquierda -muchas veces de carácter apologético, meramente divulgador y siempre autorreferencial-, de aquellas otras -las académicas- que, si bien estaban conformadas según reglas de elaboración mucho más pulidas y sutiles, en reiteradas ocasiones terminaban desbarrancándose rápidamente por la pendiente de la simple descripción (absolutamente inofensiva y supuestamente "neutral") de documentos muertos del pasado. En ambos casos se obturaba la posibilidad de realizar un rescate y al mismo tiempo un balance crítico. O primaba el rescate apologético (y sesgado al ángulo de la propia organización política del historiador) o, en cambio, predominaba la condena soterrada (cubierta de un barniz académico supuestamente erudito) de todo lo que olierá a revolución.

Esta cisura no constituye un problema nuevo ni tampoco exclusivo de las franjas marxistas o incluso "progresistas" de los historiadores de la cultura argentina. Para el caso europeo, basta recordar los análisis de Perry Anderson sobre el "marxismo occidental" y la separación tajante que este historiador encontró en su seno entre la producción teórica (historiográfica, filosófica, estética, etc.) y la actividad política de los investigadores. En el medio latinoamericano, fue Aricó quien cargó igualmente las tintas sobre este problema cuando cuestionó "las fronteras demasiado rígidas entre lo «académico» y lo «político»", ámbitos separados según él por "un distancia-miento e incomunicación que, en nuestra opinión, caracterizó gran parte de nuestra historia cultural, por lo menos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta los últimos años. La reflexión académica estuvo mutilada en su capacidad de prolongarse al mundo interior de la política, fue más ideología legitimadora que crítica social, al tiempo que la reflexión política tendió a excluir el reconocimiento de los nuevos fenómenos, teorizado y tematizado por los intelectuales".²

La superación de ese divorcio constituye una tarea aún pendiente, la única superadora de la fragmentariedad con la que hoy se desarrolla la investigación y la

² José Aricó, "Prologo", *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, México, Siglo Veintiuno, 1985, p. 12.

actividad intelectual crítica en la Argentina. No surgirá de un gesto voluntarista individual y aislado ni tampoco de una decisión burocrática o administrativa. Nacerá, sí, de una apuesta teórica y cultural colectiva que no será independiente de un renacimiento futuro -jamás ineluctable pero sí deseable y posible- de la izquierda crítica y revolucionaria de nuestro país.

Mientras tanto, las nuevas generaciones deberemos seguir remando contra la corriente para que la memoria de nuestros compañeros, la de aquellos que nos antecedieron, no sea aplastada o fagocitada por los vencedores del momento. Sean éstos amigos de "la mano dura", nostálgicos de la dictadura o "democráticos y progresistas".

NÉSTOR KOHAN

DE INGENIEROS, ASTRADA Y JULIO V. GONZÁLEZ A DEL VALLE IBERLUCEA Y PONCE: EL "FANTASMA ROJO" EN EL RÍO DE LA PLATA

*La trinchera avanzada
es en la estepa un barco al abordaje
con gallardetes de hurras
melodías en los ojos.*

*Bajo banderas de silencio
pasa la muchedumbre
y el sol crucificado en el poniente
se pluraliza en la vocinglería
de las torres del Kremlin.*

*El mar vendrá nadando
a esos ejércitos
que envolverán sus torsos
en todas las praderas del naciente*

*En el cuerno salvaje de un arcoiris
clamaremos su gesta
bayonetas
que llevan en la punta las mañanas.*

JORGE LUIS BORGES, "Rusia"

Esperanza vengadora de los oprimidos, sueño palpitante de una siempre postergada redención terrenal, el "fantasma rojo" de la revolución social recorrió la Argentina ya desde el siglo XIX y sobre todo en el XX.

No fue simplemente un "injerto" traído desde afuera como aventuraron los ideólogos de las clases dominantes. Se empalmó desde su inicio -aunque siempre con problemas- con las tradiciones rebeldes y libertarias de las insurrecciones indígenas del siglo XVIII y las rebeliones gauchas del siglo XIX, sedimentadas tanto en los mitos de la memoria popular o en los relatos de la historia, la literatura y el teatro argentinos.¹ El

¹ Además de intentar recorrer el hilo de continuidad entre las rebeliones del siglo XIX y las del XX, David Viñas llamó la atención sobre dos ejemplos paradigmáticos en los cuales el anarquismo incorporó elementos previos insertos en la cultura popular subalterna y los resignificó desde una matriz libertaria: el mito de Juan Moreira (1885, difundido ampliamente gracias al teatro de los hermanos Podestá) y la

recuerdo del indio insumiso y del gaucho montonero perseguido y alzado contra la ley, el ejército y la policía fueron las figuras prototípicas que a fines del siglo XIX asumieron el papel de "antecedentes necesarios" del ideario revolucionario traído por los obreros inmigrantes de origen europeo (principalmente en los de factura libertaria).² Aun cuando la cadena de síntesis y continuidad histórica entre uno y otro momento de los sectores populares no fue nunca ni simple ni fácil ni lineal, pues las ideologías de las élites oligárquicas y burguesas locales muchas veces permearon entre las primeras organizaciones obreras el modo de ver la historia nacional y de ubicarse, en consecuencia, en el proceso histórico que asumió entre nosotros la lucha de clases.

Dentro de ese marco ampliado, son conocidas las diversas vertientes del ideal emancipador -anarquismo individualista, anarquismo colectivista, anarcosindicalismo, socialismo evolucionista, marxismo, etc. -que trajeron los primeros militantes de origen inmigrante.

Fue precisamente a ellos a quien más les costó empalmar esos ideales revolucionarios con las innegables tradiciones previas de lucha y rebelión populares. Muchas veces se pretendió erróneamente entender el surgimiento de las primeras

figura de Martín Fierro, leído como "víctima de la opresión burguesa" por uno de los principales intelectuales anarquistas de la bohemia porteña, Alberto Ghirardo y su revista *Martín Fierro* (de marzo de 1904 a febrero de 1905), muy anterior a la homónima editada por el grupo de Florida años más tarde. Véase David Viñas, *De los montoneros a los anarquistas. Rebeliones populares argentinas*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1971, vol. I, pp. 211-212.

² José Aricó señalaba ("Para un análisis del socialismo y del anarquismo latinoamericanos", en *La hipótesis de Justo* [1981], Buenos Aires, Sudamericana, 1999, pp. 33-34): "Entre nosotros, el anarquismo fue más la expresión de un *subversivismo espontáneo* de las masas populares que la búsqueda de una resolución positiva de la «cuestión social». Caracterizando el modo en que el anarquismo de los primeros inmigrantes se enfrentó contra la sociedad "oficial" argentina. Aricó afirmaba que aquél asumió un ademán "entre romántico y violento", tras lo cual agregaba que "las corrientes libertarias y sindicalistas podían lograr una receptividad mayor que las socialistas porque se basaban precisamente en este apoliticismo natural de las clases subalternas". Lo que aquí nos interesa subrayar, más allá de la discutible hipótesis sobre el "apoliticismo", es este no siempre observado "suelo popular" plebeyo sedimentado sobre la base de las rebeldías locales de las clases subalternas del siglo XIX que preexistió y convivió con la primera difusión de la tradición emancipatoria traída por los inmigrantes.

organizaciones modernas de la clase obrera (particularmente en la Argentina, pero también en otros países de nuestra América) como una creación *ex nihilo*. No habría habido, supuestamente, nada previo. Por lo tanto, según este relato que hicieron suyos los primeros nucleamientos de obreros revolucionarios, había que "aplicar" -empleamos este término adrede porque hizo escuela- el pensamiento emancipador de origen europeo a la formación social argentina y latinoamericana en lugar de intentar asumirlo como propio *desde* estas realidades.

En ese sentido, el primer marxismo que tuvimos y experimentamos fue en gran medida un calco y una copia, no una creación heroica.³ Ése fue nuestro gran drama histórico cuyas consecuencias no sólo epistemológicas sino principalmente políticas pesaron como pesadillas en el cerebro de varias generaciones posteriores.

³ Este juicio no implica desconocer los méritos innegables de los primeros *difusores* de esta tradición en nuestro país. Entre todos ellos sobresalen, por supuesto, Germán Ave Lallemand y el grupo de alemanes emigrados que formó en 1882 la asociación Vorwärts (Adelante). Allí militaban marxistas, anarquistas y republicanos aunque, como reconoce José Ratzler en el mejor estudio sobre la temática (*Los marxistas argentinos del 90*, Córdoba, Pasado y Presente, 1969, p. 66), el Vorwärts "*desde su inicio se proclamó socialista*, declarando que sus propósitos eran los de «cooperar a la realización de los principios y fines del socialismo, *de acuerdo con el programa del Partido de la Democracia Social Alemana*». Sin soslayar la importante labor de estos primeros militantes revolucionarios (luego opacados, como demuestra Ratzler, por el reformismo hegemónico de Juan B. Justo), no se puede tampoco hacer caso omiso de que para ellos estaba en juego "la aplicación" de un modelo de socialismo -el alemán- y no la creación desde las condiciones latinoamericanas. Fueron muchos los esfuerzos por aplicar ese modelo a la realidad del país llamando al mismo tiempo a la nacionalización de los obreros inmigrantes. Sin embargo, el obstáculo eurocéntrico fue insalvable. Por ejemplo, en un artículo publicado en *Die Neue Zeit* (órgano oficial de la socialdemocracia alemana), Lallemand llegó a decir: "En el interior de los círculos militantes predomina un sentimiento abiertamente antirreligioso. Pocos argentinos poseen una idea clara de la grandiosidad del ateísmo y el materialismo, ni pueden tenerla puesta que. lamentablemente, el método de enseñanza en los países neolatinos es descuidado, *la elaboración del pensamiento filosófico no está arraigada en la raza y, sobre todo, no se practica el pensar en general*"; G. Ave Lallemand, "Notizen", en *Die Neue Zeit*, xxi, 2, 1902-1903, p. 838, citado en José Aricó, *La hipótesis de Justo*, p. 61. Sobre Lallemand también puede consultarse Alfredo Bauer. *La Asociación Vorwärts y la lucha democrática en la Argentina* (Buenos Aires, Legasa, 1989), y Víctor García Costa, *El Obrero: Selección de textos* (Buenos Aires, CEAL, 1985).

Sin desconocer la complejidad de semejante fenómeno de "recepción" de una ideología y una cultura política -esto es, el marxismo, la que aquí nos interesa subrayar-, no podemos dejar de señalar al mismo tiempo que ese proceso fue muchísimo menos lineal y muchísimo menos sencillo de lo que habitualmente se supone. En este primer ensayo tomaremos como ejemplo, para mostrar ese altísimo grado de complejidad, un caso particular y cronológicamente posterior de "recepción". Esto es, las diversas lecturas -en gran parte inasimilables al paradigma del socialismo europeo- que provocó el "fantasma rojo" de la revolución bolchevique en el imaginario de nuestros intelectuales de las primeras décadas del siglo xx.

LA SOCIEDAD ARGENTINA Y SUS INTELLECTUALES EN LAS PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO

En el imaginario de las clases dominantes argentinas, la Revolución Rusa expresó el omnipresente "fantasma rojo" que aparecía como amenaza mortal en cada una de las luchas obreras y rebeliones proletarias -desde la Semana Trágica de enero de 1919 hasta la Patagonia rebelde de 1921, ambas con fuerte presencia libertaria-. La irrupción de ese fantasma se asentaba en un suelo previamente abonado por el comienzo de las dificultades de legitimación hegemónica que padecía la élite oligárquica del 80, cuyos primeros jalones habían sido la crisis del 90 y el temblor político sentido ante la Ley Sáenz Peña (1912, voto secreto, obligatorio y universal... para los varones).

En el contexto de una incorporación absoluta al mercado mundial bajo la órbita de Gran Bretaña desde la segunda mitad del siglo xix, la modernización implicaba y presuponía un variado conjunto de procesos sociales acelerados. Entre ellos cabe mencionar el auge de la sociedad de masas y el desarrollo del capital industrial en la zona del litoral, la consumación de las "campañas al desierto" (genocidio de la población aborígen y expropiación de sus tierras), el arrastre de los efectos no deseados del aluvión inmigratorio de fines del siglo xix (fundamentalmente italianos, españoles, judíos, alemanes, etc.), la concentración urbana (tras la capitalización de Buenos Aires en 1880), la consolidación de los grandes periódicos de masas, el surgimiento de los primeros sindicatos y partidos políticos clasistas y la constitución de

los primeros grupos "modernos" de choque antiobreros de la oligarquía y la burguesía. Todos estos procesos amenazaban con subsumir a los intelectuales-ciudadanos de la República de las letras en la vorágine del predominio del valor de cambio y la burocracia estatal, única vía estable hasta ese momento, junto al periodismo y las profesiones tradicionales como la medicina y la abogacía, que garantizaba la reproducción cotidiana de estos sectores en tanto categoría social.

En ese horizonte histórico comienza a funcionar entre los intelectuales argentinos de las dos primeras décadas del siglo xx un creciente mecanismo de profesionalización - tienen un público y un circuito relativamente estable, se funda en 1896 la Facultad de Filosofía y Letras, surgen las burocracias académicas, etc.-; contemporáneamente se produce un rechazo paralelo hacia la emergente modernización capitalista.

En términos generales, en la izquierda hubo dos actitudes frente a ese proceso vertiginoso. O avalar e impulsar la modernización "por izquierda" ⁴ -democráticamente y desde abajo, como proponía con sus cooperativas el socialismo evolucionista de Juan B. Justo y el Partido Socialista- o el rechazo radical de esa modernización -como impulsaban los anarquistas y parte del marxismo revolucionario-. Entre ambos fuegos, de los intelectuales que aquí analizaremos, José Ingenieros fue la figura que resumió ese dilema de manera más dramática y contradictoria, aunque terminara apoyándose en la segunda tradición vía el modernismo estético, el juvenilismo arielista y el antiimperialismo político: mientras Enrique del Valle Iberlucea representó a su turno la adhesión al "fantasma rojo" de la revolución bolchevique más cercana a la primera vertiente.

JOSÉ INGENIEROS, ENTRE EL ANTIIMPERIALISMO Y LA REFORMA UNIVERSITARIA

La revolución socialista rusa es un experimento cuyas enseñanzas deben ser aprovechadas, sin que ello importe creer que es un modelo cuyos

⁴ Refiriéndose al socialismo Aricó (*La hipótesis de Justo*, p. 48) reconocía: "Si bien les permitía [los cánones del marxismo de la II Internacional] obtener éxitos relativos en la organización de las clases trabajadoras, los colocaba objetivamente *en una posición, subalterna en el interior del bloque de fuerzas orientadas a la modernización capitalista de la región*".

detalles convenga reproducir servilmente en cualquier otro país.

JOSÉ INGENIEROS

Pocas personalidades han resumido en su trayectoria vital y en una misma biografía intelectual el clima *fin de siècle* de los últimos años 90, el del Centenario y el de los radicales años 20 como José Ingenieros (1877-1925). Cofundador del Partido Socialista junto a Juan B. Justo, periodista libertario y provocador de las costumbres burguesas junto a Leopoldo Lugones (1874-1938) en *La Montaña*, psiquiatra, criminólogo, impulsor irreverente de tratados sobre el amor en una sociedad absolutamente pacata, sociólogo evolucionista (en clave sarmientina) de las ideas argentinas, filósofo positivista, "maestro" de la juventud e ideólogo de la Reforma Universitaria, fundador de la Unión Latinoamericana e impulsor del antiimperialismo. Su estilo fue siempre provocador. Según Deodoro Roca, "hacía del lugar común, de la retórica vana, de la gravedad estéril, de la petulancia engalanada, sus enemigos personales". Todo eso, y mucho más, fue Ingenieros.

Sus sucesivos -y algunas veces coexistentes- afluentes culturales y filosóficos fueron tan variados y diversos que incluyen desde la estirpe positivista y evolucionista de Charles Darwin, Herbert Spencer, Domingo F. Sarmiento y José M. Ramos Mejía hasta la pléyade revolucionaria de Lenin, León Trotsky y Anatoli Lunatcharsky, pasando por el linaje modernista, romántico y espiritualista de Rubén Darío (1867-1916), José Martí (1853-1895), José Enrique Rodó (1872-1917). José Vasconcelos (1882-1959), Thomas Emerson, Henri Barbusse y Friedrich Nietzsche.

Entre esas diversas estaciones de pensamiento, uno de sus biógrafos ha intentado periodizar su vida en tres grandes etapas: 1) el joven socialista y luego anarquista de *La Montaña*; 2) el sociólogo biólogo-reformista, y finalmente 3) el impulsor de la fe socialista y la metafísica de la experiencia.⁵ Sin embargo, a pesar de que ese esquema ordena su obra, los cruces, las coexistencias y las contaminaciones entre cada uno de los períodos es permanente.

Sin desconocer ni subestimar sus otros flancos, nosotros nos circunscribiremos en estas líneas a recortar solamente algunos segmentos de esa apabullante trayectoria

⁵ Véase Héctor P. Agosti, *Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1950.

que atañen justamente a su lugar como "maestro"⁶ del ideal latinoamericanista y antiimperialista de la Reforma Universitaria y al impacto y "recepción" que tuvo en su obra intelectual la revolución bolchevique.

La obra donde Ingenieros reúne los ensayos, artículos y conferencias en torno de la Revolución Rusa lleva un título por demás ilustrativo: *Los tiempos nuevos*, acompañado por el subtítulo *Reflexiones optimistas sobre la guerra y la revolución*.⁷

En la producción de Ingenieros la ferviente recepción y adhesión a la Revolución Rusa es inseparable -con matices y densidades propios- de dos procesos culturales y políticos contemporáneos y específicamente latinoamericanos: el levantamiento estudiantil de la Reforma Universitaria de 1918 y el ideario antiimperialista del cual nacerá la entidad denominada Unión Latinoamericana. Sin dar cuenta del hilo rojo que une la trama de estos tres procesos entretreídos y yuxtapuestos -ésta es nuestra principal hipótesis- no puede comprenderse la originalidad con la que Ingenieros se apropia desde nuestro continente y difunde el "fantasma rojo" generando idéntica actitud en sus jóvenes discípulos argentinos y latinoamericanos.

Es cierto que la obra de Ingenieros no brilla precisamente por su erudición marxista (como sí lo hace, por ejemplo, la de Aníbal Ponce). "Poco leyó a Marx y Engels", nos dice otro de sus biógrafos, Sergio Bagú. "Por entonces, nadie tenía con ellos en Buenos Aires trato frecuente, ni aun los dirigentes socialistas más cultos. [...] No extraña encontrar en las glosas caseras de la época un marxismo corregido y adaptado, simple y mecanicista, en el que el padre de la doctrina reconocería sólo algunos criterios fundamentales."⁸ Sin embargo, la mayor riqueza de su producción no reside en ese

⁶ La figura del "maestro" -exactamente lo opuesto del "científico especialista"- remitía a la de "un *ensayista* erudito, en quien sus *discípulos* reconocían a un *humanista*, cuya sabiduría no precisaba del gabinete para ser cultivada ni del aula para ser transmitida"; Federico Neiburg (*Los intelectuales y la invención del peronismo*, Buenos Aires, Alianza, 1998, pp. 156, véanse también pp. 174 y 176). Recién con la "modernización" y departamentalización del campo universitario argentino a comienzos de los 60 la figura totalizante del "maestro", cuya máxima encarnación la constituyó Ingenieros, cederá indefectiblemente frente a la emergencia del intelectual "profesional" especializado.

⁷ Citamos de la edición de Buenos Aires, Futuro, 1947. La primera edición es de Madrid, América, 1921.

⁸ Sergio Bagú, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Buenos Aires, El Ateneo. 1953, p. 42.

rubro. Lo mismo vale para *Los tiempos nuevos*, a pesar de que este libro sí manejaba - para lo que era corriente en la época- una importante masa de información.

El significado que adquirió ese libro para la conciencia de varias generaciones de marxistas latinoamericanos está concisamente resumido en el juicio del más brillante de todos ellos, el peruano José Carlos Mariátegui. "En un instante", afirmó el amauta, "en que egregios y robustos hombres de ciencia no acertaban a balbucear su miedo y su incertidumbre, José Ingenieros acertó a ver y a hablar claro. Su libro *Los tiempos nuevos* es un documento que honra a la inteligencia iberoamericana".⁹ Otro de esos marxistas creadores, el cubano Raúl Roa (discípulo de Julio A. Mella y Rubén Martínez Villena, quien con su obra contribuyó a la formación ideológica del joven Fidel Castro) reconoció en su madurez que primero leyó a Lenin... "y a seguidas, me prendí a *Los tiempos nuevos* de José Ingenieros, contagiándome su entusiasmo por la Revolución Rusa".

El primer artículo de ese libro en el cual Ingenieros toma posición frente a la guerra mundial es "El suicidio de los bárbaros" (1914). En él caracteriza la contienda como una guerra criminal de naciones "bárbaras". Su hipótesis de fondo sostiene que, a pesar de la ofensiva del Renacimiento y de la Revolución Francesa, en Europa sobrevivió "la civilización feudal". En un esquema humanista clásico todavía fuertemente trabajado por el Iluminismo, opone las "minorías ilustradas que construyen escuelas" expresadas en la cultura y las fuerzas morales a "la tiranía de los violentos que levantan ejércitos". La guerra de 1914 en su perspectiva sería expresión del triunfo provisorio de esta última fracción "malsana", a partir de la cual "un pasado, pictórico de violencia y superstición, entra ya en convulsiones agónicas". Cierta elitismo, que tiempo después será profundamente trastocado por su lectura de la Revolución Rusa, permanece aún intacto en ese análisis de 1914.

Más tarde, en plena guerra. Ingenieros pronuncia la conferencia "Ideales viejos e ideales nuevos" (8 de mayo de 1918). En ella postula la coexistencia de dos guerras: una es la guerra política y militar -la feudal-, la otra es la guerra de ideales -y de valores-, a la que no duda en calificar como "la guerra redentora de los pueblos". Su toma de posición es terminante. No permite ambigüedades: "Mis simpatías, en fin,

⁹ José C. Mariátegui, "José Ingenieros", en *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1982, t. II, p. 250.

están con la Revolución Rusa, ayer con la de Kerensky, *hoy con la de Lenin y de Trotsky*, con ella a pesar de sus errores, con ella, aunque sus consecuencias hayan parecido por un momento favorables al imperialismo teutón...".¹⁰ Lo sugerente de esta declaración de principios en un intelectual que tuvo que soportar las rígidas presiones del campo cultural y político de la Argentina de aquellos años es que Ingenieros subraya el papel central de los ideales y los valores. La revolución bolchevique es para él mucho más que el mero derrocamiento de una clase o la simple toma del poder por los revolucionarios. Se inscribe en un movimiento político-cultural universal de renovación de ideales y valores, frente a los cuales se levantan tozudamente los viejos fantasmas de la rutina, la domesticación, el miedo a lo nuevo, la mentira, la ignorancia y el convencionalismo. En ese particular tamiz de interpretación culturalista y eticista podemos rastrear las huellas indelebles que dejó en su formación cultural de juventud el modernismo vanguardista y anarquizante -con su rechazo vital del predominio "materialista" y repetitivo del valor de cambio- y también el arielismo, tan presente en *El hombre mediocre*.

En esta última obra (en la que tuvieron gran influencia sus polémicas con el presidente Roque Sáenz Peña), surgida de un curso de 1910 en la Facultad de Filosofía, Ingenieros estigmatizaba sin piedad al partidario de la rutina y el espíritu conservador, al domesticado y al sumiso mientras reivindicaba a los idealistas - resumidos en el personaje Ariel, el intelectual, que Rodó tomara de William Shakespeare-.

Seis años más tarde, en 1916 -apenas uno antes de la revolución bolchevique y dos antes de la revuelta estudiantil cordobesa-, Ingenieros llevará como ponencia al II Congreso Científico Panamericano su trabajo "La universidad del porvenir". En este artículo (verdadera antesala programática del continentalmente difundido "Manifiesto liminar" de la Reforma Universitaria redactado por Deodoro Roca [1890-1942]) Ingenieros prolongaba puntualmente las apreciaciones de *El hombre mediocre* cuestionando "la Universidad de la rutina", así como también la del "mecanismo

¹⁰ "Ideales viejos e ideales nuevos", en *Los tiempos nuevos*, p. 27.

administrativo y burocrático".¹¹ En ambos casos -1910 y 1916- estaba en juego la lucha entre renovación y rutina, entre los ideales nuevos y la burocratización domesticadora, entre las fuerzas morales promotoras de la renovación incesante y las fuerzas inerciales de lo viejo y ya corroído por la ausencia de ideales y de juventud.

La particular "traducción" que Ingenieros hace de la revolución bolchevique como una guerra redentora de los pueblos, promotora de renovados ideales, nuevos valores y absolutamente opuesta a la guerra de los "bárbaros", opera sobre una misma contraposición: la Cultura contra la Civilización. Humanista y asentada en valores cualitativos, la primera; mecanizada, segmentada y disgregada en átomos meramente cuantitativos y mercantiles, la segunda. Exactamente esa misma oposición había utilizado José Enrique Rodó -con quien Ingenieros coincide-¹² para contraponer la cultura latinoamericana a la civilización yanqui imperialista.¹³

¹¹ "La universidad del porvenir", en J. Ingenieros, *Antiimperialismo y nación* (antología), introd. y notas de O. Terán, México, Siglo Veintiuno, 1979, Texto reproducido en pp. 337-338.

¹² "Quizá Rodó", afirma Mario Benedetti (*Genio y figura de José Enrique Rodó*, Buenos Aires. Eudeba, 1966, pp. 95 y 102), "se haya equivocado cuando tuvo que decir el nombre del peligro, pero no se equivocó en su reconocimiento de dónde estaba el mismo [...] pese a sus carencias, omisiones e ingenuidades, la visión de Rodó sobre el fenómeno yanqui, rigurosamente ubicada en su contexto histórico, fue en su momento la primera plataforma de lanzamiento para otros planteos posteriores, menos ingenuos, mejor informados, más previsores". Véase también Luis Reissig. "Ingenieros y Rodó", en *Nosotros* (dedicado íntegramente a la muerte de Ingenieros), XIX, 199, diciembre de 1925, pp. 677-678.

¹³ Véase José Enrique Rodó, *Ariel* (1900), Buenos Aires, Losada, 1996. En la obra de Rodó (quien no era un hombre de izquierda), que retoma a Shakespeare, los valores cualitativos y la cultura humanista latinoamericana están sugerentemente encarnados en el personaje de Ariel, el intelectual -símbolo mayúsculo de la juventud-, mientras que el materialismo, la rutina, la sociedad de masas y el mecanicismo cuantitativo de Estados Unidos están representados en el monstruo de muchos pies y poca cabeza, Calibán. Una muy sugerente reevaluación contemporánea de estos personajes puede encontrarse en los ensayos del cubano Roberto Fernández Retamar. En realidad, dice Retamar, para nosotros hoy el enemigo sigue siendo el mismo que señaló Rodó: Estados Unidos, aunque en lugar de Ariel, Calibán -explotado por el tirano y despreciado por los poderosos- representaría a los pueblos latinoamericanos. Véase Roberto Fernández Retamar, "Calibán", en *Para el perfil definitivo del hombre*, La Habana, Letras Cubanas, 1995, pp. 128-180, y "Todo Calibán", en *Milenio*, 3, Buenos Aires, noviembre de 1995.

Esta constelación ideológica de alcances continentales -que abarca desde José Martí en Cuba y Rubén Darío en Nicaragua hasta José Vasconcelos en México, Rodó en Uruguay y José Ingenieros, Alfredo Palacios y Manuel Ugarte en la Argentina-, transversalmente atravesada por el modernismo literario, se radicaliza notablemente en política a partir de la intervención yanqui en la guerra entre Cuba y España de 1898, de la posesión colonial de Puerto Rico, de la "creación" de Panamá, del bombardeo a Veracruz y las intervenciones en Santo Domingo, Nicaragua, Honduras, El Salvador, Costa Rica, etcétera.

El antiimperialismo será su nota fundamental, de ahí que convenga comprender el modernismo en sentido ampliado, no circunscripto únicamente al plano de una escuela literaria.¹⁴

Es cierto que se podría caracterizar el modernismo latinoamericano en su conjunto - como sugiere por ejemplo Ángel Rama en su ensayo "Las máscaras democráticas del modernismo" (1985)- priorizando sus notas críticas hacia la democracia aluvional de fines del siglo XIX. En ese sentido es innegable que en el cuestionamiento del "materialismo burgués", del "filisteo" y de "la ciudad mercantil" resonaban los conflictos inconfesados de una profesionalización en ciernes del escritor latinoamericano junto con la evidente falta de público lector. Ausencia, esta última, que originó esa actitud de desdén y desprecio por las muchedumbres inmigrantes tan típica de las bohemias y las vanguardias modernistas.¹⁵

¹⁴ Mientras sostiene que el primer antiimperialismo latinoamericano emerge con *Nuestra América* de José Martí, Retamar insiste -siguiendo a Ricardo Gullón- en que el modernismo expresó al mismo tiempo *una rebelión política y estética contra "la vulgaridad y la chabacanería del ensobrecido burgués"*; R. Fernández Retamar, "Modernismo, 98, subdesarrollo" (en ob. cit., p. 122). Por su parte, Oscar Terán sugiere (en "Introducción" a J. Ingenieros, *Antiimperialismo y nación*, p. 34) que el repliegue en la subjetividad que propone el modernismo, tan caro al joven Ingenieros y tan similar a la figura del "alma bella" hegeliana, constituye "un modo de vehicular *la protesta frente al mundo congelado de los intereses «materiales y burgueses»* que negaban los méritos del talento y la inteligencia".

¹⁵ También puede consultarse en una perspectiva crítica -sobre el modernismo de Darío, por ejemplo, y su relación con *La Nación* de Bartolomé Mitre- David Viñas. *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar* (Buenos Aires, Siglo Veinte, 1971. "El escritor modernista", pp. 42-47), y *De Lugones a Walsh* (Buenos Aires, Sudamericana, 1996, pp. 21-26).

Sin embargo, creemos que reducir la ponderación del modernismo a esta impugnación "materialista" de sus prácticas culturales (en el sentido de que ese tipo de crítica destaca la inserción material de los escritores en sus circuitos sociales de producción y consumo cultural), aunque parcialmente verdadera, termina siendo en última instancia unilateral y limitada. Limitación que surge de una visión demasiado complaciente con "la mentalidad modernizadora" (que en su estudio Rama opone dicotómicamente a la "mentalidad tradicionalista").

Creemos que en el modernismo latinoamericano se escondía, aun bajo sus "máscaras" aristocratizantes, un repudio sano, vital y plenamente justificado del avance imperial norteamericano y del mundo burgués que -en nombre de la modernización y del "progreso"- terminó en nuestro país no sólo aniquilando todas las resistencias sociales que rechazaban incorporarse al capitalismo (el indio, el gaucho, el anarquista, etc.) sino también subordinando brutalmente la cultura y la educación a los dictados burgueses más mundanos del Estado-nación en formación y del mercado capitalista en expansión. Esa vertiente rebelde, antiburguesa y antiimperialista, con fuertes tonalidades libertarias -la más perdurable e históricamente la más fructífera, por cierto- constituye probablemente lo más rico de esta constelación ideológica en la que se inscribe gran parte de la producción de Ingenieros.

Pero lo más sugerente es que el fenómeno imperialista será decodificado por esta tradición en los 20 no sólo como un proceso económico y sociopolítico -donde Lenin aportará sin duda una de sus obras más perdurables, *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*- asociado al expansionismo territorial norteamericano sino que además será interpretado *en tanto dato cultural*. Ésa será una de las capas de mayor densidad teórica y continuidad histórica que nutrirá tanto el discurso de la Reforma del 18 y la recepción argentina de la revolución bolchevique en los 20 así como más tarde -en los álgidos 60- acompañará la ofensiva continental apoyada en y por la Revolución Cubana.

Esta formación ideológica, crítica de la vulgaridad y mediocridad del burgués y de la arrogancia "materialista" y "mecanicista" expansiva del imperialismo yanqui reposaba en un conjunto de coordenadas estrechamente ligadas al romanticismo. No al romanticismo entendido como tendencia reaccionaria y conservadora frente al progreso

iluminado de la Revolución Francesa ni tampoco como una escuela literaria del siglo XIX europeo sino más bien como una protesta visceral frente a la modernización impulsada por el orden burgués capitalista, frente a su despiadada desarticulación de las relaciones personales, frente a su brutal sujeción de la cultura al orden del dinero y el valor de cambio.¹⁶ Quizá el matiz diferente del romanticismo anticapitalista que mantiene esta corriente haya sido que Ingenieros, Martí, Darío, Rodó, Ugarte y los demás miembros de esta tradición latinoamericana apelaran no a un pasado precapitalista para contraponerlo al reino monetario del imperialismo yanqui sino, por el contrario, al porvenir futuro de la unidad latinoamericana (aun cuando Rodó sí apelara a Grecia y al cristianismo). Haciendo esta salvedad, el paralelo con el romanticismo culturalista anticapitalista resulta sumamente expresivo en cada uno de estos pensadores de nuestra América.

Recordemos que el vínculo del joven Ingenieros con esta constelación modernista encabezada en la Argentina por Rubén Darío (quien llega a Buenos Aires en 1893) se dio a través de la peña literaria La Syringa. En ella, Ingenieros fue uno de los jóvenes bohemios que rodeó al poeta nicaragüense. Experiencia iniciática -estética pero tangencialmente política, en su airado rechazo del "mundo burgués"- que luego fue sepultada por la historiografía que sancionó un busto de Ingenieros científico, reformista y positivista (que sin duda lo fue, pero no de manera exclusiva ni única). Gran parte de los gestos y ademanes asumidos a lo largo de su vida por este singular "científico" - siempre dispuesto a las humoradas dionisiacas, falsificaciones literarias y travesuras

¹⁶ Intentando describir esta concepción ampliada del romanticismo, señala Michael Löwy ("El marxismo romántico de Mariátegui", en *América Libre*, 2, Buenos Aires, 1993, p. 133): "Oponiendo a los valores puramente cuantitativos de la *Zivilisation* (Civilización) industrial los valores cualitativos de la *Kultur* (Cultura) espiritual y moral, o a la *Gesellschaft* (sociedad) y artificial la *Germeinschaft* (comunidad) orgánica y natural, la sociología alemana de fines del siglo XIX formulaba de manera sistemática esta nostalgia romántica del pasado, esta tentativa desesperada de «reencantar el mundo». Ampliando el concepto, sostiene Löwy (*Redención y utopía. El Judaísmo libertario en Europa central*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997, p. 30): "Frente a la escalada irresistible del capitalismo, al despliegue invasivo de la civilización científica y técnica, de la gran producción industrial, del universo de la mercancía y de los valores mercantiles, se produce -en diversos medios sociales y, particularmente, en la *intelligentsia* tradicional- una reacción cultural (unas veces desesperada y trágica, otras resignada) que puede designarse como *romanticismo anticapitalista*".

picarescas o funambulescas- están emparentados con los perfiles inconfundibles de la bohemia modernista y las vanguardias estéticas.¹⁷

En la específica coloración que Ingenieros imprime a aquella expandida corriente de pensamiento en sus conferencias de 1918-1920, la revolución bolchevique viene al mundo justamente para encarnar un nuevo tipo de cultura y de ideal colectivo humanista, radicalmente opuesto al "mundo mediocre, burocrático y rutinario" que emerge del capitalismo. Reaparece entonces, sobre otro terreno, aquella primera prédica estético-política de su experiencia modernista.

La revolución socialista encarnaría al hombre nuevo,¹⁸ tal como Ingenieros lo pensó a partir de sus lecturas de Nietzsche (también presentes en su discurso antiburgués de *El hombre mediocre*), opuesto al hombre gris, rutinario y sumiso de las multitudes anónimas movidas al compás del ritmo del capital.

No obstante, junto al gesto rupturista antiburgués y crítico de la modernización económica ese nuevo humanismo es comprendido al mismo tiempo en esta etapa de Ingenieros como una prolongación perfeccionada del humanismo renacentista moderno. En esa línea de continuidad, el autor de *Los tiempos nuevos* asimila tres revoluciones trazando una curva de variación donde no hay ruptura ni quiebre: 1789 (Revolución Francesa), 1810 (Revolución de Mayo, independencia argentina de España) y 1917. Esta última coronaría los ideales incubados e incumplidos por las anteriores. De allí que el humanismo antropocéntrico y culturalista de la modernidad

¹⁷ Por ejemplo, Ingenieros se presentó una vez ante el presidente de Estados Unidos Woodrow Wilson con un nombre falso, haciéndose pasar por... "Benito Villanoivas", apodo del embajador argentino en Washington. Véase David Viñas, "Ingenieros, un fumista en la Casa Blanca" (en *De Sarmiento a Dios. Viajeros argentinos a USA*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998), pp. 212-216. Otra vez publicó en el número 123 (agosto de 1919) de *Nosotros* una supuesta traducción de un poema de Josué Carducci firmada por un tal "Francisco Javier Estrada" cuando en realidad el poema era suyo. Ese tipo de actitudes seguramente estaban asociadas a un *élan* inocultablemente libertario y vanguardista. No casualmente ese poema apócrifo se titulaba "Himno a Satán", y en una de sus estrofas decía: "de los pontífices / y los mandones / tú siembras gérmenes / de rebeliones"; véase Roberto Giusti, "Ingenieros poeta", y Augusto Bunge, "Ingenieros niño grande", en *Nosotros*, 199, Buenos Aires, pp. 537-541 y pp. 481-490, respectivamente.

¹⁸ El paralelo del humanismo, primero de Ingenieros y luego de Aníbal Ponce, con el que posteriormente promoverá desde la Revolución Cubana Ernesto Che Guevara sobresale aquí con gran notoriedad.

sea la piedra de toque en su particular desciframiento de la revolución "maximalista", como él la llamó en su famosa conferencia "Significación histórica del movimiento maximalista" (Ingenieros oponía el "minimalismo" de Thomas Woodrow Wilson y Alexander Teodorovitz Kerensky al "maximalismo" de Lenin y Trotsky, entendiendo con este término "la aspiración a realizar el *maximum* de reformas posibles dentro de cada sociedad, teniendo en cuenta sus condiciones particulares").

Esta célebre disertación, la que más perduró entre sus colegas y discípulos, tuvo lugar en el Teatro Nuevo (22 de noviembre de 1918) bajo los auspicios de la Federación de Asociaciones Culturales. Él mismo, en una carta a su padre, describe el panorama de aquella noche: "Socialistas (de los tres partidos enemistados entre sí), anarquistas, liberales, amigos personales, invadieron el teatro entre las adyacencias ya desde la tarde, con el tumulto que puedes imaginarte. A las 9 p.m. como un domador en una jaula de fieras comencé...".¹⁹

En la primera fila de los asistentes se encontraba el entonces decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y hombre de la Reforma, Alejandro Korn (1860-1936). A pesar de su antipositivismo militante (a mitad de camino entre el neokantismo y el bergsonismo), Korn había ido a escuchar a su rival hasta ayer positivista. Como hombre de la Reforma y del estudiantado, el entonces decano de Filosofía y Letras compartía en ese momento -cuando había pasado ya por las filas de la Unión Cívica Radical y del conservadurismo- la esperanza de una nueva cultura que emanaba de Rusia, aunque a pesar de sumarse a las filas socialistas tras el golpe de Estado de 1930 terminará luego distanciándose y criticando a la URSS.

Pero en esa noche de noviembre de 1918, el incandescente "fantasma rojo" que giraba en torno de la Revolución Rusa suscitaba todas las esperanzas (por lo menos entre la intelectualidad revolucionaria que la saludaba, dado que la dirección histórica del Partido Socialista -Juan B. Justo y Nicolás Repetto- nunca tuvo la mínima simpatía hacia "el experimento bolchevique"). Entre los "rojos", en cambio, no había margen para los matices. Ingenieros venía a volcar todo su prestigio de "maestro" de juventudes en esa velada. Su principal discípulo lo describía así: "Sólo un hombre podía hablar y hacia él se volvían nuestros ojos. Millares de estudiantes y de obreros caldeaban la sala del

¹⁹ Citado en O. Terán, "Introducción" a José Ingenieros, *Antimperialismo y nación*, p. 99.

Teatro Nuevo, la noche aquella de la conferencia memorable, como si la intensidad de la expectativa pusiera en cada uno un de emoción. Ingenieros apareció por fin, y con la misma sencilla claridad de todo lo suyo, se adelantó a la tribuna como si fuera una cátedra".²⁰

La revolución que nacía en Rusia expresaba en su opinión el punto más alto de una nueva conciencia que hablaba a través de "los jóvenes, los oprimidos, los innovadores", quienes compensaban "el peso muerto de los viejos, los rutinarios y los satisfechos". Como en sus intervenciones acerca de la universidad del porvenir, en esa conferencia volvían a emerger las clásicas oposiciones.

Exactamente la misma matriz ideológica juvenilista que había guiado cinco meses antes (21 de junio de 1918) a Deodoro Roca en la redacción del manifiesto de la Reforma. En aquella oportunidad Deodoro Roca -otro hijo del modernismo antiimperialista y de la hermandad de Ariel, "una figura dionisiaca", según lo definiera Gregorio Bermann- había justificado el sagrado derecho a la insurrección estudiantil apelando a los mismos núcleos ideológicos: el rechazo de la "inmovilidad senil", la "universidad burocrática", "la enseñanza mediocre", "el concepto de autoridad" y, finalmente, "el espíritu de rutina y sumisión".²¹

En ese mismo tenor Ingenieros defendió aquel histórico 22 de noviembre de 1918 "el experimento bolchevique". Enjuiciando una vez más a "los espíritus tímidos", expresó públicamente su confianza y su esperanza -la misma que tenían allá lejos Lenin y Trotsky- ante la inminencia de la revolución internacional: "Creo firmemente, que la paz definitiva no será firmada por los actuales gobernantes; *dentro de pocas semanas o de pocos meses*, casi todos los gobiernos europeos habrán pasado a otras manos libres".

En esa oportunidad el "maestro" fue por demás elocuente. Volvió a trazar explícitamente el paralelo entre "la revolución estudiantil que acaba de triunfar en la universidad de nuestra Córdoba" y la experiencia bolchevique, aun marcando las

²⁰ Aníbal Ponce. "Para una historia de Ingenieros", en *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago, 1974, tomo I, p. 202.

²¹ Deodoro Roca (originalmente aparece firmado colectivamente por quince miembros de la Federación Universitaria): "La juventud argentina de Córdoba a los hombres libres de Sudamérica" (21 de junio de 1918). Sobre el ideario antiimperialista de Deodoro, véase nuestra ya mencionada antología *Deodoro Roca, el hereje*.

diferencias entre lo incruento del desalojo de una "docena de sabios solemnes" y lo doloroso de la "demolición de una siniestra tiranía secular".

Un año más tarde, en "La Internacional del pensamiento" (noviembre de 1919) Ingenieros se hace eco del llamado a realizar "una revolución de los espíritus" a través de una "Internacional del pensamiento", sueño reposado según sus palabras "en el corazón de los que afirman ideales jóvenes frente a las ruinas de las iniquidades viejas". Aun delimitando el terreno propio al señalar las "vaguedades ideológicas" del manifiesto emitido por ¡Clarté! (¡Claridad!, grupo francés fundado en 1919), el argentino destaca entusiasmado cómo el espíritu de ¡Claridad! y su defensa de la experiencia bolchevique penetra en la conciencia de las nuevas generaciones: "De suyo idealista y romántica, la juventud es la más firme palanca del espíritu nuevo". Más adelante insistirá en que "Anatole Franco, Romain Rolland y Henri Barbusse encabezando el valiente Grupo ¡Claridad! han señalado un derrotero nuevo a la opinión de los intelectuales del mundo".

Entre las sugerencias que Ingenieros agregaría al manifiesto del grupo ¡Claridad! emerge nuevamente la problemática antiimperialista: tras el llamado a la "Defensa del derecho de autodeterminación de los pueblos, contra todo imperialismo político y económico, solidaridad moral con los pueblos que luchan por la extinción de los privilegios y tienden a organizar un nuevo régimen social fundado en la cooperación de los productores". Esta condensada trama donde conviven contemporáneamente la apelación estudiantilista a la juventud, el antiimperialismo y la adhesión entusiasta a la Revolución Rusa a través de un "ejército del espíritu" internacional será una constante desde ese momento en la obra de este pensador hasta el momento de su muerte, en 1925. Ese impulso será recogido en *Renovación* y en los manifiestos de la Unión Latinoamericana.

Que Ingenieros, desde la Argentina, se haya animado a "corregir" las formulaciones del grupo ¡Claridad! resulta demostrativo del tipo de actitud asumida por él -no la común, precisamente- ante la intelectualidad europea. En el mismo sentido Miguel de Unamuno (que coimpulsará en París junto con Ingenieros, Manuel Ugarte, José Vasconcelos, Haya de la Torre, Carlos Quijano y Miguel Asturias, entre otros, la formación de un Comité de Solidaridad latinoamericana) aportaba ante su muerte una

anécdota ejemplar. Resulta que en La Sorbona "celebrábase en una de sus aulas una sesión sobre algo de una asociación internacional de estudiantes en que hablaban varios hispanoamericanos, entre ellos nuestro Ingenieros. Los demás hispanoamericanos, excepto uno, hablaron en francés más o menos correcto, mas al levantarse Ingenieros se puso a hablar en español [...] Y no sólo que habló en nuestro español, en el Viejo y en el Nuevo Mundo [...] sino que reclamó para él valor de lengua internacional y tuvo juicios severos para la Sociedad de las Naciones [...] Y es que *no fue a hablar como sumiso alumno* de este solapado internacionalismo nacionalista ni tenía por qué guardar los miramientos de esos pobres representantes diplomáticos que vienen a mendigar una sonrisa...".

Ingenieros también relanzará en marzo de 1920 su juvenil crítica de matriz libertaria - propia de su época al frente de *La Montaña* junto a Lugones- hacia el parlamento burgués, reinterpretada ahora desde la experiencia de los soviets en Rusia.²² En "La democracia funcional en Rusia" defenderá frente a la representación cuantitativa, genérica e indiferenciada del parlamento burgués, una representación de tipo funcional asentada en el consejismo de los soviets.

Desde su óptica, la revolución de 1917 "representa una nueva filosofía política", pues "la nueva experiencia política ensayada en Rusia tiene un valor ideológico que interesa al filósofo". Dentro de ese horizonte, Ingenieros reconoce que la soberanía popular

²² Esa misma dirección tomará una parte importante de los sectores libertarios argentinos, como el grupo Spartacus (Alianza obrera y campesina) de Horacio Badaraco, Domingo Varone y Antonio Cabrera o los sindicalistas revolucionarios encabezados por Emilio Troise (recién incorporado al Partido Comunista en 1945), Sebastián Marotta, Louset, J.A. Arriaga -a través de quien recibieron la influencia de Georges Sorel-, A.S. Lorenzo, B. Bosio, J.C. Othilinghaus, entre otros; así como también el grupo conformado por E.S. Carugatti, M. Torreiro, Luis Sommi, P. Yungalás y A. Hernández, entre otros. En el caso del primer grupo estudiantil Insurrexit -autodefinido "Grupo universitario comunista antiparlamentario" e impulsado por Micaela Feldman y su compañero Luis Hipólito Etchebehere (quienes lograron colaboraciones de Alfonsina Storni, Nicolás Olivari, Arturo Capdevila, Horacio Quiroga, Leónidas Barletta, Palacios, Lugones, entre otros)-, los matices entre el leninismo al cual adherían y el comunismo libertario muchas veces se esfumaban. Por ejemplo, ya en su primer número (8 de septiembre de 1920, p. 7), en medio de una ardiente adhesión a "la aurora que nos viene de Oriente" -léase Rusia- destacaban en un inmenso recuadro de media página una proclama "A los jóvenes" del ideólogo anarquista Alexander Kropotkin.

individual (inaugurada en 1789) disgregó los privilegios pero... "suprimió el carácter funcional de la representación política". De ahí que toda su operación discursiva se juegue en la oposición entre soberanía popular -que él defiende- frente al actual sistema representativo parlamentario, cuantitativo e indiferenciado -que critica ácidamente-. Lo más llamativo de esta larga fundamentación política reside en que para legitimar su crítica radical de la república parlamentaria burguesa, el Ingenieros consejista se apoya nada menos que... en el ejemplo estudiantil de 1918 promotor de la "autonomía universitaria" y su representación democrática por claustros, no meramente cuantitativa. Por eso no resulta casual que al final de esta enérgica defensa del soviétismo como sistema de representación política anticapitalista y antiparlamentaria Ingenieros cargue nuevamente las tintas contra los hábitos y las rutinas de "los timoratos, los estériles y los amorfos, cuyo único ideal es seguir pastando tranquilamente".

En "La educación integral en Rusia" (junio de 1920) reaparecen todos los motivos anteriormente subrayados: "Para cambiar un régimen", dice, "es necesario emanciparse de su ideología. Los ideales nuevos nunca han nacido de las enseñanzas rutinarias", sentencia el maestro de la irreverente juventud universitaria. En esa misma tónica nietzscheana y vitalista -que no deja de atravesar uno solo de todos sus ensayos sobre Rusia- Ingenieros analiza pormenorizadamente la "revolución educacional" encabezada por Anatoli Lunatcharsky, "la más profunda reforma educacional conocida en la historia de los pueblos civilizados". En su encendida defensa de la experiencia bolchevique y de su "pedagogía comunista". Ingenieros traza un paralelo entre los éxitos logrados por "las escuelas de Lunatcharsky y los ejércitos de Trotsky", mientras saluda la creación de las vanguardias estéticas reunidas en el Proletkult interpretándolo... en clave de educación popular.

La matriz de la Reforma del 18 -y sobre todo de su extensión universitaria- sigue tiñendo aquí su análisis, que tampoco carece de cierta incrustación sarmientina que Ingenieros no abandonará sino hasta el lapso 1922-1925, en tiempos de la Unión Latinoamericana y de *Renovación*.

Las fuentes bibliográficas que utiliza para fundamentar sus juicios abarcan desde ediciones en francés de ¡Claridad! hasta la revista *Documentos del Progreso*, editada

por el entonces naciente Partido Socialista Internacional (fundado el 6 de enero de 1918, luego Partido Comunista) que traducía rápidamente folletos y libros de los dirigentes bolcheviques. Esa presencia en Ingenieros de numerosos materiales y folletos editados por el comunismo argentino es expresión del rápido grado de influencia que este grupo logró entre la intelectualidad. Fue ésa una época absolutamente prolífica e inédita en esta tradición. No es aleatorio que en ese momento este segmento político cultural aún publicaba por igual y sin ningún tipo de reparos sectarios o burocráticos en *Documentos del Progreso* tanto a Lenin o Gorki como a Trotsky y Lunatcharsky, pasando por Rosa Luxemburg, John Reed, Gregory Zinovief o Alexander Alexándrovich Bogdanov.²³

No obstante citar profusamente esa bibliografía del comunismo local -lo que equivalía de algún modo a un reconocimiento-, el maestro de juventudes no quería dejar margen para la duda: saludaba "el advenimiento del socialismo en la acepción amplia de ese término, sin restringirlo a ninguno de los partidos políticos que usan esa denominación".²⁴ Incluyendo... al comunismo.

²³ Véase *Documentos del Progreso*, I, 1, Buenos Aires, iniciada el 1 de agosto de 1919 (cada ejemplar tenía dieciséis páginas, y se publicó entre 1919 y 1921). De modo análogo, lo mismo vale para los periódicos comunistas de este período fundacional, cuando se publican profusamente los escritos de Lenin, *De la Revolución Rusa*, *Los socialistas y el Estado* (título con el que apareció *El Estado y la revolución*), *La revolución proletaria y el renegado Kautsky*, *El radicalismo*, *enfermedad de infancia del comunismo*, etc. Por ejemplo, en el número extraordinario del 2 de febrero de 1918 de *La Internacional* aparece un fragmento de León Trotsky -luego convertido en hereje e infiel- sobre "los revisionistas nacionales y los socialistas patriotas". Igualmente *La Internacional* -publicada inicialmente como "Periódico Socialista Quincenal, editado por la cooperativa de publicaciones socialistas «La Internacional»", que luego adopta el subtítulo de "Órgano del PSI"- en su número del 16 de febrero de 1918 vuelve a publicar sobre "El nuevo régimen en Rusia" incluyendo declaraciones de Trotsky.

²⁴ En ese plano, como en otros. Ingenieros tuvo mucho en común con Manuel Ugarte (1875-1951) e incluso también con Alfredo Palacios (1878-1965). Con Ugarte no sólo compartió el latinoamericanismo y el antiimperialismo visceral sino también la bohemia modernista (en los cafés de París Ugarte conoció personalmente a Rubén Darío, Henri Barbusse, Romain Rolland, Émile Zola, Diego Rivera, Miguel de Unamuno, Ramón del Valle Inclán, Amado Nervo, Rufino Blanco Fombona, entre otros). Además, Ugarte e Ingenieros mantuvieron cierta independencia frente a las disputas de las diversas vertientes del socialismo y el comunismo (aun cuando probablemente Ugarte se mostrara más reacio a la izquierda socialista que Ingenieros, debido a las vinculaciones de aquélla con el comunismo). Con

En "Las enseñanzas económicas de la Revolución Rusa" (septiembre de 1920) Ingenieros recupera el consejismo bolchevique mientras enjuicia duramente a "los socialistas amarillos" en una obvia referencia a sus ex colegas de La *Vanguardia* que tanta distancia marcaron frente al "fantasma rojo" de la revolución de 1917. En esa apropiación del consejismo ruso y europeo llama poderosamente la atención para un lector contemporáneo el grado sumo de información que manejaba Ingenieros. En ese sentido, sobresale como ejemplo su inesperada referencia a *L' Ordine Nuovo* dirigido por Antonio Gramsci: "En Italia [los consejos obreros] son objeto ahora de apasionadas discusiones entre el elemento obrero, suscitada la cuestión de Turín, donde se publica un periódico fundado para su defensa".²⁵

Finalmente en el último de los capítulos, "Las fuerzas morales de la revolución" (noviembre de 1920), vuelve a cargar las tintas tanto contra los capitalistas de la Liga de las Naciones como contra los "amarillos" de la II Internacional. Si deja terminantemente sentado que la Revolución Rusa no es un modelo a imitar -con una premonición histórica que lamentablemente no sería escuchada por varias generaciones posteriores de sus partidarios en nuestra América-, equipara "la nueva conciencia moral de la humanidad" aportada por los bolcheviques a la del cristianismo primitivo, a la Reforma protestante y a la Revolución Francesa, resumiendo finalmente su concepción según la cual "el espíritu revolucionario es hoy un estado de fe colectiva en la posibilidad de vivir en un mundo mejor".

Su libro culmina con tono esperanzado y apocalíptico, apelando no al necesario decurso histórico ascendente de las fuerzas productivas -a pesar del evolucionismo que tanto pesó en él- sino a la "guerra de ideales, de valores, de fe". Las fuerzas morales - como se titulará uno de sus mejores libros donde reúne sus sermones laicos al estudiantado-y los valores hu-manistas de la revolución encaman para Ingenieros una nueva ética integral, absolutamente irreductible a "los intereses mercantiles", al valor de cambio y al reino salvaje de la mercancía.

Palacios, Ingenieros compartió el juvenilismo antipositivista y la militancia en la Reforma aun cuando tuvieran matices notorios frente a la Revolución Rusa.

²⁵ J. Ingenieros, *Los tiempos nuevos*, p. 144. nota.

Poco tiempo después, en ocasión de la primera visita de Vasconcelos al país, pronuncia su discurso "Por la Unión Latinoamericana" (11 de octubre de 1922, reproducido luego en *Revista de Filosofía*). Arremetiendo duramente contra el "capitalismo imperialista" y el panamericanismo. Ingenieros elogiaba allí profusamente a Vasconcelos, aunque no dejaba de marcar sus diferencias al evaluar benévolamente el papel del positivismo en México (una apreciación de por sí polémica para el ministro de Educación Pública del país azteca, dado el apoyo de los "sabios" positivistas al régimen de Porfirio Díaz).

Con todos sus matices, ambos jugaron un rol fundamental en aquellos años, a pesar de su disímil actitud frente a la Revolución Rusa: "Actualmente", decía Mariátegui en 1924, "el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros tiene una repercusión continental. Vasconcelos e Ingenieros son los maestros de un entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad".²⁶

²⁶ J.C. Mariátegui, "La unidad de la América Indoespañola" (en *Varietades*, Lima, 6 de diciembre de 1924); reproducido de J.C. Mariátegui, *Textos básicos* (Lima, FCE, 1991, p. 363), Mariátegui era aun más terminante: "Las universidades necesitan, para ser viables, que algún soplo creador fecunde las aulas [...] También en Hispano-América hay maestros de relieve revolucionario. En la Argentina, José Ingenieros. En México, José Vasconcelos y Antonio Caso. En el Perú no tenemos ningún maestro semejante..."; J.C. Mariátegui. "Crisis de maestros e ideas" (en *Claridad*, I, 2, pp. 2-3, reproducido en *Obras*, tomo II, p. 451). Sin embargo, el peruano matizaba esa gran admiración por Vasconcelos criticándole precisamente su falta de valoración de Lenin y la Revolución Rusa. Véase Claude Fell, "Vasconcelos-Mariátegui: convergencias y divergencias", en Roland Forgues. *Mariátegui, una verdad actual siempre renovada* (Lima, Amauta, 1994, pp. 53-70). Después del golpe de Estado de 1930, en el exilio de Montevideo los jóvenes discípulos del Ingenieros antiimperialista vuelven a rendir homenaje a Vasconcelos, mientras saludan la lucha armada de Augusto César Sandino. Ernesto Giudici le escribe entonces (27 de diciembre de 1931) al mexicano -exiliado en Madrid- y éste le responde (22 de enero de 1932) apoyando la campaña en favor del guerrillero nicaragüense (véase nuestro siguiente ensayo sobre Giudici). Además, en *La Antorcha* de Madrid que él dirigía (12 y 13, marzo-abril de 1932, pp. 5-8) Vasconcelos le publica un manifiesto estudiantil al joven Giudici contra la dictadura de José Evaristo Uriburu, pero el mexicano le agrega una pequeña introducción: donde explica el golpe de Estado argentino como una reacción frente a la alarma de "lo que presentan a Rusia de modelo". Allí caracteriza la URSS como "una dictadura de burócratas" y al leninismo como un fracaso "porque ha empezado renegando de Cristo". De este modo se ensanchaban entonces las distancias con Mariátegui.

Esa noche de 1922, cuando se lanza públicamente la iniciativa de fundar junto a "la juventud idealista y antiimperialista" la Unión Latinoamericana, Ingenieros no se olvidó del temido "fantasma rojo", Rusia seguía siendo para él el ejemplo empírico que demostraba que "aun los idealistas más radicales saben exaltar sus corazones y armar su brazo cuando ejércitos de extraños y bandas de mercenarios golpean a las puertas del hogar común, como con bella heroicidad lo ha demostrado ayer el pueblo de Rusia".

Apenas dos meses después, por obra de "un grupo de jóvenes universitarios" (de los cuales el único estudiante auténtico era Gabriel S. Moreau, mientras Ingenieros y Ponce firmaban con seudónimos), nace *Renovación*, publicación que será más tarde *Órgano de la Unión Latinoamericana* bajo la dirección sucesiva de J. Ingenieros, G. Moreau, A. Orzábal Quintana, F. Márquez Miranda y M. Seoane.

En el primer editorial de *Renovación* aparecen condensados a un tiempo todos los motivos que sedujeron al último Ingenieros: juvenilismo y arielismo, revolución bolchevique, antiimperialismo. Así, mientras se enjuiciaba a los "magnates petroleros, el dólar todopoderoso, los empréstitos externos y el capitalismo invasor" -dando cuenta del imperialismo no sólo en términos culturales sino también económicos-, se afirmaba con la hermandad de Ariel que "poseemos un tesoro espiritual que no cambiamos por ninguna cantidad de dólares", sin dejar de afirmar que "tenemos la conciencia clara de obrar al unísono de aquel impulso renovador que hace ocho años partiera de Oriente".²⁷

Desde su otra publicación, *Revista de Filosofía*, Ingenieros publica "La glorificación de Lenin", en ocasión de la muerte del dirigente bolchevique. Allí lo caracteriza como "el más grande estadista de los tiempos nuevos y del nuevo espíritu". Allí también sentenciaba que "es, sin embargo, un triunfo sin precedentes históricos el del partido bolchevique, que ha durado largos años en el gobierno de Rusia, superando todas las dificultades internas consecutivas al desastre de la guerra, venciendo todas las dificultades externas creadas por el asalto rapaz de traidores al servicio del oro

²⁷ En Gabriel Del Mazo, *La Reforma Universitaria*, La Plata, Centro de Estudiantes de Ingeniería, 1941, tomo II, pp. 149-150.

extranjero [...] Nicolás Lenin fue a un tiempo mismo el cerebro y el brazo de la invicta revolución".²⁸

Desde entonces -los radicales años 20- el latinoamericanismo de la Reforma impulsado por Ingenieros se bifurcará en dos corrientes: "la Alianza" (APRA, alianza Popular Revolucionaria Americana, liderada en Perú por Víctor Raúl Haya de la Torre (1895-1979) y rebautizada irónicamente en 1928 por el cubano Julio Antonio Mella -otro hijo de la Reforma- como "ARPA" aludiendo a su altisonante retórica) y "la Unión" (Unión Latinoamericana, sección argentina). En su libro *El antiimperialismo y el APRA* (redactado en 1928 como una respuesta a Mella y publicado en 1936) Haya de la Torre intentará autoatribuirse el padrinazgo de las ligas antiimperialistas sosteniendo que la primera fue fundada en México en 1924 y que la de Buenos Aires fue posterior. Agregaba también que la de Ingenieros "se limitó a fines de acción intelectual".²⁹ Si bien las dos tendrán descendencia posterior, es cierto que el APRA será la que consiga sobrevivir durante mayor tiempo y con mayor proyección política como organización, aun cuando la perspectiva de Mella dejará como saldo nada menos que el primer antecedente de la Revolución Cubana.

Antes de que estas dos instituciones se fundaran, ese exaltado americanismo que en Ingenieros se entrecruza con la defensa del "fantasma rojo" había impulsado el nacimiento de la Asociación Latinoamericana. Esta institución había nacido en la Argentina en 1914, bautizada originariamente "Comité pro México", y estuvo presidida desde su inicio por Manuel Ugarte, quien no casualmente será uno de los principales oradores en la fundación de la Federación Universitaria Argentina (FUA), el 11 de abril de 1918. Pero esa fase será previa a la división entre el APRA y la Unión.

En cuanto a esta última, en el acta de su fundación (21 de marzo de 1925), redactada íntegramente por el mismo Ingenieros -firmada también por Aníbal Ponce, Alfredo Palacios, Julio V. González, C. Sánchez Viamonte, F.V. Sanguinetti y otros- volverán a asociarse nuevamente la lucha antiimperialista con la Reforma Universitaria bajo "los

²⁸ Julio Barrera Lynch (seudónimo de Ingenieros), "La glorificación de Lenin", en *Revista de Filosofía*, x, 2, marzo de 1924, pp. 307-308.

²⁹ Véase Víctor Raúl Haya de la Torre, *El antiimperialismo y el APRA* (1928), Lima, Fundación Haya de la Torre, 1986, p. 3

ideales nuevos de la humanidad" que la Rusia bolchevique intentaba realizar en el orden terrenal.

La prolongación continental de esa prédica precursora, aunque hoy muchas veces desconocida u olvidada, llegó lejos y caló profundo. Por ejemplo en el prólogo de 1947 a *Los tiempos nuevos* H.P. Agosti -el principal discípulo de Aníbal Ponce- subrayaba con justicia el eco que los ensayos de Ingenieros tuvieron en Brasil, para agregar a continuación: "Idéntica repercusión alcanzaron en los restantes países del continente: aparecieron *como punto de partida del futuro antiimperialismo militante*, que por esos años alcanzaba carta de ciudadanía en las andanzas juveniles de la Reforma Universitaria".

Pero la oleada de contagio no sólo llegó hasta Brasil. En el caso de Cuba, la prédica de Ingenieros se hizo sentir desde la década del 20 hasta la del 50. Como acotaremos más adelante en el ensayo sobre el Che, en 1925 Ingenieros se encuentra en La Habana -a su regreso de México- con Julio Antonio Mella, Rubén Martínez Villena y Gustavo Aldereguía, tres de las principales cabezas revolucionarias de la Cuba de aquellos años. Más tarde, al morir Ingenieros, Martínez Villena (1899-1934) -jefe del comunismo cubano tras el asesinato de Mella en México- escribe un artículo titulado "Con motivo de la muerte de José Ingenieros", que cuestiona la impugnación que de él había hecho entonces Jorge Mañach. Incluso el futuro canciller de la Revolución Cubana Raúl Roa, miembro de la Liga Antiimperialista y de la Universidad Popular José Martí a fines de los 20, del Ala Izquierda Estudiantil durante los 30 y uno de los principales impulsores del antiimperialismo cubano en años posteriores -al punto que su obra constituye una de las primeras lecturas marxistas del joven Fidel Castro en sus tiempos de estudiante, señalaba a Ingenieros junto con Mariátegui como uno de sus principales maestros.³⁰

³⁰ Véase Rubén Martínez Villena. "Con motivo de la muerte de José Ingenieros", en *Órbita de Rubén Martínez Villena* (La Habana, UNEAC, 1965), pp. 134-137; Raúl Roa, *La revolución del 30 se fue a Bolina* (La Habana, Instituto del Libro, 1969), pp. 285-318; Enrique de la Osa, *Vida y pasión de Raúl Roa* (La Habana, Ediciones Políticas, 1988), pp. 152-161, y Fidel Castro, "En esta universidad me hice revolucionario" (discurso de Fidel en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, 4 de septiembre de 1995; La Habana, Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado, 1995), p. 38.

No se trata hoy de embellecer a posteriori la obra de Ingenieros. No se pueden ocultar o soslayar en ella ni el racismo de factura sarmientina (su gran "mancha negra", que también tiñó la pluma de Ponce), ni el evolucionismo histórico, ni cierto "funcionalismo" sociológico *avant la lettre*. Sin duda estos aspectos son los más fácilmente olvidables de su herencia.

No obstante y al mismo tiempo, no podemos olvidar que su pensamiento encierra otra veta sumamente atractiva para una lectura contemporánea. Pues, más allá de su elitismo. *El hombre mediocre* y *Las fuerzas morales* condensan -además del ya analizado *Los tiempos nuevos*- el juvenilismo, la crítica libertaria de la burocratización (rutinaria y jerárquica) de la vida moderna y el romanticismo eticista que marcó a fuego el ideal de la Reforma.

Una constelación cultural de vasto aliento y difusión continental que cristalizará posteriormente en el marxismo de raíz eticista (y muchas veces "idealista", según las rígidas normas de la ortodoxia) crecido en nuestra América al calor de la Revolución Cubana. Uno de nuestros aportes más originales y sólo comparable en el ámbito europeo con las elaboraciones gramsciana y lukacsiana del marxismo (seguramente con menor grado de complejidad y sistematicidad que estos últimos, pero con mucha mayor incidencia histórica en las luchas sociales continentales).

En esa prédica explosiva de antiimperialismo culturalista y romanticismo anticapitalista se educarán generaciones completas de revolucionarios y combatientes latinoamericanos.

EL JOVEN ASTRADA Y EL "FANTASMA ROJO" COMO REVOLUCIÓN PERMANENTE... DEL ESPÍRITU

El itinerario ideológico de Carlos Astrada (1894-1970) ha sido fragmentado y mutilado por las reconstrucciones hagiográficas -escasas, por cierto- que le han tributado en la academia local. A menudo se ha subrayado su heideggerianismo o, en el mejor de los casos, se reconoce de costado y a regañadientes su "tardío" vuelco al marxismo. Pero siempre se intentó neutralizarlo y volverlo potable para el *statu quo* cultural. Sin embargo, su trayectoria original es bastante más compleja.

Sucede que cuando tenía apenas veintisiete años, en 1921, el joven Astrada saluda fervientemente la revolución bolchevique. Un gesto "curiosamente" soslayado tanto por la burocracia universitaria como también por José Ferrater Mora en su difundido *Diccionario de filosofía*. Su homenaje ya prefigura gran parte de su vinculación con el marxismo. No es el determinismo histórico, la confirmación del materialismo filosófico ni la "ortodoxia" con relación a la letra de Marx lo que el joven Astrada celebra en el "fantasma rojo" de los bolcheviques.

Son por el contrario -de manera harto similar a la de Mariátegui y a la de Julio V. González- el renacer del mito, la esperanza, la lucha heroica y la tragedia los que seducen apasionadamente al joven filósofo: "En estos momentos álgidos un ideal integral trabaja la conciencia de los hombres, y cada toque de fuego de la revolución lo va perfilando en sus contornos majestuosos [...]. Nuestra época asiste a la originalidad de la creación rusa. Los ideólogos reformistas pretenden que el ensayo de Rusia no ofrece ninguna novedad, porque se trata de la aplicación de ideas y doctrinas ya conocidas y formuladas hace tiempo por pensadores y reformadores sociales [...]. Pero no, los rusos han osado heroicamente plasmar en la realidad un viejo y audaz ensueño de redención humana, y esto les parece poco original a aquellos ideólogos que, carentes de emoción histórica, se complacen en vanos doctrinarismos para retardar la hora de la justicia social. Pero he aquí que Rusia ha hecho su revolución, ha articulado en palabra una voz milenaria, ha encarnado el verbo, iniciando una nueva etapa en la evolución de la humanidad [...]. Rusia es más que una categoría geográfica o nacional; *es el gran mito que ha fecundado el alma de los pueblos y la conciencia de cada hombre*".³¹

Nuevamente nos encontramos aquí con una lectura del bolchevismo radicalmente heterodoxa, donde se entrecruzan el culturalismo -de raíz modernista- del universo ideológico propio de la Reforma Universitaria junto con el romanticismo anticapitalista de la sociología alemana que tanto atraía a Astrada.

En ese mismo artículo juvenil, mientras celebraba aquella revolución en la que "impera férrea y eficaz la dictadura de Lenin, del reformador inspirado, del místico del

³¹ Carlos Astrada, "El renacimiento del mito", en *Cuasimodo* (publicación dirigida por Julio Barcos), 20, junio de 1921.

Kremlin, que extasiado en la visión de una humanidad mejor señala a los pueblos expoliados la ruta gloriosa", Astrada acotaba irónica y ácidamente que "Rusia no realiza el dogma del mecánico míster Spencer, sino que señala una discontinuidad en la historia, *Rusia es una aventura, es la aventura de un grande y eterno ideal [...] Rusia es un mito creador de historia*".

El parentesco con Ingenieros es más que evidente, aunque el indisimulado énfasis puesto por Astrada en el papel creador y rupturista que el mito de la revolución asumía e inauguraba en la historia excedía largamente el racionalismo del maestro de la juventud y sobre todo su confianza en la continuidad histórica entre las revoluciones de 1789, 1810 y 1917.

Más tarde, becado en Alemania en 1927, Astrada estudia directamente con Martin Heidegger, Max Scheler, Edmund Husserl y Nicolai Hartman, los clásicos impugnadores alemanes de la modernidad occidental, de su ciencia cuantitativa y acumulativa y del olvido del ser, del mundo de la vida y de la esfera axiológica. En los primeros momentos de su inmediato regreso de Alemania -después cambia-, el joven Astrada sigue inspirándose en el marxismo, aunque ahora sumamente impregnado por aquella crítica filosófica y sociológica alemana de la modernidad capitalista.

Si en Rodó y en la hermandad latinoamericana de Ariel operaba a rajatabla la clásica oposición *Cultura o Civilización* que servía para oponer desde el antiimperialismo juvenilista y modernista de la Reforma la Cultura latinoamericana a la Civilización yanqui, en el joven Astrada esa misma oposición cumplía la función de condenar -en 1932- el capitalismo desde las nuevas categorías que acababa de aprender en Europa y que se empalmaban sobre la herencia previa de la Reforma.

En un artículo increíblemente obviado en todas las recopilaciones posteriores -tal vez porque el mismo Astrada haya querido borrar su paso por la Reforma- intentaba defender una concepción idealista y culturalista del marxismo, con un estilo que también recuerda más de una vez al joven György Lukács.

Su estrecha vinculación al universo culturalista de la Reforma cordobesa inspirada por la prédica de Deodoro Roca -que tiñe gran parte de su adhesión a la revolución bolchevique en el mencionado artículo de 1921- fue luego ocultada por el mismo Astrada, quien en una carta a Ernesto Giudici de 1957 fustiga retrospectivamente sin

piedad a "los mercenarios de la Federación Universitaria", a quienes descalifica como "piltrafa moral, desecho pseudoideológico, claqué vocinglera, golpista y dementalizada, que se subió al estribo de todos los golpes militares antipopulares".³²

Recién regresado de Alemania, en 1932, Astrada aborda -desde el horizonte teórico de Werner Sombart, Max Weber y Max Scheler- la concepción materialista de la historia circunscribiéndola únicamente a la época del capitalismo (no valdría pues ni para la explicación de sus orígenes ni tampoco para la futura sociedad comunista). En ese marxismo culturalista contaminado por la crítica nietzscheana y weberiana de la modernidad capitalista -sumamente hereje frente a la "ortodoxia" stalinista que se consolidaba en la Unión Soviética tras la muerte de Lenin- Astrada describe la sociedad comunista del futuro como una síntesis de igualdad material -"democracia terrena"- y

³² La carta está fechada el 2 de junio de 1957 (Archivo E. Giudici) y reproducida en *Estrategia*, 2, Buenos Aires, diciembre de 1957. Alfredo Llanos -su principal discípulo- apuntó tras la muerte de su maestro: "*La Reforma de 1918*, que sacudió la estructura medieval de la enseñanza superior en la provincia mediterránea, y cuyo movimiento se extendió a todo el país y a América, lo contó entre sus activistas juveniles"; Alfredo Llanos, *Astrada, un filósofo olvidado* (inédito, redactado aproximadamente entre 1974 y 1975), p. 1. También señaló la vinculación con la Reforma del joven Astrada Carlos Villamor en su artículo "Carlos Astrada, un filósofo plantado en la realidad", en *Sur*, 20 de agosto de 1989, p.8.

La relación entre el joven Astrada y el ideólogo de la Reforma Deodoro Roca, rápidamente soslayada por los historiadores de la filosofía argentina y por los de la Reforma, permanece aún en el enigma. Sólo contamos hoy con huellas perdidas. Por ejemplo, en *Carlos Astrada*, el libro que Llanos publica en 1962, se reproduce un dibujo a lápiz del filósofo realizado por Deodoro en 1923. Desde 1916 (año en el que Astrada y Roca firman juntos un manifiesto donde enfrentan la campaña de *Los Principios* contra la biblioteca "Córdoba") y por lo menos hasta 1932 Astrada estará vinculado estrechamente a la Reforma en Córdoba. En septiembre de 1932 también aparecía firmando junto a Saúl Taborda -otro de los ideólogos de la Reforma- un "Llamado" del Frente de Afirmación del Nuevo Orden Espiritual (FANOE), donde ambos se quejaban del positivismo (biología darwinista, sociología naturalista, metafísica materialista, ética y pedagogía utilitarias, literatura y arte realistas, etc.) que muchos pretendían inocular en la Reforma. Sin duda coincidían filosóficamente con el élan profundamente antipositivista de Deodoro. Por otra parte, en la biblioteca personal de Roca se conserva un ejemplar de *Goethe y el panteísmo spinoziano* dedicado de puño y letra ("A Deodoro Roca, amistosamente, Carlos Astrada, febrero de 1934"). Años después Astrada renegará de aquella primera relación con la Reforma, lo que ha impedido rastrear su notable coincidencia con Deodoro en el énfasis que ambos le otorgaron a la revolución cultural universitaria desde una matriz ideológica marcadamente antipositivista.

desigualdad axiológica -"aristocracia celestial"- . *El marxismo apuntaría, según él, a la creación de una nueva cultura, una nueva escala de valores, un nuevo ethos y un nuevo espíritu*, dimensión olvidada en su razonamiento por el más crudo materialismo por entonces considerado "ortodoxo".³³

No es difícil advertir cómo en esta distinción también operaba directamente, al igual que en los herederos de Deodoro Roca, la oposición romántica ya aludida de *Cultura o Civilización*.

Luego de un largo rodeo por Heidegger y el peronismo, en plena madurez Astrada volverá -vía Hegel- al marxismo, visitará la Unión Soviética y China y terminará sus días enrolado en las filas teóricas (no partidarias) del maoísmo. También en él -como en el último Ingenieros- el "fantasma rojo" de la revolución siguió operando a lo largo de toda su obra como uno de los ejes articuladores de la reflexión.

JULIO V. GONZÁLEZ, LA "NUEVA GENERACIÓN" Y LOS "MÍSTICOS BOLCHEVIQUES"

La cisura galvanizada que se produce entre marxistas latinoamericanos y populistas tras la ruptura durante el bienio 1927-1928 entre Mariátegui y Mella, por un lado, y Haya de la Torre, por el otro, cerrará durante muchos años la posibilidad de cruce entre ambas tradiciones. Sin embargo, justo al filo de esa escisión política y ese enfrentamiento ideológico de alcance continental -que más adelante analizaremos en detalle-, existió una tercera opción que intentó prolongar la actividad cultural de los estudiantes reformistas más allá de las aulas universitarias, llevándolos hacia el terreno de la lucha política.

Esta tercera iniciativa, inspirada de algún modo por el ejemplo aprista y promotora del "neogeneracionalismo" orteguiano, estaba sin embargo empapada de un *élan* mucho más cercano a la tradición socialista que al nacionalismo antiimperialista de Haya de la Torre. Su terreno fue la Argentina y su principal impulsor fue Julio V. González (1899-1955).

³³ Véase Carlos Astrada, "«Ethos» capitalista y perspectivas del materialismo histórico", en *Gaceta Universitaria* (Órgano de la Federación Universitaria de Córdoba), xv, 1, pp. 15-16.

Hijo del célebre ministro Joaquín V. González -propulsor de la Ley Nacional del Trabajo y adherente al krausismo-, Julio V. González vivió de cerca la rebelión estudiantil de Córdoba, ciudad donde estuvo en julio de 1918 como representante de la Federación Universitaria de La Plata y secretario del I Congreso Nacional de Estudiantes que sentó las bases "doctrinales" de la Reforma. Por entonces contaba apenas con veinte años. Sin embargo, ya desde 1917 militaba y escribía -con influencias de Ortega y Gasset y su teoría de las generaciones- en la ciudad de La Plata acerca de la huelga universitaria.

Su militancia en las huestes juveniles es larga y no termina allí. Fue en 1919-1920 el presidente más joven de la FUA (Federación Universitaria Argentina) y luego consejero estudiantil, entre muchas otras tareas que desempeñó. Más tarde también fue miembro titular del consejo directivo de la Unión Latinoamericana y codirector de *Sagitario*, *Revista de Humanidades* (junto a Carlos A. Amaya y C. Sánchez Viamonte). En 1929 llegó a ser decano "revolucionario" en una toma de la Facultad de Derecho de La Plata.

En esa misma facultad, el 19 de agosto de 1927 tuvo lugar un episodio que crispó las filas reformistas, puesto que el salón de actos de esa casa de estudios fue facilitado -ante la protesta de la agrupación Unión Reformista de Centro-Izquierda- a un representante del Ejército argentino para que disertase sobre problemas de la guerra, armamentos y otras temáticas similares.³⁴ El conflicto terminó con la suspensión de siete alumnos miembros de la mencionada Unión Reformista de Centro-Izquierda. A partir de ese conflicto, la Federación Universitaria de Buenos Aires (FUBA) organizó en el anfiteatro de la Facultad de Ciencias Médicas un acto donde entre muchos otros oradores (Alfredo Palacios, Gabriel Del Mazo, Emilio Biagosch, entre otros) habló Julio V. González.

Su discurso constituye el acta de nacimiento del efímero Partido Nacional Reformista. En él podemos encontrar la primera sistematización argentina dirigida a prolongar la lucha estudiantil y universitaria en el plano de la política más general: "Hace diez años", dijo en aquella oportunidad González, "que estáis elaborando un nuevo sistema de ideas dentro de la universidad: sacadlas de una vez a la luz y

³⁴ Véanse los manifiestos estudiantiles y las polémicas centradas en el episodio del Ejército en la Facultad de Derecho en Gabriel Del Mazo, *La Reforma Universitaria*, tomo I, p. 255 y ss.

sembrad en el surco que abráis como políticos la semilla acopiada como estudiante reformista en el granero universitario. *No dejéis que la ideología forjada con el esfuerzo de una década se pierda en la abstracción [...]* si la Reforma Universitaria, en fin, ha creado una *nueva generación* de políticos, yo os pregunto: ¿qué estáis esperando para proclamar a la faz del país la existencia del gran Partido Nacional Reformista?".³⁵

Las filas estudiantiles de ese momento estaban divididas entre quienes interpretaban la Reforma como una gran "reforma intelectual y moral" -si se nos permite la expresión de Ernest Renan popularizada por Gramsci-, pero en última instancia circunscripta exclusivamente al ámbito universitario, y quienes, por oposición, encontraban en ella un sentido político claramente excedente del perímetro espacial pedagógico. En su discurso, luego de cuestionar la primera posición impugnando "la abstracción hacia donde amenaza caer la Reforma", González defendió sin ambigüedades ni eufemismos "la unidad y el carácter nacional y continental de la Reforma Universitaria".

¿Qué lugar asignaba González en su discurso a los estudiantes? La expresión por él elegida para referirse a ellos lo dice todo: "[Son] *El hombre nuevo del aula universitaria*". No eran en su perspectiva simple base de maniobra electoral o elemento de presión ante las autoridades políticas del país. Constituían una nueva especie antropológica: la de quienes habían sido bautizados por el aura de "la cultura" y, por ello mismo, tenían una responsabilidad: "bajar a la lucha política constituidos en Partido Reformista".

¿Cuál era la especificidad del renglón ontológico desde donde se suponía que los "hombres nuevos" de la Reforma debían "bajar" para participar en política? El recorte de ese ámbito estaba determinado en su discurso por la concepción filosófica que estructuraba todo el planteo. Su respuesta fue: "*La nueva política que ha creado la Reforma Universitaria se asienta sobre la base de los valores de la cultura*". De tal suerte", agregaba González, "el ideario y el contenido moral del movimiento trasuntan *una filosofía de la acción empírica y realística*".

³⁵ Julio V. González, "El Partido Nacional Reformista", en *Revista Argentina de Ciencias Económicas*, II, 1927, p. 1093-1098, recopilado en Alberto Ciria y Horacio Sanguinetti, *Los reformistas*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968, pp. 331-358.

En el ademán de González de 1927 no estaba en juego únicamente el dilema y la posibilidad de crear un partido nuevo diferenciado de los partidos burgueses tradicionales y de la izquierda marxista sino que también operaba una opción legitimante de índole y pretensiones filosóficas, en cuyo seno *la cultura y los valores* - concebidos ambos como ámbitos cualitativos y universalizantes opuestos a la especialización mecanicista y cuantitativa de las "profesiones liberales"- adquirirían el punto más alto de la jerarquía.

Este registro culturalista, empleado -no sólo en este discurso en particular sino en todo el primer universo ideológico de la Reforma- por oposición al "crudo materialismo" del valor de cambio mercantil y a la burocracia estatal, será el eje central que dividirá filosóficamente las aguas frente al materialismo de factura economicista.

La necesidad de trascender el aula (formulada en 1927) no era nueva en González. Ya en su temprana interpretación de 1922 sobre los sucesos universitarios de 1918 en Córdoba señalaba: "Quien se limitase a ver en el movimiento de renovación, llevado a cabo por los estudiantes de la Universidad Nacional de Córdoba, solamente una perturbación transitoria *reducida en sus efectos al estrecho marco del aula*, siquiera sea con sus más trascendentales consecuencias para la vida y la orientación de éste o todos los institutos universitarios de la república, se colocaría en un falso punto de vista y se vería así traicionado por la realidad que surge de los hechos", a lo que más adelante agregaba: "Para expresarlo de una vez, diremos que la campaña llevada a cabo por los estudiantes de la Universidad de Córdoba es compleja hasta donde pueda concebirse, *pues abarca una cuestión universitaria, una cuestión social, una cuestión religiosa y hasta una cuestión política*"³⁶

De cualquier manera, no se comprende el análisis con el que Julio V. González fundamentaba en 1927 el intento por "abrir el juego" reformista a la política partidaria y así concretar institucionalmente con el nacimiento de un nuevo partido ese impulso si no se atiende a su particular interpretación de la revuelta estudiantil. Su interpretación

³⁶ Julio V. González, *La revolución universitaria 1918-1919* (Buenos Aires, Jesús Menéndez e Hijo, 1922, pp. 18-19). Cabe destacar que en ese mismo año, 1922, Julio V. González pasa fugazmente por las filas del Partido Demócrata Progresista que abandona casi inmediatamente, lo cual demostraría que su vocación política no nace recién en 1927.

se extiende cronológicamente entre dos puntos extremos: el de los años 20 (cuando lanza la estocada del Partido Nacional Reformista y defiende la Revolución Rusa) y el de los años 40 (cuando, ante el fracaso de su intento, actúa ya dentro de las filas del Partido Socialista).

En la década del 20 Julio V. González inaugura el primer intento de legitimación "generacionalista" del movimiento estudiantil y de periodización ideológica del impulso reformista. Por ejemplo, en el prólogo, de 1927 a su libro *La Reforma Universitaria* decía: "En 1918, un reformista era un estudiante universitario sublevado contra sus maestros; en 1921, el *americano de la Nueva Generación* que declaraba su divorcio con el pasado y su disconformidad con el estado de cosas y sistema de ideas por que se regía la comunidad de América, y en 1925 un hombre entregado a un ideal reconstructivo tocado de *un fuerte sentido socialista*".³⁷

Con semejante evaluación de por medio, la invocación a la fundación de un partido autónomo de los estudiantes entretejía y amalgamaba en una misma trama la ideología orteguiana con el socialismo, dos cosmovisiones radicalmente separadas -cuando no directamente enfrentadas- en el discurso oficial de los núcleos dirigentes tanto del Partido Socialista como del Partido Comunista.

Si su concepción ampliada del liberalismo -desde el cual interpretaba la Reforma en su libro de 1922. *La revolución universitaria 1918-1919* -incluía hasta el mismo comunismo y se entrecruzaba con una lectura de factura masónica en la tonalidad del anticlericalismo encendido, el otro polo de la ecuación sobre la que se vertebraba su discurso remitía a la constelación de la "nueva generación". La expresión "nueva generación" era de factura orteguiana. González la utiliza ya desde su texto juvenil de 1922, cuando la asocia en un mismo ademán a "la nueva sensibilidad" y al "moderno liberalismo". Si más tarde, en su discurso maduro, se modificará esta última asociación y se la reemplazará por la constelación socialista, se mantendrá en cambio inalterada la referencia al orteguismo. Tanto es así que, todavía en 1945, seguía sosteniendo que para comprender la especificidad de la Reforma Universitaria "es preciso darle una

³⁷ Citado en Julio V. González, *Ley Universitaria*, Buenos Aires, s./e. (¿La Vanguardia?), 1942, p.99.

especie de fondo histórico al gran movimiento reformista de *la nueva generación argentina, tomando a la historia en función de sus generaciones*".³⁸

Más adelante González especificaba qué entendía él -y en qué fuentes filosóficas se apoyaba- por "generación": "He dicho así en otra oportunidad, *siguiendo a Ortega y Gasset*, que generación y período histórico se confunden. Ésta no puede registrarse mientras no se ponga de manifiesto la función y la obra de aquélla. *El período histórico es la obra cumplida, por una generación*".

En ese texto maduro también aclaraba que adoptaba el concepto clave de toda su hermenéutica histórica del ensayo "El tema de nuestro tiempo" de Ortega y Gasset (quien había visitado la Argentina en 1916).

Si Haya de la Torre combinaría entonces -como veremos más adelante la estrategia política del Kuomintang chino con la teoría orteguiana de la "nueva generación", Julio V. González, al lanzar el Partido Nacional Reformista y también en su madurez política articulaba el discurso del orteguismo con una concepción difusa y ampliada del socialismo donde se entremezclaban desde afirmaciones comunes al tronco tradicional del Partido Socialista argentino -institución por la cual fue diputado desde 1940 hasta el golpe de Estado de 1943- junto con referencias al "socialismo científico de Marx y Engels"³⁹ e incluso impugnaciones de signo libertario contra el carácter esencialmente burocrático del Estado.⁴⁰

Años más tarde, en 1941, ya fracasado completamente su intento de construir un partido reformista y como diputado del Partido Socialista, Julio V. González realizará

³⁸ Julio V. González, "Ubicación histórica del Movimiento Reformista", en Julio V. González, *La Universidad, Teoría y acción de la Reforma* (Buenos Aires, Claridad, 1945), pp. 133-140, recopilado por Alberto Ciria y Horacio Sanguinetti en *La Reforma Universitaria 1918-1958* (Buenos Aires, FUBA, 1959), pp. 77-83.

³⁹ Véase Gregorio Bermann, *Juventud de América. Sentido histórico de los movimientos juveniles*, México, Cuadernos Americanos, 1946, p. 195.

⁴⁰ Por ejemplo, cuando González cuestiona la institución del examen sosteniendo que " *la culpa es del Estado* que ha hecho de ella [la Universidad] un órgano propio para expedir las licencias profesionales. *Ni el profesor es responsable* por las omisiones anotadas, *ni el estudiante* por exigir el examen, con o sin asistencia al aula". Esta impugnación terminaba un tanto "heterodoxamente" proponiendo que en la universidad no se tomaran más exámenes, es decir, "el destierro absoluto y definitivo del examen, poniéndolo *a cargo directo del Estado*"; Julio V. González, *Ley Universitaria*, pp. 124-125.

una evaluación retrospectiva autocrítica sobre su iniciativa de 1927. Dirá entonces: "Ninguno, desde el 18 al 30, nos hallábamos enrolados en los partidos. Nos defendíamos de ellos. Le teníamos asco a la política y tanto asco que yo, por mi parte, intenté hacer de la reforma universitaria *un partido ideal, una especie de república de Platón*, desde luego irrealizable. *Cayó en el vacío*. Mi iniciativa fracasó. Pero tal era la aprensión que le teníamos a la política que, de ir a ella, lo hubiéramos hecho formando partido propio: el de la Nueva Generación".

Lo más sugerente del caso, desde la problemática que estamos analizando, reside en que, por sobre estas múltiples "contaminaciones" que sufre la constelación ideológica del joven Julio V. González durante la década del 20 -cuando lanza su propuesta del Partido Nacional Reformista y cuando coparticipa en la Unión Latinoamericana-, la Revolución Rusa cautivará su corazón y su pluma hasta el límite.

En él, como en su guía Ingenieros, el ideal antiimperialista de la Unión Latinoamericana y la ideología culturalista de la revuelta estudiantil conformarán junto a la defensa del "fantasma rojo" un entramado inescindible. No casualmente Julio V. González analizará la personalidad emblemática de Lenin desde la *Revista de Filosofía*, dirigida por el "maestro de juventudes", en la cual se defenderá periódicamente la Revolución Rusa.⁴¹

⁴¹ No sólo aparecerán en ella artículos teóricos en su defensa sino que también se reseñarán libros de viajeros que conocieron personalmente "el experimento bolchevique". Por ejemplo, se publica en forma de entrevista -sin firma, aunque probablemente redactado por Ingenieros, dadas las quejas permanentes hacia las agencias cablegráficas francesas que también inundan *Los tiempos nuevos*- un impactante testimonio de Rodolfo Ghioldi y su folleto *Impresiones de la Rusia, de los soviets* editado el 26 de septiembre de 1921 por *La Internacional*. Allí Rodolfo Ghioldi era presentado como "el distinguido educacionista argentino" -por su militancia sindical en el magisterio- y, entre muchas otras informaciones, el joven dirigente comunista argentino inesperadamente relataba su encuentro personal con León Trotsky a quien describía con indisimulada admiración: "Estando aún en Moscú, hacíamos al *compañero Trotsky* esa misma pregunta -si las amenazas de guerra del capitalismo pudieran triunfar-. Y Trotsky sonriendo ligeramente y pronunciando sus palabras en un tono de completa convicción, dijo: «El solo hecho de que Polonia o Rumania nos declaren la guerra asegura nuestra victoria». Pues quien haya conocido el espíritu ruso respecto de su Ejército Rojo, esas simples palabras del *gran Jefe revolucionario* traducen una gran verdad": reseña sobre Rodolfo Ghioldi (sin firma), en *Revista de Filosofía* (revista bimestral de cultura, ciencias y educación, fundada y dirigida en enero de 1915 por

La semblanza de Lenin que allí traza el joven Julio V. González es ardiente y sumamente entusiasta. En ella dibuja las líneas principales desde las cuales él interpreta -y defiende frente a los ataques de los "detractores de Rusia"- aquella revolución socialista. La ocasión estaba dada por la muerte del dirigente bolchevique en enero de 1924, ante la cual Ingenieros escribió "La glorificación de Lenin" y el Partido Comunista organizó un "funeral cívico" en el Teatro Coliseo -cuyo orador fue Rodolfo Ghioldi-, evento al que adhirieron varios sindicatos.

Al comienzo del artículo, Julio V. González rebate justamente a aquellos "detractores", para dedicarse después a resaltar y subrayar detalladamente "los verdaderos valores permanentes y universales que contiene la Revolución Rusa". Precisamente en la esfera axiológica reside la mayor originalidad del abordaje de González, pues su particular lectura de "la Revolución Rusa como un hecho capital en la historia" apunta centralmente a focalizar "aquellos *valores filosóficos y morales* que la humanidad ha perdido con la guerra mundial". Nuevamente encontramos aquí los ecos de la prédica de Ingenieros. Los bolcheviques vienen a ocupar, según este relato, un espacio que sólo puede ser llenado por una revolución radical que abarque no sólo la subversión del orden social sino también la del orden espiritual. De ahí que la Revolución Rusa adopte en la pluma de Julio V. González "un sentido universal y místico que no termina con la realización de los postulados marxistas [...] *El fondo místico y el contenido filosófico* del bolchevismo no se lo niega ya tan uniformemente. Un solo hecho bastaría a demostrar que ésas fueron las fuerzas secretas que lo llevaron al triunfo y a su establecimiento definitivo".

En consecuencia, Lenin no será sólo el teórico y el dirigente revolucionario de la insurrección proletaria. Citando a Vera Starkoff, González sentencia que "Lenin había tocado en lo más hondo sus almas [de las masas explotadas rusas] y encendía en ellas la religión bolshevique [sic]".

Ingenieros al que más tarde se une Aníbal Ponce, cada número contenía de 150 a 200 páginas) (VIII, 1, enero de 1922), pp. 142-144. En ese mismo número de la revista Ingenieros escribía "Simpatía, justicia, solidaridad" (luego incorporado a *Las fuerzas morales*) y Julio V. González "La revolución universitaria de Córdoba de 1918".

Esta singular interpretación del marxismo revolucionario entendido como religión, como mística, como fuerza movilizadora de las masas -"mito", lo llamaré lisa y llanamente Mariátegui-, apunta según González a resaltar "el idealismo de la filosofía del bolchevismo", bajo la cual "el alma mística del pueblo ruso encuentra la realización sentimental de sus más nobles sueños". En la misma perspectiva -notablemente coincidente con el joven Astrada-, Julio V. González define al máximo intelectual del partido bolchevique como "el caudillo bíblico que conoce el destino de su pueblo y lo conduce con clara visión a su realización".⁴²

Como en Astrada, reaparece aquí esta singular lectura que al defender a Rusia pone en primer plano el asalto al cuartel... del alma burguesa, el ataque directo al palacio... de los valores occidentales, la guerra de maniobra que perfora la trinchera... del espíritu. Los místicos bolcheviques, y con ellos su profeta Lenin, en la óptica culturalista de la Reforma en la cual se inscribe Julio V. González, son los sepultureros del orden material pero, sobre todo, espiritual del capitalismo.

DEL VALLE IBERLUCEA, DEL EVOLUCIONISMO "ORTODOXO" AL HISTORICISMO MARXISTA

De origen español, Enrique del Valle Iberlucea (1877-1921) ingresa al Partido Socialista Argentino en 1902 y se convierte luego en el primer senador socialista de América. Desde ese momento comienza su profusa tarea de estudio y difusión de Marx en el Río de la Plata. Desde su inicio el pensamiento político-filosófico de Del Valle Iberlucea, formado en los cánones "ortodoxos" (según las normas de Kautsky) del marxismo de la II Internacional, tan distinto del "revisionismo" de Justo (1865-1928) (más proclive a Bernstein pero sobre todo a Jean Jaures),⁴³ está atravesado por una tensión extremadamente desgarradora.

⁴² Julio V. González, "Lenin". en *Revista de Filosofía*, x, 4, julio de 1924, pp. 81-91.

⁴³ A contramano de afirmaciones habituales, señala Aricó (*La hipótesis de Justo*, p. 88): "No hay razón alguna para admitir la excesivamente reiterada calificación de Justo como un reformista bernsteiniano, aunque más no sea por el simple hecho de que Bernstein era marxista y Justo nunca pretendió serlo. [...] Es sorprendente que quienes se detuvieron a analizar el pensamiento y la acción de Justo no hayan

Por un lado, Del Valle Iberlucea lee la teoría materialista de la historia como una explicación de la evolución social sin saltos, rígidamente determinada por elementos naturales -¿donde llega a incluir hasta el clima y la raza!-, desde la cual legitima una estrategia política evolucionista, democrático-liberal, común a los círculos dirigentes del Partido Socialista Argentino.

El registro largamente predominante que en su discurso anterior a 1917 lo atrae hacia el evolucionismo determinista podemos hallarlo ya desde sus tempranos escritos teóricos, por ejemplo en "La doctrina histórica de Marx" (15 de agosto de 1911). Allí Del Valle Iberlucea planteaba que todo modo de producción está determinado por los instrumentos de trabajo y sobre todo por el medio natural, donde incluía: la geografía, el clima, el ambiente telúrico y finalmente el individuo según su organización biológica.⁴⁴ Advertimos el papel predominante otorgado entonces por Del Valle Iberlucea al momento natural en la explicación de lo que todavía denominaba "la evolución social". Dos años antes, en su escrito "Industrialismo y socialismo en la República Argentina" (1909) había planteado que los pueblos hacen su historia a partir de tres grandes elementos: la raza, el medio físico y el momento histórico. Sostenía allí que el imperio de estos tres elementos es tan absoluto como el de las leyes de la naturaleza física, en una coloración positivista no muy diferente del "realismo ingenuo" y la particular teoría de la historia elaborados por Juan B. Justo. Sin duda. Del Valle Iberlucea era por entonces "determinista y materialista".

Desde 1902 (cuando dictó su conferencia "La teoría materialista de la historia") hasta 1914, Del Valle Iberlucea venía poniendo su énfasis en el clima y la geografía. Esto es innegable. No obstante, al mismo tiempo intentaba darle un lugar a "la acción ejercida por el hombre y los instrumentos de trabajo mediante los cuales éste modifica el entorno natural". Un dilema casi irresoluble.

reparado en todo lo que lo aproximaba al dirigente francés [Jean Jaurés] y se dejaran obnubilar por el símil falso y exterior que creyeron encontrar con Bernstein".

⁴⁴ Véase E. del Valle Iberlucea, *Justicia y trabajo* (Rosario, La Tierra. 1931. pp. 115-147). Este inmenso volumen (509 páginas) es la recopilación más exhaustiva de sus escritos -exceptuando justamente sus pronunciamientos sobre la Revolución Rusa-. Todas nuestras citas y referencias anteriores a 1917 pertenecen a esta recopilación, excepto cuando se indique lo contrario.

Pero por otro lado, en el polo de aquella tensión extrema previa a 1917, ya desde la primera década del siglo insistía periódicamente en criticar el economismo histórico de Aquiles Loria -tan admirado incluso por Ingenieros y Carlos Octavio Bunge-, esforzándose por hacer suya y suscribir la interpretación del marxismo de Antonio Labriola en su hoy famoso cuestionamiento de "la teoría de los factores".

En esta segunda perspectiva -coexistente no sin problemas con la anterior- se inscriben su "marxismo ortodoxo" kautskiano, su crítica del "empirismo revisionista de Bernstein" y su denodado énfasis en mantener la estrecha ligazón entre el socialismo y la filosofía, núcleos ideológicos que marcarán a fuego el primer editorial de la *Revista Socialista Internacional* (15 de diciembre de 1908), luego transformada en *Humanidad Nueva* -publicada por Del Valle Iberlucea junto con Alicia Moreau, su secretaria de redacción y pareja antes de ser la esposa de Juan B. Justo-.

Siguiendo ese derrotero por demás polémico, Del Valle Iberlucea sostenía que el "monismo económico" o "economismo histórico" constituía una doctrina estrecha y unilateral ajena al materialismo histórico, pues prescindía en su explicación de los hechos sociales y de los elementos materiales independientes del medio social, que rodean al hombre y envuelven a los pueblos.

Explicando esta sutil diferencia, Del Valle Iberlucea sostenía que "la teoría de Marx no es un fatalismo histórico, ni económico" (1909). En la misma dirección polémica antifatalista y antieconomicista, Del Valle Iberlucea -esta vez criticando a Ivés Guyot, un economista liberal de la época cuyos ataques al marxismo habían sido ampliamente difundidos por el diario *La Nación* de Buenos Aires- sostiene que "el determinismo del marxismo no es unilateral y no aparta al hombre de los factores del proceso histórico, pues el proletariado, si bien está determinado por el ambiente físico, la constitución biológica y la organización social, reacciona sobre las cosas y puede de esta manera impulsar la marcha de la sociedad en determinada dirección" (1911).

En medio de esa tensión interior Del Valle Iberlucea apela entonces a la autoridad de Antonio Labriola, a quien llega a caracterizar -junto a De Kellés-Krauz, Ciccotti y Juan Jacobo Elíseo Reclus- como "uno de los grandes continuadores de Marx y Engels" (1911), para contrarrestar a las otras autoridades ideológicas privilegiadas por la dirección histórica del Partido Socialista Argentino. En ese sentido resulta

extremadamente sugerente que -aun con sus infinitas limitaciones y simplificaciones en la lectura del italiano- enfático con aquél la deuda marxiana con Hegel, "su maestro y su guía" (1911), principalmente si lo comparamos con el "realismo ingenuo" de Justo y su rechazo filosófico y político de la dialéctica hegeliana⁴⁵ en general y puntualmente en su interpretación del capítulo primero de *El capital*, que él había traducido.

Paralelamente a su revalorización de Hegel, Del Valle Iberlucea comprende – polémicamente, frente a la interpretación de Justo- la importancia filosófica y política de la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía en *El capital*. A partir de esta matriz crítica al economista Ives Guyot quien, en su opinión, "reduce al hombre y lo asimila al capital fijo", y se sustenta en una concepción claramente humanista que no renuncia a la teoría del valor como sí lo hacía Justo (quien argumentaba que la atribución de valor a la fuerza de trabajo implicaría "reducir el hombre a una cosa").

Aun formando parte del núcleo duro y "ortodoxo" –no casualmente parlamentario- de dirección del Partido Socialista, el senador mantuvo siempre una visión filosófica

⁴⁵ Poniendo en duda la imagen tradicionalmente difundida entre los críticos de Justo -para los cuales éste simplemente "no entendió la dialéctica"-, existen fuertes probabilidades de que ese rechazo filosófico y político de la herencia de Hegel haya sido en realidad menos "ingenuo" que lo que su nombre pareciera indicar. Eludiendo la supuesta ignorancia filosófica que le endilgan, Justo se basaba subrepticamente no en una simple incompreensión de principiante sino en la lectura pormenorizada y entusiasta –desde un reformismo exasperante, por supuesto- de aquéllos físicos empiriocriticistas (cuestionados por el Lenin de 1908, anterior a los *Cuadernos de la Lógica de Hegel*) como Ernst Mach, Richard Avenarius, Schuppe, etc. La prueba estaría en la carta que Juan B. Justo le envía a Macedonio Fernández (20 de marzo de 1926) donde le explica estas múltiples lecturas y traducciones –ayudado por Alicia Moreau-. En ese sentido le menciona a Macedonio *El concepto humano del mundo* de Avenarius, el *Análisis de las sensaciones* de Mach y los *Elementos de la teoría del conocimiento* de Schuppe. La carta está reproducida en Macedonio Fernández, *No toda es vigilia la de los ojos abiertos (y otros escritos metafísicos)*, en Del Valle Iberlucea, Buenos Aires, Corregidor, 1994, vol. VIII, pp. 238-239.

Aun cuando intenta convertir a Justo en un popperiano *avant la lettre*, Jorge Dotti realiza una lectura muy sugerente de esta carta en "Justo, lector de *El capital*" (en *Las vetas del texto, Alberdi. Una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*, Buenos Aires, Puntosur, 1990, p.104). Asimismo tampoco hay que olvidar que Justo estaba suscripto y leía regularmente *Die Neue Zeit* y *Sozialistische Monatshefte* del Partido socialdemócrata alemán –cabeza de la II Internacional-. Allí conoció de primera mano escritos de Bernstein, Karl Kautsky, Conrad Schmidt, L Wolmann, Nikolai Alexándrovich Berdaiev y H. Cohen.

diferente y parcialmente antagónica de la de Justo, el líder indiscutido del partido. De modo que antes del aluvión ideológico de 1917, Del Valle Iberlucea ya se había visto tironeado entre dos fuegos: aceptaba el humanismo de Justo pero no su lectura de *El capital*, defendía el parentesco entre Hegel y Marx y la superioridad de la dialéctica sobre el "realismo ingenuo" pero lo hacía en clave evolucionista, criticaba el economismo de Loria pero compartía el determinismo histórico, etc. Ese permanente vaivén pendular y6 desgarrador –entre Kautsky y Cabriola, para sintetizarlo esquemáticamente- es quizá la nota más rica y sugerente de todo su pensamiento político y filosófico anterior al impacto del "fantasma rojo" en 1917.

Después de 1914, en el Partido socialista sobreviene el debate en torno de la Primera Guerra Mundial –aliadófilos versus neutralistas-. Durante los primeros tres años de guerra Del Valle Iberlucea se encuentra, con todas sus tensiones, abiertamente proclive a la primera de estas dos posturas, analizando el problema únicamente desde el ángulo del derecho internacional. Desde ese momento, su tensión interior momentáneamente irresuelta irá desarrollándose junto a su práctica política en el seno del Partido Socialista.

La Revolución Rusa de 1917 lo encuentra en un lugar políticamente estratégico, como director de *La Vanguardia* (planificada originariamente en agosto de 1893 por Juan B. Justo, Esteban Jiménez, Augusto Kühn e Isidro Salomó y fundada el 7 de abril de 1894 con el subtítulo *Periódico socialista científico, defensor de la clase trabajadora*, luego órgano oficial del Partido Socialista). Del Valle Iberlucea escribe entonces desde la dirección del periódico abogando sin descanso por la causa aliada a partir del hundimiento por un submarino alemán del barco argentino *Monte Protegido*-, como el resto del Partido Socialista.⁴⁶ Era un momento de fuerte tensión partidaria que prolongaba y explicitaba -ahora políticamente- lo que hasta entonces *había sido apenas un desgarramiento teórico interno*.

Durante el 28 y el 29 de abril de 1917 se organizó un congreso extraordinario del Partido Socialista para discutir justamente el problema de la guerra. Allí Del Valle

⁴⁶ Véase su discurso en el Senado en favor de los aliados y contra Alemania publicado en *La Vanguardia* (9 de febrero de 1917, p. 3), reproducido íntegramente en Benito Marianetti, *Enrique del Valle Iberlucea, una honesta conducta frente a la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Sílabas, 1972, pp. 29-33.

Iberlucea cerró filas junto a Juan B. Justo, A. Di Tomaso, N. Repetto, E. Dickman y el resto del Comité Ejecutivo del Partido Socialista (donde era notorio que cinco de sus once miembros eran parlamentarios). Esto le valió críticas muy duras de las bases radicalizadas, al punto que llegó a presentar provisoriamente la renuncia a la dirección de *La Vanguardia*. Pero al mismo tiempo se producía durante febrero la revolución en la vieja Rusia de los zares, frente a la cual Del Valle Iberlucea comenzaba a girar en sus planteos teórico-filosóficos. Estaba en el límite de una ruptura histórica, tironeado entre dos aguas, entre dos mundos culturales. No le tuvo miedo a la definición.

A partir de ese instante su antiguo evolucionismo comienza a desmoronarse, y lo que hasta ayer había habido en él de "marxismo ortodoxo" kautskiano ahora comienza a acercarse rápidamente a las posiciones bolcheviques. Su anterior adscripción al liberal-republicanismo cederá terreno en favor de la "dictadura del proletariado". Pero no será un proceso fácil ni lineal. Como el de Ingenieros, aunque sin la ventaja del modernismo juvenilista, su pensamiento recibirá el impacto de la revolución de octubre, la que le abrirá todo un abanico de perspectivas políticas y filosóficas.

En medio de ese intrincado y apretado proceso, ya desde febrero de 1917 Del Valle Iberlucea había comenzado a mirar con admiración inusitada la primera revolución de ese año contra el zar. Aun vaticinando que "la Revolución Rusa será para nuestros tiempos lo que la Revolución Francesa para los tiempos modernos" y admitiendo que "en Rusia podría originarse la revolución socialista, destinada a crear una nueva organización social", todavía en ese momento saludaba la revolución desde las posiciones explícitamente definidas como pertenecientes al "socialismo democrático de América".⁴⁷ Por eso todavía era aliadófilo.

En el discurso pronunciado en el Ateneo Popular "¿Qué pasa en Rusia?" (23 de marzo de 1917) vuelve sobre la revolución de febrero confesando que "esperamos que la revolución traiga algo más que la igualdad política y civil de los ciudadanos", es decir, apostando a una superación del paradigma dominante en el que se inscribía la

⁴⁷ Enrique del Valle Iberlucea, editorial de *La Vanguardia* (18 de mayo de 1917), reproducido en E. del Valle Iberlucea. *La Revolución Rusa* (Prólogo de Carlos Sánchez Viamonte, Buenos Aires, Claridad, 1934), pp. 27-31, de donde extraemos todas las citas y referencias relacionadas con Rusia y las Internacionales -a partir de 1917- que aparecen en este ensayo.

dirección del Partido Socialista. En esa línea sostiene varios meses antes de que triunfen los bolcheviques que "si la Revolución Francesa fue una conmoción política que emancipó al pueblo, la rusa debe ser una revolución social que dé al productor el producto íntegro de su trabajo".

Si Ingenieros apelaba al término ambiguo 'maximalismo' para festejar nerviosamente aquella experiencia. Del Valle Iberlucea utilizará al comienzo el no menos indefinido de 'colectivismo', con el que intentará englobar desde las teorías de Marx y Engels hasta las de Herzen y Bakunín.

Aun conociendo los fundamentos filosóficos del marxismo, desde ese agitado momento se le despertará la pasión irrefrenada por los escritos políticos de Lenin, por ejemplo *El Estado y la Revolución* o *El izquierdismo, enfermedad infantil del comunismo*. Por entonces, ya había estudiado de Marx *Miseria de la filosofía*, *El manifiesto comunista*, *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, *Las luchas de clases en Francia*, la *Contribución a la crítica de la economía política* y su famoso prólogo de 1859, *El capital* (en la segunda edición francesa y en la primera traducción al castellano de J.B. Justo -quien, ayudado por Augusto Kühn, la publicó en España en 1898-) y *Crítica al programa de Ghotá*. De Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, la célebre carta a Bloch de 1890, donde Engels diferencia el marxismo del economismo, el prefacio a *El 18 Brumario* y el *Anti-Dühring*. Hasta su encuentro político con Lenin los había leído en las claves habituales de la ortodoxia hegemónica en la II Internacional, 1917 le permitirá repensar todo ese bagaje cultural.

Inquieto por tantas lecturas radicales que aceleraban la maduración de su reelaboración interna, y a partir de su participación en el debate que en el Partido Socialista Argentino se da sobre las Internacionales -la segunda y la tercera-, Del Valle Iberlucea irá acentuando su previa simpatía por la vertiente filosófica historicista y su énfasis depositado en el accionar del sujeto revolucionario, mientras paralelamente modera en forma notable hasta abandonarlo por completo su anterior evolucionismo y sus implícitas simpatías por el positivismo.

Sin embargo, no puede obviarse la gran diferencia que mantendrá con Ingenieros pues, si ambos se apoyaron en el positivismo, en Ingenieros esa opción convivió siempre con la veta modernista, de algún modo "nietzscheana" y vanguardista de *La*

Montaña y El hombre mediocre, ausente en el pensamiento de Del Valle Iberlucea. Asimismo, no encontramos ni por asomo en este último ningún eco del latinoamericanismo de Ingenieros, lo cual convierte a sus escritos -incluso aquellos más radicalizados, los más atractivos para nosotros- en presa fácil del doctrinarismo genérico sin asiento en los problemas del continente y del país.

El gran problema implícito que articuló su nueva interpretación filosófico-política del socialismo y el marxismo giró entonces alrededor de la siguiente pregunta: ¿cómo sintetizar o al menos conciliar una concepción filosófica y sociológica basada en el marxismo activista -el de Lenin y los bolcheviques, a su modo herederos sui géneris de Labriola a pesar de Plejanov-, que otorgaba un papel fundamental al accionar revolucionario humano, con una concepción determinista y naturalista de lo social de la cual el Partido Socialista -y con él Iberlucea- eran herederos?

Tres años después, finalizada la Primera Guerra Mundial y producida ya la revolución socialista que premonitoriamente él había vaticinado y alentado, escribe "La declaración de derechos de la república rusa" (1 de mayo de 1920), también para *La Vanguardia* -periódico del cual ya no es director- y para *Justicia* de Uruguay, marcando las diferencias entre las declaraciones de derechos en distintas revoluciones: 1688 (inglesa), 1776 (norteamericana), 1789 (francesa) y la rusa de 1917.

En esta comparación sobresale la enorme distancia que separa la nueva concepción política de Del Valle Iberlucea de su antigua adhesión liberal-republicana a la democracia burguesa. Destaca aquí la diferencia fundamental que él advierte entre soberanía del pueblo (común a todas las anteriores revoluciones burguesas) y la soberanía del trabajo (ejercida por la Revolución Rusa). También aquí pueden rastrearse sus diferencias con el Ingenieros que, a pesar de defender la representación de la nueva "democracia funcional", seguía tratando de salvar la noción de "soberanía popular". Extremadamente crítico, Del Valle Iberlucea considera ahora que "la soberanía del pueblo no fue, pues, otra cosa que el gobierno de una minoría dueña de la riqueza".

En esta nueva época de su pensamiento, el debate Bernstein-Kautsky ha quedado en el olvido. Los teóricos en los que ahora bucea y reivindica vehementemente son Lenin, Trotsky, Rosa Luxemburg y Kari Liebknecht, mientras no duda en identificarse

con "los comunistas de todo el mundo". Mientras tanto, critica ácidamente a Friedrich Ebert y a Otto Bauer.

En "Consejo Económico del Trabajo" (30 de septiembre de 1920), discurso en el Senado destinado a fundamentar un proyecto de ley sobre la temática, Del Valle Iberlucea lleva hasta las últimas consecuencias su crítica al régimen parlamentario, al que caracteriza como "el órgano propio de la burguesía" y le opone la representación no parlamentaria de los obreros y los campesinos en los consejos, instituciones que en su discurso ejercen "la dominación política de los trabajadores".

Llegado este punto la inflexión no tiene retorno. En "La doctrina socialista y los consejos obreros" (30 de mayo de 1920), conferencia pronunciada en el Teatro Nuevo - el mismo de aquella legendaria noche de Ingenieros-, se preguntaba públicamente si acaso la adhesión a la III Internacional implicaba abandonar el parlamento y el Senado. A lo que sin embargo respondía negativamente, vía el Lenin del *Izquierdismo...*, por entonces publicado en la Argentina por *Documentos del Progreso*,

El problema no era menor. Se trataba en última instancia de romper o no con la tradición más profunda y arraigada del Partido Socialista Argentino. Y allí, Del Valle Iberlucea se distanciaba de sus aliados del Partido Socialista Internacional (luego Partido Comunista), miembros de la Internacional Comunista, pues a diferencia de estos últimos -que abandonaron esta organización para construir una nueva- Del Valle Iberlucea nunca se propuso romper con esta tradición.

Si bien a partir de su encuentro con el "fantasma rojo" de la Rusia bolchevique criticaba a la dirección del Partido Socialista por "la timidez de no mencionar para nada la dictadura del proletariado", al mismo tiempo planteaba que "sólo los partidos socialistas sostuvieron de verdad la pureza del sufragio y contribuyeron a evitar de este modo una mayor corrupción al sistema parlamentario". Su estrategia consistía en extraer el bolchevismo del mismo Partido Socialista, sobre todo de su "programa máximo", de donde deducía "que los mandatarios políticos de la clase obrera deben realizar una acción parlamentaria inspirada en la doctrina marxista". Sin abandonar del todo el parlamentarismo y en una difícil solución intermedia postulaba que "la dictadura del proletariado implica la acción revolucionaria de la clase trabajadora para conseguir la transformación de la sociedad capitalista en el régimen comunista".

Dentro del nuevo registro que asume su discurso, comienza a plantearse ejes hasta ese momento inéditos con relación al problema antiimperialista-nacional, inesperados para un Juan B. Justo -no así para un Palacios y sobre todo para un Ugarte, con quien Ingenieros abundará en este terreno-. En la caracterización de la Argentina (que con el Lenin del *Imperialismo, etapa superior del capitalismo* todos los adherentes a la revolución bolchevique comenzarán a denominar "semicolonial") la tradición oficial del Partido Socialista se asentaba en las posiciones con las que Justo había enfrentado al italiano Enrico Ferri en 1908. En aquella célebre polémica el italiano y el argentino discutieron qué tipo de organización social tenía nuestro país (en función de la legitimidad o no del Partido Socialista local). Allí Justo había asociado a la Argentina -citando el capítulo 25 de *El capital*- con los países-colonias. Estaba bien lejos de Lenin y de la problemática de las nuevas formas de imperialismo sobre la que posteriormente insistirá *Renovación* y la Unión Latinoamericana.

En el caso de Del Valle Iberlucea esta temática, que había estado prácticamente ausente en su anterior etapa político-filosófica, es tratada ahora de manera tangencial en el caso del problema de las naciones en la Rusia revolucionaria. Allí recurre como marco de referencia al *Manifiesto comunista* en aquella parte donde Marx, en forma un tanto optimista, pronostica que "en la medida en que se pueda abolir la explotación del hombre por el hombre, también se abolirá la explotación de las naciones por las naciones". En este artículo (1 de mayo de 1920) Del Valle también se refiere a "la política bárbara de la civilización burguesa, que ha fundado la prosperidad de los explotadores de ciertos pueblos sobre la sujeción de centenares de millones de obreros de Asia, de las colonias en general y de los países pequeños". Sin desconocer esos pequeños fragmentos (inauditos en su etapa anterior) es indudable que, aun aventajando a Justo, el problema nacional y continental seguirá mayormente relegado en su reflexión. Cuando figura, ocupa un espacio extremadamente subsidiario o marginal, sin llegar a estar nunca en el centro de la escena.

Este dato nos permite comparar la recepción de la revolución bolchevique en dos casos paradigmáticos de la intelectualidad argentina, Ingenieros y Del Valle Iberlucea, ambos apasionados defensores de los soviets, del "maximalismo" y el "colectivismo" de Lenin y Trotsky y de todo el proceso ruso, aunque desde matrices teóricas muy

diferenciadas. La ausencia de militancia orgánica en la Reforma y la no adscripción a la constelación ideológica inaugurada por Martí, Rodó y Vasconcelos en el continente le impiden notablemente a Del Valle Iberlucea reutilizar el bolchevismo en función de las necesidades locales -políticas y culturales- frente al imperialismo. Ese ejercicio mínimo de comparación nos permite entonces subrayar y destacar la importancia fundamental (muchas veces olvidada o subestimada) que el universo cultural de la Reforma tuvo en la "traducción" del "fantasma rojo" de la Revolución Rusa y los efectos que provocó en la lectura de la experiencia de 1917 en nuestro país.

En esos mismos años la acción propagandística en solidaridad con la Revolución Rusa se multiplicará en numerosos discursos y artículos de Del Valle Iberlucea: "La revolución triunfará" (discurso en el Teatro Marconi del 26 de agosto de 1920), "El seguro contra la desocupación en la Rusia soviética" (artículo en *La Hora* del 28 de octubre de 1920); "El PS y la III Internacional" (discurso en el Salón Minerva del 26 de diciembre de 1920), etc. Lo más relevante de toda esa profusa actividad fue sin duda su discurso del 9 de enero de 1921 en el IV Congreso Extraordinario del Partido Socialista en Bahía Blanca, donde Del Valle Iberlucea promueve el ingreso del partido en la Internacional Comunista -lo que obviamente hubiera cambiado radicalmente la historia del país, dada la importancia que por entonces tenía esta organización-. Su propuesta de adhesión "tercerista" -de ahí el nombre de su fracción- obtuvo 3.650 contra 5.013 votos que, si bien la rechazaban, igual concedían abandonar la II Internacional. Por este discurso el reaccionario juez Emilio J. Marengo pidió el desafuero del senador, que logró con la anuencia del voto de los radicales (UCR).

Al poco tiempo, luego de una encendida y conmovedora autodefensa, Del Valle Iberlucea murió. Sus ideales no. La izquierda socialista logró sobrevivir al rígido control de Justo y de Repetto y resurgió públicamente con el liderazgo de Benito Marianetti en el XX Congreso del Partido Socialista y del joven Ernesto Giudici en el IV Congreso de la juventud socialista, ambos durante 1934. Marianetti, partidario de la III Internacional y autor de *La conquista del poder* publicado por la editorial Claridad (apuntes de su curso en la Casa del Pueblo de Mendoza en 1932, libro que motivará en 1933 un grueso suplemento especial de *Claridad* bajo el título "¿Debe cambiar de táctica el PS?"), terminará dirigiendo con *Izquierda* la fracción socialista que luego formará el Partido

Socialista Obrero (desde el cual se sumará al Partido Comunista, en cuyas filas escribirá su libro sobre Enrique del Valle Iberlucea). En el Partido Socialista Obrero también participarán militantes del naciente trotskismo argentino.

Giudici en cambio, luego de publicar en 1933 en la editorial Claridad su folleto *Doctrina y táctica socialista, Reformismo y marxismo* (apuntes de sus conferencias en la Casa del Pueblo de Rosario y el Centro de Villa Urquiza) y un artículo titulado "Enrique del Valle Iberlucea, teoría, acción y pasión revolucionaria" (*Claridad*, noviembre de 1933), editará *Cauce*⁴⁸ acompañado por R. Aráoz Alfaro, R. Pastorino y F. Jorge. Terminará finalmente, en 1934, ingresando directamente al comunismo.

Si Ingenieros fue entonces la figura que llevó más alto las potencialidades culturales e ideológicas de "la hermandad de Ariel", su antiimperialismo y sus fuerzas morales, Del Valle Iberlucea representó en cambio la adhesión internacionalista al "fantasma rojo" de la revolución bolchevique que mayores deudas mantuvo -aun en medio de su ruptura- con la vieja tradición doctrinaria del Partido Socialista.

ANÍBAL PONCE, HUMANISMO Y REVOLUCIÓN

Aníbal Norberto Ponce (1898-1938) fue sin duda el principal discípulo de José Ingenieros. Lo conoció a los veintidós años gracias a una presentación Alfredo Bianchi, codirector de la revista *Nosotros*. Fue en 1920. En la primera charla entre ambos. Ingenieros se para y llama aparte a Bianchi diciéndole: "Che, no me gusta nada el

⁴⁸ De *Cauce* -subtitulada *Tribuna del Pensamiento Marxista* en su primer número y *Tribuna de la Izquierda Socialista* en los siete restantes- se publican en total ocho números (cada uno de ocho páginas), entre septiembre de 1933 y mayo de 1934. El primero aparece encabezado con la foto de y un artículo sobre Enrique del Valle Iberlucea, figura histórica que legitima al grupo para titular y editorializar en uno de los siguientes "Por la URSS". En siete de los ocho números se publican conferencias del maestro antipositivista Alejandro Korn. "Sobre Hegel y Marx", dictadas en la Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo, enaltecidas en una nota por Ernesto Giudici (sin firma) aunque allí éste le cuestione a Korn haberse olvidado del Ingenieros "maestro" de la juventud y antiimperialista... En todos los números aparecen críticas y polémicas (sin firma) con *La Vanguardia* y la dirección histórica del Partido Socialista, mientras se propugna un frente único con los comunistas y la defensa de la Revolución Rusa.

muchacho. Con esa vocecita me parece un... macaneador". Bianchi le contesta: "Cítelo para otro día. Hable con él despacio". Ingenieros le hizo caso y días después le volvió a comentar Bianchi que no habría podido encontrar un muchacho tan inteligente y que lo comprendiera como lo hacía el joven Ponce. De allí en adelante trabaron una amistad y una colaboración que sólo se interrumpiría con la muerte del maestro.

Para el resto de sus compañeros ese vínculo del joven Ponce con Ingenieros fue definitorio. "Ponce fue", según Deodoro Roca, "el mejor dotado y el mejor realizado de las últimas generaciones actuantes en la Argentina, quizá la mayor riqueza mental de nuestra reciente literatura". Su estilo, también según Deodoro, fue extremadamente sobrio, "exasperado de concisión y de represión conceptual, ardido en frenesí de sobriedad, de unicidad".⁴⁹ Por su parte Mariátegui, aun sin nombrarlo en demasiadas ocasiones, valora su interés -junto con el de Ingenieros- por la revolución bolchevique: "Pocas revistas de cultura", señala el peruano, "han revelado un interés tan inteligente por el proceso de la Revolución Rusa como el de la revista de José Ingenieros y Aníbal Ponce".⁵⁰

Como su maestro -al que acompañará en la *Revista de Filosofía* en la fundación de *Renovación* y la Unión Latinoamericana y en la defensa de la Revolución Rusa-, Ponce se inicia en el sarmientismo y el positivismo, aunque en él la veta modernista y nietzscheana que coexistirá en Ingenieros junto al positivismo se encuentra prácticamente ausente.

Aun proviniendo -o quizá por ello mismo- de un pequeño pueblo de la Provincia de Buenos Aires (Dolores), Ponce fue un amante de la gran ciudad moderna y revolucionaria (primero lo deslumbró Buenos Aires, después París, finalmente Moscú, aunque también lo impactó México D.F.). Él expresará, como Del Valle Iberlucea, la adhesión a la experiencia bolchevique desde una matriz y una herencia cultural notoriamente modernizadora. Herencia que tendrá sus mojones previos en Sarmiento y en Ingenieros (pasando por alto la mediación de José M. Ramos Mejía), pero sobre todo en el Ingenieros científico, no tanto en el vanguardista, el modernista o el libertario.

⁴⁹ Véase Deodoro Roca, "En memoria de Aníbal Ponce", en D. Roca, *El difícil tiempo nuevo*, Buenos Aires, Lautaro, 1956, pp. 36-41.

⁵⁰ J.C. Mariátegui, *Obras*, tomo II, p. 260.

Ese será el principal eje articulador de su universo cultural durante la mayor parte de su corta vida, aunque no pueden obviarse las fuertes contaminaciones de esos otros paradigmas que sufre al lado de su maestro.⁵¹ Principalmente en lo que atañe a la Unión Latinoamericana -de la cual fue cofundador- y al periódico *Renovación* que codirigía con el seudónimo Luis Campos Aguirre junto a Julio Barrera Lynch (seudónimo de Ingenieros). Ese ideario antiimperialista terminará por desplazar el sarmientismo -compartido también con el maestro- a partir de 1932-1935 cuando pronuncia su discurso "Las masas en América contra la guerra en el mundo" (Comisión Organizadora del Congreso Latinoamericano contra la guerra imperialista, Montevideo, 12 de marzo de 1933) y sobre todo en su exilio mexicano, cuando se "choca" con el mundo indígena y escribe sus últimos cinco trabajos sobre "La cuestión indígena y la cuestión nacional" (*El Nacional*, entre el 17 de septiembre de 1937 y el 4 de febrero de 1938).

Desde su inicio, Ponce no sólo defiende al "fantasma rojo" sino que también se enrola en el movimiento de la Reforma. Por eso en el prólogo de 1927 al libro de Julio V. González *La Reforma Universitaria* afirma: "Las llamas que enrojecían a Oriente [léase Rusia] incendiarían, con nosotros, la vieja Universidad".⁵²

Pero Ponce fue mucho más drástico que su maestro al enjuiciar las "vaguedades de la nueva generación y la nueva sensibilidad", al criticar duramente a Waldo Frank y a Vasconcelos (admirados por los reformistas) y al apadrinar la arremetida que el

⁵¹ Hugo Vezzetti, "Aníbal Ponce y el psicoanálisis" (en *Aventuras de Freud en el país de los argentinos. De Ingenieros a Pichon-Rivière*, Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 163-170), contraponiendo correctamente la relativa apertura de Ingenieros frente al psicoanálisis freudiano y el cerrado rechazo de Ponce (quien en enero de 1923 escribió -con el seudónimo "Luis Campos Aguirre"- "La divertida estética de Freud"), extrae una conclusión demasiado amplia y abarcativa, intentando "romper el lugar común reiterado que lo asimila sin más al universo intelectual de Ingenieros". Ahora bien, si el corte cultural entre ambos fuese total, como deja entrever Vezzetti, ¿dónde ubicar pues las "contaminaciones" del antiimperialismo?

⁵² Conviene recordar que ese libro de Julio V. González prologado por Ponce fue "gozosamente leído" -es decir, apoyado y compartido- por Deodoro Roca. Véase carta de Deodoro Roca a Julio V. González (16 de febrero de 1927), en *Deodoro Roca, el hereje*, p. 229.

segundo Insurrexit de Héctor P. Agosti -y de Ernesto Sábato, entre otros- encabezó contra "la pequeñoburguesía estudiantil".

Incluso en su famoso *Educación y lucha de clases*, si bien no tomaba como objeto de estudio específico la universidad, dejaba entrever un escepticismo muy fuerte hacia cualquier intento de cambiar la educación -como pretendió entre nosotros la Reforma Universitaria- sin haber todavía derrocado al capitalismo. Un juicio que por cierto estaba sumamente impregnado del espíritu obrerista de "clase contra clase" (pues este libro surge de unas conferencias dictadas en el Colegio Libre de Estudios Superiores⁵³ durante 1934 -tercer período de la Internacional-, aunque se publique recién en 1937). Incluso ese horizonte se torna tan nítido y fuerte en la pluma de Ponce que lo lleva a poner entre paréntesis el carácter emancipador de la Ley 1,420 (impulsada por su mayor ídolo juvenil...) "porque excluye pero no prohíbe la religión". Apenas un subterfugio retórico, este último, para reforzar de hecho el cuestionamiento al carácter "progresista" de la burguesía argentina, medida en ese entonces desde el barómetro del tercer período de la Internacional.

En más de un aspecto ese tipo de análisis ponceano notoriamente reproductivista de la educación, la escuela y la universidad se adelanta a lo que muchísimos años después Louís Althusser hará en el marxismo francés con su célebre ensayo *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*.

No obstante, en la primera conferencia universitaria de un ciclo de siete que se extiende entre 1928 y 1937 (luego reunidas como libro en *El viento en el mundo*) Ponce confiesa que la Revolución Rusa para él encarna el ideal humanista, mientras que sus enemigos se apoyan "en el temor al desorden, el miedo a lo nuevo, la rutina en las almas".⁵⁴ Todos ellos núcleos ideológicos de *El hombre mediocre* que sobreviven en su

⁵³ En la fundación del Colegio Libre de Estudios Superiores (20 de mayo de 1930, institución cuya existencia se prolonga hasta 1961) participaron seis intelectuales: Alejandro Korn, Narciso Laclau, Roberto Giusti, Carlos Ibarguren, Luis Reissig y Aníbal Ponce. Este último era el menor de todos ellos: no obstante, fue quien más artículos publicó -ocho en total- en la revista del colegio *Cursos y Conferencias* entre 1931 y 1935, antes de marchar al exilio mexicano. Véase Federico Neiburg, *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Apéndice estadístico, p. 262.

⁵⁴ Aníbal Ponce, *El viento en el mundo* (conferencia dictada el 19 de mayo de 1928 [1933]), en *Obras completas*, tomo 111, p. 165.

escritura a pesar de la estricta vigilancia interna con la que trató de extirpar dentro de sí hasta el último vestigio del arielismo romántico.

De ahí que la relación entre Ponce e Ingenieros no haya sido homogénea ni compacta. No hubo entre ambos una ruptura absoluta -como sugiere Vezzetti-, pero tampoco una continuidad lineal. Según él mismo relata, de Ingenieros tomó la defensa apasionada de la revolución bolchevique y su afán por construir una mirada científica sobre los hechos sociales, aunque intentó -agregamos nosotros- permanecer en gran medida ajeno a la constelación ideológica encarnada en "la hermandad de Ariel" inaugurada por Martí, Darío y Rodó. Si su vinculación con la Reforma fue más trabajada que la de Ingenieros, al mismo tiempo se abocó de lleno a instituciones de educación autónomas como el Colegio Libre de Estudios Superiores (que publicaba la revista *Cursos y Conferencias*) y a la construcción de organizaciones y nucleamientos contrahegemónicos de intelectuales como AIAPE (Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores).

Esta última institución, desde la que Ponce defendió entre otros a Raúl González Tuñón, perseguido por su poema "Las brigadas de choque", había sido inspirada por la revista *Monde* (fundada por Henri Barbusse, en la que también participó Manuel Ugarte) y por el Comité de Vigilancia, también impulsado por Barbusse.

En sus últimos años fue el creador y editor de *Dialéctica*⁵⁵ (que llevaba como subtítulo *Revista mensual dirigida por Aníbal Ponce*, siete números, desde marzo de 1936 hasta septiembre de 1936, de 48 a 64 páginas), con la que intentó dotar al comunismo local de un sólido margen de autonomía cultural y altísimo nivel de información bibliográfica. Terreno este último en el cual aventajaba largamente a cualquier otro pensador marxista argentino y latinoamericano, con su exhaustivo conocimiento de primera mano de casi la totalidad de la obra marxiana -en ediciones no sólo castellanas sino también francesas, incluyendo los trabajos juveniles de Marx anteriores a 1844, difíciles de encontrar en su época- y de toda la producción especializada en ese rubro, desde David B. Riazanov, Franz Mehring y Lenin hasta György Lukács o Rodolfo Mondolfo,

⁵⁵ Revista que, dicho sea de paso, Deodoro Roca guardaba en su biblioteca personal así como también la *Revista de filosofía* de Ingenieros (Archivo Cristina Roca).

sin olvidar autores no marxistas como Benedetto Croce, Werner Sombart, Wilhelm Dilthey, Ernest Renan, Max Scheler o Friedrich Nietzsche, entre otros.

Entre otras afirmaciones, en la retirada de portada *Dialéctica* fijaba como declaración de principios: "En el momento en que *asistimos al choque decisivo de dos culturas*, es urgente esclarecer -mediante el tratamiento directo de los clásicos del proletariado- los caminos que conducirán a la liberación del hombre". Y más adelante agregaba: "En la realidad como en el espíritu, no es posible ascender de una etapa a otra sino negando y anulando. «El No», decía Hegel, «es la palanca del devenir»".

Pero recordemos que Ponce estructuró siempre su lectura del marxismo desde una matriz fuertemente clasicista. De allí que inmediatamente pasara a afirmar su confianza en la continuidad cultural con lo mejor del pasado burgués: "Pero la negación que la dialéctica impone", continuaba diciendo, "no es destrucción ni aniquilamiento. *De la cultura que agoniza, ella tomará los elementos legítimos para incorporarlos y desenvolverlos en la cultura más perfeccionada que le seguirá*". El comunismo del siglo xx y sobre todo su humanismo, constituía ante sus ojos el heredero privilegiado de la cultura humanista que la burguesía venía desarrollando desde el Renacimiento. Esa particular inflexión ideológica constituyó por supuesto la piedra de toque de su obra filosófica.

Y ya que en *Dialéctica* mentaba a Hegel, conviene recordar que en *Mundo Argentino* (2 de marzo de 1932 [con el seudónimo "Lucas Godoy"]) Ponce se había quejado amargamente de que el centenario de la muerte del filósofo alemán no fuera celebrado en nuestras tierras con bombos y platillos. Dada la escasez de adhesiones que aquí suscitaba por entonces Hegel, en esa ocasión Ponce festejó el discurso que en su homenaje y contraponiéndolo con Martin Heidegger pronunció Carlos Astrada en la Universidad de Córdoba, aun cuando le criticara a este último su jerga académica y su "tecnicismo gótico".

En cuanto a su filosofía política, si Ingenieros intentaba descifrar la arquitectura institucional del "fantasma rojo" bolchevique abundando en "la democracia funcional" y Del Valle Iberlucea insistía en ese mismo rubro con el "régimen de los consejos", el núcleo duro de la recepción de aquel fantasma en la prosa política ponceana será "la democracia proletaria". Desde ese ángulo se convertirá en el intelectual orgánico por

excelencia del Partido Comunista argentino, aunque nunca se afiliará formalmente a él. Con esa actitud de independencia partidaria se prevenía frente a las conflictivas y tormentosas relaciones que en las décadas posteriores experimentaría esta tradición entre sus intelectuales y sus cuadros políticos y organizativos.

Aun así, el punto más alto de su originalidad no se encuentra ni en su visión historiográfica- acriticamente deudora, como la de Ingenieros, del liberalismo decimonónico hasta su ruptura durante el exilio mexicano- ni en su análisis político sino en su elaboración teórico-filosófica del humanismo marxista revolucionario. Humanismo cuya prolongada genealogía histórica extendió hasta Erasmo de Rotterdam, Giordano Bruno, William Shakespeare, Wolfgang Goethe y Romain Rolland. Allí, en esa intersección precisa, cuando predicó la necesidad de concebir el socialismo y el comunismo como una construcción permanente de "una nueva cultura y un hombre completo, íntegro, no desgarrado ni mutilado, un hombre absolutamente nuevo", alcanzó su cénit. Fue de lejos su creación más perdurable.⁵⁶

Como muchos otros discípulos de Ingenieros, escritores sociales, militantes políticos o compañeros de su misma generación -Rodolfo Ghioldi con sus *Impresiones de la Rusia soviética* (1921); Augusto Bunge con *El continente rojo* (1932) y *El milagro soviético* (1942); Elías Castelnuovo con su *Yo vi...! en Rusia* (1932) o el mucho más tardío de Emilio Troise con sus *Notas del viaje a la URSS* (1950)-, Aníbal Ponce viajó a la Unión Soviética para conocer de primera mano aquella experiencia de donde emanaba tan temido fantasma.⁵⁷ Su viaje no es el viaje del dirigente internacionalista partidario.

⁵⁶ No sólo rastreable en el pensamiento humanista del Che Guevara, quien lo había leído largamente antes de conocer a Fidel, sino también en su notable coincidencia problemática con los pensadores más brillantes del marxismo occidental europeo (v.gr., el "humanismo absoluto" de Gramsci o el de *Historia y conciencia, de clase* del joven Lukács...). Aunque tenía una formación increíblemente erudita, Ponce no accedió a los *Cuadernos de la cárcel* (publicados más tarde). Es probable que tampoco conociera ese trabajo de Lukács (sí había publicado del húngaro "Zola y el realismo", en *Dialéctica*, 1, marzo de 1936, pp. 30-35, traducido del francés por Rafael Río). Esa circunstancia realza aun más para nosotros, los latinoamericanos, su originalidad en este terreno.

⁵⁷ José Fernando Penelón, el principal dirigente político en la fundación del comunismo argentino, llegó a ser nombrado por Lenin en una de esas visitas a la URSS (1922) coronel del Ejército Rojo. Un cargo simbólico -pues no tenía mando real de tropa- pero altamente significativo de su importancia política.

Asimismo, no quiso jugar el papel de "turista revolucionario", de ahí que sus notas tampoco sean las del divulgador propagandista coyuntural.

Ponce quiere ser distinto, ir hasta la raíz. Incorpora sus impresiones y reflexiones a su principal libro, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, bajo el sugestivo título "Visita al hombre del futuro". "La utopía enorme", sostenía, "que parecía destinada a flotar entre las nubes tiene ya en los hechos su confirmación terminante [...] El mismo día en que llegué a Moscú me fue dado comprobarlo de manera completamente inesperada".

Mientras se acercaba al Palacio de la Cultura, Ponce asistió entonces a una representación de *Las almas muertas* de Nicolás Gogol, en cuyos intervalos un joven contaba al público la vida vieja bajo el capitalismo. Su estado de ánimo, emocionado hasta el límite, condensa todas las amarguras y persecuciones que soportaba en la Argentina de aquellos años: "Con un nudo en la garganta le escuchaba yo",⁵⁸ decía. Contrastando la posición del intelectual en el campo cultural de ambos países y destacando la relación con el público ampliado que la revolución proporcionaba a la intelectualidad anticapitalista en el caso soviético -una nota común a todos los viajeros-, Ponce sintetizaba: "Jamás un escritor o un artista, en ningún país de la tierra, ha tenido a su lado un público más alerta y comprensivo". La Argentina del "fraude patriótico", los grupos de choque nacionalistas y la proscripción de los intelectuales eran el horizonte que teñía tamaña apreciación.

Es que el impacto de la Revolución Rusa hizo temblar no sólo las fibras más íntimas de filósofos y pensadores como Ingenieros y Astrada o dirigentes estudiantiles como Deodoro Roca o Julio V. González sino también de todo el campo cultural y artístico de nuestra izquierda. Izquierda que estética y culturalmente a fines de los 20 y comienzos de los 30 se agrupaba en tres vértices ideológicos: 1) los escritores Leónidas Barletta, Roberto Arlt y Elías Castelnuovo del grupo Boedo -donde predominaban el realismo, la "literatura social" y la continuidad cultural-; 2) Raúl González Tuñón y su revista *Contra* -vanguardia estética y vanguardia política, martinfierrismo de izquierda, paralelo con las

⁵⁸ Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, en *Obras completas*, tomo III, p. 543.

vanguardias rusas del Proletkult y contemporáneo del período "clase contra clase"- y finalmente, entre ambos, 3) el humanitarismo y el antiimperialismo de *Claridad*.⁵⁹

El humanismo marxista revolucionario de Ponce se ubica culturalmente en el cruce de las tres corrientes, compartiendo la apuesta por el realismo y la continuidad cultural con el grupo de Boedo -allí se explica su cuestionamiento del psicoanálisis y las vanguardias- pero rescatando al mismo tiempo la crítica radical antiburguesa característica del tercer período de la Internacional que sellará todo el emprendimiento tuñonesco de *Contra*. Con *Claridad* coincidirá en la admiración entusiasta por Barbusse y Rolland, no así en las simpatías de Antonio Zamora por el APRA.

En el centro de ese complejo y sobredeterminado movimiento se inscribirá su crítica a la cuantificación, a la alienación y a los límites del humanismo burgués, rescatando el horizonte humanista del marxismo. Por ejemplo, al analizar el primer tomo de *El capital*, Ponce destacaba cómo para Marx la combinación de trabajo manual e intelectual que en Inglaterra había introducido Robert Owen en sus escuelas "hacía de ese sistema el único método capaz de producir *hombres completos*". Siguiendo el hilo del razonamiento agregaba que la combinación del trabajo productivo con la enseñanza general "le parecía a Marx uno de los elementos más formidables para construir *el hombre nuevo [...] De devolver al individuo mutilado por la especialidad su desarrollo completo, su sed de la totalidad*". Desde esa matriz humanista Ponce registra y traduce el "fantasma rojo" bolchevique al que "le ha tocado la misión heroica de liberar al hombre, de inaugurar de verdad el humanismo pleno".⁶⁰

Dentro de ese mismo impulso humanista, en una conferencia dirigida a los estudiantes reformistas de ciencias económicas (que en su oratoria retomaba en más de un sentido el impulso de los "sermones laicos" de Ingenieros), Ponce reclamaba: "Al especialista fragmentario que fue el ideal de otro tiempo, oponed el *gesamt Mensch* del

⁵⁹ Véase Beatriz Sarlo, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, cap. v, "La revolución como fundamento".

⁶⁰ Aníbal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, pp. 509-511, 547 y 550.

ideal contemporáneo, el «*hombre-todo*» de Goethe, capaz de sufrir y comprender la compleja diversidad del mundo".⁶¹

"Hombre pleno", "hombre-todo", "hombre nuevo", "hombre total", "hombre desalienado", "sed de totalidad"... ejes articuladores de una concepción del mundo que cuestiona la mutilación, el desgarramiento parcelario, la cuantificación despiadada y la unilateralidad antropológica provocados por la modernización capitalista.

Ponce, entre los extremos de Ingenieros y Del Valle Iberlucea. A años luz del reformismo de Juan B. Justo, a quien sin embargo respetará por su *Teoría y práctica de la historia* (libro al que valora después de *Facundo* de Sarmiento y el *Dogma socialista* de Esteban Echeverría, aunque le critica su evidente biologismo) por su aporte a la historia de la sociología en la Argentina. Desde esa posición intermedia Ponce encontrará en la experiencia bolchevique la doble vía de continuidad y ruptura frente al pasado que representa esa "modernidad periférica" por la que atravesaba contemporáneamente la Argentina. Sin embargo, su humanismo radical no le alcanzó para llegar a ver críticamente el stalinismo incipiente,⁶² limitación política que en esos

⁶¹ Anibal Ponce, "Los deberes de la inteligencia" (30 de junio de 1930), en *El viento en el mundo* (en p. 67, originariamente este libro llevaba por subtítulo "Conferencias a los estudiantes y los obreros"), en *Obras completas*, tomo III, p. 175.

⁶² A pesar de este hecho irrefutable, es necesario destacar la completa independencia de criterio intelectual que siempre guió a Ponce en sus lecturas y producción teórica con respecto a los vaivenes y bandazos ideológicos del stalinismo. Un ejemplo paradigmático en ese sentido constituye su amplia utilización de las *Notas aclaratorias al "Manifiesto comunista"* de David Borisovic Riazanov (seudónimo de Goldendach) en su célebre conferencia "Elogio del *Manifiesto Comunista*" (5 de mayo de 1933), reeditada luego en *El viento en el mundo* (1933, 1939, etc.). En esa misma época -1933- Riazanov, que había creado el Instituto Marx-Engels por orden de Lenin en 1921 (instituto que Ponce visita en 1935) y que había sido el primer editor de las MEGA (las obras completas de Marx y Engels con aparato crítico), ya había sido separado por Stalin hacía dos años -en 1931- de la dirección del instituto, expulsado del Partido Comunista y deportado a Siberia en ese mismo año (fue fusilado por el stalinismo en 1938). Sin embargo, Ponce siguió utilizando públicamente los libros de Riazanov, quien ya por entonces se había convertido para la *intelligentsia* stalinista mundial en un "hereje" borrado de la historia. Dos años después de la separación de Riazanov, Ponce escribe la "Nota preliminar" a la biografía *Marx y Engels* de Riazanov (Buenos Aires, Claridad, s/f. [1933]) y también hace una reseña sumamente elogiosa del libro comparándolo con la célebre biografía de F. Mehring. Véase Anibal Ponce, "Nota preliminar (al

mismos años -segunda mitad de los 30- también compartirán desde otras latitudes pensadores dialécticos y humanistas como Ernest Bloch o el mismo György Lukács.

En cuanto al registro antiimperialista que en Ingenieros marcó y acompañó la primera recepción del bolchevismo, en Ponce lo encontramos ya plenamente elaborado - aunque proviniera de antes, de la fundación de *Renovación*- a inicios de los 30. En aquel discurso de 1933 de Montevideo sobre "las masas de América", sustentado en el Lenin de *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* y coincidente con el tercer período de la Internacional, Ponce enjuicia duramente a "dos de los más fuertes imperialismos [léase Estados Unidos e Inglaterra] que se disputan hoy la hegemonía en el mundo", los que desde su óptica "han trasladado así, sobre el escenario de América, sus antagonismos irreconciliables. Apoyados por las burguesías nacionales, que traicionan sin rubor sus propias «patrias»". Encontramos aquí una evidente radicalización del antiimperialismo propio de la Unión Latinoamericana cuyo radio de denuncia Ponce extiende ahora hasta incluir la complicidad de las burguesías nacionales.

Luego de su expulsión de las cátedras de enseñanza, Ponce se exilia en México. "Al otro día de su llegada", recuerda Marinello, "el Partido Comunista reunió en un almuerzo a los escritores latinoamericanos que, por persecución política, residíamos en la gran ciudad. Tengo bien presente que Aníbal Ponce ocupó un lugar en el grupo cubano, entre Nicolás Guillén y yo [...] La irradiación de Ponce en los medios intelectuales del México de aquellos días fue profunda y duradera".

Por entonces México también recibía, además del argentino Aníbal Ponce, a lo mejor de la intelectualidad española -luego de la guerra civil- e incluso a León Trotsky.

Al final de ese obligado exilio, y en un tenor muy similar al de su conferencia de 1933, Ponce redactará cinco artículos donde regresa nuevamente al primer plano la problemática del antiimperialismo, pero ahora profundizando la ruptura con el racismo sociodarwinista del último Sarmiento -pesada herencia en Ingenieros- y acercándose sugerentemente a las conclusiones de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui -sin citarlo en ningún momento-. Allí Ponce,

Marx y Engels de Riazanov)" y "Riazanov: *Marx y Engels*", en A. Ponce, *Obras completas*, tomo IV, pp. 543-544 y pp. 453-454, respectivamente.

entusiasmado y contento, se hunde de lleno en el mundo de las colonias de los indígenas "bárbaros" y de los negros "bestiales" -como ahora entrecomilla irónicamente cuando antes lo decía sin ningún tipo de ironía-. Incluso en su correspondencia familiar de ese momento llega a ironizar sobre sus propios prejuicios racistas. Por ejemplo, el 29 de junio de 1937 le escribe a su hermana Clarita Ponce: "...por fortuna me he hecho amiguísimo de dos o tres cubanos desterrados, uno de ellos el gran poeta mulato Nicolás Guillén, que, *para castigo de mis prejuicios de raza, he aprendido a querer como a un hermano...*". Hasta pareciera que su prosa late con más vigor en la época de estos últimos artículos antiimperialistas.

Pero lo más interesante del caso reside en que esos artículos donde Ponce descubre -¿o mejor dicho redescubre?- el latinoamericanismo antiimperialista típico de "la hermandad de Ariel" son apenas dos años posteriores a su publicación en el primer número de *Dialéctica* del artículo de Marx "Simón Bolívar" (1, marzo de 1936, pp. 1-14 [traducción del original inglés de Emilio Molina Montes]), reproducido por él para contrarrestar los artículos "Por la emancipación de América latina" de Haya de la Torre y "Bolivarismo y monroísmo" de Vasconcelos.

El contraste teórico, político y cultural entre esos dos momentos demasiado cercanos en el tiempo es enorme. Mientras que en 1936 Ponce celebraba el artículo de Marx ("tan jugoso a pesar de su aspecto seco y áspero") contra el libertador americano -y tangencialmente, contra el ideal latinoamericanista por no ser "marxista" puro-; en 1938 critica en cambio las teorías de "los pueblos inferiores" -a las que él mismo, con su admirado Sarmiento, había adherido en su juventud-, descubriendo entonces un nuevo sujeto social de nuestra América: "las masas indígenas". Incluso en esos artículos llega a denominar al continente, por contraposición con lo más duro de su núcleo ideológico anterior, "la América indígena".

Entre ambos tiene lugar una verdadera ruptura epistemológica en su pensamiento al profundizar "las contaminaciones" recibidas del último Ingenieros y al ampliar el radio de alcance del humanismo socialista también a los pueblos y nacionalidades oprimidos -los indígenas, los negros, las colonias, etc.- de lo que más tarde se comenzará a llamar "Tercer Mundo". La pronta muerte que lo abrazó en su exilio mexicano dejará el tejido

interno de su obra notablemente abierto e inacabado, impidiéndole seguir desarrollando ese nuevo y seductor paradigma cultural.

Ese carácter inacabado no impidió que sus escritos se extendieran por el continente, más allá de la Argentina (donde Agosti recopiló y editó en 1974 sus *Obras completas*). En primer lugar, México. Allí Ponce tenía planeado formar una gran biblioteca con el apoyo de la Secretaría de Enseñanza Pública, proyecto que se frustró con su muerte. También dejó su huella en la Universidad de Michoacán, donde había sido nombrado profesor permanente.

Pero su mayor influencia intelectual fuera de la Argentina la alcanzó en Cuba. Cuando murió, Ponce estaba preparando un viaje a la isla, adonde iría para dictar conferencias sobre psicología -no psicoanálisis- y marxismo en la Hispanocubana de Cultura. Cuando llega la noticia de su deceso ya estaba alquilado el local e impresos los volantes que lo anunciaban.

Luego de esa circunstancia y a modo de homenaje Carlos Rafael Rodríguez comenzó a publicar en ese mismo país, a inicios de los años 40, una revista del comunismo cubano análoga a la argentina. Llevaba idéntico título, *Dialéctica*, y tenía por subtítulo *Revista Continental de Teoría y Estudios Marxistas* (cada número contaba con 104 páginas).

Pero fue en la década del 60, con el triunfo de la Revolución Cubana, cuando su obra volvió a difundirse -ahora en ediciones realmente masivas y en un contexto de "recepción" cuyo registro ya era inasimilable al stalinismo. En esos años se publicaron *Educación y lucha de clases* y *Humanismo burgués y humanismo proletario*.⁶³

⁶³ A. Ponce, *Educación, y lucha de clases* - (Prólogo cubano, sin firma, pp. I-XI; La Habana, Imprenta Nacional de Cuba-Ministerio de Educación, 1961) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (Prólogo de Juan Marinello, pp. 7-30; La Habana, Imprenta Nacional de Cuba, 1962). Ambos serán más tarde reeditados juntos en un inmenso volumen de 535 páginas con el mismo prólogo de Marinello. Véase Aníbal Ponce, *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1975.

Serán los años en los que el Che, con evidente influencia del humanismo de Ponce⁶⁴ y ante una audiencia ahora mundial, defenderá a capa y espada la necesidad imperiosa que tenía la revolución de *crear un "hombre nuevo"*... a riesgo de sucumbir -como finalmente sucedió con el fantasma grisáceo y ya ennegrecido de la URSS- ante las armas melladas del mercado y el capitalismo.

⁶⁴ Según Michael Löwy (*El pensamiento del Che Guevara* [1970], México, Siglo Veintiuno, 1987, pp. 15-16): "En su concepción del humanismo, es posible y hasta probable que el Che haya sufrido la influencia de la obra del pensador argentino Aníbal Ponce (1898-1938), uno de los pioneros del marxismo en América latina, cuyo libro *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935) ha sido con toda justicia publicado de nuevo en Cuba en 1962. Ponce muestra la oposición fundamental entre el humanismo de la burguesía y el de los trabajadores y subraya que «el hombre nuevo», «el hombre integral» que reúne la teoría y la práctica, la cultura y el trabajo, no será realizable sino por el advenimiento al poder del proletariado".

MELLA, REFORMA UNIVERSITARIA Y REVOLUCIÓN

Nadie como Julio Antonio Mella (1903-1929) lo sintetizó tanto. En él se conjugaron los dos afluentes de la revolución latinoamericana. Rebelión y racionalidad, impulso práctico de lucha e intento por dotar a esa lucha de un marco cultural y teórico que la legitime y la promueva hacia nuevos niveles. Como el Che o como Mariátegui, Mella fue un hombre de acción, pero también de pensamiento. En su corta y afiebrada biografía política expresó esas dos dimensiones al mismo tiempo. Un precursor.

¿Son estas razones acaso suficientes para que volvamos a reflexionar sobre él? Creemos que sí, porque ello implicaría comenzar a conjurar el límite de hierro que, cual sentencia divina -fatalmente inmodificable-, pesa hoy sobre los intelectuales latinoamericanos. Límite que, asegurado por las rígidas cadenas del mercado en lo económico, por las consecuencias ideológicas del derrumbe del socialismo burocrático europeo en lo político y por la moral flácida y el pensamiento "débil" en lo cultural, nos neutraliza y pone en sordina de antemano hasta el más tímido gesto de pensamiento revolucionario o al menos crítico.

En ese sentido, reencontrarnos con esa generación irreverente de marxistas latinoamericanos de los años 20 -"los años radicales", según una feliz expresión- nos permitiría empezar a desmontar el macizo muro que la cultura dominante ha levantado durante las últimas décadas entre los intelectuales contrahegemónicos, los movimientos sociales y las organizaciones políticas. Reconstruir en aquellos años la ausencia de divorcio entre esos tres vértices quizá nos ayude a percibir -y comparar críticamente- desde otra perspectiva distinta de la habitual la actual orfandad teórica de las organizaciones revolucionarias y a su vez el perímetro vacío y autorreferencial alrededor del cual giran nuestros intelectuales críticos. Finalmente, rescatar para la Argentina a nuestros marxistas latinoamericanos tal vez contribuya a poner en crisis las cristalizadas tradiciones revolucionarias locales, formadas excluyentemente en "los clásicos" europeos.

JULIO ANTONIO MELLA Y LA GENERACIÓN FUNDACIONAL DEL MARXISMO
LATINOAMERICANO

Si bien es innegable que en la Argentina se ha llamado al ingeniero alemán Germán Ave Lallemand (1835-1910) "el primer marxista" y que en otros países sucedió algo similar con los inmigrantes europeos de fines del siglo XIX, en realidad esa primera camada generacional -contemporánea de la II Internacional, con la que mantuvo estrechas relaciones epistolares y políticas- debería llamarse con propiedad "la primera generación de difusores y propagandistas del marxismo" en América latina.

Por ello tuvo completa razón Antonio Melis cuando bautizó a Mariátegui como "el primer marxista latinoamericano", sin desconocer obviamente que antes de él ya había habido traducciones de *El capital*, periódicos proletarios, esforzados agrupamientos sindicales, etc. Lo mismo, aunque en otro nivel, vale para Mella.

Habría entonces que empezar preguntándose por esa notable discontinuidad, por esa inflexión que separa a la generación de Justo, Lallemand o Pablo Zierold de la de Mella, Mariátegui, Recabarren (1876-1924) o Ponce. La respuesta, en principio, remite a dos cuestiones.

En primer lugar, con la generación de fines del siglo XIX -mayormente inmigrante- nos encontramos ante un marxismo que funciona como doctrina general desde la cual se articula una propuesta (más o menos radical, según el caso) de modernización de las sociedades latinoamericanas. En segundo lugar, en el marxismo de esa primera generación se privilegia inflexiblemente una concepción social evolucionista, determinista, incluso muchas veces impregnada de darwinismo. Conjugando ambas dimensiones, el marxismo se convierte para ellos en una doctrina, en un conjunto de proposiciones fijas, cerradas, que les servía para diferenciarse ideológicamente de la otra gran tradición revolucionaria que llegó a nuestro continente, la de los anarquistas, y para defender al mismo tiempo una identidad política obrera frente a la violenta y sanguinaria construcción del Estado-nación que en ese momento estaban terminando de consolidar las clases dominantes latinoamericanas.

No obstante, esa generación primera no había realizado aún -ni se lo proponía como meta inmediata- un análisis a fondo de nuestros países, de nuestras formaciones sociales. De ahí sus grandes dificultades para proponerse y proponer tareas revolucionarias que excedieran la solidaridad internacional -tan presente en ocasión de

la Revolución Rusa, como vimos-y la incipiente organización económico-corporativa de los trabajadores y para encontrar un suelo nutriente en las tradiciones propias de nuestro continente.

Por eso creemos que la gran ruptura epistemológica, la gran ruptura política, se inicia en los radicales años 20. Allí nace a la política Julio Antonio Mella. Ése es el período radicalmente fundacional. Se superan continentalmente los límites económico-corporativos del movimiento socialista para plantearse por primera vez el desafío hegemónico -específicamente político, ideológico y cultural- de formular tareas para el conjunto social, tareas que en nuestro continente deben tejer y enhebrar con un mismo hilo las luchas clasistas, proletarias y campesinas con las antiimperialistas (y nacionales). Nace la fase hegemónica. El primer marxismo deja de ser entonces -como alguna vez señalara oportunamente Aricó- un marxismo *en* América latina para constituirse como marxismo *de* América latina, como marxismo específicamente latinoamericano.

¿Por qué esta notable diferencia? Porque esta segunda generación toma el marxismo como una herramienta creadora y no simplemente como una bandera doctrinaria, como una identidad fija y cristalizada que se enarbola sólo en función de la solidaridad internacional o de la defensa corporativa frente a los ataques de la clase dominante nativa. A partir de allí, de lo que se trata no es ya de deducir y aplicar sino de "traducir" y crear. En ese proceso Mella nace como dirigente estudiantil antiimperialista y allí también se inscribe la famosa proclamación de Mariátegui: "No queremos que el socialismo sea, en nuestro continente, calco ni copia. Debe ser una creación heroica". De alguna manera, esa frase-manifiesto sintetiza a toda su generación.

Tanto en Mariátegui como en Mella encontramos ese componente irreductiblemente latinoamericanista, antiimperialista, del ideario de la Reforma -heredero directo de la "hermandad de Ariel"-, que también va a estar presente más tarde en la formación ideológica del Che. Ahora bien, acá emerge con toda su fuerza el debate. Estos revolucionarios -Julio Antonio Mella, que es uno de los fundadores del primer Partido Comunista Cubano; Mariátegui, que es uno de los fundadores del Partido Socialista Peruano-¿qué actitud toman ante la Reforma? ¿Qué actitud toman ante esa vertiente antiimperialista que sin autoproclamarse doctrinariamente "marxista", sin apoyarse en

una supuesta retórica "ortodoxa", sin embargo llegaba a través de la prédica culturalista y juvenilista al antiimperialismo preconizado por Lenin en *El imperialismo, etapa superior...?*

Ése es tal vez uno de los núcleos fundamentales de todo este debate. Porque ambos. Mella y Mariátegui, participan del movimiento socialista internacional, ambos son miembros de la III Internacional -la Internacional Comunista, formada por los bolcheviques a la que afanosamente quería ingresar Del Valle Iberlucea y que tanto había defendido el último Ingenieros-, pero sin romper del todo con la Reforma. Éste es un elemento fundamental: sin romper con ese antiimperialismo visceral que más tarde se encarnaría en la Argentina en la Unión Latinoamericana. La racionalidad social, científica y filosófica -el marxismo- entonces prolonga, explica y fundamenta la rebelión latinoamericana, no le impone artificialmente "desde afuera" una doctrina.

No sólo no rompe sino que, al contrario, en el caso de Mella, por ejemplo, desde la Reforma él marcha hacia el comunismo. En Mella encontramos sin duda una radicalización del pensamiento y la práctica antiimperialista de la Reforma, que termina yuxtapuesto y coexistente con el comunismo. Le señalará contradicciones e imprecisiones, polemizará duramente con el aprismo, pero nunca abandonará ese universo cultural, porque lúcidamente advierte que el antiimperialismo es uno de los componentes fundamentales que debe tener, en nuestro continente, el comunismo. En las décadas siguientes, este prolífico y fecundo maridaje va a entrar trágicamente en discusión. Las rígidas y dogmáticas "etapas" ocuparán entonces el centro de la escena.

En síntesis, para todos estos primeros marxistas latinoamericanos hay un núcleo indisoluble entre Reforma, antiimperialismo y socialismo. El antiimperialismo tiene que ir de la mano del socialismo, no puede haber antiimperialismo sin socialismo, no puede haber socialismo en América latina sin antiimperialismo. Quien va a llevar esto a la práctica más radical, más arriesgada, más heroica, es Farabundo Martí (1893-1932), cuando se lanza a la lucha armada en El Salvador -Mella y Mariátegui ya habían muerto- en 1932. La burguesía de El Salvador asesinará en pocas semanas a treinta mil compañeros, una metodología que haría escuela. Farabundo Martí, quien había sido lugarteniente de Sandino (1895-1934) y su secretario privado en la guerrilla nicaragüense, cuando plantea el tipo de consigna para la insurrección de 1932 tampoco

divorcia el antiimperialismo del socialismo, ni la liberación nacional del comunismo. Prolonga políticamente a Mella y a Mariátegui. Las dos tareas son fases de un mismo proceso. Ésa fue la gran divisa de esta primera generación auténticamente fundacional. La más brillante, la más radical, la más perdurable.

UNA CORTA VIDA AL SERVICIO DE LA REVOLUCIÓN

Sin alcanzar la herética originalidad de Mariátegui ni la rigurosa erudición de Ponce, los escritos de Mella están atravesados por un estilo punzante, incisivo, condensado (que alcanza todo su brillo en "El grito de los mártires", quizá la pieza estéticamente más lograda de toda su producción) y por una fuerza expresiva inédita en el socialismo científicista de la época.

Fundador de la Liga Anticlerical de Cuba en 1922, de la Federación de Estudiantes Universitarios (FUC) en 1923 y de la sección cubana de la Liga Antiimperialista de las Américas en 1925 -el mismo año en que Ingenieros funda en la Argentina la Unión Latinoamericana-, Mella tendrá una destacadísima actuación tanto en la Reforma Universitaria como en el comunismo.

Rector interino de la alta casa de estudios con apenas veinte años, cuando la insurgencia estudiantil cubana declara cinco años después de Córdoba la universidad libre (el 13 de marzo de 1923), Mella formará al mismo tiempo parte de la fundación del primer Partido Comunista de Cuba como delegado de la Agrupación Comunista de La Habana (16 y 17 de agosto de 1925), integrando su Comité Central y asumiendo tareas como secretario de Propaganda.

Los poderosos de la república neocolonial lo tenían bien identificado. Primero, lo expulsan rápidamente de la universidad el 25 de septiembre de ese mismo 1925, luego lo acusan de haber puesto una bomba en el teatro Payret, por lo cual la dictadura de Gerardo Machado -que entre otras salvajadas tiraba opositores políticos a los tiburones- lo encarcela el 27 de noviembre de ese año. Frente a esa ofensiva reaccionaria, el joven Mella -de sólo veintidós años- decide iniciar una huelga de hambre. Apoyado por movilizaciones populares, logra su liberación, pero debe marchar finalmente al exilio mexicano (1926-1929), donde además de tener un amor apasionado con la legendaria

fotógrafa Tina Modotti ejercerá una destacada intervención en el Partido Comunista del país azteca, en las luchas clasistas de los trabajadores y en las luchas antiimperialistas en solidaridad con la guerrilla de Sandino.

REFORMA, ESTUDIANTES E INTELLECTUALES

Es precisamente en el plano universitario donde el cubano ingresa a la rueda política, como máximo dirigente de la Federación de Estudiantes. Ese impulso de rebelión juvenil, antiautoritario y antiimperialista, No será un accidente "externo" a su marxismo, por el contrario, lo atravesará permanentemente en sus fibras más íntimas. Desde allí participará en los sucesos de la Reforma. Es en esta época cuando podemos encontrar lo principal de sus teorizaciones acerca del papel de la universidad, de los intelectuales en general y de los estudiantes en particular.

Su trayectoria intelectual está atravesada, desde el comienzo, por un fuerte juvenilismo,¹ con recurrentes apelaciones a la "Nueva Generación". Una herencia directa de la "hermandad de Ariel" conformada por aquella constelación ideológica que inauguró Martí y continuaron Darío, Rodó, Vasconcelos y nuestros Ugarte e Ingenieros. A todos ellos recurrió el joven Mella como referencia, focalizando por supuesto su interés en Martí, a quien le dedicaría luego un extenso artículo.

¹ Este registro ideológico-cultural es predominante en numerosos artículos. Véase, por ejemplo. "La Reforma" (*Alma Mater*, II, 3, enero de 1923, p. 11): "La Cruz del Sur" (*Alma Mater*, II, 5, marzo de 1923, p. II): "Juventud" (*Juventud*, 9, octubre de 1923): "Acusan a Blasco Ibáñez de haber vendido su pluma al oro americano" [*El Heraldo*, 21 de noviembre de 1923, pp. 1-3): "Todo tiempo futuro tiene que ser mejor" (*Juventud*, 1, 2 y 3, noviembre-diciembre de 1923, pp. 9-10): "Los expulsados" (*Juventud*, enero-febrero de 1924, p. 10); "Vas [sic] Spirituale" (*Juventud*, II, segunda época, 11, p. 26). En todo este trabajo, los textos de Mella han sido consultados y citados tomando como base la voluminosa y exhaustiva compilación *Mella. Documentos y artículos* (antología, 655 pp.), preparada por el Instituto de Historia del Movimiento Comunista y de la Revolución Socialista de Cuba (La Habana. Ciencias Sociales, 1975). También puede consultarse provechosamente la antología *J.A. Mella. Escritos revolucionarios* (México, Siglo Veintiuno, 1978), *Marxistas de América, Antología, Mella, Mariátegui, Ponce, Marinello* (artículos sobre cultura y sociedad) (La Habana, Arte y Literatura, 1985) o Michael Löwy, *El marxismo en América latina, Antología* (México, Era, 1982). Aunque, de todas, la edición cubana de 1975 es la más completa.

Cabe recordar que había conocido a Ingenieros en 1925 cuando aquél volvía de México y paró en el puerto de La Habana. Allí lo fueron a ver el joven Mella, Rubén Martínez Villena -futuro jefe del comunismo cubano tras la muerte de Mella y defensor de Ingenieros en una polémica con Jorge Mañach- y Gustavo Aldereguía, tres de las principales cabezas revolucionarias de la Cuba de aquellos años. Uno de los amigos y discípulos de Ingenieros así lo recuerda: "Cuando José Ingenieros volvió en 1925 de su visita a [Felipe] Carrillo [Puerto], el gobernador socialista de Yucatán, en el tránsito por La Habana, conoció a Julio Antonio Mella. *Fue la sensación de su viaje. No cesó de hablarme de aquel gran muchacho, tan bien plantado, osado, con visión de águila, una de las esperanzas del continente*".²

En esta primera estación de su itinerario ideológico-político, el sujeto social de los cambios anhelados es invariablemente "la juventud" (especialmente la universitaria). Sujeto social que, disputando con la educación clerical -recordemos que Mella es fundador de la Liga Anticlerical-, constituye según su perspectiva el que proporciona "los apóstoles, héroes y mártires de Nuestra América". Coherentemente con este romanticismo culturalista, anticapitalista y antiimperialista, el joven Mella identifica en Estados Unidos al gran enemigo, "cuyo arquetipo no es Washington, sino Rockefeller" (1923). De nuevo las huellas de Martí, Rodó e Ingenieros: la condena del imperio no sólo es económica sino también cultural. Estados Unidos es la encarnación *civilizatoria* del materialismo, de la falta de ideales, de la mediocridad y el valor de cambio *opuesto a la Cultura* latinoamericana.

Para el joven dirigente estudiantil, los objetivos generales de la Reforma son "autonomía, representación, depuración del claustro" (1923). Las mismas banderas de Deodoro Roca. La autonomía es el gran objetivo de las protestas y luchas estudiantiles (que en la situación particular que vivía Cuba en ese entonces además significaba concretamente independencia del gobierno corrupto), pues es visualizada como el medio necesario para obtener la "democracia universitaria" (1923, en un artículo firmado irónicamente con el seudónimo "Lord MacPartland"). Esta democracia universitaria -que Ingenieros utilizaba como modelo empírico de democracia funcional en sus conferencias sobre Rusia- es la que permitiría, según Mella, que los estudiantes

² Gregorio Bermann, *Juventud de América*, p. 161.

lograran la participación en el gobierno de la universidad con el mismo status de los profesores, ya que en su perspectiva antiautoritaria "la universidad es de los alumnos" (1926).

En la formación ideológica del joven cubano -fines de 1923, comienzos de 1924- todavía encontramos inflexiones de cierto librepensamiento. Si ya por entonces reivindica entusiastamente a "Lenin y Trotsky",³ todavía lo hace en nombre del "propio pensamiento" y el "propio raciocinio", como "seres pensantes, no seres conducidos"; no como teóricos del pensamiento comunista. En este mismo artículo en el que menciona a los dos dirigentes bolcheviques, sugerentemente recurre al intelectual paradigmático de la juventud reformista latinoamericana, José Ingenieros, quien había visitado Cuba en 1923, logrando gran influencia sobre el naciente movimiento. Esa presencia de Ingenieros en el joven Mella expresa el altísimo grado de influencia continental que llegó a alcanzar el autor de *Los tiempos nuevos*.

Durante esta etapa temprana de su formación teórica (1923), las funciones de la universidad giran según su punto de vista alrededor de cuatro núcleos: a) no ser una fábrica de títulos; b) no ser una escuela de comercio, "a donde va a buscarse tan sólo el medio de ganarse la vida"; c) influir de manera directa en la vida social, y d) socializar el conocimiento.

Esta última función, la socialización del conocimiento, es tomada como algo más que una consigna reivindicativa y efectista por los jóvenes renovadores. Para llevar sus planteos teóricos a la práctica -preocupación central de toda la vida política de Mella- los jóvenes universitarios cubanos crearon la Universidad Popular José Martí, con el objetivo de "destruir una parte de las tiranías de la actual sociedad: el monopolio de la cultura".⁴ Instancia insustituible de la lucha cultural (que abarcó editoriales con libros baratos -como Claridad en la Argentina-, profusa circulación continental de revistas programáticas y de divulgación, colegios paralelos -como el Colegio Libre de Ponce-, etc.), la fundación de universidades populares y paralelas -como la Manuel González Prada en el Perú de Mariátegui- se convierte durante la década del 20 en toda América

³ Véase "Lenin coronado", en *Juventud*, febrero de 1924.

⁴ "El nuevo curso de la universidad popular" (editorial de *Juventud*, II, segunda época, 9, noviembre de 1924, p. 10).

latina en la instancia articuladora de dos tipos de ideales. Los de "educación popular" - que el "maestro" Ingenieros, guía de todos ellos, había extraído de Sarmiento- y los de "justicia social" -donde convergían socialistas, anarquistas, marxistas y antiimperialistas-.

Entre los estatutos de la Universidad Popular José Martí, el primero es ampliamente elocuente del "espíritu" que animaba esta empresa destinada a lograr la contrahegemonía cultural en el seno de las clases trabajadoras, contrarrestando la ideología de las clases dominantes en el aparato escolar y universitario oficial. Decía el artículo primero: "La clase proletaria cubana funda, profesa y dirige la Universidad Popular José Martí. (Reconociendo al obrero los derechos que el profesorado de la Universidad de La Habana niega o discute a los estudiantes)".

Mella es consciente del papel vanguardista -en el sentido de las vanguardias culturales rupturistas- cumplido por esta universidad paralela, en la cual los obreros podían acceder a cierta literatura marxista y anticapitalista, sin necesidad de pasar por toda la escala jerárquica de títulos que exige la institución oficial. En ella se ponía entre paréntesis el modo habitual de producción, circulación y consumo del conocimiento, creándose un público nuevo. En esa dirección sostiene Mella que la Universidad Popular José Martí "es una universidad de revolucionarios en un país donde no había ambiente para crearlos".

En la configuración teórica que se iba constituyendo aceleradamente en el pensamiento político de Mella se produce una profundización. En marzo de 1924, por ejemplo, realiza una dura crítica de los ideales del liberalismo democrático, en el cual todavía creían gran parte de sus compañeros estudiantes: "Libertad. Igualdad. Fraternidad. Patria. Derecho. Son bellas palabras aunque fueron grandes ideas ayer". En ese mismo sentido, definió el derecho como "la defensa de los más fuertes a saciar sus apetitos", mientras sentenciaba programáticamente: "No somos revoltosos, sino revolucionarios". Esta última identidad adquirida es la que lo llevará a proclamar lisa y llanamente en esos meses cruciales: "Contra el régimen del capital, simplemente la instauración del régimen del trabajo".

La vocación de unidad con los trabajadores que surgía del estudiantado era correspondida desde las filas proletarias. Por ejemplo, apenas iniciado el movimiento

reformista, la Sociedad de Resistencia de Torcedores de La Habana dirigió un comunicado de apoyo al presidente del directorio de la Federación Universitaria (17 de enero de 1923). Lentamente se iba construyendo la unidad obrero-estudiantil. Si desde entonces ya no habrá lugar en su pensamiento para ningún coqueteo con el liberalismo, sí habrá espacio para reconocer que su maestro había sido nada menos que un obrero sindicalista libertario, Alfredo López. El marxismo de Lenin al cual Mella adhiere explícitamente, y a cuya militancia entrega su joven vida, no presupone desde el vamos un antagonismo absoluto con los revolucionarios libertarios. De allí su gran amistad con Alfredo -asesinado por la misma dictadura de Machado que también encarceló, expulsó y asesinó a Mella-, cimentada en la cárcel que compartieron.

Mella recuerda con ternura y emoción a este trabajador que fuera uno de los padres del sindicalismo cubano, como "aquel hombre que me había enseñado a odiar a la burguesía, en la misma clase donde nací". Aunque matiza ese recuerdo señalándole a López ciertas limitaciones: "Es posible que Alfredo no comprendiese en toda su magnitud la lucha social. Era antes que nada un sindicalista. Pero con qué amplitud veía el problema sindical y el futuro del trabajador...".

La adopción explícita del bolchevismo, del marxismo de Lenin y Trotsky, podemos advertirla ya en su artículo "Los nuevos libertadores" (noviembre de 1924). En él se estrecha y se articula en un denso entramado la particular tonalidad que asume su marxismo latinoamericano.

En primer lugar, como decíamos antes, Mella gira hacia el marxismo sin romper con la Reforma. Entre uno y otra no se produce un corte. El antiimperialismo latinoamericanista se radicaliza hacia nuevos niveles sin desaparecer nunca. En esa línea de pensamiento dirige su desesperado mensaje a sus compañeros universitarios: "Invitamos a toda la Nueva Generación a militar bajo nuestra bandera libertaria de redención social [...] La invitamos a luchar por la causa del pueblo trabajador para que luche por la causa del siglo". La "causa del siglo" era aquella que se articulaba "según los principios que Karl Marx hizo axiomas teóricos y que Lenin hizo monumentos magníficos de belleza y justicia".⁵

⁵ "Los nuevos libertadores", en *Juventud*, II. segunda época, IX, noviembre de 1924, pp. 7-8.

No obstante, esa continuidad con el universo antiimperialista de la Reforma no es lineal. Mella advierte ciertas vaguedades retóricas -de las que en la Argentina se quejaba para la época hasta el mismo Deodoro Roca-. Por eso en 1926 tensa el discurso y llega al límite de caracterizar su primera formación cultural -anterior a su encuentro con Alfredo López- como un "romanticismo revolucionario, ya por suerte fenecido". Una apreciación de por sí extrema que sin embargo no puede obviar la línea general de continuidad entre sus primeros gestos antiimperialistas y su posterior adscripción al comunismo.

Recorrido ya un largo trecho en la curva de variación de su pensamiento, Mella abordará el problema de la Reforma diferenciando, en este movimiento de alcances continentales, dos tradiciones: una liberal y otra socialista. Planteaba entonces: "Hay mucha palabrería liberal y vacía sobre reforma universitaria, debido a que los elementos que en muchas partes tomaron parte de este movimiento eran de la burguesía liberal. Pero si la Reforma va a acometerse con seriedad y con espíritu revolucionario no puede ser acometida más que con un espíritu socialista, el único espíritu revolucionario del momento".⁶

A partir de la autoconciencia que el dirigente universitario logra sobre la heterogeneidad del movimiento reformista, especificará y detallará aun más los objetivos que debería cumplir la universidad, no ya desde la perspectiva general de "la juventud" sino desde la óptica específicamente socialista. Si Ariel y Marx corren juntos por su prosa política, este último irá paulatinamente desplazando a aquél.

Entre estas tareas, Mella resalta la necesidad de vincularse más con los oprimidos, de rechazar el individualismo de las universidades republicanas de Estados Unidos, de cuestionar el principio de autoridad del "magister dixit", de servir a la ciencia y no a las castas plutocráticas y, finalmente, de hacer en el terreno educacional lo que las fábricas "del mañana" harán en el terreno de la producción "sin accionistas parásitos ni capitalistas explotadores". En esta dirección Julio Antonio subraya la necesaria ligazón entre la universidad como institución y los intereses en pugna dentro de la sociedad capitalista latinoamericana.

⁶ "El concepto socialista de la Reforma Universitaria", en *Tren Blindado*, I, I, septiembre de 1928.

Resumiendo el desafío último de la Reforma: ascenso social de las capas medias -vertiente liberal, democrática y laicista- o militancia en las filas de la revolución anticapitalista -vertiente socialista-, Mella les planteará a sus compañeros que el problema último para ellos consiste en "¿a quién servir?: a los explotados o a los explotadores".

En la resolución de este dilema, Mella recayó paradójicamente no pocas veces en cierto tono antiintelectualista.⁷ Aunque logró superarlo cuando, en lugar de impugnar a la totalidad de los intelectuales otorgándoles el carácter de un grupo predefinido como "conservadores". Mella diferenció entre los "falsos intelectuales que están divorciados de la clase obrera, de aquellos intelectuales de vanguardia que juegan su papel junto a los demás revolucionarios, al servicio de una fuerza social". Se acercaba así a una visión más matizada del intelectual, que en este plano compartirían tanto Mariátegui como Ponce.

Es, finalmente, en esta última línea directriz en la cual Mella escribe su artículo "Los estudiantes y la lucha social" (diciembre de 1927), verdadero logro intelectual de marcada vigencia aún hoy en día. Allí interpreta, desde una óptica marxista, la Reforma Universitaria como un movimiento social cuyo afán consistiría en "compenetrarse con el alma y necesidades de los oprimidos, de salir del lado de la reacción, pasar «la tierra de nadie», y formar valiente y noblemente en las filas de la Revolución Social en la vanguardia del proletariado". Al mismo tiempo que cuestiona toda "libertad" en la sociedad capitalista (del saber, de la prensa, del arte) sostiene, con no poco optimismo, que "los actos sociales de la Revolución Universitaria en la América latina son indicios terminantes de la futura transformación política". Transformación política que de la mano de la "Revolución Mundial contra los detentadores del privilegio educacional" debería desembocar, en su análisis, en el terreno de la revolución socialista. De la Reforma a la revolución mundial, de Martí a Marx, de la rebelión y la tradición latinoamericanista a la ideología socialista. Dos mundos culturales, una misma trayectoria política.

⁷ Véase "¿Blasco Ibáñez regenerador y Cajal claudicante?" (en *Juventud*, 4, diciembre-enero de 1924-1925. pp. 13-14), donde se afirma que "los intelectuales como clase son conservadores". Véase también "¿Qué es el ARPA?" (folleto, abril de 1928).

ANTIIMPERIALISMO Y PROBLEMA NACIONAL

Además de tender un puente entre el comunismo y la Reforma Universitaria, Mella apunta otra dimensión de su pensamiento político que lo va a distinguir de todo el "marxismo oficial" -stalinista- de las décadas subsiguientes. Sostiene entonces que "la causa del proletariado es la causa nacional". Una definición que articula y conjuga dos problemáticas que luego, lamentablemente, marcharán separadas: la del antiimperialismo, también llamada "nacional", y la cuestión clasista.

Es que dos han sido las opciones políticas unilaterales por las que transitó gran parte de la izquierda latinoamericana. Una es la "etapista". Las grandes transformaciones del continente tendrían lugar, de acuerdo con esta estrategia política, en dos etapas: la primera, "de liberación nacional", también denominada "democrático-burguesa" o "agraria-antiimperialista", y la segunda, propiamente "socialista". Los actores sociales y las alianzas variarían de acuerdo con la etapa que se estuviera transitando. Si la etapa fuera de liberación nacional, todo el "pueblo", incluidos los sectores de la llamada "burguesía nacional", entraría dentro de las alianzas revolucionarias.

Esta visión etapista comenzó a cristalizarse en el continente a partir de 1929, de la polémica -perdida- por los partidarios de Mariátegui frente a las posiciones "oficiales" encabezadas por Victorio Codovilla -que contaban con el aval de la Internacional, vía el bujarinista Jules Humbert-Droz, ya muerto Lenin-. Recién con la emergencia de la Revolución Cubana reaparecerá la posición de Mella y de Mariátegui, una herencia que durante tres décadas pareció definitivamente olvidada. No es casual que los escritos de Mella hayan sido entonces "redescubiertos", cuando el fidelismo y el guevarismo, desplazando al viejo stalinismo, lograron la hegemonía en el comunismo cubano.

Como reacción contra esta visión mecanicista de las transformaciones sociales, una importante parte de la izquierda recayó en posiciones cosmopolitas. Bajo la bandera del internacionalismo se terminó desconociendo la especificidad propia de cada formación social latinoamericana. Lo "nacional" fue homologado sin más como "burgués". La contracara invertida de la posición anterior.

La originalidad de Mella (y de gran parte del comunismo latinoamericano de su época fundacional) reside justamente en que, reconociendo la existencia y la singularidad de las tareas nacionales (a diferencia del socialismo liberal que sólo planteaba contradicciones de clase, desconociendo el fenómeno del imperialismo),⁸ en ningún momento las desvinculaba de las tareas específicamente socialistas. Por eso el cubano planteaba en 1928 -en dura polémica con Haya de la Torre y el APRA- que "para hablar concretamente:

la liberación nacional absoluta sólo la obtendrá el proletariado y será por medio de la revolución obrera".

Sucede que para Haya de la Torre el imperialismo era la "última etapa" (Lenin *dixit*), sólo en los países industrializados. "Mas para los países de economía primitiva o retrasada a los que el capitalismo llega bajo la forma imperialista, ésta es «su primera etapa»." De donde deducía: "No ha de ser, pues, en los países coloniales o semicoloniales, que recién viven su primera o sus primeras etapas capitalistas, donde el capitalismo pueda ser destruido".⁹

Cuando Mella afirmaba que la solución definitiva para los problemas de América latina "sólo podrá venir de los trabajadores" suponía un análisis de la impotencia de la burguesía nacional cubana para dirigir y llevar adelante cualquier lucha emancipadora social o nacional.¹⁰ Desde su óptica la riqueza "pertenece a una

⁸ Un ejemplo de esta postura es el pensamiento político de Juan B. Justo, quien postulaba, por ejemplo, la abolición de las tarifas arancelarias para lograr la "unificación económica del mundo". Véase "Internacionalismo y patria" (en *La Vanguardia*, Buenos Aires, 1933, pp. 26-27; reproducido en Michael Löwy, *El marxismo en América latina*, p. 65). Incluso Aricó (*La hipótesis* de Justo, p. 85), quien mantenía una gran empatía con su biografiado, señaló en su estudio sobre Justo: "En su propia condición de «socialista» residía la verdadera impronta «nacional» de la nueva agregación política creada por los trabajadores argentinos. Esta identificación nos permite comprender *la total ausencia en el pensamiento de Justo del reconocimiento del carácter problemático del nexo entre realización nacional e hipótesis socialista*".

⁹ Véase V.R. Haya de la Torre, "Nota preliminar [22 de diciembre 1935] a la primera edición" (1936), en *El antiimperialismo y el APRA*, pp. XXI y XXII.

¹⁰ En "El grito de los mártires" (México, agosto de 1926), brillante proclama contra la dictadura de Machado, cuyo lenguaje estremece, el revolucionario cubano llama al dictador "renacuajo incompleto de una clase nacional que no ha logrado nacer". Esta "clase que no ha logrado nacer" es la burguesía

oligarquía capitalista extranjera, que domina el mundo, de acuerdo y por medio de las burguesías nacionales" (1927), de ahí que, defendiendo con vehemencia los criterios políticos que en esa época levantaba la III Internacional, Mella planteara tajantemente que "no hay ninguna otra doctrina más progresista, ninguna organización que luche más activamente en todo el mundo contra las formas de reacción, incluso la imperialista y la de las burguesías nacionales". La divisoria de aguas dentro de la gran familia antiimperialista -de la que surgieron el APRA peruano, la Unión Latinoamericana argentina y varias otras secciones- es aquí más que evidente, Mella toma entonces partido por el antiimperialismo pero, a diferencia del Haya de la Torre posterior a 1927, no acepta en ningún momento divorciarlo de la Internacional Comunista.

Mella extendía su ácida crítica de las burguesías nacionales como clase también hacia su expresión teórica, hacia el nacionalismo estrecho y "patriotero", tanto de la burguesía industrial cubana como de la pequeña burguesía o clase media.

Insistía entonces con que "tras de cada llamada patria, existen en realidad dos patrias antagónicas: de un lado los explotados y de otro los explotadores" (1928). En ese momento aclaraba polémicamente que conceptos como el de patria, sin ningún tipo de determinación (sin especificar si se habla de los trabajadores o de los explotadores), son "conceptos-tambor" pues tienen gran sonoridad, pero están vacíos... Se pronunciaba asimismo contra el nacionalismo latinoamericano, para el cual el indio y el trabajador, si quieren ser "nacionales", deben subordinarse a la burguesía. Todo un abanico de afirmaciones críticas que se inscriben y sólo cobran sentido en la ruda lucha teórica que experimentó en la segunda mitad de los 20 el antiimperialismo latinoamericano, principalmente entre los discípulos marxistas -Manategui y Mella, entre otros- de la hermandad antiimperialista de Ariel y los partidarios de la teoría del "espacio tiempo histórico" -Haya de la Torre-.

No obstante, su crítica del nacionalismo debe matizarse con ciertas especificaciones que el propio cubano señalara. Ya desde 1925 decía al respecto: "Existe el nacionalismo burgués y el nacionalismo revolucionario. El primero desea una nación para vivir su casta parasitariamente del resto de la sociedad y de los mendrugos del

nacional cubana. En este escrito Mella se pronuncia al mismo tiempo "contra el imperialismo, contra el capitalismo criollo".

capital sajón; el último desea una nación libre para acabar con los parásitos del interior y los invasores imperialistas". En este "nacionalismo revolucionario" -una completa heterodoxia para la perspectiva oficial de Codovilla. por ejemplo, quien muchas veces asimilaba el nacionalismo al fascismo- Mella incluía, por supuesto, al apóstol de la revolución, a José Martí.

Recordemos que, a diferencia de las repúblicas de América del Sur, en las cuales los procesos de Independencia se dieron a comienzos del siglo XIX y, por lo tanto, el ideario político de José de San Martín o Simón Bolívar estaba bien lejos de cualquier teoría socialista, en Cuba la independencia de España se logra recién a finales del siglo. La proximidad histórica y cultural del pensamiento de Martí es tal que, por ejemplo, Carlos Baliño (1848-1926) -amigo polaco del autor de *Nuestra América*- participó junto a él en 1892 en la fundación del Partido Revolucionario Cubano. Once años más tarde formó parte de la creación del Club de Propaganda Socialista. Al año siguiente (1904) Baliño fundó el Partido Obrero, el que pasa a denominarse, en 1905, Partido Obrero Socialista, solidario con la II Internacional y encuadrado en el marxismo (aunque con poco eco popular). Finalmente, en 1925 (en el mismo mes y año en que se constituye en La Habana la Confederación Nacional Obrera de Cuba), ese mismo Carlos Baliño -junto a Mella, José Pérez y otros- funda el primer Partido Comunista. En los 30 (muerto Mella) esa herencia ideológica y de lucha, incluyendo la rebelión aunada, la retomarán Raúl Roa (1907-1982) y Pablo de la Tómente Brau (1901-1936) (este último muere luchando en España) al fundar el Ala Izquierda Estudiantil, y Antonio Guiteras (1906-1935) con su agrupación La Joven Cuba. Un linaje histórico más que directo.

Otro ejemplo análogo es el del general Eusebio Adolfo Hernández, luchador independentista del siglo XIX y representante del viejo patriotismo martiano, que en el siglo XX adhiere a las ideas bolcheviques y pasa a formar parte como profesor de la Universidad Popular José Martí donde se forman todos estos jóvenes. Ésta es la razón por la que tanto Mella en los 20 como Fidel y el Che en los 60 remitirán su ideario

marxista a la tradición martiana. No eran exabruptos ni manipulaciones caprichosas con fines de propaganda. Respondían, por el contrario, a una filiación difícil de ocultar.¹¹

Dentro de esa tradición de pensamiento no resulta casual que entonces Mella apoyara la lucha guerrillera de Sandino contra la invasión norteamericana. Y no la apoyó meramente de palabra sino que formó parte dirigente del comité "Manos fuera de Nicaragua", del que partieron -desde tierras mexicanas, donde él estaba exiliado- varios miembros juveniles del Partido Comunista Mexicano (partido en el cual militó Mella desde 1926 hasta 1929 y donde llegó a ocupar el cargo interino de secretario general), para integrar el ejército sandinista.¹²

La lucha por la liberación nacional, de la cual Mella excluye terminantemente a la burguesía nacional, está estrechamente ligada en su pensamiento al tratamiento teórico y a la práctica política de la cuestión del imperialismo. Entre los escritores latinoamericanos que trataron el tema Mella reivindica a los argentinos Manuel Ugarte, José Ingenieros y al cubano Enrique Varona, a los que se agrega su "clásico", Lenin, de quien retoma sus intervenciones en la Internacional Comunista y su teorización de *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*. Sus propias tesis sobre el imperialismo las expuso en "¿Hacia dónde va Cuba?" (mayo de 1928) y básicamente apuntan a sostener que toda dominación imperialista externa necesita inexorablemente socios locales, entre los cuales sitúa a la burguesía nacional. El imperialismo es entendido, ahora, como la "fase externa del capitalismo"; por lo tanto, el antiimperialismo estará, en el pensamiento de Mella, inexorablemente unido al anticapitalismo. Ambos registros serán inescindibles. Para terminar con el imperialismo en América -sentencia apocalípticamente- hace falta iniciar "la época de las revoluciones proletarias en el

¹¹ Mella redactó en esa perspectiva "Glosas al pensamiento de José Martí. Un libro que debe escribirse" (1926). donde analiza la posibilidad de actualizar el pensamiento del poeta y revolucionario, articulando la lucha nacional con el internacionalismo proletario (de nuevo, como Ingenieros, la "hermandad de Ariel" inesperadamente unida a Marx y Lenin), mientras que no dejaba de criticar duramente a la propia burguesía nacional que se autolegitimaba en nombre de Martí.

¹² Datos obtenidos del testimonio de Andrés García Salgado, miembro del Partido Comunista mexicano, del Comité "Manos fuera de Nicaragua", compañero de Mella y uno de los que partieron a combatir junto a Sandino (en Adys Cupull Reyes, *Mella en los mexicanos*, La Habana, Editora Política, 1984, p. 70).

continente". En esa misma línea, explicitaba que su objetivo era "iniciar la revolución proletaria en una gran sección del continente".¹³ La revolución debía ser internacional y continental porque, según sus propias palabras, "nunca podrá olvidarse que el régimen que nos oprime no es ya nacional, siquiera, sino internacional" (junio-agosto de 1927). Si el enemigo internacional es "el capitalismo, llegado a su última fase, el imperialismo", la lucha antiimperialista tiene, en consecuencia, carácter "internacional".

No por casualidad, acotábamos, el comunismo fidelista y guevarista (que vaticinaba enfatizando el papel del sujeto y la voluntad en la historia que "la Cordillera de los Andes está llamada a ser la Sierra Maestra de América latina" y proclamaba la Revolución Latinoamericana)¹⁴ redescubrirá en los 60 los escritos de Mella. La remisión era prácticamente obligada, una cita largamente postergada después de tres décadas de silencio sistemático. Como una piedra incandescente, este mensaje disruptivo y juvenil se encarnó entonces en otras voces, otros sueños, otros proyectos.

EL DEBATE ACERCA DEL SUJETO

Un registro común a toda la primera generación de dirigentes universitarios de la Reforma es el del papel central que se le asigna a "la juventud" y la "Nueva Generación" en los cambios políticos y sociales. Allí convergían distintos afluentes - desde Rodó. Deodoro Roca e Ingenieros hasta Ortega y Gasset-. La temática de la lucha generacional se torna, por momentos, prioritaria en relación con la problemática clasista.¹⁵ El joven Mella no es, en este aspecto, una excepción.

¹³ Véase "Sobre la misión de la clase media", en *El Machete*, 139-144, noviembre-diciembre de 1928.

¹⁴ Véase "Declaración de la OLAS" (Organización Latinoamericana de Solidaridad), 1967, en Michael Löwy, *El marxismo en América latina*, pp. 285 y ss.

¹⁵ Este juvenilismo latinoamericano de principios de siglo reaparecerá con otra ropa años más tarde -al igual que la denuncia de la burocracia, la rutina y la domesticación- en las teorizaciones de C. Wright Mills y Herbert Marcuse acerca de las insurrecciones estudiantiles del 68. Sin embargo, por un asentado vicio de colonialismo mental, la bibliografía sobre estas últimas rebeliones omite cualquier referencia al respecto. Como ya hemos señalado, tiene menos "prestigio" hablar de Córdoba en 1918 que de París en 1968.

No obstante, ya desde el principio -y a diferencia de otros dirigentes estudiantiles-, Mella señala junto a los intelectuales también al proletariado como el sujeto social en el que residiría la posibilidad de encarnar los nuevos cambios (noviembre de 1924). A medida que su concepción marxista y su pronta adhesión al bolchevismo se va sedimentando, Mella insistirá cada vez más en sostener que "el proletariado ha de marchar a la vanguardia" (noviembre de 1924).

Si el proletariado es entonces identificado como la clase "de vanguardia", se torna lógico en su discurso que la organización política que lo exprese deba ser un partido obrero, pues "sólo un gran partido que abarque al proletariado urbano, rural e intelectual podrá hacer la Cuba libre y librarla de la vergüenza de los partidos políticos burgueses".

Excluyendo a la burguesía nacional de las fuerzas motrices de la revolución social continental, objetivo necesario e imprescindible para lograr según su retórica bolivariana "la unidad de América", el cubano agrega que esta unidad "sólo puede ser realizada por las fuerzas revolucionarias enemigas del capitalismo internacional: obreros, campesinos, indígenas, estudiantes e intelectuales de vanguardia".¹⁶

Este debate sobre el sujeto no queda clausurado o circunscripto a su época. Reaparece cada vez que entran en crisis las visiones cristalizadas y los dogmas cerrados. La Revolución Cubana retomó la herencia de Mella al cuestionar la supuesta progresividad de las burguesías nacionales frente al imperialismo. ¿Y acaso hoy la nueva insurgencia zapatista, el Movimiento Sin Tierra de Brasil y el movimiento piquetero de los trabajadores argentinos no ha vuelto a poner en el centro de la discusión el papel, la función, el lugar del sujeto? ¿No resurge hoy el problema de los nuevos sujetos sociales potencialmente anticapitalistas junto al proletariado? La prédica de Mella en este sentido tampoco ha quedado archivada.

EL CARÁCTER DE LA REVOLUCIÓN

¹⁶ Nótese cómo Mella subraya el lugar central, dentro de las fuerzas motrices, de los pueblos indígenas. Sin alcanzar la densidad teórica con la que Mariátegui abordó el problema del indio en *Siete ensayos...* Mella se esforzó por destacar siempre esta asignatura pendiente e irresuelta que también había impactado al último Ponce desterrado en México.

Coincidiendo con el impulso general de ofensiva que atravesó a toda esta generación fundacional, Mella descarta recurrentemente en sus escritos tanto el "pacifismo burgués y socialdemócrata" como el parlamentarismo. Como para Farabundo Martí, no había posibilidad, para él, de tránsito pacífico al socialismo. Desde esa matriz, divide toda revolución en dos fases: la insurreccional, previa a la toma del poder, y la de construcción del socialismo. Taxativamente vaticinaba: "La Revolución en su período insurreccional se hace con sangre y en su fase constructiva con acción e ideas: estamos en la primera, por ahora".¹⁷ Su práctica política encaminada a derribar al tirano Machado que lo había encarcelado y obligado a exiliarse iba precisamente en este sentido:¹⁸ "La primera parte de la lucha por el socialismo estriba en una acción militar, fundamentalmente contra el Gobierno de los Estados Unidos y contra sus aliados en el continente: la burguesía y los gobiernos que hoy rigen estas repúblicas".

Si en este ímpetu de ofensiva permanente de Mella nos chocamos nuevamente con un castro-guevarismo *avant la lettre*, en el terreno de la fundamentación filosófica de esa línea política el paralelo se desdibuja rápidamente. Sucede que, a diferencia de la revolución de 1959 -expresión concentrada de humanismo y crítica del determinismo- y de toda la filosofía mariateguista, Mella era profundamente determinista. Pensaba sinceramente que la revolución social estaba imbuida de una necesidad histórica, irremediable, imparable. Éste fue uno de los ejes menos originales de su pensamiento, imbuido por la perspectiva fatalista que Bujarín le imprimía por esos años -recibiendo las célebres críticas de Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*- a la Internacional. Mella había leído *Teoría del materialismo histórico* de Bujarín, al menos aparece citado en su folleto "¿Qué es el ARPA?", dedicado a combatir a Haya de la Torre -filosóficamente relativista-.

En cuanto al carácter de la revolución, sus escritos sí vibraban en la misma frecuencia de Mariátegui. No hay dos revoluciones -como sostenía Codovilla en el

¹⁷ En *Venezuela Libre*, junio de 1925 (citado por Olga Cabrera, *Julio Antonio Mella: reforma estudiantil y antiimperialismo*, La Habana, Ciencias Sociales, 1977, p. 60).

¹⁸ Desde que tuvo que exiliarse en México, no paró un momento de buscar la forma de organizar una expedición a Cuba para derrocar al dictador cubano (testimonio de José María de los Reyes, mexicano y amigo personal de Mella. Véase Adys Cupull Reyes. *Mella en los mexicanos*, pp. 36-37).

Buenos Aires de 1929- sino una sola: socialista. Como contraejemplo, el cubano exiliado en el país azteca recurre a la revolución mexicana, la primera de este siglo, criticándole en forma puntual "el carácter contemporizador de la pequeña burguesía liberal, su clase dirigente". México demostraba que no había una etapa intermedia: si la revolución no marchaba al socialismo se detenía y retrocedía. Al mismo tiempo planteaba -otra llamativa nota común con el proceso de 1959- que debía encararse como un proceso continental. Ningún país solo podría triunfar.

LA ESTRATEGIA POLÍTICA

Hombre de la III Internacional, Julio Antonio defiende la estrategia del "frente único revolucionario al cual son invitados los obreros de todos los matices, los campesinos, los estudiantes y los intelectuales libres". Su extensa diatriba contra la otra parte de la gran familia antiimperialista -los apristas cubanos- cuestiona el tipo de frente que éstos proponen con todas las fuerzas opuestas al machadismo, incluso la burguesía nacional. Irónicamente les reprochaba que allí se encontrarían "muchos de los que hoy ayudan al carnicero en su obra". Frente único y partido proletario independiente, ésa es su gran apuesta. Una vez más, la misma de Mariátegui.

No es casual. Sucede que Mariátegui¹⁹ y Mella -ambos de una generación posterior a la de Ingenieros o Vasconcelos- fueron durante toda la década de los 20 tal vez los dos hijos principales de la "hermandad de Ariel", aunque tenían "un primo" muy cercano, Haya de la Torre (a quien Vasconcelos le había prestado una escuela en México para que fundara el APRA). Mella lo había conocido personalmente en 1923 -dos años antes que a Ingenieros-cuando Haya de la Torre se había escapado del Perú por la represión dictatorial de Augusto Leguía, y había pasado por La Habana. En esos momentos, cuando la familia antiimperialista aún estaba unida, el cubano había escrito

¹⁹ Aunque Mariátegui desestima puntualmente a Rodó -mientras reivindica a Ingenieros y a Vasconcelos- su marxismo crítico del determinismo y el materialismo, se muestra sumamente atento a dimensión específicamente cultural. La cultura, particularmente la de la resistencia frente al capitalismo, tiene un grado de iniciativa y autonomía tal que no se derivan mecánicamente de la «estructura económica». De allí que lo incluyamos dentro de la herencia marxista de la hermandad de Ariel.

elogiosas palabras sobre él llamándolo "arquetipo de la juventud latinoamericana", "sueño de Rodó hecho realidad" y nada menos que "Ariel".²⁰ Más tarde vendrá la ruptura, y la polémica los enfrentará a muerte.

Es precisamente en esa polémica donde el cubano coincidirá con el director de *Amauta* en la dura batalla contra el populismo aprista. La pluma y la palabra de Julio Antonio dirigirán ataques durísimos en folletos, artículos y conferencias contra esta línea política. La pieza clave, donde él opone su marxismo latinoamericano antiimperialista al populismo, es sin duda su folleto "¿Qué es el ARPA?" (abril de 1928), contestado por Haya en *El antiimperialismo y el APRA* (redactado en 1928 y publicado en 1936).

En Perú este folleto de Mella aparecerá publicado en 1930 (al año siguiente de su asesinato), en dos de los números de la legendaria revista de vanguardia *Amauta*, creada por Mariátegui. La relación entre ambos no se inicia aquí. Años antes, en 1924, como representante de la Universidad Popular José Martí, Mella había dirigido una airada protesta al gobierno peruano de Leguía por la encarcelación de Mariátegui, profesor de la Universidad Popular González Prada, en la cual lo llamaba "compañero" y "valioso intelectual peruano".²¹

"¿Qué es el ARPA?" es también un texto fundacional, allí se resumen y condensan gran parte de las polémicas que históricamente han enfrentado al populismo y el marxismo latinoamericano. Que Mariátegui lo haya publicado entusiasta en *Amauta* expresa lo absurdo y dogmático de la acusación de "populismo" de la cual él mismo fue víctima *post mortem* por parte del historiador soviético V.M. Miroshovski.²²

²⁰ Véase "Víctor Raúl Haya de la Torre" (en *Juventud*, II-III, noviembre-diciembre de 1923). En la nota preliminar a la primera edición de *El antiimperialismo y el APRA* Haya de la Torre -ya muerto Mella- reexaminará la relación entre ambos. Allí reconocerá que "Mella era un mozo de gran temperamento emocional y de probada sinceridad revolucionaria. Fue, hasta su muerte, un luchador puro y un antiimperialista inflexible".

²¹ Véase "Carta al representante del Perú", en *Juventud*, VII-VIII, mayo de 1924, p. 46.

²² Véase V.M. Miroshovski, "El «populismo» en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano", en José Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo Veintiuno, 1980, pp. 55-70.

Varios son los tópicos de la polémica con el APRA (devenido en el folleto "ARPA", aludiendo irónicamente al instrumento musical para reírse de la retórica ampulosa y vacía): el debate sobre el sujeto (pueblo o alianza de clases encabezada por el proletariado, la cuestión del imperialismo, el juvenilismo, etc.). Sobre este último ítem, el del juvenilismo, Mella sigue defendiendo el papel que la juventud debería cumplir en el proceso revolucionario, aunque le reprocha amargamente al peruano que "otro error son los gritos sobre el papel de la juventud, en abstracto, como si la lucha social fuese fundamentalmente una cuestión de glándulas, canas y arrugas, y no de imperativos económicos y de fuerzas de las clases". En cuanto a la modalidad del antiimperialismo - el nexo que hasta ese momento los había reunido- Mella pone en primer lugar el debate sobre Sandino. En este punto critica al líder aprista por tener la intención de ir a "vigilar" las elecciones fraudulentas (armadas por los yanquis) en Nicaragua, mientras sostiene que la única actitud digna es la del "heroico general que en las sierras nicaragüenses defiende con un puñado de valientes la independencia de su tierra".

Mella le expuso personalmente varios de estos argumentos cuando se encontró con Haya de la Torre por segunda vez -ahora en México, a comienzos de octubre de 1928, el año del folleto-. El peruano se encontraba dando unas conferencias en la Escuela Nacional Preparatoria, y allí el cubano le preguntó públicamente en reiteradas ocasiones sobre el programa económico que tenía preparado para la liberación del Perú, a lo que aquél -según testigos de la época- no respondió, rehuendo la polémica.²³

UNA VEZ MÁS UN FINAL REPETIDO, LA MUERTE DE MELLA

A Mella no lo pudieron comprar, cooptar o al menos neutralizar. A pesar de sus cortos años, se había vuelto un enemigo insoportable para el régimen dictatorial cubano. Para

²³ Testimonio de Baltazar Dromundo Cherne, estudiante de la Escuela de Leyes de la Universidad Nacional de México en 1928 y 1929. Véase Adys Cupull Reyes, *Mella en los mexicanos*, p. 29. Según Haya de la Torre, él redactó la respuesta a Mella entre abril y mayo de 1928 en las habitaciones de un hotel mexicano. No publicó en seguida su folleto, dice por dos razones. Primero porque carecía de medios económicos. Segundo, después de 1929, por haber recibido "la noticia del cobarde asesinato de Mella".

contrarrestar toda la condensada actividad política que el exiliado desarrollaba en México, el dictador cubano Machado envía al país azteca a dos matones: José Agustín López Valiñas y Arturo Sarabia.²⁴ La orden era clara, tenían que asesinarlo. Una muerte anunciada.²⁵

Había que callarlo, había que acabar con él. A fines de los años 20 Mella estaba militando al mismo tiempo en el Partido Comunista mexicano, en la Liga Antiimperialista, en el Comité Manos Fuera de Nicaragua, en el movimiento sindical, en la Asociación de Nuevos Emigrados Revolucionarios Cubanos y, sobre todo, en una expedición que nos hace recordar a otra, más cercana a nosotros en el tiempo: la preparación de una invasión armada a la isla para derrocar al tirano.

El dictador cumplió su cometido. Los dos matones López Valiñas y Sarabia le dispararon dos tiros por la espalda, ayudando a José Magriñat. El 10 de enero de 1929,

²⁴ Su amigo Leonardo Fernández Sánchez había llegado a Nueva York el 27 de noviembre y le escribió una carta desde allí (diciembre de 1928), donde lo instaba a cuidarse, puesto que tenía información de que desde Cuba se habían enviado a unos matones a México para asesinarlo. Mella le responde, optimista, sobre las posibilidades de lucha en Cuba. Véase Fernando Martínez Heredia, "Una voz de la Revolución" (sobre Leonardo Fernández Sánchez), en *La Gaceta de Cuba*, xxxvi, 1, enero-febrero de 1998, p. 36.

²⁵ Toda una polémica tuvo lugar, a partir de las tesis de Víctor Alba y Julián Gorkin, sobre la muerte de Julio Antonio. Esta versión dirigió sus ataques contra la famosa compañera de Mella -la fotógrafa Tina Modotti- que lo acompañaba también el día del atentado. El responsable de la muerte de Mella no habría sido -según este "peculiar" relato- el dictador Machado sino que Tina habría ayudado al supuesto responsable intelectual del asesinato, el stalinista Vittorio Vidali (también llamado Carlos Contreras Comandante Carlos, presumiblemente implicado en otras muertes, como las de Carlo Tresca en Nueva York [1943], Sandalio Junco en Sancti Spíritus en Cuba [1942], León Trotsky en México [1940], Andrés Nin y Rexach en España [1937]). Luego de analizar pormenorizada y detalladamente todos los vericuetos y testimonios del caso y la trayectoria política de Vidali, el investigador mexicano Alejandro Gálvez Cancino ("Julio Antonio Mella: un marxista revolucionario. Debate en torno a su vida y a su muerte", en *Críticas de la Economía Política*, [edición latinoamericana], 30, México, 1986, pp. 101-152) termina su larga investigación diciendo: "Concluimos que no existen pruebas que permitan afirmar que esté involucrado en el asesinato de Mella y menos que sea responsable del mismo". Más terminante aún es Michael Löwy quien en *El marxismo en América latina* (p. 18) sostiene: "La tesis desarrollada por Julián Gorkin, Víctor Alba y otros, según la cual Mella habría sido ejecutado por un agente de la GPU (Vittorio Vidali), nos parece ser muestra de la mitología anticomunista".

a las veintidós, en la esquina de las avenidas Morelos y Abraham González, caía asesinado uno de los fundadores del marxismo latinoamericano. Como ayer, como hoy, como siempre, las burguesías latinoamericanas no perdonan a sus enemigos de clase.

LOS COMBATES DE MARIÁTEGUI

El pensamiento de José Carlos Mariátegui (1894-1930) constituye el vértice más alto en la larga marcha histórica del marxismo latinoamericano. Su obra ha sido parangonada con la de Antonio Gramsci o la de Walter Benjamín. Contra cualquier sobresalto previsible de un lector poco informado frente a semejante comparación, debemos apresurarnos a aclarar que ninguna de estas dos analogías es exagerada. Como sucede igualmente con Gramsci y con Benjamín, el carácter abierto del marxismo de Mariátegui le permitió contrastarlo productivamente con lo más alto de la cultura contemporánea de su época, posibilitando de este modo incorporar a su corpus teórico lo más avanzado de aquellos "radicales" años 20.

La bibliografía sobre Mariátegui es descomunal. En los últimos años se ha experimentado incluso cierto *revival* de su obra que no deja de hacerle finalmente justicia, si tomamos en cuenta que durante décadas fue silenciado por el stalinismo, corriente hegemónica en nuestro continente desde mediados de los años 30 hasta por lo menos 1960 y que en el Perú tuvo a su frente durante los 30 al stalinista Eudocio Ravines, oscuro personaje que después de hartarse de luchar contra la herencia mariateguiana -calumnias incluidas- se convirtió en un furioso anticomunista.

En este pequeño ensayo intentaremos entonces recortar de su trayectoria político-intelectual determinados ítems políticos, apuntando a reconstruir los presupuestos filosóficos que operaron como telón de fondo en sus combates ideológicos.

Más allá de los conocidos avatares de su propio itinerario biográfico, de su "edad de piedra" -como él denominó a su período juvenil-, de su viaje a Europa (1919-1923) y de su reinsertión en el Perú de los años 20, Mariátegui inicia un viraje que excederá de lejos la mera experiencia personal. La curva de variación de su itinerario individual repercutirá ampliamente en el marxismo continental en su conjunto.

Comencemos entonces señalando que ese viraje radical encuentra al amauta peruano rompiendo políticamente amarras con la socialdemocracia y el populismo, polemizando con el incipiente stalinismo y cuestionando duramente el maridaje filosófico de socialismo y positivismo. Si se pretenden rastrear las líneas fundamentales de ese viraje, indefectiblemente debe focalizarse la mirada en el denso espacio de

confrontación donde se cruzan la política y la filosofía. Intentaremos, entonces, comenzar por sus polémicas y discusiones políticas para luego remontarnos a sus condiciones de posibilidad teóricas. Nuestra mirada, como ya aclaramos en el prólogo de este libro, no pretende ser meramente descriptiva. No nos interesa diseccionar a Mariátegui despojándolo de aquella dimensión -la política- que él probablemente más amara en el ejercicio de su actividad teórica.

Múltiples son los puntos cronológicos que condensan la experiencia vital de Mariátegui, antes y después de su viaje a Europa. De todos ellos tomamos como centro nodal el bienio 1928-1929, la etapa de su madurez, pues allí se realiza la consumación polémica de las líneas de reflexión que Mariátegui venía pacientemente desarrollando aun antes de ir a Italia.

En ese breve lapso dos polémicas paradigmáticas encuentran al amauta como protagonista e inspirador: por un lado -coincidiendo con Mella-, la que lo separa definitivamente del APRA y de su principal dirigente, Haya de la Torre, y por el otro, aquella que en el seno del comunismo latinoamericano lo diferencia de la línea oficial de la III Internacional expresada por Victorio Codovilla. Ambas disputas manifiestan en el orden político la maduración y explicitación de diversas perspectivas teóricas que Mariátegui venía investigando y experimentando, y que pasarán a partir de esa época a formar definitivamente parte de su original configuración ideológica.

CRÍTICA DE LA SOCIALDEMOCRACIA Y EL REFORMISMO

No debemos pasar por alto el hecho de que para poder llegar a deslindar un territorio propio tanto frente a la corriente de Haya de la Torre como a la de Codovilla, Mariátegui debió previamente deslindar posiciones en torno de la tradición reformista socialdemócrata. Tarea que realizó principalmente tomando como paradigma el "partido guía" de la II Internacional, esto es, el alemán.¹ No es casual que haya elegido aquella

¹Véase principalmente su análisis del proceso revolucionario alemán de comienzos de 1919 y el papel que en él jugó la fracción reformista socialdemócrata, en la conferencia sobre "La revolución alemana" (20 de julio de 1923) dictada a su regreso de Europa, recopilada en José Carlos Mariátegui. *Textos básicos* (Lima, FCE, 1991, pp. 281-292) y J.C. Mariátegui, *Obra política* (México, Era, 1984, pp. 72-82).

organización como eje de sus críticas. En América latina, los primeros difusores del marxismo estaban fuertemente ligados a ella, tanto política como ideológicamente.²

En la crítica de esta última corriente, el peruano defenderá un conjunto de tesis, entre las que sobresalen: a) la inviabilidad objetiva del camino socialdemócrata debido a la transformación del capitalismo de libre competencia en monopolista e imperialista; b) la exterioridad de esta corriente con relación a Indoamérica -quizá la tesis principal-, y c) el abrupto corte que se produce entre la reforma y la revolución después de la experiencia de la Primera Guerra Mundial (1914-1918), fenómeno que origina dos concepciones del mundo y de la vida diametralmente opuestas. En el terreno teórico, esta operación de deslinde con relación al reformismo se asienta en su crítica del evolucionismo histórico pacifista prebélico, en su reivindicación principista del romanticismo revolucionario, del voluntarismo y del activismo combatiente, heroico y militante y, por último, en su cuestionamiento al racionalismo positivista, socialdemócrata y liberal³ -tan caro a nuestro Juan B. Justo-, que más adelante analizaremos.

En esta conferencia Mariátegui enjuicia duramente al ala reformista de la socialdemocracia alemana (encarnada fundamentalmente por Ebert, Scheidemann y Noske) y reivindica sin ambigüedades el espartaquismo comunista de Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Clara Zetkin y Franz Mehring. Rompe, de esta manera, los estrechos vasos comunicantes que unían a los primeros difusores marxistas de nuestro continente -de una generación mayor a la suya- con la socialdemocracia alemana.

² Germán Ave Lallemand -fundador de la Asociación Vorwärts de alemanes socialistas en Buenos Aires- y Pablo Zierold, en México, fueron dos de los principales precursores en la difusión del pensamiento de Carlos Marx en tierras latinoamericanas, a fines del siglo XIX [tal vez habría que agregar en este rubro a Augusto Kühn). Ambos inmigrantes -Lallemand y Zierold- mantuvieron un estrecho contacto con los socialdemócratas alemanes, y en especial con Karl Kautsky. Hasta tal punto que los dos fueron corresponsales locales de la revista alemana *Die Neue Zeit* (Lallemand lo fue entre 1894 y 1909). Por su parte, el autor (quizá ayudado por Kühn) de la primera traducción latinoamericana a partir de la cual se pudo leer *El capital* en castellano, Juan B. Justo -fundador del socialismo argentino-, mantenía también estrechas relaciones con el partido alemán. Véase José Aricó, "Marxismo latinoamericano", en N. Bobbio, N. Matteucci y G. Pasquino, *Diccionario de política* (México, Siglo Veintiuno, 1995, p. 956), y *La hipótesis de Justo*, p. 41.

³ Véase "Dos concepciones de la vida" (9 de enero de 1925), en *Textos básicos*, pp. 5-8, y *En defensa del marxismo* (en J.C. Mariátegui, *Obras*, tomo I, pp. 121-203). Esta "defensa del marxismo" que emprende Mariátegui en este texto -uno de los más bellos que escribiera- no tiene ningún punto de

¿EUROPEÍSMO? POLÉMICA CON HAYA DE LA TORRE

Una vez que separó radicalmente las aguas en torno de la vía socialdemócrata-a su regreso del viaje a Europa (1919-1923)-, Mariátegui se dedicó a militar sin pausa en la corriente antiimperialista latinoamericana que vertiginosamente se había expandido al calor de las luchas obreras y de la Reforma Universitaria (él también fue un militante de la "hermandad de Ariel", aunque en su madurez cuestionara las exageraciones de la "nueva

sensibilidad y la "nueva generación"). Desde esta trinchera, compartió posiciones en la Universidad Popular González Prada y en la revista *Claridad* -que, como su homóloga argentina, también toma su nombre de ¡Clarté!-con el otro gran intelectual peruano: Haya de la Torre. Juntos difundieron la prédica antiimperialista hasta que las divergencias políticas y teóricas entre ambos tornaron imposible continuar por la misma senda.

¿Cómo explicarse esta primera unidad entre Mariátegui y Haya de la Torre? La respuesta que se proponga para resolver ese interrogante será un parteaguas para entender todo el marxismo latinoamericano. Como ya hemos adelantado en nuestro libro sobre Deodoro Roca -quien dicho sea de paso constituye probablemente en los años 20 y 30 la figura cultural e ideológicamente más afín a Mariátegui con la que contamos los argentinos-, la actitud de los marxistas frente a la intelectualidad proveniente del antiimperialismo culturalista siguió dos caminos diversos. Las corrientes más sectarias, pretendidamente "ortodoxas", condenaron en bloque esa constelación cultural por "idealista", "pequeñoburguesa" e incluso "contrarrevolucionaria",⁴ impidiendo realizar sobre sus filas la hegemonía socialista o radicalizar su constelación ideológica,⁵ mientras que los sectores más abiertos -y, si se quiere, "heréticos" como es

contacto con la defensa de la "ortodoxia marxista" que Kautsky había pretendido desarrollar frente al "revisionismo" de Bernstein, en los tiempos de la II Internacional.

⁴ Véase nuestro *Deodoro Roca, el hereje*, pp. 64-65.

⁵ Cuestionando esta concepción sectaria, stalinista *avant la lettre*, señalaba Aricó (Prólogo a *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*): "Separadlas así las ideas en «malas» y «buenas», todo el complejo dialéctico de interpenetración de las ideas marxistas con las tradiciones revolucionarias del

el caso de Deodoro Roca en la Argentina o Mella en Cuba, según ya vimos-intentaron conjugar el marxismo con el latinoamericanismo surgido a partir de la Reforma.

Mariátegui, en el Perú, se enroló en esta última variante, lo cual explica sus esfuerzos iniciales -más tarde abortados- por caminar junto a Haya de la Torre.

Haya de la Torre pretendía hegemonizar en sentido inverso el APRA, transformando repentinamente su organización frentista en un partido, al tiempo que propiciaba para nuestro continente una revolución de tipo democrático-burgués (tomando como modelo tanto a la china como a la mexicana). Según él, la historia mundial seguía un decurso histórico evolutivo. No se podían saltar etapas (ésta será, curiosamente, una nota en común entre Haya de la Torre y Codovilla, a pesar de todas sus discrepancias, y constituirá la gran diferencia entre el populismo peruano y el populismo ruso del siglo XIX, pues en este último caso el eje de la ideología populista giraba precisamente alrededor de la posibilidad -avalada entusiastamente por el último Marx- de "saltar" la etapa capitalista en el tránsito al socialismo).

Como el imperialismo era en América latina no la "última fase del capitalismo" - según afirmaba Lenin- sino "la primera", según Haya de la Torre no se podía plantear una revolución socialista anticapitalista, dada la estructura social atrasada del continente. La matriz ideológica de fondo que -manejaba Haya en estas formulaciones -a pesar de que a partir de 1935 intentará elaborar su "teoría del espacio-tiempo histórico"- partía de una homología evolutiva con Europa. Si bien aceptaba (como años después formulará la teoría de la dependencia) que entre el centro y la periferia capitalista existía innegablemente una asimetría, pensaba que la periferia -es decir, Indoamérica- podía llegar a seguir una evolución histórico-económica análoga a la de Europa. De allí que en *El antiimperialismo y el APRA* (redactado en 1928 aunque publicado en 1936, muerto ya Mariátegui) planteara que no se podía "destruir al capitalismo" cuando éste aún no se había desarrollado plenamente. Ésa era la fundamentación teórica de su oposición a la revolución socialista propugnada por Mariátegui.

radicalismo político del movimiento social peruano, *que era el terreno común que homogeneizaba a la intelligentsia emergente del sacudimiento de la Reforma Universitaria*, se desvanece y es sustituido por un estrecho canon interpretativo basado en ideas que se excluyen mutuamente" (el subrayado me pertenece).

Frente a aquella maniobra de transformación del APRA en partido, Mariátegui decide defender públicamente el carácter del APRA como frente. Mientras tanto, no deja de reivindicar e insistir en la necesidad de autoorganización de los trabajadores en un partido propio, de clase. Aunque para Mariátegui no se trataba de ir en busca de un sujeto ya constituido "objetivamente" -como prescribía la "ortodoxia" soviética asentada en un materialismo economicista- sino que la tarea de la organización revolucionaria consistía en construir políticamente un sujeto social para la revolución. De allí que Mariátegui no se conformara con las estadísticas y los censos a la hora de "medir" el grado de desarrollo del proletariado urbano peruano -de por sí escaso-. Si no se atiende detenidamente esa construcción específicamente política que él pretendía pilotear para conformar una organización clasista de los trabajadores no se podrá comprender su permanente insistencia en el componente indígena y campesino que, junto con el proletariado urbano, debía formar parte del (nuevo) partido de clase.

En este combate por la dirección del movimiento. Haya de la Torre acusó reiteradas veces de "europeísmo" a la propuesta mariateguiana -una acusación recurrente en el discurso de las corrientes nacional-populistas siempre dirigida contra las izquierdas más radicalizadas "por no comprender la necesidad de apoyar a las burguesías latinoamericanas"- . Tal acusación partía, en su caso particular, de una singular constelación teórica que pretendía amalgamar eclécticamente la teoría de la relatividad de Einstein (aplicada a la historia), el nacionalismo chino del Kuomintang y su propia interpretación de la historia del Perú.

En la crítica mariateguiana encontramos determinados presupuestos que ya estaban presentes en su perspectiva ideológica, sobre todo en las páginas de *Amauta*, y que recién a partir de mayo de 1928, con la ruptura del APRA, se expresan políticamente.⁶ Entre estos últimos se destaca la dificultosa y problemática síntesis dialéctica que el amauta se propuso realizar en su práctica política y en su discurso

⁶ Las conclusiones sociológicas e históricas que Mariátegui venía extrayendo de sus exhaustivas investigaciones y que conformarán la mayor parte del contenido de los célebres *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* tienen su corolario político en "Aniversario y balance" (editorial de *Amauta*, II, 17, Lima, septiembre de 1928), texto fundacional que marca definitivamente su ruptura con Haya de la Torre y que adelanta su divergencia con la corriente de Codovilla.

teórico entre la instancia particular (la formación social del Perú) y la universal (el socialismo marxista como movimiento emancipador de una clase social mundial). En esta síntesis. Mariátegui entendía que no se podía ni se debía abandonar ninguno de los polos contradictorios, bajo riesgo de caer en el exotismo y el folclorismo (sólo lo particular) o en el cosmopolitismo (sólo lo universal).⁷

La tradición europea que aparentemente rechazaba Haya de la Torre -sólo "aparentemente", pues en realidad había colaborado de un modo estrecho con la III Internacional hasta pocos meses antes, cuando rompió con ésta en el Congreso Antiimperialista de Bruselas de febrero de 1927- era para Mariátegui una de las dos mediaciones insoslayables de su intento por enraizar nacional y continentalmente el socialismo internacional de origen y factura europea. No obstante, en lo que atañe a la relación partido- clase (uno de los ejes de la polémica con Haya de la Torre) no dejaba de señalar la diferencia entre los partidos revolucionarios europeos y las necesidades propias y específicas del Perú. Según su perspectiva, en los países europeos sólo la clase obrera industrial tiene posibilidades de desarrollar el socialismo, mientras que en América latina los partidos revolucionarios no pueden darse el lujo de prescindir del campesinado y, dentro de éste, particularmente de los trabajadores indígenas.⁸ Diferencia fundamental que ilustra el carácter de la síntesis diferenciada que el amauta hacía entre lo particular y lo universal, entre América y Europa, entre lo nacional y lo internacional. Como parte de esa cadena de síntesis debe entenderse su propuesta de entroncar la tradición socialista europea con la tradición comunista incaica.

⁷ El peruano identifica tempranamente el problema y brega por solucionarlo en el campo político mediante esta síntesis a fines de los años 20. Es probable que en el campo del arte la propuesta latinoamericana que más se acerca a un parangón con la síntesis mariáteguiana haya sido la de los muralistas mexicanos y en particular la realizada por Diego Rivera, quien también pudo amalgamar -como el director de *Amauta*- el pasado y el futuro, la tradición y la vanguardia, la continuidad y la ruptura, destacando al mismo tiempo la dimensión indígena.

⁸ "Y como es sabido", dice Mariátegui en "La revolución alemana" (1923), refiriéndose a Alemania, "el proletariado agrícola no tiene la suficiente saturación socialista, la suficiente educación clasista para servir de base al régimen socialista. *El instrumento de la revolución socialista será siempre el proletariado industrial, el proletariado de las ciudades*". Compárese esta afirmación con las conclusiones presentes en *Siete ensayos...* y en *Amauta* y se tendrá un claro panorama de la diferencia histórica que Mariátegui advertía entre el movimiento revolucionario europeo y el latinoamericano.

¿POPULISMO? POLÉMICA CON VICTORIO CODOVILLA

En el mismo 1928 cuando Mariátegui rompe con Haya de la Torre (mayo) y funda el Partido Socialista Peruano (16 de septiembre), se desarrolla el VI Congreso de la Internacional Comunista en Moscú. Paradójicamente, a pesar de que en este congreso por primera vez comienzan a estudiarse seriamente los problemas de América latina (aun cuando hubo dos documentos previos de la Internacional Comunista sobre América)⁹ e incluso asisten una cantidad importante de delegados de este continente,¹⁰ al mismo tiempo allí comienzan a subrayarse y resaltarse los "residuos precapitalistas y feudales" en el análisis de los países latinoamericanos. Coincidiendo con esta caracterización, Victorio Codovilla (1894-1970) y Rodolfo Ghioldi (1897-1985) -en la dirección del Partido Comunista argentino durante su VIII Congreso (1928)- tipifican a la Argentina como país "semicolonial" y deducen de ese diagnóstico que el tipo de revolución necesaria en nuestro territorio debería ser "democrático-burguesa" bajo la forma de "revolución agraria antiimperialista".¹¹ Un año después, en 1929, como miembro de la dirección del Secretariado Latinoamericano de la Internacional Comunista, Codovilla logra imponer ese mismo criterio (apoyado por el bujarinista Jules Humbert-Droz) para el resto de los partidos latinoamericanos, enfrentando en aquella oportunidad las tesis de los peruanos, elaboradas por José Carlos Mariátegui y leídas por sus delegados Julio Portocarrero y Hugo Pesce.

En esa ocasión, los enviados peruanos de Mariátegui sostuvieron que las burguesías denominadas "nacionales" no podían formar parte del frente antiimperialista y, además, que el tipo de revolución necesaria en América latina era directamente socialista¹² y no "democrático-burguesa".¹³

⁹ Véase "Sobre la revolución en América" (1921) y "A los obreros y campesinos de América del sur" (1923); recopilados en M. Löwy, *El marxismo en América latina*, pp. 73-81.

¹⁰ Véase Manuel Caballero, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana*, Caracas, Nueva Sociedad, 1987, cap. 4, "El descubrimiento de América", pp. 107-119.

¹¹ Véase Victorio Codovilla, *Nuestro camino desemboca en la victoria* (Escritos y discursos seleccionados con motivo de su sesenta aniversario), Buenos Aires, Fundamentos, 1954, pp. 204-205.

¹² Véase J.C. Mariátegui, "Punto de vista antiimperialista" (1929), en *Textos básicos*, pp. 203-209.

Esta disímil caracterización que Codovilla y Mariátegui realizan sobre las formaciones sociales de América latina y el tipo de revolución necesaria esconde y encierra implícitamente una contraposición teórica entre dos maneras diversas de entender el marxismo. Si el ítalo-argentino adhiere explícitamente al DIAMAT soviético y a la visión lineal de la historia que de éste se deriva, por su parte el peruano hará un explícito cuestionamiento de aquella corriente, principalmente en lo que atañe al "materialismo" y al determinismo que los soviéticos -y con ellos Codovilla- atribuían al pensamiento de Marx.

Esta impugnación teórica, que luego analizaremos, le permitirá a Mariátegui superar los obstáculos que la visión "oficial" por ese entonces interponía a los marxistas latinoamericanos, impidiéndoles entender creadoramente (para poder transformar) las realidades de este continente. Obstáculos que se asentaban fundamentalmente en una presupuesta filosofía de la historia universal -materialista y determinista- que prescribía teóricamente para todos los países del mundo *el paso necesario e ineluctable por rígidas etapas* de desarrollo social, cuya sucesión predeterminada se había extraído a priori de lo que se consideraba como "modelo clásico", es decir, Inglaterra.

Coherente con ese cuestionamiento, en su polémica con la corriente de Codovilla de 1929 Mariátegui se opuso terminantemente a separar en "etapas" el antiimperialismo del socialismo, la lucha por la liberación nacional de la revolución socialista. Treinta años más tarde, la misma polémica se repetirá en ocasión de las transformaciones sociales producidas por la Revolución Cubana. En esa ocasión, los discípulos de

¹³ Sobre la postura de Codovilla en relación con el debate con las tesis mariateguianas, véase AA.W. *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la Primera Conferencia Comunista latinoamericana* (Buenos Aires, La Correspondencia Sudamerica, 1929), pp. 333-336. En esa ocasión también fueron ácidamente polémicas con el mariateguismo las posiciones del argentino Paulino González Alberdi (en AA.W., *El movimiento revolucionario...* pp. 327-328 y 337-338). Véase asimismo Victorio Codovilla, "La penetración de las ideas del marxismo leninismo en América latina" (en *Revista Internacional*, VII, 8 [72], agosto de 1964). Véase también el comentario que sobre el mismo debate hace P. González Alberdi, "A cuarenta años de la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana" (en *Revista Internacional*, XII, 6 [126], junio de 1969, pp. 78-83 y su folleto "La primera Conferencia Comunista Latinoamericana" (1 al 12 de junio de 1929), sobre todo la sección referida a "Los puntos de vista equivocados" (donde analiza y critica la propuesta de Mariátegui, defendiendo la de Codovilla), Buenos Aires, Centro de Estudios, 1978.

Codovilla tampoco podían admitir que se "quemaran etapas" en el desarrollo social. Cuba no podía marchar al socialismo. Teóricamente era imposible. Algo así como una herejía. El esquema de interpretación marxista se había convertido y solidificado en un dogma, centrado fundamentalmente en el desarrollo lineal de las fuerzas productivas. La posición de Mariátegui fue retomada en ese momento por el Che Guevara.¹⁴

EL DEBATE POR LA FILOSOFÍA DEL MARXISMO

Las discusiones políticas de Mariátegui tenían un inequívoco telón de fondo. Se tratara del relativismo histórico de Haya de la Torre o del materialismo mecanicista de Codovilla, la disputa teórica era por la filosofía del marxismo. Siempre atento por encontrar la raíz terrenal de estas ideas, en cada uno de sus trabajos aflora su particular lectura del mismo. No cabe duda de que cuando intenta dar cuenta de la realidad peruana estudiando sus problemas económicos, históricos, literarios, religiosos, indígenas, educativos y de organización regional, pugna por ubicarse, ante cada uno de ellos, desde un ángulo marxista abierto y creador.

¹⁴ En su discusión de 1963-1964 con Charles Bettelheim y los antiguos adherentes al PSP en torno de la ley del valor y las categorías mercantiles en la transición al socialismo, el Che cuestionó la ideología mecanicista y productivista presupuesta en los partidarios del cálculo económico -que propugnaban un socialismo con mercado-. Esta disputa de orden teórico tuvo su correlato político en la polémica sobre el carácter de la revolución que los pueblos latinoamericanos luchaban por concretar. En apretada síntesis, Guevara ("Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental, en *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1970, tomo II, p. 589), resumió su perspectiva (que prolongaba puntualmente el análisis mariáteguiano) diciendo: "Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola. *No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución*". Compárese esta propuesta política del Che con la siguiente proposición de Mariátegui: "*La revolución, latino-americana, será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente, la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis: «antiimperialista», «agrarista», «nacionalista-revolucionaria».* El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos": "Aniversario y balance" (editorial), en *Amauta*, II, 17, Lima, septiembre de 1928.

En 1928, tras la muerte de Lenin, se desarrolla el VI Congreso de la II Internacional. En él, Bujarin proclama como filosofía oficial el "materialismo dialéctico" (DIAMAT),¹⁵ en un horizonte estrechamente cercano al positivismo -que motivará a su vez una ácida crítica de Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel* y también de Lukács e I.I. Rubin-. Es el mismo año en el que Mariátegui publica los *Siete ensayos...*, donde intenta investigar la formación social peruana utilizando el método marxista, pero sin limitarse a repetir o a glosar el catecismo oficial de la "ortodoxia".

Entre aquellos célebres estudios sobresale el que realizó sobre el problema indígena. Resaltando la estrecha relación que esta cuestión -aún no resuelta en nuestra época, como lo demuestra la insurrección indígena de Chiapas- tenía con el problema de la tierra, Mariátegui investiga un objeto de estudio inexistente en el supuesto "modelo clásico" de Europa occidental que se pretendió extraer de *El capital*. Ese nuevo objeto teórico es la comunidad indígena de origen incaico, denominada "ayllu".

Al investigar las vicisitudes históricas de esta última, Mariátegui analiza cada una de las etapas económicas e históricas de su país¹⁶ y llega a ubicar al Perú fuera de la órbita occidental, al mismo tiempo que lo caracteriza como una formación social más cercana en realidad a Oriente.¹⁷ Una vez que cuestiona la supuesta progresividad de

¹⁵ Véase Nicolai Bujarin. "Informe sobre el programa de la Internacional Comunista" (en *VI Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones*, México. Pasado y Presente-Siglo Veintiuno, 1978), segunda parte, p. 147. Hemos intentado en *Marx en su (Tercer) mundo* reconstruir la genealogía histórica de esta filosofía defendida por Bujarin.

¹⁶ Quizá una de sus principales equivocaciones en esta investigación haya sido la confusión entre servidumbre y feudalismo; de allí que Mariátegui sostuviera la tesis que interpretaba como "trasplante feudal" a la Conquista de América. Véase Luis Vitale, "José Carlos Mariátegui" (en *Historia general de América latina*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1984), tomo V, p. 387. A pesar de incurrir en este error, tuvo la suficiente lucidez como para no extraer nunca como conclusión la necesidad de realizar una revolución democrática, agraria y burguesa, previa a la revolución socialista. Tampoco extrajo ninguna inferencia acerca del papel supuestamente "progresista" de las burguesías latinoamericanas. sino que por el contrario siempre se encargó de enfatizar que la revolución pendiente en nuestro continente debía ser una sola y tener carácter netamente socialista. Toda su práctica política estuvo dirigida hacia ese objetivo.

¹⁷ "El Perú se encontraba a una enorme distancia de Europa. Los barcos europeos, para arribar a sus puertos, debían aventurarse en un viaje larguísimo. *Por su posición geográfica, el Perú resultaba más*

las leyes de la república posterior a la colonia española -diferenciándose de toda la historiografía liberal-, desagrega y evalúa teóricamente el conjunto de posibilidades de basar la transformación del Perú y su transición a una futura organización socialista en el comunismo incaico, con su organización del trabajo cooperativo de la tierra y su comuna agraria. Análogamente a la posición esgrimida por Marx en 1881, *Mariátegui cuestiona de este modo la supuesta fatalidad histórica que prescribiría la necesaria destrucción de la comunidad agrícola*. Al mismo tiempo, caracteriza a esta última como "un organismo viviente" que puede positivamente llegar a desarrollarse "a pesar del medio hostil".

Este tratamiento mariateguiano del problema agrario indígena presupone una original impugnación de base teórica a esa supuesta razón lógica esgrimida a partir de una *filosofía universal transhistórica*, según la cual absolutamente todos los pueblos y naciones del planeta deberían pasar mediante un *progreso lineal, inexorable y necesario* por aquellos mismos estadios del capitalismo occidental europeo. En este caso particular, por la destrucción predeterminada de la comuna indígena y su posterior traspaso a una apropiación privada de la tierra, como expresión de obligatoria correspondencia con la llamada "acumulación primitiva del capital", tal como se dio históricamente en Gran Bretaña y la expusiera Marx en el capítulo xxiv del tomo I de *El capital*.¹⁸ Podemos advertir cómo, en un nivel de mayor abstracción propio de la

vecino y más cercano al Oriente"; J. C. Mariátegui. Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana (Lima, Biblioteca Amauta, 1986), en Obras completas, Vol. II, p. 19.

¹⁸ En su correspondencia con Vera Zasulich de 1881 sobre la comuna rural rusa. Marx cuestiona explícitamente los intentos por extraer de *El capital* una filosofía de la historia universal -asentada en una supuesta "fatalidad histórica"- que se derivaría de su teoría. Ésta no fue la única vez que puso en tela de juicio esta metafísica universal "marxista" que se intentaba construir sobre su teoría. En 1877 publicó en Rusia un pequeño artículo donde explícitamente pone siglos de distancia entre su concepción materialista de la historia y aquella pretendida teoría general de filosofía de la historia. Ambas impugnaciones a la metafísica y a la filosofía universal de la historia hechas por el último Marx están en correspondencia con su crítica a esta disciplina, realizada en *La ideología alemana*. En esta obra inicial también se rechazaban las "recetas" o los "patrones" a los que luego habría que aderezarles las épocas históricas. Lamentablemente, la misma teoría de Marx, a pesar de estos múltiples rechazos, fue convertida en una nueva "receta". Véase nuestro *Marx en su (Tercer) mundo*.

investigación, Mariátegui está asumiendo aquí idéntica posición a la que sostuvo en su polémica política con Victorio Codovilla del año siguiente.

Dicho en otros términos, al ubicar al Perú fuera del Occidente europeo sopesar la posibilidad de construir una sociedad socialista sin pasar por todos "los sacrificios", "las horcas caudinas", "las peripecias espantosas" (como las denominaba Marx) y las rígidas etapas por las que han transitado las formaciones sociales europeas, implícitamente Mariátegui está poniendo en cuestión aquella particular interpretación del marxismo que homologó la teoría de la historia de Marx con una filosofía fatalista suprahistórica, universal y necesaria, netamente deudora del evolucionismo moderno y progresista del positivismo. Evolucionismo de factura positivista que, amparándose en la pretendida objetividad absoluta de las leyes históricas, prescribía para toda la historia humana un ascenso lineal e irreversible a partir del paso necesario de todos los países -incluidos aquellos que escapaban a la órbita occidental y que pertenecían a la periferia del sistema, como los latinoamericanos en general, y en particular Perú- por las relaciones sociales europeas occidentales, especialmente aquellas que correspondían a la etapa del capitalismo industrial.

En ese cuestionamiento Mariátegui reflexiona desde una nueva cronología histórica¹⁹ en la cual América latina tiene su propia lógica interna, y por lo tanto *en su planteo quedan abiertas las posibilidades para desarrollos histórico-sociales no lineales* y transformaciones económicas y políticas no supeditadas inmediatamente a las rígidas etapas que se le atribuyeron al desarrollo económico europeo "clásico".²⁰ Con un

¹⁹ Partiendo del horizonte abierto por esta nueva cronología histórica y contradiciendo el esquema evolucionista rígido de la sucesión de los modos de producción "en escalera" -primitivo-esclavista-feudal-capitalista-socialista- que había establecido Stalin, es posible comprender la interpretación mariateguiana del periodo posterior a la Conquista de América. en el cual "los españoles, sobre las ruinas y los residuos de una economía socialista, echaron las bases de una economía feudal"; *Siete ensayos...* p. 14.

²⁰ La posibilidad de fundar a partir del marxismo la legitimidad teórica de desarrollos histórico-sociales no lineales es planteada en nuestro continente por Mariátegui ya a fines de los años 20. Recién con la publicación posterior de los *Grundrisse*, particularmente de las "Formas que preceden a la producción capitalista", donde Marx utiliza el concepto de modo de producción asiático" -completamente ausente en *El origen de la familia, la Propiedad privada y el Estado* de Engels, quien lo descartó por haber adoptado la periodización del antropólogo Lewis Morgan- pudo repensarse desde el punto de vista

aparato crítico infinitamente débil e incluso sin haber podido leerlos *Grundrisse* ni contar con el concepto de "modo de producción asiático", Mariátegui estaba impugnando por su cuenta y con los pocos medios de que disponía el rígido esquema histórico evolucionista, que por esa época era considerado la versión "ortodoxa" del marxismo. En ese sentido, tanto la Revolución Cubana, en el orden político, como las investigaciones históricas en torno de la utilidad y el alcance de aquella categoría, en el orden teórico, demostrarían años más tarde que los estudios del peruano y su cuestionamiento al "etapismo" evolucionista y a la visión unilineal de la historia estaban bien encaminados y eran básicamente correctos.

El rechazo mariateguiano a la metafísica materialista de la cual está inficionada este fatalismo evolucionista se encuentra en estrecha correspondencia con la particular concepción filosófica del amauta peruano.

En su pensamiento filosófico, moldeado en el caldeado ambiente intelectual de la Italia de la primera posguerra donde vivió desde 1919 hasta 1923, se pueden encontrar, junto a la lectura de Marx y de Lenin, fuentes que no provienen directamente del tronco marxista. Entre éstas sobresalen aquellas que se acercan más bien al activismo voluntarista antipositivista del tipo de Georges Sorel (a quien Mariátegui otorga la misma estatura histórica que a Marx y a Lenin, mientras que lo considera el mejor discípulo de este último) y de Piero Gobetti, así como también a las vertientes vitalistas

marxista la sucesión histórica de la humanidad de un modo no lineal. La categoría de "modo de producción asiático" permitiría estudiar el desarrollo histórico de formaciones sociales no europeas, distintas del "modelo clásico", sin forzarlas ni violentarlas para que entren en un esquema ahistórico a priori. Maurice Godelier ("El concepto de formación económico y social: el ejemplo de los incas", en W. Espinoza Serrano, *Los modos de producción en el imperio de los incas*, Lima, Amaru, 1985, y *El modo de producción asiático*, Córdoba, Eudecor, 1966) se valió de esta categoría -treinta años después de Mariátegui, que no llegó a conocerla- en el estudio específico del Perú, sobre todo con relación a los incas. A Godelier se le cuestionó posteriormente (Ernest Mandel, Alberto Pla, Luis Vitale, entre otros) haber ampliado demasiado la categoría. Sin embargo, hay que destacar la originalidad de Mariátegui que llegó a conclusiones similares sin haber conocido los *Grundrisse*.

de Henri Bergson y Friedrich Nietzsche, o a la neohegeliana de Benedetto Croce,²¹ aquel con quien discutirá largamente Antonio Gramsci.

Estas matrices teóricas no tradicionales para un intelectual latinoamericano con vocación y voluntad de marxismo le permiten esquivar las orientaciones principales en las que se dividió la II Internacional. Tanto la canonización positivista del marxismo "ortodoxo" y determinista de Kautsky, el monismo de Plejanov -quien fuera guía filosófico nada menos que de Lenin, por lo pronto hasta 1914, cuando este último se encuentra con la *Lógica* de Hegel y rompe definitivamente con el materialismo vulgar y el monismo plejanoviano-, como el kantismo del "revisionismo" bernsteiniano y el socialismo ético de Henri de Man. Frente a todas estas variantes de la II Internacional presentes directa o indirectamente en los primeros ensayos marxistas del continente, encontramos en Mariátegui la particular configuración de un marxismo revolucionario netamente activista, heroico, muchas veces voluntarista, crítico del racionalismo y de la ideología del progreso²² e incluso también romántico. Su bolchevismo fue dionisiaco.

En su pensamiento, cada palabra del marxismo pone el acento en la convicción heroica y creadora del hombre y de la vida revolucionaria, al tiempo que cada uno de sus actos tiene carácter de fe y voluntad. El marxismo es entonces lucha, combate, guerra. No es teoría de la evolución lineal y automática de la sociedad. Tampoco es una teoría del consenso "democrático", del acuerdo parlamentario o del progresismo bienpensante e ilustrado. Triste destino el de Mariátegui si se lo pretende usar para legitimar la adaptación al sistema. Triste, pero no exclusivo. Recordemos cómo Gramsci fue también utilizado, en ese mismo sentido, sin ningún tipo de contemplaciones ni escrúpulos.

Aunque el peruano sostiene explícitamente que el marxismo sintetiza el determinismo con su carácter voluntarista, a decir verdad, en su filosofía el voluntarismo

²¹ Excepto Georges Sorel, todos los demás (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, William James, Henri Bergson y Benedetto Croce) constituyen unidades del programa de Filosofía General dictado por Deodoro Roca en la Universidad Nacional de Córdoba durante 1920.

²² "La filosofía evolucionista, historicista, racionalista, unía en los tiempos prebélicos, por encima de las fronteras políticas y sociales, a las dos clases antagónicas. El bienestar material, la potencia física de las urbes, habían engendrado *un respeto supersticioso por la idea del Progreso*"; J.C. Mariátegui, "La emoción de nuestro tiempo: dos concepciones de la vida", en *Obras*, tomo I, p. 407.

termina preponderando siempre sobre aquél. Incluso llega al extremo de calificar al determinismo como un sentimiento "mediocre y pasivo".²³

Su cuestionamiento al determinismo fatalista y a la ideología del progreso se inscribe en *una perspectiva crítica global* del "materialismo dialéctico" que lo emparenta notablemente a la de Antonio Gramsci.²⁴ Ambos se niegan a asimilar la concepción de la historia de Marx con la metafísica materialista cuyo eje vertebrador sería el problema ontológico

-engelsiano- de la prioridad de la existencia del ser por sobre el pensamiento o la conciencia.

En la lectura mariáteguiana la obra teórica de Marx no es un sistema filosófico más que se agregaría a la historia de esa disciplina sino que constituye fundamentalmente un método de interpretación de la realidad histórico-social.

LA CENTRALIDAD DEL MÉTODO

²³ Interpretando el legado central y más profundo de Lenin, sostiene: "*El marxismo*, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir, donde ha sido marxismo- *no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido*"; J.C. Mariátegui, *En defensa del marxismo*, en *Obras*, tomo I, pp. 157-159.

²⁴ "Marx, en primer lugar, no se propuso nunca la elaboración de un sistema filosófico!...] El materialismo histórico no es, precisamente, el materialismo metafísica o filosófico, ni es una filosofía de la historia, dejada atrás por el progreso científico. Marx no tenía por qué crear más que un método de interpretación histórica de la sociedad actual"; ob. cit., pp. 138-139. Esta idea, central para entender la novedad de su obra con relación al mundo intelectual "ortodoxo" en el cual vivió, la reitera tanto en una crítica a Max Eastman como en Siete ensayos... En la primera sostiene: "No advierte tampoco Max Eastman que, sin la teoría del materialismo histórico, el socialismo no habría abandonado el punto muerto del materialismo filosófico"; En defensa.... p. 201, y en el segundo: "El socialismo conforme a las conclusiones del materialismo histórico -que no conviene confundir con el materialismo filosófico- considera las formas eclesiásticas y doctrinas religiosas peculiares e inherentes al régimen económico-social que las sostiene y produce": Siete ensayos.... p. 192. En todos estos casos, al igual que Gramsci, Mariátegui rescata el método de interpretación histórica y critica el supuesto materialismo ontológico atribuido a Marx. (Los subrayados me pertenecen.)

Acentuar de este modo el "método de interpretación histórica" por sobre la metafísica materialista le permitió a Mariátegui realizar, al menos, tres operaciones teóricas.

La primera consistió en entender el marxismo como un instrumento de análisis productivo y no como una teoría apriorística meramente prescriptiva de un modelo universal, que supuestamente debería "aplicarse" -como hasta el momento se había hecho- subsidiariamente en América latina.

La segunda, quizá la más importante, le permitió distanciarse del paradigma político que se basaba únicamente en el *Manifiesto comunista*. Este paradigma estaba atravesado no tangencialmente por cierto tono europeísta. En él, "la civilización" se encontraba circunscripta exclusivamente a Inglaterra, Francia y Alemania. Quizá también incluyera a Estados Unidos. Inequívocamente se ubicaba en ese escenario el epicentro de la revolución mundial. El resto de Europa y lo que hoy se denominaría la periferia o el Tercer Mundo (Asia, África y América latina) eran reclusos por el Marx de esta época, anterior a la década de 1850, en "la barbarie" y el atraso. Sólo el proletariado y la ciudad -espacio social de la modernidad por excelencia-eran concebidos como revolucionarios, de allí que se haya leído el *Manifiesto* como una proclama típicamente "modernista". El mundo rural -y con éste el campesinado, incluido el de las comunas agrícolas- era calificado sin ambigüedades bajo el rótulo de "idiotismo".

Tiene razón Fernández Retamar cuando diferencia el uso sarmientino y el marxiano del par categorial "civilización-barbarie". Mientras el autor de Facundo lo utilizaría para reivindicar un solo tipo de comunidad (civilización) oponiéndola a las otras (barbarie), en Marx, y luego en Engels, tiene el sentido técnico que les da Morgan, en tanto distintos estadios evolutivos de desarrollo social. Aun admitiendo tal distinción entre Sarmiento y Marx, no puede soslayarse que antes de 1850 este último inclina el mundo rural y las sociedades no europeas en la "barbarie" y el "idiotismo".

Éste y no otro fue "el modelo" que se impuso e hicieron suyos las distintas corrientes políticas de la izquierda tradicional en el siglo xx, desconociendo sistemáticamente el cambio de paradigma y la ruptura epistemológica que Marx iniciara a partir de sus escritos periodísticos de mediados de 1850 (donde analiza sociedades precapitalistas y no europeas como la India, China, Birmania, etc., y coloniales o

atrasadas dentro de la misma Europa, como Irlanda y España). A partir de estos escritos, y desde 1864 en adelante (con la fundación de la Asociación Internacional de los Trabajadores), Marx desplaza su mirada del centro del sistema capitalista mundial - Europa-hacia su periferia colonial. Para Marx la principal categoría dialéctica, la más concreta (por encerrar las múltiples determinaciones) era sin duda el mercado mundial. Al estudiar el comercio exterior de Inglaterra, se vio en la necesidad de estudiar el otro polo de ese comercio exterior, que como parte del mercado mundial era un elemento insoslayable para poder investigar la producción y reproducción del sistema capitalista en su conjunto. Desde que se produjo esta ampliación de su mirada, abandonó las categorías de "civilización" y "barbarie" y comenzó a estudiar afanosamente aquellas sociedades no occidentales ni europeas. Dentro de éstas, le llamó poderosamente la atención el mundo rural -aquel que antes había calificado apresuradamente de "idiotismo"- y el campesinado. El punto más alto de esta reflexión, que pasa por los *Grundrisse* pero que no se detiene allí, se encuentra en sus estudios sobre la comuna rural rusa.

A contramano de aquel primer paradigma, predominante y "oficial" en el marxismo de nuestro continente (que obviaba la posterior ampliación de la mirada de Marx), Mariátegui se dio cuenta de que, para entender lo que sucedía en la formación social peruana y en el resto de los países latinoamericanos, las categorías "civilización" y "barbarie" eran completamente inadecuadas. En todo caso, si llega a utilizarlas lo hace en otro sentido, resignificándolas, admitiendo en último término que existen y existieron una variedad y pluralidad de civilizaciones sin barbarie. Junto a Europa, los incas constituyen otra civilización, que no es "barbarie" por ser una raza inferior no europea ni blanca (Sarmiento) ni tampoco por no labrar los metales y por domesticar animales y cultivar plantas (Engels y Morgan).

Desde esta otra perspectiva, el autor de *Siete ensayos...*, aun habiendo conocido de manera directa en Europa el poder revolucionario del proletariado, sus partidos y sindicatos, revaloriza junto a éste la capacidad revolucionaria del mundo rural y del campesinado, sobre todo indígena (mayoritario en el Perú).

Las analogías entre la obra de Mariátegui y la del último Marx no quedan entonces de ninguna manera reducidas ni circunscriptas al común rechazo de la filosofía de la

historia universal y de la ideología del progreso lineal sino que se extienden también a aquel tipo de entidad social que llamó poderosamente la atención de ambos pensadores: la comunidad agraria, rusa en el caso de Marx e indígena peruana en el de Mariátegui. Estos dos objetos de estudios sumamente similares son analizados como casos puntuales de países agrarios que se encuentran en la periferia del Occidente capitalista. Sobre las similitudes entre ambas formaciones sociales, predominantemente agrícolas, el peruano había llamado reiteradas veces la atención,²⁵ al tiempo que sugería rastrear en aquel paralelismo pues intuía que en esa dirección se encontraría la clave para entender la tendencia principal del desarrollo y de la solución histórica de la cuestión agraria, tan importante en Rusia como en el Perú.

Lo que resulta realmente sorprendente es que Mariátegui no llegó nunca a conocer y ni siquiera a tener noticias de la existencia de aquellos escritos del último Marx que marcarían su cambio de paradigma. Los borradores, las cartas y los apuntes manuscritos en los que éste analizaba la cuestión agraria en Rusia y particularmente el porvenir de su comuna rural fueron publicados recién a partir de 1926, en revistas de especialistas científicos prácticamente inaccesibles al público en general.

La tercera operación teórica sustentada en su revalorización del método histórico por sobre la metafísica materialista le permitió a Mariátegui analizar el avance y la expansión colonial e imperial del capital occidental sobre el resto del mundo desde una óptica centrada en las fuerzas sociales internas de la región oprimida.²⁶ Rechazaba así la versión marxista "oficial" que muchas veces entendió al imperialismo prácticamente como una "astucia de la razón universal" o como expresión necesaria e ineluctable del avance de las fuerzas productivas (por ejemplo, desde esta particular versión se condenaba moralmente la guerra que Gran Bretaña había desarrollado en el siglo XIX

²⁵ Véase J.C. Mariátegui, *Siete ensayos...*, pp. 48, 64, 66, 86, 90 y 93.

²⁶ En coincidencia -sin haberla jamás leído- con la evaluación negativa que Marx realizara en 1881 acerca del accionar capitalista inglés en la India [donde evidentemente revisa sus primeros análisis al respecto], sostiene Mariátegui (*Siete ensayos...* p. 55) con relación al colonialismo español: "La destrucción de esta economía [indígena] -y por ende la cultura que se nutría de su savia- es una de las responsabilidades menos discutibles del coloniaje, no por haber constituido la destrucción de las formas autóctonas sino por *no haber traído consigo su sustitución, por formas superiores*".

contra el Paraguay, a través de Argentina, Uruguay y Brasil, pero se la justificaba teóricamente amparándose en el avance [¿?] de las fuerzas productivas).

Estas tres operaciones teóricas en su conjunto (marxismo como método de análisis y no como esquema apriorístico, ruptura con el paradigma del *Manifiesto* y estudio del imperialismo desde la fuerza social oprimida) contribuyeron, a su vez, a la superación de los rígidos moldes ideológicos que las clases dominantes habían impuesto -y siguen imponiendo- en los tradicionales debates latinoamericanos.

Al investigar los lincamientos culturales, sociales y políticos propios del continente desde una perspectiva autónoma, socialista, Mariátegui intentó descentrar el estrecho marco de las antinomias tradicionales en las que por lo general se enfrentaban y se enfrentan dos fuerzas sociales dominantes, dos alianzas de clases burguesas u oligárquicas: liberalismo-conservadurismo, federalismo-centralismo, positivismo-espiritualismo, catolicismo-laicismo, anglofilia-hispanofilia, etcétera.

Crítico de ambos polos de las antinomias, la perspectiva autónoma y socialista que desarrolló Mariátegui en estos estudios en función de un nuevo bloque histórico constituye para nosotros una sólida invitación a abandonar el clásico seguidismo político y cultural del cual siempre permaneció cautiva la izquierda: tanto frente al populismo nacionalista como frente al liberalismo demoprogresista.

ERNESTO GIUDICI, HEREJES Y ORTODOXOS EN EL COMUNISMO ARGENTINO

¿UN MARXISMO LIBERAL?

Una versión canonizada (por apologistas y detractores) ha establecido entre el liberalismo decimonónico y el comunismo argentino del siglo xx una continuidad lineal, homogénea y compacta. Llamativa invención que pretendió prolongar en una secuencia ininterrumpida y continuada la herencia de la generación del 80 del siglo xix en el comunismo del siglo xx. "Marxismo liberal" lo denominó David Viñas, y es muy probable que no se haya equivocado.¹

Una construcción reforzada a su vez por otra invención paralela, la del clasicismo filosófico del DIAMAT -de factura soviética, aunque sus raíces contaminan a Plejanov y al último Engels- que en su lectura del marxismo dibujaba a un Marx heredero directo de la Enciclopedia y de la Ilustración materialista francesa. Ambas construcciones tenían en el stalinismo local la ventaja de redituar en sus efectos políticos una ganancia inmediata: legitimar la alianza seguidista con la burguesía (sea "nacional" en el campo económico y político, sea ilustrada, laica y liberal en el campo ideológico y cultural). Seguidismo que apuntaba a la creación de un frente democrático, que en el imaginario político stalinista cumplía el papel de "alianza previa" a aquella que correspondería a la revolución socialista.

Tanto para defensores acrílicos como para impugnadores despiadados ése habría sido *supuestamente el único registro* con el que se leyó el marxismo entre los comunistas argentinos. Derrumbado el stalinismo en la Argentina y en el mundo, hoy resulta impostergable investigar si fue realmente así.

¹ Véase David Viñas, *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*, pp. 202-208. Viñas utiliza la misma expresión en otro trabajo suyo, pero haciendo referencia no al comunismo argentino sino a la tradición socialista de Juan B. Justo. Véase David Viñas. *De los montoneros a los anarquistas. Rebeliones populares argentinas*, I, p. 186. También lo utiliza, refiriéndose a Aníbal Ponce, en "El Perú de Mariátegui", recopilado en D. Viñas, *Menemato y otros suburbios*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000, p. 50.

Sin soslayar de ningún modo la inocultable vigilancia que ejerció Victorio Codovilla- y con él. Lam Internacional- sobre la cultura comunista nacional, determinados agujeros nebrós y espacios vacíos merecerían examinarse de nuevo.

A partir del interrogante propuesto por Viñas emergen entonces otros del mismo tenor: en el campo historiográfico de esta tradición cultural ¿sólo hubo marxismo sarmientino?, ¿nadie discutió filosóficamente el DIAMAT?, ¿la férrea disciplina nunca tuvo fisuras o quiebres?, ¿no existieron otras voces heterodoxas?

Partiendo de esas inquietudes, intentaremos abordar determinados debates teóricos y filosóficos protagonizados por Ernesto Giudici (1907-1991) porque, según creemos, algunas de sus intervenciones inducen a repensar e indagar de una manera menos lineal y simplificada la rica y poblada gama de matices de esta tradición política a la hora de hacer un ajuste de cuentas definitivo con el stalinismo y un balance histórico crítico sobre el comunismo como parte de la cultura de izquierdas de nuestro país.

¿MATERIALISTAS PROLETARIOS VERSUS DIALÉCTICOS PEQUEÑOBURGUESES?

Un breve excursus metodológico es imprescindible, pues se ha tornado imperioso revisar la canonización del marxismo tradicional supuestamente "ortodoxo", cuyas recetas resultan hoy completamente insuficientes para los estudios culturales y la historia de las ideas (incluyendo aquí no sólo el grosero DIAMAT de los manuales stalinistas sino también al refinado estructuralismo althusseriano mucho más digerible para el mundillo académico). ¿Constituye la cultura un reflejo mecánico de la economía?

¿Las polémicas ideológicas y culturales expresan directamente posiciones de clase? ¿La lógica que rige la acumulación y reproducción del capital es exactamente la misma que marca la dinámica de los campos culturales? ¿Hasta dónde llega precisamente "la última instancia" -en palabras del viejo Engels en su carta a J. Bloch (21 de septiembre de 1890)- de la determinación material?

Pierre Bourdieu aportó una nueva categoría de gran utilidad práctica para investigar empíricamente la dinámica de la producción cultural. Es útil porque permite

desprendemos tanto de la hipótesis mitológica de "la autonomía absoluta de las ideas" (o de los discursos) como de aquella otra sustentada en el determinismo materialista que elude estudiar la especificidad de las prácticas culturales. Esa categoría es la de "campo".² La gran ventaja de esta herramienta de trabajo reside en que permite cuestionar todo mecanicismo en la relación de las llamadas "estructura" y "superestructura" (que, por otra parte, en Marx son sólo metáforas, aunque la vulgata las haya cosificado, transformando al análisis marxista en un nuevo dualismo). La relación entre ambos planos no pasa por una línea recta. La categoría de "campo" posibilita a los estudios culturales aprehender la lógica propia de la producción cultural sin reducirla de manera inmediata a la lógica de la economía.

Si la cultura no es pues reflejo de la economía y si *las polémicas teóricas y filosóficas no expresan automáticamente a las clases sociales* (donde siempre se enfrentarían "la verdad proletaria" contra "la desviación pequeño burguesa"), entonces para analizar los tironeos, las mutaciones y las contaminaciones en el interior del campo cultural comunista argentino se torna imprescindible: a) captar el tipo de relación que los agentes del campo cultural -los "intelectuales"- mantienen con los agentes del campo político -en este caso, los dirigentes de la organización-; b) prestar atención a las normas de ortodoxia y herejía que marcan el ingreso o la expulsión del campo, el tipo de saber ("capital simbólico", en la jerga de Bourdieu) cuya acumulación garantiza a

² Según Bourdieu: "En términos analíticos, un *campo* puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, sean *agentes o instituciones*, por su situación actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) - cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo- y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.)"; Pierre Bourdieu y L.J.D. Wacquant, *Respuestas por una antropología reflexiva* (México, Grijalbo, 1996), p. 64. En su clásico ensayo "Campo intelectual, campo de poder y *habitus* de clase" (1971), Bourdieu también definía el campo como "un sistema de cualidades determinadas (socialmente constituidas)", mientras que allí también definía la contrapartida del campo, es decir, el *habitus*, en tanto "sistema de disposiciones inconscientes producido por la interiorización de estructuras objetivas. Como lugar geométrico de los determinismos objetivos y de las esperanzas subjetivas"; P. Bourdieu, *Campo de poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios, 1983, pp. 21 y 35 respectivamente.

quien lo posee detentar una posición consagrada y de poder dentro del campo y hacia "afuera" frente a la dirigencia política, etc. Sin dar cuenta de estos condicionamientos sociales la producción cultural -por más que el investigador se persigne y haga votos de "materialismo"- giraría sobre sí misma en un vacío autorreferencial.

Ahora bien, ni los campos culturales son absolutamente autónomos ni tampoco están subordinados completamente a las relaciones políticas. En esa movediza y contingente línea divisoria, sujeta al resultado de las luchas políticas generales y también a las disputas internas del mismo campo, se ubica la producción y circulación cultural comunista.

Es imprescindible destacar esa contingencia de todo campo cultural, incluido el del comunismo argentino (a pesar del rígido control político que debió soportar por parte de los custodios de la ortodoxia) a la hora de cuestionar la caracterización de "aparato cultural" que recientes investigaciones historiográficas sobre la izquierda argentina han utilizado para referirse a las instituciones culturales (editoriales, periódicos, teatros, etc.) ligadas al Partido Comunista.³ *Esas instancias de producción y circulación cultural*, aun pertenecientes a un partido político sumamente rígido como en este caso, *nunca dejaron de sufrir las tensiones internas* entre intelectuales con posición dominante o dominada -aun del mismo grupo- o pertenecientes a distintas generaciones -como en los 60-, ni tampoco de otras corrientes político-ideológicas con las cuales disputaban la hegemonía del espacio. Sí la lucha era un fenómeno inherente a las mismas, la noción de "aparato cultural" trae aparejado innecesariamente el riesgo de deslizarse en un análisis (cuasi) funcionalista de la cultura, aunque ésta sea partidaria o política.

UN CAMPO HETEROGÉNEO Y EN DISPUTA

³ Por ejemplo, Horacio Tarcus (*El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996, pp. 19-23) ha utilizado esa categoría, a nuestro modo de ver demasiado estática, para referirse a "la hegemonía del enorme *aparato cultural* del comunismo argentino", aun cuando lo haya hecho para destacar "la profusa y diversificada labor de promoción cultural, expresada en innumerables periódicos, revistas, folletos y libros de edición partidaria o parapartidaria, sin parangón con otras tradiciones [de la izquierda argentina]".

Provisoriamente, podríamos situar -como hipótesis- la génesis histórica del campo a comienzos de los años 30 pues en ese momento comienzan a surgir publicaciones e instituciones específicamente culturales, con un grado relativamente alto de sistematicidad, periodicidad y autonomía.

No obstante, ya desde el inicio -durante las décadas del 20, el 30 y el 40- podemos distinguir dos grupos profesionalmente diferenciados entre los intelectuales consagrados de tendencia comunista. Por un lado, toda la pléyade de escritores y poetas ligados al grupo de Boedo, como Leónidas Barletta y Álvaro Yunque, o a la vanguardia martinfierrista como Raúl González Tuñón (1905-1974) (quien en los 30 publicará *Contra*, una suerte de martinfierrismo y vanguardia de izquierda entrecruzada con proletkulturalismo). Por el otro. los provenientes del campo universitario, ligados al movimiento de la Reforma Universitaria, a instituciones autónomas como el Colegio Libre de Estudios Superiores, a revistas como *Dialéctica*, *Cursos y Conferencias* y a organizaciones como la AIAPE (Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores). Entre estos últimos sobresalen Emilio Troise y fundamentalmente Aníbal Ponce. También deberían mencionarse los socialistas de izquierda Gregorio Bermann y Deodoro Roca, aun cuando estos dos últimos nunca pertenecieran al Partido Comunista (situación en la que por cierto también se encontraba Ponce, quien nunca llegó a afiliarse, e incluso el mismo Troise, quien lo hizo recién a mitad de los 40).

Ambos grupos estaban constituidos no por intelectuales comprometidos que les hablaban "desde afuera" a los sectores populares sino por intelectuales orgánicos, con una militancia que era parte consustancial de los segmentos con voluntad revolucionaria (no casualmente a R. González Tuñón le hacen entonces, a comienzos de los 30, un proceso judicial por *Contra* y Ponce debe marchar forzosamente al exilio). Sin embargo, la organicidad de su militancia en el campo cultural mantuvo una relación no siempre fluida con la dirigencia del campo político-partidario.

¿Qué tipo de vínculo habían mantenido ambos grupos de intelectuales con los dirigentes políticos de la organización, hegemónicos desde el VIII Congreso de 1928 (V. Codovilla y R. Ghioldi)? Este enigma constituye todo un problema a resolver si se pretende investigar rigurosamente las condiciones sociales internas que atravesaron la producción cultural en esta región ideológica.

EN EL OJO DE LA TORMENTA, *CUADERNOS DE CULTURA*

Un caso particularmente significativo que permite apreciar esa original ligazón lo constituye el nacimiento y la consolidación de *Cuadernos de Cultura*, sin duda la principal publicación cultural comunista.

Los primeros números de *Cuadernos de Cultura* en su tercera época -la más perdurable de todas,⁴ a partir de la cual se consolidó- fueron impulsados por Roberto Salama e Isidoro Flaumbaun. Ambos estaban ligados a las posiciones de Rodolfo Ghioldi, partidario en el terreno cultural y estético del zhdhanovismo.

En un comienzo -1951- la publicación era mimeografiada aunque en seguida adopta el formato de revista-libro (con más de cien páginas). La dirección pasa entonces a manos de Héctor Pablo Agosti (1911-1984) quien ya antes había dirigido *Expresión* (ocho números en total, entre diciembre de 1946 y julio de 1947). En *Expresión*, que apareció en forma paralela a la segunda época de *Cuadernos de Cultura Anteo*, Agosti había compartido como director el consejo de redacción con Enrique Amorin, Roberto Giusti, Leopoldo Hurtado y Emilio Troise.

⁴ Acorde con los vaivenes de la historia política argentina. *Cuadernos de Cultura* tuvo varias épocas y secuencias de publicación. Comenzó a salir mensualmente como folleto en su primera época en 1942 (ocho números entre noviembre de 1942 y junio de 1943) bajo el título *Cuadernos de Cultura Anteo*. Su segunda época comienza en enero de 1947 y se extiende aproximadamente durante nueve números hasta septiembre del mismo año, retomando el formato de la primera época a partir de la quinta entrega. La tercera época comienza (aproximadamente) en junio de 1951 con el título *Cuadernos de Cultura democrática y popular* que mantiene hasta el sexto número, y a partir del séptimo aparece con el título que la caracterizaría de allí en adelante: *Cuadernos de Cultura*. Esta tercera época, la más extendida en el tiempo, se prolonga (siempre como revista-libro) hasta después del golpe de Estado de 1966 (84 números en total, desde junio de 1951 hasta marzo-abril de 1967). A partir de allí cambia de formato y en su cuarta época -que en la presentación de la revista era catalogada simplemente como "nueva época"- aparecen 48 números (entre septiembre-octubre de 1967 y enero-febrero de 1976). Deja de salir con el golpe de 1976. En su quinta y última época -a pesar de que en la presentación aparecía como "tercera época"- se publican sólo cinco números (entre el otoño de 1985 y la primavera de 1986).

Entre Salama (que era crítico literario) y los escritores Barletta y González Tuñón se entablaron importantes polémicas en los comienzos de esta tercera época de *Cuadernos de Cultura*. Si bien giraban en torno de la literatura argentina -la herencia de Roberto Arlt, Ricardo Güiraldes y otros-, los contendientes estaban discutiendo el vínculo entre el pensamiento y la cultura marxista del siglo xx y su relación con la herencia cultural del xix.

Una discusión que ya había dividido aguas durante los 20 en la Rusia bolchevique entre Lenin, Trotsky, las vanguardias y el Proletkult. ¿Tenían los revolucionarios que renunciar a la herencia cultural burguesa o deberían, por el contrario, perfeccionarla?

En las polémicas del comunismo argentino Salama y Flaumbaun -y con ellos Rodolfo Ghioldi- encarnaban las corrientes más ligadas a la cultura proletaria y al rechazo del pasado burgués, mientras que Barletta y más tarde Raúl Larra expresarán - con Agosti, el futuro director de la publicación- la apuesta por el realismo y la continuidad de la tradición cultural pretérita.

Pero lo más sugerente de estas polémicas reside en que en ellas nos encontramos con la existencia de *una jerarquización interna de los agentes* pertenecientes a las posiciones culturales de la tradición comunista. El peso específico más denso está localizado en el plano de la dirección política -en este caso, encarnada por Rodolfo Ghioldi-. Es Ghioldi como dirigente político quien de alguna manera "apadrina e impulsa" a Salama y Flaumbaun, pertenecientes a los círculos de las nuevas generaciones de jóvenes intelectuales, mostrando ya desde el inicio el entrecruce de los campos políticos y culturales.⁵

⁵ Como ya indicamos, antes de que Salama y Flaumbaun fundaran en 1951 la forma definitiva de la revista, luego dirigida por Agosti, *Cuadernos de Cultura* había tenido dos épocas (ambas estrechamente ligadas a la editorial partidaria Anteo). En ellas se reproducían pequeños trabajos de dirigentes e intelectuales del Movimiento Comunista Internacional ligado a la Unión Soviética. Por entonces *todos los autores publicados eran extranjeros* -la mayor parte soviéticos o europeos: Ernest Fischer, E. Yaroslavsky, P. Allard, Palme Dutt, Earl Browder (estadounidense), Maurice Thorez, André Marty, J. Kuezynski, Jacques Ducloux, G. Alexandrov, P. Merker, V. Pertsov, G. Sverdiov, A. Leonidov, entre otros-. *El único argentino publicado fue Rodolfo Ghioldi*, lo que expresa hasta qué punto era él quien alentaba originariamente esa publicación en sus dos primeras épocas. Véase R. Ghioldi, "En

La intervención solapada de Ghioldi en la esfera de la principal publicación intelectual de esta corriente no es casual. Él era socialmente muy valorado hasta determinada época por la intelectualidad comunista argentina. Era considerado por los círculos de escritores, artistas e intelectuales algo así como un dirigente político "ilustrado", actualizado e informado. "Todavía en 1934", señala Aricó, "Rodolfo Ghioldi era muy respetado en los medios comunistas como un estudioso marxista de la historia nacional y cuyos juicios tenían además el peso indiscutido que le otorgaba su condición de dirigente máximo del PC...".⁶ De este modo, ya en los inicios de *Cuadernos de Cultura* encontramos el cruce y la fuerte ligazón entre las publicaciones de orden cultural y la dirección política partidaria.

Si Rodolfo Ghioldi era de alguna manera "el nexo" entre esa dirección política y los ámbitos culturales del comunismo, Victorio Codovilla, a pesar de ejercer la máxima jerarquía y un control total sobre el aparato organizativo, no tenía mayores vínculos con los intelectuales de esta tradición. Incluso su mayor prestigio y predicamento hundía sus raíces en su antigua pertenencia y actividad en el seno de la Internacional Comunista con sede en Moscú. Su gigantesca voluntad militante y su gran capacidad de organización y control -cuya meta más alta consistía en fijar las coordenadas de "ortodoxia" y "herejías" en las filas comunistas, tanto en el subcampo político como en el de los intelectuales- compensaban su escasa y rudimentaria formación teórica. Esa escasa formación le imposibilitaba ganar predicamento no ya entre los intelectuales en general sino incluso entre aquellos que pertenecían a la misma entidad partidaria.

Esa rudimentaria formación teórica, expresada en una llamativa escasez de saber acumulado en tomo de los clásicos que todo dirigente marxista de envergadura debe contar en su haber (como *El capital*, para mencionar sólo uno de los más importantes) le obstaculizaba la posibilidad de lograr un ascendiente específicamente intelectual - como tenía Ghioldi, más allá de la esfera política- y un intercambio fluido con los

defensa de la Revolución de Mayo" (discurso pronunciado el 11 de abril de 1947 en Villa Devoto), en *Cuadernos de Cultura Anteo*, 5, mayo de 1947 (segunda época, aunque no se lo indique), pp. 21-27.

⁶ José Aricó, *La cola del diablo, Itinerario de Gramsci en América latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988, p. 181.

miembros de los teatros independientes, de las revistas literarias o del movimiento reformista universitario.

A pesar de esa notoria asimetría, R. Ghioldi y V. Codovilla formaron parte del núcleo más alto de la dirección comunista. Desde ese privilegiado lugar, con estilos personales claramente diferenciados, ambos incidieron en la particular configuración de posiciones sociales que sedimentará desde los 30 hasta mediados de los 50 entre los intelectuales del comunismo argentino (aunque su fuerte influencia dejó un interregno abierto en la segunda mitad de los 30. cuando Codovilla estuvo en España y Ghioldi preso en el Brasil). Entre ambos grupos -los dirigentes políticos y los intelectuales comunistas- no había un debate entre iguales.

Los cuadros políticos aprobaban, consagraban, impulsaban, apadrinaban o desaprobaban, juzgaban, rechazaban y cuestionaban, pero en todos los casos su posición era la de una *intervención activa y punzante en el seno del campo intelectual*. Incluso el surgimiento mismo de la principal publicación que marcaba la consagración como intelectual reconocido por sus pares dentro de la izquierda -*Cuadernos de Cultura*- tuvo un origen ligado en forma directa al impulso y la iniciativa de uno de sus principales cuadros políticos. La existencia entonces del campo intelectual comunista era innegable, pero su grado de autonomía nunca fue absoluto.

Ése era el "clima" cultural predominante en esta tradición en la década del 50, cuando se producen las polémicas filosóficas de Ernesto Giudici con Emilio Troise y Carlos Astrada y comienzan las disputas con las nuevas generaciones de intelectuales que "heréticamente" -desde la nueva izquierda- tomarán la iniciativa en los 60.

Al comenzar a dirigir Agosti *Cuadernos de Cultura*, el grado de independencia que adquiere la revista se amplía pues tiene un espacio mayor de autonomía por ser ya un intelectual consagrado y reconocido dentro de la tradición política. Contaba en su haber con todas las credenciales en orden de "heredero" del principal intelectual que tuvo esta corriente en los 30, Aníbal Ponce. Al apoyarse en ese imponente linaje histórico, proveniente de la universidad y con una relación mucho más mediada con el campo político que la de Salama y Flaumbaun, el acceso de Agosti permite abrir un horizonte de regularidad y autonomía cultural muchísimo más amplio.

Dentro de ese espacio intelectual también se experimentaba en sus protagonistas una notable diferenciación interna. Las notoriamente diversas posibilidades de actuación que los más jóvenes Salama y Flaumbaun y el más experimentado Agosti poseían -más allá de su adhesión o rechazo de la doctrina estética soviética de Zhdanov- nos llevan a interrogarnos sobre el modo de ejercicio de la profesión en tanto intelectuales y el lugar que el saber acumulado permitía obtener a los respectivos agentes en juego.

UNIVERSIDAD Y LITERATURA, DOBLE GENEALOGÍA

En ese sentido, podemos reconocer que no era el mismo el prestigio, la autoridad ni la capacidad de discusión que tenían los intelectuales consagrados y los jóvenes recién llegados frente a la autoridad partidaria de la organización política.

*Entre los consagrados de las décadas del 20, 30 y 40 habíamos distinguido dos grupos: Barletta, Yunque y González Tuñón, del campo literario; Ponce y Troise (aunque más lejanos y tangenciales -en tanto "compañeros de ruta"- también Bermann y quizá Deodoro Roca), del académico-universitario. Ambos conglomerados poseían a inicios de los 50, cuando surge *Cuadernos de Cultura*, una acumulación histórica de capitales simbólicos y un vuelo lo suficientemente alto como para no tener que "rendir cuentas" ni subordinarse en forma directa a la dirección política comunista (incluso Ponce, como apuntamos, nunca se afilió formalmente al partido a pesar de ser la principal figura de esta tradición). La *relación entre política y cultura, en estas fracciones de intelectuales, era mucho más mediada y elástica*. De ahí la insuficiencia del concepto de "aparato cultural" -algo así como una correa unidireccional de transmisión ideológica- para designar el conjunto de instituciones que éstos dirigían e impulsaban.*

En cambio, Salama y Flaumbaun no participaban de ninguno de los dos grupos. He ahí su "debilidad" interna en el campo y la necesidad de contar con un "padrinazgo" externo por parte de los cuadros del campo político; mientras que Agosti y Larra provenían directamente del sector consagrado (Larra de los escritores de Boedo - discípulo de Yunque-, Agosti de los universitarios -heredero de Ponce-).

ERNESTO GIUDICI EN EL CRUCE DE LAS TRADICIONES

Aun siendo uno de los consagrados entre los intelectuales de la izquierda, Giudici no tenía "padrinos" ni pertenecía a ninguno de los dos grupos cristalizados. Había iniciado su militancia política en las filas de la Reforma Universitaria (como presidente del Centro de Estudiantes de Medicina a fines de los 20). Ésa fue la fuente originaria de su formación ideológica, lo cual explica que fuera otro miembro latinoamericanista de la extendida "hermandad de Ariel".

Dentro del arco de la Reforma -como había señalado Mella- disputaron y convivieron varias tradiciones de pensamiento.

Uno de esos aspectos estaba constituido principalmente por una constelación político-cultural de matriz claramente laicizante y anticlerical. Bajo este extendido arco ideológico se abrió un amplio paraguas inclusivo, que incorporó y subsumió a su vez: a) una versión reformista positivista, modernizante y democrática (en el particular tamiz que adoptó esta variante científicista enfrentada al positivismo y al naturalismo darwinista de las oligarquías aristocráticas y racistas del 90), y b) una tendencia marxista coloreada por una fuerte tonalidad economicista, "materialista" e ilustrada. Liberalismo "progresista" y marxismo modernizante y "cuasiliberal" se estructuraron de este modo como dos extremos dentro de esa vertiente en cuyo seno siempre hubo lugar para los grises y matices intermedios.

La otra gran veta de la Reforma se constituyó sobre un filón antipositivista, espiritualista y romántico, con apelaciones a la "nueva sensibilidad" y a la "nueva generación". También aquí se entrecruzaron las tendencias que intentaron circunscribir y limitar la Reforma únicamente al plano cultural -y al de los "ideales"- con aquellas otras que por el contrario intentaron prolongar la revolución universitaria, entendida esencialmente como revolución cultural, hacia el campo de la transformación social.

En medio de semejante polifonía ideológica, Gregorio Bermann intentó en *Juventud de América* (1946) clasificar esta difuminada gama de matices con la que se trató de caracterizar teóricamente la ideología de la Reforma.

Bermann ubicó al menos seis posiciones: 1) la teoría de la "nueva generación americana" (principalmente representada por Julio V. González y José Ortega y

Gasset); 2) las interpretaciones "idealistas" (donde agrupó a Carlos Cossio, Adolfo Korn Villafañe y Homero Guglielmini); 3) la corriente que pretendió limitar la Reforma únicamente al campo docente y cultural (Sebastián Soler, Germán Arciniegas y parcialmente -siempre según Bermann- Saúl Taborda); 4) la corriente de izquierda sectaria (donde Bermann incluyó al segundo Insurrexit de los años 30, en el que militaban Héctor P. Agosti, P. González Alberdi y Ernesto Sábató); 5) el punto de vista aprista (encarnado en Haya de la Torre), y finalmente 6) la interpretación dialéctica (donde incluyó -compartiendo y defendiendo sus posiciones- a Julio Antonio Mella, José Carlos Mariátegui y Aníbal Ponce).

Lo sugerente del caso reside en que Giudici se inscribía en esta última tradición. Bermann cita el ensayo de Giudici "El problema juvenil" (un trabajo inédito que aquél poseía, lo cual expresa la estrecha relación que mantuvieron). Según Bermann, allí el joven Giudici señalaba, siguiendo a Lenin, las limitaciones de entender el concepto de "generación" en términos estrictamente biológicos, caracterizándolo en cambio como "una tarea histórica a cumplir".⁷

En ese sentido creemos no equivocarnos si ubicamos a Giudici como parte de aquella corriente latinoamericanista antiimperialista -la "hermandad de Ariel"- que se sentía más a gusto con la prédica humanista, vitalista y antipositivista de los "maestros de la juventud" (Ingenieros, Palacios, Vasconcelos, etc.) que con el materialismo estrecho, economicista y científicista del DIAMAT.

Esta tradición "dialéctica" (en términos de Bermann) en la que se inscribía el joven Giudici asumía creadoramente el marxismo desde América latina sin renunciar a la herencia antiyanqui y antiimperialista de Martí, Darío, Rodó e Ingenieros, aun cuando estos últimos no fueran "marxistas" en sentido estricto. Entre el latinoamericanismo -muchas veces de raíz culturalista y modernista- y el marxismo no había contradicciones, a despecho de lo que pregonaba por entonces la llamada "ortodoxia". Ya vimos en otro ensayo cómo Mariátegui militó bajo esta misma corriente que hundía sus raíces en la Reforma junto a Haya de la Torre -hasta la ruptura con él en 1928-.

Con la llamada "ortodoxia" marxista la "hermandad de Ariel" universitaria compartía el rechazo del mundo burgués. Pero si la corriente basada en el DIAMAT depositaba en el

⁷ Véase Gregorio Bermann, *Juventud de América*. La referencia al joven Giudici, en p. 194.

plano de la explotación económica el eje único de su impugnación -de ahí su mote de "pequeñoburgueses" contra los dirigentes estudiantiles de la Reforma-, la otra vertiente lo hacía desde el humanismo y desde la protesta romántica anticapitalista. Contraponía de este modo al mundo burgués cuantitativo basado en el valor de cambio el proyecto de una revolución cualitativa que trastocara todos los valores, que construyera un hombre nuevo cuyo adelanto histórico encarnaba en "la juventud de América", a quien sugestivamente José Enrique Rodó había dedicado su *Ariel*. A la "civilización burguesa", cuyo prototipo era sin duda el Estados Unidos imperialista denunciado por Rubén Darío y por la Unión Latinoamericana de Ingenieros, oponían una nueva "cultura latinoamericana". En ese sentido, para esta tradición de la Reforma lo burgués no era sólo explotación, era también sinónimo de mediocridad (tan vilipendiada por *El hombre mediocre*), servilismo, impotencia, burocracia, domesticación y rutina.⁸

La mayor originalidad de Mella en Cuba y Mariátegui en Perú -óptica que en gran medida era compartida por Giudici- fue precisamente que lograron sintetizar ambas corrientes, la marxista y la latinoamericanista. Para ellos no había contradicción entre una y otra, como sí la hubo para Haya de la Torre.

La razón residía en que para ellos el socialismo en América debía ser antiimperialista y el antiimperialismo, clasista y socialista. Además, no se podía construir la nueva cultura reclamada por Rodó sin una revolución social. La racionalidad científica y filosófica -esto es, el marxismo- no debía "aplicarse" desde afuera, externamente, a las rebeliones latinoamericanas sino que debía surgir de ellas para explicarlas, legitimarlas y potenciarlas hasta su límite más radical. La Reforma entonces, para el peruano y el cubano, no era contradictoria con el comunismo.

⁸ No hay que esforzarse demasiado para descubrir las sorprendentes similitudes entre esta precursora cosmovisión ideológica latinoamericana -cuyo principal y desconocido ideólogo dentro de la Reforma fue Deodoro Roca- y los planteos del "hombre nuevo" y la moral comunista con que el Che Guevara enfrentó en los años 60 a los partidarios del -según sus palabras- "comunismo meramente económico". Tampoco puede soslayarse el evidente parentesco con la irrupción imaginativa antiburguesa del Mayo francés o con la crítica de la alienación y la cosificación civilizatorias en pensadores tan diversos como el joven Lukács, Wright Mills o Marcuse y los demás miembros de la Escuela de Francfort. Véase *Deodoro Roca, el hereje*, pp. 48 y ss.

En la Argentina, en cambio, las cosas no fueron tan fáciles. Durante el "tercer período" de la Internacional -el de clase contra clase- la distancia entre la vertiente marxista "ortodoxa" y la latinoamericanista culturalista se profundizó.

Justamente a esta última corriente, como ya apuntamos reiteradas veces, perteneció Deodoro Roca. Giudici fue su compañero y amigo personal. Mantuvieron una relación de mutua amistad e intercambio político -aun cuando el cordobés reivindicara a León Trotsky frente a la figura de Stalin, reivindicación que está ausente en Giudici- hasta la muerte de aquél en 1942. Ya en uno de sus primeros libros, *Ha muerto el dictador pero no la dictadura*, Giudici celebraba el mote de "león de alfombra" con el que Deodoro Roca había estigmatizado el militarismo de Leopoldo Lugones. Más tarde, difundió y colaboró en la revista *Flecha* dirigida por el máximo ideólogo de la Reforma y a su vez éste colaboró en *Contra-fascismo* dirigida por Giudici. En una de sus cartas, Deodoro le dice: "Para el 15 de junio -aniversario de la Reforma- publicaremos un número de ocho páginas de *Flecha* dedicado exclusivamente a la Reforma Universitaria: la Reforma vista sobre un cauce político. *Y en su proyección americana*. Mostrar cómo va cobrando relieve su recóndito contenido social. También interesa desnudar o mostrar mejor dicho *la desnudez de este pobre estudiante* de 1936, caído un poco de la luna. Por lo menos el que se observa desde aquí. Necesitamos un artículo suyo. Elija tema y comuníquelo".⁹

⁹ Carta de Deodoro Roca a Ernesto Giudici, Córdoba, 4 de mayo de 1936. En otra, lo felicita por sus campañas contra el fascismo en el diario *Crítica*: "Le digo a Botana [director de *Crítica*] que la campaña de *Crítica* tiene el ímpetu avasallador de una ofensiva "motorizada". Y usted es ahí el gran tanque. Formidable": carta de Roca a Giudici, Córdoba, 6 de abril de 1938 (estas dos cartas y otras pueden encontrarse en *Deodoro Roca, el hereje*, pp. 227-237). Ya como uno de los principales dirigentes comunistas, Giudici siguió levantando la figura del precursor cordobés como un paradigma cultural. Así recordó a su amigo cuando éste murió: "Sintiendo en su sangre la sangre de la Reforma, de la renovación pedagógica, de *la revolución en la cultura y el arte*. Deodoro dotó al movimiento de una lozana frescura de juventud, de una *especie de romanticismo* sentimental, de una emoción necesaria. Fue el gesto de la *rebeldía*, fue *la irreverencia burlona hacia lo que se creía inmutable siendo vacío y pedante*; fue también la travesura de los años mozos que en él no murieron nunca"; E. Giudici, "Deodoro Roca, o la irreverencia juvenil en la universidad oligárquica", en *Orientación*, 11 de junio de 1942, pp. 5-6.

Junto con Deodoro, el Joven Giudici también se enroló entusiastamente en esta vertiente de la Reforma, intentando como Mella y Mariátegui -a diferencia del segundo Insurrexit- sintetizarla con la tradición latinoamericanista. Por ejemplo, sostenía: "El tipo medio norteamericano, dedicado más a la comodidad material que a las inquietudes del espíritu, al dólar más que al libro y al deporte más que a la cultura mental, es, frente al tipo medio europeo y latinoamericano, el exponente más acabado del producto de una *civilización sui géneris* creada entre altas chimeneas y enormes rascacielos, oficinas bancarias y asombrosa competencia de la máquina y el músculo, la miseria y la conquista. Quizá sea ése el ejemplar que nos reserva *la sociedad capitalista* del futuro, si no es derribada a tiempo por esta otra raza de *hombres sanos, cultos y justos a que aspira la humanidad* desde sus comienzos. Esperamos que *la civilización yanqui* no se convierta en *la nueva cultura* de los siglos venideros".¹⁰ La prédica irreverente y antiimperialista de la Unión Latinoamericana de Ingenieros -y su oposición romántica entre *la Civilización yanqui* y *la Cultura latinoamericana*- había dejado su descendencia juvenil.

Esa militancia explica su pronunciada admiración por el latinoamericanismo de José Vasconcelos, figura que según Mariátegui jugó un rol fundamental en aquellos años: "Actualmente", decía el amauta, "el pensamiento de Vasconcelos y de Ingenieros tiene una repercusión continental. *Vasconcelos e Ingenieros son los maestros de una entera generación de nuestra América. Son dos directores de su mentalidad.*"¹¹

Giudici tuvo intercambio epistolar con Vasconcelos en el segundo exilio de este último, que duró hasta 1939. Exiliado a su vez en Montevideo tras el golpe de Uriburu de 1930, Giudici le escribió a Vasconcelos: "En la cena fraternal de los expatriados de América actualmente en Montevideo, celebrada la noche del 24 del corriente en el Parque Rodó, después de haberse recordado a usted con justicia y cariño, resolvióse dirigirle un saludo de admiración y de estímulo por sus ideas, su acción, su espíritu de

¹⁰ E. Giudici, *Ha muerto el dictador pero no la dictadura*, Buenos Aires, s./e., 1932, p. 51. En el mismo sentido afirmaba: "Recordemos que el tipo de *civilización norteamericana* no tiene nada de común con el grado de *cultura* a que aspiramos" y "*La Juventud*, que es fuente y fuerza ejecutora de la más amplia renovación, *combate con tesón la esterilidad de las costumbres rutinarias*", ídem, pp. 79 y 259.

¹¹ Véase "De Ingenieros y Del Valle Iberlucea a Ponce, Julio V. González y Astrada: el "fantasma rojo» en el Río de la Plata", nota 26.

sacrificio y tesonera perseverancia por el mejoramiento de las condiciones de México y del continente americano todo. En este sentido, también mereció nuestro homenaje el héroe de la rebelión nicaragüense, general Sandino, cuya encarnizada resistencia a los traficantes de la soberanía nacional y el avance del dólar imperialista es la imagen más real de nuestra posición y hasta de nuestra relativa impotencia frente al poderoso pero no invencible enemigo".¹²

Para poder advertir las serias dificultades que se le presentaron al marxismo argentino -en comparación con el peruano o el cubano- cuando intentó sintetizar la vertiente latinoamericanista y la socialista, resulta muy sugerente contrastar esta admiración del joven Giudici hacia el latinoamericanismo de Vasconcelos (completamente coincidente con la perspectiva mariateguiana) con los furibundos juicios que Aníbal Ponce dirigió en 1928 contra el mexicano.

A pesar de haber cofundado con el Ingenieros antiimperialista *Renovación* y la Unión Latinoamericana (cuya idea madre surge precisamente en una cena-homenaje de Ingenieros a Vasconcelos), Ponce no dudaba en afirmar: "Entre las muchas cosas que *no he comprendido nunca*, y que sospecho que no comprenderé del todo, se *halla el renombre de don José Vasconcelos como maestro y pensador* [...] La *Indología* del señor Vasconcelos es el producto lógico de ciertos climas tropicales de la América latina [...] Circunstancias bien conocidas han dado a Buenos Aires, por ejemplo, una fisonomía absolutamente diversa de la casi totalidad de «nuestra» América; y *contra los ideales mestizos del señor Vasconcelos han luchado en la Argentina los que son hoy nuestros próceres* [...] Preferimos ir corrigiendo con sangre de blancos los resabios que aún nos quedan del indio y del mulato" (23 de noviembre de 1928). No casualmente Ponce había publicado en el primer número de su revista *Dialéctica* el lamentable artículo donde Marx hacía añicos la figura del libertador Simón Bolívar, para refutar así el libro de Vasconcelos *Bolivarismo y monroísmo* (y otro de Haya de la Torre).¹³

¹² Carta de E. Giudici a José Vasconcelos, Montevideo, 27 de diciembre de 1931. Entre otras cosas, Vasconcelos le responde: "*Han hecho muy bien en acordarse de Sandino* a quien toda la América aclama pero lo deja abandonado. Pobres patrias nuestras: hasta cuándo durará su agonía"; carta de Vasconcelos a Giudici, Madrid, 22 de enero de 1932 (Archivo Ernesto Giudici).

¹³ Para el terminante juicio sobre Vasconcelos, véase la reseña de A. Ponce, "Indología" (23 de noviembre de 1928) en Aníbal Ponce, *Obras completas*, tomo IV, pp. 281-284. El comentario

Tanto Ponce como Giudici -y, con éste, los jóvenes reformistas de su generación- se sentían herederos de Ingenieros. Pero ¿qué resaltaban del gran pensador argentino? Evidentemente en Ponce hay una recuperación del Ingenieros científico, reformador social, crítico de los dogmas y estudioso de la psiquiatría. También del Ingenieros que construye una historia de las ideas y una sociología argentina a partir de un molde típicamente sar-mientino, aunque adhiriera a la Revolución Rusa. Ése es el Ingenieros que quedó para la línea cultural predominante en el Partido Comunista y que muchos posteriormente criticaron por su positivismo -por ejemplo, la "izquierda nacional" o Rodolfo Puiggrós-. Pero como vimos en el ensayo sobre Ingenieros, hay otros perfiles suyos ligados al modernismo y al antiimperialismo desde los cuales leyó y apoyó la experiencia bolchevique (y que pasaron groseramente desapercibidos por sus críticos nacionalistas). Ponce lo acompañó también en estos otros planos, en *Renovación* y en la Unión Latinoamericana, pero esta segunda vertiente ocupó finalmente un difuso segundo plano en la constelación cultural de su principal discípulo y compañero.

Es precisamente este "otro" Ingenieros, el de su última etapa, el que recupera el joven Giudici, diferenciándose solapadamente de Ponce: "Otros [léase A. Ponce], con más autoridad para juzgarlo desde ese punto de vista, consideran su faz científica, en

celebratorio sobre el artículo de Marx y la queja porque "los «ideales» de Bolívar han adquirido en los últimos tiempos un sentido emancipador antiimperialista": A. Ponce, "Bolívar y Marx. Comentarios marginales", en *Dialéctica* (I, 1, marzo de 1936, pp. 35-37, y I, 5, julio de 1936, p. 272), ambos recogidos en *Obras completas* (tomo 4, pp. 560-564). Dentro del mismo registro puede considerarse la dureza extrema con que Ponce recibe la visita a la Argentina de Waldo Frank -el admirado amigo de Mariátegui- y su romanticismo espiritualista y americanista, tan apreciado por los jóvenes reformistas universitarios como Giudici. Véase A. Ponce, "El redescubrimiento de Frank" (8 de noviembre de 1929) y "Waldo Frank: América Hispana" (10 de agosto de 1932), en ídem, pp. 394-397. No obstante, es imprescindible reubicar estos análisis dentro de la gran tensión que atraviesa sus escritos, cuya contradicción latente (entre el humanismo marxista radical y la herencia sarmientina de la que se nutren sus críticas a Vasconcelos y Frank) termina por inclinarse hacia una ampliación del humanismo y una revisión crítica del sarmientismo en sus artículos mexicanos sobre la "cuestión nacional e indígena". Su temprana muerte le impidió continuar esa fértil reflexión que descolocaba totalmente el paradigma de "civilización o barbarie": véase A. Ponce, "La cuestión indígena y la cuestión nacional" (México, 17 de noviembre de 1937 al 4 de febrero de 1938), en ídem, pp. 657-667.

especial la criminológica, como el sostén más fuerte de la obra de Ingenieros. *Nosotros, sin negarlo, nos apartamos un tanto de ese aspecto, pues creemos que Ingenieros, como pensador e idealista, será siempre el ejemplo más grande que tendrán las generaciones venideras, porque ya lo es para la juventud de nuestros días, la juventud que no puede evocarlo de otra manera*".¹⁴ También sostenía Giudici: "A la juventud universitaria latinoamericana, al revés de la europea y estadounidense, le interesan pues los problemas sociales [...] A esto se agrega *la lucha contra el avance imperialista*. Todo contribuye a cimentar *la unión latinoamericana*, de donde han surgido frente al panamericanismo del norte diversas entidades culturales y estudiantiles".

Su colaboración en *El Repertorio Americano* (6 de febrero de 1932), la revista costarricense de Joaquín García Monje análoga a *Amauta* que reproduce parte de *Ha muerto el dictador...*, y donde también colaboraban Mariátegui, Vasconcelos, Waldo Frank y otros: su discurso contra la dictadura del general Juan Vicente Gómez en Venezuela como bienvenida al doctor José Rafael Wendehake (Montevideo, 18 de marzo de 1932); su amistad personal y epistolar con Deodoro Roca; su reivindicación del antiimperialismo de Sandino, del latinoamericanismo de Vasconcelos y de los otros "maestros de la juventud americana", delinean en el joven Giudici todo un universo ideológico y cultural centrado en el antiimperialismo y en la vertiente más radicalmente latinoamericanista de la Reforma.

Desde esa coloración ideológica se diferenciará de Ponce en cuanto a la evaluación del indigenismo. Sin alcanzar por ello la radicalidad que en este tema inauguró Mariátegui, Giudici intentó tratar a las figuras históricas del gaucho y el indio desde un horizonte cultural que lo separaba notablemente del relato liberal tradicional que

¹⁴ Véase E. Giudici, "Conferencia de homenaje a José Ingenieros a cinco años de su muerte", organizada por iniciativa de la Unión Latinoamericana y diversas agrupaciones reformistas en 1931; en E. Giudici, *Ha muerto el dictador pero no la dictadura*, p. 286. También Giudici organizó un homenaje a Ingenieros el 31 de octubre de 1930 en la Facultad de Medicina, en uno de los probablemente primeros actos contra la dictadura de Uriburu. Para la referencia citada a continuación sobre la Unión Latinoamericana, véase ídem, p. 80. No obstante, aun bebiendo de sus fuentes, le cuestionó al Ingenieros de *El hombre mediocre* su defensa de la aristocracia del mérito, frente a la cual sostuvo: "Nosotros nos quedamos con la *aristocracia del hombre* [subrayado de Giudici]. Las jerarquías de orden espiritual no crean aristocracias de ninguna clase"; ídem, p. 105.

construyeron nuestras clases dominantes en defensa de sus "campañas al desierto" y que muchos socialistas y marxistas hicieron suyos en nuestro país.¹⁵

Pero ese ardiente latinoamericanismo no lo conducía al populismo ni lo alejaba del marxismo sino todo lo contrario. Como Mella en Cuba y Mariátegui en Perú, Giudici también mantuvo con el APRA una larga polémica, tanto en 1936 (interviniendo en *Señales* en favor de Marianetti contra Manuel Seoane, discípulo de Haya de la Torre) como en 1941 (criticando duramente en siete extensos artículos un libro del mismo Seoane).

Desde esa matriz latinoamericanista se distanciaba notablemente del paradigma sarmientino y del "marxismo liberal" -en términos de Viñas- que tensionadamente convivía junto al humanismo marxista radical hasta en los más brillantes y perdurables trabajos de Ponce.

Con este último seguramente compartía la común interpretación humanista del marxismo -el aporte más atractivo, rico y original de Ponce y el de mayor influencia posterior- pero, en cambio, lo distanciaba su fuerte latinoamericanismo antipositivista. Esta inicial bifurcación de sus respectivos horizontes intelectuales, a pesar de compartir el humanismo, empujaban de antemano a Giudici (de una generación posterior a Ponce) para que al ingresar en el Partido Comunista no se enrolara entre sus discípulos directos y "herederos", como fue el caso de Héctor Agosti.

LAS POLÉMICAS CON AGOSTI, GHIOLDI Y CODOVILLA

Giudici se enfrentó en 1932 con las posiciones que caracterizaban al grupo estudiantil de Agosti -apadrinado por Ponce y miembro del segundo Insurrexit- en el II Congreso Nacional de la Federación Universitaria Argentina. En ese congreso Insurrexit promovía (insistimos: a diferencia de Mella y de Mariátegui) una crítica frontal y absoluta contra la Reforma.

La agrupación estudiantil de Agosti y Ernesto Sábato de alguna manera retomaba en 1932 las posiciones de Orestes Ghioldi (seudónimo: Ghitor) y de Paulino González

¹⁵ Véase Jorge Campos (seudónimo de E. Giudici), "El gaucho y el indio: dos perseguidos trágicos", en *El Sol*, 28 de enero de 1940.

Alberdi en la Conferencia Comunista Sudamericana de 1929. Ambos, además de enfrentar las propuestas de los delegados peruanos de Mariátegui, catalogaron sin titubeos la Reforma Universitaria y a los jóvenes reformistas como uno de "los movimientos enemigos". Decían entonces: "Al hablar de los movimientos enemigos, debemos reservar un capítulo especial al *movimiento de la juventud pequeño-burguesa e intelectual* [subrayado de Ghitor]". En aquella ocasión, Orestes Ghioldi no olvidó tampoco cargar las tintas contra el carácter de "maestro" que la juventud atribuía a Ingenieros, mientras que en la misma conferencia de 1929 González Alberdi sostenía: "Surgido en la Argentina debido a lo mediato de la pauperización de *la pequeño burguesía*, y en lo inmediato a *la influencia de la ideología idealista* que estuvo en auge durante la guerra, a la influencia de la Revolución Rusa y al aliento llevado a las clases medias por el triunfo yrigoyenista; este *movimiento de ideología imprecisa, confusa*, llena especialmente de jacobinismo, no fue en la Argentina ni antiimperialista, ni antigubernamental¹⁶

En 1932 Insurrexit retomaba esa línea obrerista y economicista antirreforma y en el bienio 1933-1934 Agosti, alentado incluso por Aníbal Ponce, seguía denostando al II Congreso de la FUA al publicar en *Cursos y conferencias* (la revista ponceana del Colegio Libre de Estudios Superiores) "Crítica de la Reforma Universitaria". En los cinco artículos que conforman su "Crítica...", enjuiciaba "las utopías pequeño-burguesas de 1918" y agregaba: "El Segundo Congreso Universitario no significa, como lo pretenden sus directores [léase, entre otros, E. Giudici] una superación del primero [...] Su única función consiste en corroborar una especie de izquierdismo, una adaptación de la Reforma a un lenguaje de izquierda urgido por el momento". Rozando el límite del exabrupto, su impugnación iba más allá hasta cuestionar "la *falsedad básica* de la ideología reformista, producto de *típica procedencia pequeñoburguesa*", "la *vacilación*

¹⁶ AA.W., *El movimiento revolucionario latinoamericano* (versiones de la Primera Conferencia Comunista latinoamericana). La caracterización sobre la Reforma de Ghitor (Orestes Ghioldi), en p. 345, y la de Paulino González Alberdi, en p. 145.

traidora del pensamiento reformista" e incluso su "carácter confuso y su esencia contrarrevolucionaria".¹⁷

Los cinco trabajos contra la Reforma de Agosti iban a ser publicados como un libro, que felizmente -para el autor- nunca salió. Es indudable que el tono incendiario que utilizó el joven Agosti contra este movimiento cultural no careció del ardor e incluso la exageración propia de un prisionero político. Pero además respondía -si no Ponce no lo hubiera avalado e impulsado en esa dirección- al tercer período de la Internacional, el de "clase contra clase". Tanto Ponce, con su humanismo radical, como Agosti, con su permanente valorización de los intelectuales y de la cultura, sólo pudieron caer en esas posiciones antiintelectualistas debido a las fuertes presiones ideológicas del giro que tomaba la Internacional. Pues ese encendido denuesto los enterraba paradójicamente a ellos mismos, a su modo también hijos de la Reforma.

Incluso el joven Agosti en "Mella o la voz de América", uno de los más brillantes capítulos de *El hombre prisionero* (su primer libro, escrito en la cárcel y publicado por editorial Claridad en 1938) decía: "En nuestra América sólo dos grandes figuras ejemplifican al verdadero intelectual revolucionario. Una es Mariátegui, el magnífico escritor que desde su sillón de inválido promueve la organización del proletariado peruano. La otra es Mella. Mella supera la antinomia de la cultura burguesa al fundir brillantemente la teoría y la práctica. *Es la negación de la universidad* y de la intelectualidad de donde proviene". Esta caracterización fue realmente precursora. El joven Agosti, discípulo de Ponce, no duda en enaltecer y homenajear al peruano y al cubano -aun en un período en el que ambos eran silenciados completamente bajo la hegemonía continental de Codovilla-. Ése es su mayor mérito, la cuota de originalidad e independencia de criterio que jamás lo abandonó. Pero lo hace desde una matriz que curiosamente los opone a la Reforma y la universidad. He ahí, al mismo tiempo, su gran paradoja. Y esta posición contrasta aún más si la comparamos con el homenaje que el

¹⁷ Véase H.P. Agosti, "Crítica de la Reforma Universitaria". Las citas pertenecen a la cuarta sección de las cinco originales (probablemente las haya escrito cuando estuvo encarcelado en Villa Devoto por "agitador"), reproducida en A. Ciria y H. Sanguinetti, *La Reforma Universitaria 1918-1958*, pp. 129-145. En julio de 1938 Agosti hará una completa revisión autocrítica de semejante trabajo y comenzará a revalorar positivamente la Reforma. Véase su discurso en el acto de conmemoración del xx aniversario de la Reforma en Córdoba, en ídem, pp. 147-150.

II Congreso de la FUA de 1932 le había rendido justamente a "los tres altos espíritus de América desaparecidos en los últimos años"... Ingenieros, Mella y Mariátegui.

Que en este terreno -el de la paradoja- el joven Agosti no inventaba nada, lo prueba que también su maestro Ponce, con una pluma más equilibrada, tampoco dejaba de enjuiciar (sin citar su nombre) a la vertiente encabezada por Deodoro Roca: "Aquel fuerte muchacho, a quien no faltaba por cierto el ardor combativo, *tenía sobre el mundo y sobre la política las ilusiones más extrañas*. Creía que la juventud tiene un valor en sí [...] y que bastaba por lo tanto desalojar de los claustros a los envejecidos y arrojar del gobierno a los mediocres, para que empezáramos a vivir «la hora americana» [la expresión entrecomillada pertenece al Manifiesto Liminar de 1918 redactado por Deodoro]". En la misma perspectiva decía: "La dura lección había de serle provechosa. La guerra europea, que aceleró la decadencia de la sociedad capitalista, *ha planteado los problemas actuales en términos extremos: o burgués o proletario*".¹⁸ Si la Reforma no era ni lo uno ni lo otro... entonces no podía ser sino "pequeñoburguesa". El esquematismo condicionaba y presionaba aun sobre los más lúcidos y brillantes.

Después de un breve paso por la izquierda del Partido Socialista -donde reivindicando a Enrique del Valle Iberlucea compartió con Benito Marianetti, Gregorio Bermann y Deodoro Roca las posiciones críticas del reformismo de J.B. Justo y el clan dirigente del Partido Socialista- Giudici ingresa al Partido Comunista en 1934. En ese momento ya había tenido varias polémicas públicas. No sólo con la dirección histórica del Partido Socialista -principalmente Nicolás Repetto- sino también con uno de los principales cuadros políticos de la organización comunista, Rodolfo Ghioldi. Esta última se desarrolló en la revista *Claridad*, dirigida por Antonio Zamora. Como parte de esa polémica, desde las posturas del tercer período de la Internacional -el de "clase contra clase"- Ghioldi había dedicado eufóricamente un vehemente ataque contra la izquierda del "socialfascismo", encarnada en la Argentina por Marianetti y Giudici (cuestionándole

¹⁸ Véase A. Ponce, "Condiciones para la universidad libre" y "El año 1918 y América latina" (en *Obras completas*), tomo 4, pp. 539 y 538, respectivamente. El artículo de Agosti sobre Mella, en *El hombre prisionero* (1938), Buenos Aires, Axioma, 1976, pp. 82-86.

a este último, entre otras cosas, su "idealización de la intelectualidad universitaria" y su "cretinismo intelectualista").¹⁹

De modo que al ingresar al partido como uno de los máximos dirigentes, Giudici ya viene con un denso "historial" propio (uno de los pocos que mantuvo polémica pública con Rodolfo Ghioldi, diferenciación de la línea Ponce-Agosti, polémica con Insurrexit, polémicas en el seno del Partido Socialista, etcétera).

En esa original trayectoria el comunismo argentino se entrecruza con la tradición antiimperialista y latinoamericanista del último Ingenieros y la "hermandad de Ariel", rechazada de plano por el eurocentrismo que intentó amalgamar a Marx con Sarmiento, Mitre y la Enciclopedia francesa, antes que con Sandino, Martí y la Reforma del 18... *Dos tradiciones netamente diferenciadas que convivieron largamente en el seno de la corriente comunista argentina, aunque una haya predominado oficialmente durante largos años sobre la otra*, al punto que en la historiografía especializada sobre esta temática sólo figura una de ellas.

Por eso, aun ubicándose profesionalmente más cercano al grupo comunista universitario que al literario (Gregorio Bermann había prologado su alegato "Derechos que el despotismo anula" de 1932 ante su expulsión de la universidad), Giudici no necesita en el momento de su ingreso al campo cultural comunista "padrinos" ni respaldos especiales como aquellos a los que recurrieron Salama y Flambaun al iniciar la tercera época de *Cuadernos de Cultura* o el mismo Agosti con Ponce.

Frente al grupo de escritores y poetas (Barletta, Yunque, los hermanos González Tuñón, Larra, etc.) y al universitario (Ponce, Bermann, Troise, Agosti), Giudici se mueve en un espacio profesional autónomo y propio que complementa la universidad con el

¹⁹ Véase Rodolfo Ghioldi, "A propósito de la izquierda socialista" (en *Soviet*, II, 3-4, marzo-abril de 1934), pp. 12-16, y "El Partido Socialista y el Congreso de Santa Fe" (en *Soviet*, II, 5-6, mayo-junio de 1934), pp. 3-11. Ambos reelaborados en el folleto titulado *¿Hacia dónde va el Partido Socialista?*, Buenos Aires, Sudam, s/f. [1934]. Este folleto no fue recogido en los varios tomos de *Escritos* de Rodolfo Ghioldi publicados por Anteo en 1975. En el mismo período, César (seudónimo de Jacobo Cosin) decía que "Giudici contribuye a consolidar las posiciones *contrarrevolucionarias* en la juventud socialista. El Partido Comunista y la Juventud Comunista lo van a desenmascarar sin piedad ante los obreros y jóvenes socialistas"; "Conferencia de la J.C. El Congreso de la J.S. y la vergonzosa capitulación de la «izquierda»" (en *Soviet*, II, 3-4), pp. 20-25.

periodismo: colaborador de *Claridad*, editorialista de *Crítica*, director de *Orientación*. En todos esos medios Giudici trabajaba con Rodolfo Puiggrós -incluida la revista teórica *Argumentos*, dirigida por el célebre historiador-, con quien llegó a publicar artículos en conjunto.

Desde ese espacio, después de un viaje al Chaco (donde fue detenido por llevar la solidaridad comunista con las luchas del campo), en varias notas de *Crítica* ("¿Somos un país industrial?", 29 de agosto de 1936) bosquejó una caracterización del país - subrayando el alto desarrollo capitalista agrario- que difería notablemente de la tesis oficial del "feudalismo" adoptada por el Partido Comunista argentino a partir de 1928 a instancias del VI Congreso del Comintern.

En ese artículo, por ejemplo, Giudici no hablaba de "oligarquía" sino de "burguesía ganadera", mientras señalaba: "La situación actual se complica, además, porque la burguesía reaccionaria y latifundista cede hoy sus tierras y privilegios al imperialismo: *porque la burguesía industrial está entrando también en manejos con la reacción...*". Igualmente vaticinaba que "el país va perfilando una fisonomía industrial de más en más marcada". Características todas éstas que descentraban el supuesto "feudalismo" o "semifeudalismo" agrario argentino, base medular del etapismo defendido por Codovilla y Rodolfo Ghioldi desde el VIII Congreso del Partido Comunista argentino en 1928 y desde la Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929. En esta última los mariateguistas también habían cuestionado aquella controvertida tesis de Codovilla (que en realidad se originaba en la III Internacional ya stalinizada).

De cualquier modo, cabe aclarar que Giudici nunca incorporó como propia la teoría del desarrollo desigual y combinado -que le hubiera facilitado enormemente poder comprender en el campo teórico ese acelerado desarrollo capitalista coexistente con relaciones arcaicas que él había descrito en sus análisis empíricos de la formación social argentina- por su rechazo al trotskismo.

Luego, en 1940, Giudici publicó en *La Hora* casi veinte artículos reunidos posteriormente en *Imperialismo inglés y liberación nacional*, libro que fue calurosamente saludado tanto por Scalabrini Ortiz como por Rodolfo Puiggrós (con este último y con P. González Alberdi, Giudici compartió ese año una comisión de estudios de la formación social argentina). El nacionalista Raúl Scalabrini Ortiz le obsequió entonces un ejemplar

de su *Historia de los ferrocarriles argentinos*, con la dedicatoria: "Para Ernesto Giudici, también investigador, julio de 1940, Raúl Scalabrini Ortiz". Mientras tanto, Puiggrós trazó a su vez un paralelo entre *Imperialismo inglés...* y *Hitler conquista América* (libro que Giudici había publicado en 1938), ubicando el hilo conductor de ambos en el antiimperialismo,²⁰ una de sus preocupaciones obsesivas producto de su juvenil formación ideológica en el latinoamericanismo de la Reforma. La tradición cultural de la Unión Latinoamericana seguía viva dentro del comunismo argentino, aunque internamente nunca llegara a ser hegemónica.

Entre muchas otras, *Imperialismo inglés y liberación nacional* formuló tres grandes hipótesis. La primera planteaba que, si bien podían perdurar en el país zonas de explotación feudal o semifeudal, *eso no impedía que en su conjunto el país fuera capitalista* pues las relaciones sociales capitalistas eran las que predominaban sobre las otras. La segunda sostenía que, como producto de aquel desarrollo industrial capitalista y de la crisis agraria de un campo que ya no era "feudal", éste se transformaba también en capitalista. Surgían entonces -decía Giudici- "*nuevos grupos políticos* que aún no han encontrado ubicación en los marcos de la política nacional [pero] la encontrarán en los marcos de la nueva vida política que se atisba". Esa masa se evadía de la tutela conservadora en el campo, aunque -siempre según la descripción de Giudici- no le abrieran todavía la entrada en el radicalismo y hasta la desdeñaran desde el eurocentrismo de izquierda. Años más tarde constituiría la base social originaria del peronismo. Ése fue su mayor acierto histórico. La tercera hipótesis arriesgaba que, si bien había que ser solidario con la URSS-y por cierto que Giudici lo era en ese momento, con un entusiasmo que no lo diferenciaba del resto de la dirección del Partido Comunista-, al mismo tiempo había que priorizar la lucha contra el imperialismo en la Argentina y América latina (de nuevo aquella idea fija de su juventud, elaborada y madurada mucho antes de ingresar al Partido Comunista).

²⁰ La dedicatoria de Scalabrini Ortiz, en Archivo Ernesto Giudici; la reseña de Rodolfo Puiggrós, en *La Hora*, 18 de mayo de 1940. A Puiggrós le había regalado el libro con la siguiente dedicatoria: "Al camarada Rodolfo Puiggrós, uno de los valores más serios de la intelectualidad revolucionaria argentina, espíritu creador e investigador marxista, con todo aprecio y simpatía. Ernesto Giudici, 1940" (Archivo Rodolfo Puiggrós). Puiggrós había subrayado y anotado completamente ese ejemplar, según su habitual estilo de lectura.

Si el campo no era "feudal" y la tarea principal era la lucha antiimperialista, se complejizaba entonces el carácter de la revolución... Implícitamente el libro era una herejía. Sin mencionarlo, el recién llegado Codovilla (había estado fuera desde 1930, época en la que intervino en la represión interna de los republicanos en España) salió a contestarle con el folleto "Por la libertad y la independencia de la patria", imponiendo de nuevo en el partido -con rotundo éxito- el diagnóstico tradicional desde 1928-1929: el campo argentino era feudal. el carácter de la revolución era agrario-antiimperialista. Como en la disputa teórica con Mariátegui, había triunfado el dogma. El esquema inmutable no se podía tocar. El comunismo argentino pagaría largamente las trágicas consecuencias políticas de ese nuevo "triunfo" interno de Codovilla. En ese aspecto, la historia y la política siempre han sido dos amigas crueles y rencorosas.

Desde la "izquierda nacional", Jorge Abelardo Ramos se esforzó por demostrar que el antiimperialismo de Giudici expresado en su libro de 1940 no era nada más que un reflejo mecánico y una expresión directa del pacto germano-soviético Ribbentrop-Molótov. Ramos hacía una caracterización más que provocadora (un oficio que con su excelente y liviana pluma manejaba muy bien). Además de referirse a la "frivolidad", al "aventurerismo stalinista" y a las "fantasías reaccionarias" de Giudici, sostenía que... el libro de este dirigente "reflejaba como un espejo la política del acuerdo con Hitler".²¹

Esa difundida hipótesis de Ramos, que atribuía el antiimperialismo de Giudici a una mera coyuntura internacional de la URSS, *desconocía sistemáticamente el núcleo duro de su primera formación ideológica y política, anterior a su adhesión e incorporación al comunismo.*

Resulta completamente innegable -pues hoy constituye un lugar ampliamente consensuado en la historiografía sobre la Internacional Comunista- que la URSS subordinó y sacrificó la Internacional a los vaivenes e intereses inmediatos de su política exterior. Y ésta fue de bandazo en bandazo: del sectarismo más extremo

²¹ Véase Jorge A. Ramos, *Historia del stalinismo en la Argentina* (1962) (Buenos Aires, Mar Dulce, 1969), pp. 163-166 (y Buenos Aires, Rancagua, 1974, pp. 135-143)-, también en *La era de bonapartismo (1943-1972)* Buenos Aires, Plus Ultra, 1972), pp. 49-53 y *Breve historia de las izquierdas en la Argentina* [Buenos Aires, Claridad, 1990), tomo II, pp. 63-67. Hasta su discípulo Norberto Galasso -en muchos otros aspectos críticos de Ramos- se hacía totalmente eco de esa versión. Véase N. Galasso, *¿Qué es el socialismo nacional?*, Buenos Aires, Ayacucho, 1973, pp. 70-71.

después de la derrota de China entre 1928 y 1935 hasta el seguidismo a la burguesía "antifascista y democrática" a partir del ascenso de Hitler en Alemania (luego de su política suicida de "clase contra clase"): y del frente populista de 1935 hasta la llamada "unidad nacional" de los años 40, que bajo la hegemonía de Earl Browder -quien en realidad no hacía más que desarrollar lo que ya promovía la Internacional stalinizada- condujo al apoyo a Fulgencio Batista en Cuba y a Anastasio Somoza en Nicaragua.

En medio de esa larga cadena de bochornosos e indignos vaivenes, saltos, giros y contramarchas, Stalin realiza un pacto nada menos que con Hitler (con el pretexto de "ganar tiempo" [¿?]), por el cual la URSS abandona su previa defensa de Roosevelt para luego volver a sustentarla tras la invasión de los alemanes a la Unión Soviética.

No resulta entonces improbable que las circunstancias de la URSS entre 1939 y 1940 hayan facilitado el espacio interno dentro de la rigidez del Partido Comunista para que Giudici pudiera desarrollar abiertamente su antiimperialismo previo, pero lo que sí es indudable es que ese antiimperialismo no provenía de la línea internacional coyuntural de la URSS. Lo internacional aquí, en un partido cuya política dependía fuertemente del Estado soviético, "movió las piezas" como para que una corriente que sobrevivía en su seno en forma "tapada" y larvada -y de modo marginal- pudiera volver a expresarse.

Además, Giudici no condenaba en 1940 el imperialismo inglés, silenciando cualquier referencia al imperialismo alemán, como arbitraría y caprichosamente sugiere Ramos. Por ejemplo, durante ese mismo 1940 cuando sale a la luz su *Imperialismo inglés y liberación nacional*, Giudici publica una nutrida seguidilla de artículos políticos denunciando al mismo tiempo ambos bandos imperialistas, tanto el alemán como el inglés-norteamericano.²² El eje político de todos ellos está resumido en el subtítulo del

²² Véase E. Giudici. "¿Con el «antinazismo» de los ingleses o con el «antiimperialismo» de los fascistas? (Se quiere llevar a la masa popular este falso dilema de los oligarcas y reaccionarios: con Inglaterra o con el fascismo)" (en *Orientación*, 9 de mayo de 1940): "Solidaricémonos con los pueblos invadidos sin dejarnos arrastrar a la guerra por traficantes del dolor humano" (en *La Hora*, 11 de mayo de 1940); "Señores antinazis, ¿me dejan opinar?" (en *La Hora*, 17 de mayo de 1940): "Hablemos con claridad: ¿Quién defiende la democracia argentina?" (en *La Hora*, 30 de mayo de 1940): "Para defender la democracia, desarmar complots y abatir la demagogia nazi" (en *La Hora*, 27 de junio de 1940); "El jugo gástrico de su majestad o los adulones de un imperio" (en *La Hora*, 13 de julio de 1940); "Por qué Inglaterra y el mundo no pueden creer en las promesas de Hitler (La dura realidad reveló siempre el

que publicara el 1 de agosto de 1940: "Unificar lo antiimperialista y lo antifascista es lo que urge".

Una de dos: o Ramos no quiso conocer esos artículos o...

Hubo entonces dentro del comunismo argentino otra línea político-cultural de raíz latinoamericanista, divergente de la del "marxismo liberal" -en términos de Viñas- cuyo antiimperialismo, por otra parte, era más bien forzado. Esta otra vertiente nunca llegó a ser hegemónica ni "oficial", pero existió.

Luego de referirse a la posición de Orestes Ghioldi (para quien la lucha contra el imperialismo del momento debía ser exclusivamente "antifascista", pues el fascismo constituía en su opinión la variedad más agresiva de imperialismo -mientras insistía en la necesidad de mantener el comercio con Inglaterra-), el investigador Hiroshi Matsushita, que ha estudiado los orígenes del peronismo desde una matriz diversa a la canonizada por Gino Germani, sostiene: "*Por cierto, dentro del Partido había algunos que insistían en la necesidad de mantener la lucha antiimperialista. Ernesto Giudici, que se incorporó al Partido Comunista abandonando el Partido Socialista en 1934, fue uno de ellos. Según él, en los países semicoloniales como la Argentina, «el fascismo es posible en la medida en que crezca el poder del monopolio extranjero», de modo que debía combatirse con «organizaciones antiimperialistas y antifascistas»*".

A esta consideración del antifascismo y el antiimperialismo de Giudici, agrega más adelante Matsushita: "En otro libro publicado en 1938, Giudici reconoció el peligro mayor del nazismo alemán en las Américas, *pero no descartó la posibilidad de que Inglaterra acordara con Alemania para competir con Estados Unidos en el mercado latinoamericano*".

La necesidad de enfrentar tanto al fascismo alemán como a los imperialismos inglés y norteamericano, enemigos de la independencia económica argentina, también la expresó Giudici en el seno del Comité Central del Partido Comunista argentino reunido

sombrío designio del dictador nazi)" (en *Crítica*, 20 de julio de 1940); "Frente a la guerra del imperialismo en Europa y frente al peligro fascista en la Argentina (Unificar lo antiimperialista y lo antifascista es lo que urge)" (en *Orientación*, 1 de agosto de 1940), etc. Además, de 1940 es su libro inédito *Inglaterra contra la democracia (o ficciones y realidades de un gran imperio a la defensiva de sus privilegios)*, donde insiste con las tesis de esos artículos (en Archivo E. Giudici).

a mediados de 1939, donde se estaba discutiendo la posición a adoptar ante la inminente guerra mundial.

En ese Comité Central, Giudici sostuvo que la lucha argentina debía librarse en dos frentes: contra el fascismo y al mismo tiempo contra el imperialismo británico. Exactamente la misma tesis que aparece publicada en esa época en sus artículos políticos de *La Hora*, *Crítica*, *Orientación*, etc. Esta moción de Giudici fue acompañada en esa oportunidad por Luis V. Sommi y por Jacobo Lipovestky. En la votación perdió ante la tesis de Arnedo Álvarez, quien propuso dirigir la actividad revolucionaria comunista sólo contra la Alemania nazi.²³ Las trágicas consecuencias que tuvo para el comunismo argentino esa errónea decisión son bien conocidas...

Más allá de la arbitraria acusación lanzada por Ramos -con mayor voluntad de generar polémica que de aportar conocimiento historiográfico- y de las diversas líneas culturales presupuestas en aquella ocasión, el hecho cierto es que en ese momento Giudici había llegado a polemizar hasta con el mismo Codovilla. No fue una discusión tan pública ni abierta como la que tuvo con Rodolfo Ghioldi. La apariencia de unanimidad que se quería mantener a toda costa y la férrea disciplina -que Giudici no dejó jamás de acatar, por cierto, hasta su seguramente tardía renuncia de 1973- contribuyeron en gran medida a eso. Sin embargo, como intelectual acumuló un espacio de reflexión propio y autónomo aun mayor que el que ya había ganado en esos años con relación a los cuadros tradicionales del campo político. En su relación con Codovilla tampoco hay que olvidar la polémica de Luis Carlos Prestes con el máximo dirigente argentino en 1945, en la que el brasileño criticó duramente el concepto de "naziperonismo", Giudici estuvo en ese momento de acuerdo con Prestes.

En los años 50, habiéndose producido ya la disidencia de Puiggrós (cuya subsunción en el peronismo Giudici no acompañó) y la crisis del denominado "caso Real" (en la cual los soviéticos Intentaron usar a Giudici contra Codovilla), el primero

²³ Véase Emilio Corbière, "Scalabrini Ortiz-Giudici: el otro neutralismo" (en *Todo es historia*, XII, 148, septiembre de 1979), pp. 24-25. Para las citas de Hiroshi Matsushita, véase su libro *Movimiento obrero argentino (1930-1945). Sus proyecciones en los orígenes del peronismo* (Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983), pp. 201-202 y 214.

polemiza filosóficamente con el DIAMAT de Emilio Troise, uno de los principales discípulos de Ponce y toda una autoridad en el "frente filosófico" de este partido.

El otro gran discípulo de Ponce, Héctor Agosti, escribía en esos años su *Echeverría* -"el mejor libro de cuantos pergeñé", según sus propias palabras de la correspondencia con Enrique Amorin-, liderando un contradictorio movimiento cultural de alianzas entre comunistas, socialistas y liberales democráticos (cuestionado en varias notas de *Clase Obrera* por Puiggrós) mientras al mismo tiempo comenzaba a traducir, prologar y publicar toda la obra de Gramsci en castellano, empezando por sus cartas y siguiendo por sus cuadernos.

Entre la alianza con los liberales democráticos y su gramscismo había evidentemente una tensión desgarradora e irresuelta. Eso se expresó rápida y tajantemente al dividirse la Comisión de Homenaje a Echeverría, cuya mayoría liberal y antiperonista fundaría ASCUA (Asociación Cultural Argentina para la Defensa y Superación de Mayo) y la minoría -María Rosa Oliver, Ricardo M. Ortiz y el mismo Agosti- crea la Casa de la Cultura Argentina. ASCUA será la principal usina cultural de la posterior "revolución" Libertadora: la Casa de la Cultura, en cambio, será clausurada y disuelta por un decreto de Arturo Frondizi.

Si bien aquella tensión sobrevivió en toda la obra de Agosti, el punto más alto de su reflexión se ubica en el bienio 1959-1960, cuando publica *Nación y cultura* y *El mito liberal*, esforzándose por ajustar cuentas con su propia herencia. Su persistente obediencia hacia los cuadros políticos (Codovilla, Ghioldi, etc.. y su trágico desencuentro con Giudici le impidieron modernizar a fondo la cultura de los comunistas argentinos, saboteando una de las iniciativas más atractivas y seductoras que experimentó esta tradición política con la precursora difusión de los textos de Gramsci - inédita en el mundo, con la obvia excepción de Italia-. Agosti, en ese sentido, condensó uno de los puntos más altos de actualización interna y autorreforma modernizadora del comunismo argentino -sin romper con la dirección histórica-, finalmente fallido.

TROISE Y GIUDICI, DISPUTA SOBRE EL DIAMAT

Una de las principales diferencias entre Giudici y Agosti fue que el primero nunca pretendió ser el "heredero" y continuador de Ponce. Ambos comunistas, pertenecían sin embargo a distintas tradiciones culturales. Éste fue probablemente uno de los alicientes centrales que lo impulsaron a polemizar con Emilio Troise.

Del mismo linaje cultural que Ponce, Troise heredó de su maestro una metodología francamente reacia a la copia de manuales, los que eran moneda corriente en la cultura de los dirigentes comunistas argentinos (pero no sólo) durante el predominio stalinista. Desde esta perspectiva, Troise publica en 1938 (cuando Ponce muere en México) un trabajo sistemático sobre el "materialismo dialéctico". En él conviven contradictoriamente la concepción reflexológica promovida por Stalin en la URSS (el único universo filosófico que conocía Codovilla) con la filosofía de la praxis de Henri Lefebvre y Antonio Labriola. La fuerte impronta intelectual de Labriola que impregna todo este intento de sistematización es una clara muestra de que la presencia de la cultura marxista italiana en el comunismo argentino no comienza con *Pasado y Presente*²⁴ ni siquiera con Agosti y sus jóvenes seguidores, sino en todo caso con Del Valle Iberlucea y Emilio Troise. Cuando ese libro se reedita en 1950, Giudici lo somete a una evaluación crítica que provocó una polémica (inédita, interrumpida y silenciada) entre ambos.

Las grietas y contradicciones en el campo cultural comunista excedían las supuestas enemistades o antipatías personales. De ahí que insistamos con la idea de que la noción de "aparato cultural" (de fuerte aroma althusseriano) resulte hoy limitada y superficial. Si se soslayan las tensiones entre las posiciones divergentes y se subestiman las gruesas fisuras internas que atravesaban este campo cultural en esos años, se torna muy difícil comprender los quiebres, los fraccionamientos y la emergencia de los diversos grupos juveniles de intelectuales radicalizados en los años siguientes. Hijos o sobrinos de esas tensiones, aquellos jóvenes intelectuales serán los

²⁴ En un homenaje póstumo a Pancho Aricó, Beatriz Sarlo caracterizaba al fundador de *Pasado y Presente* como "el más italianizante de los marxistas argentinos": B. Sarlo, "En memoria de José Aricó", en *Punto de Vista*, XIV, 41, diciembre de 1991. Seguramente tenía razón, Aricó fue el máximo pero no... el único.

promotores y fundadores -exceptuando los de Contorno- de las revistas culturales que pocos años después constituirán el grueso de la "nueva izquierda argentina".

Troise trabajó junto a Ponce -a quien había conocido personalmente en 1931-en la AIAPE (Asociación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores), fundada por Ponce en 1935 y donde también participaba el joven Héctor P. Agosti. Presidió la AIAPE desde 1938 hasta 1942, cuando le cede la presidencia al socialista de izquierda Gregorio Bermann, otro miembro de la familia ponceana. La relación Troise-Ponce no se detuvo allí. Además de ser médico personal de su familia y de continuar el contacto luego de que aquél partiera a su exilio mexicano (desde donde le envió el célebre *Educación y lucha de clases*), treinta años después de su muerte Troise publicó una obra general de introducción a su pensamiento.

Desde aquel 1931 cuando conoció a Ponce, Emilio Troise comenzó a hacer una exposición sistemática de la filosofía marxista -todavía sin afiliarse al Partido Comunista, decisión que recién tomaría en 1945 al volver del exilio- en una serie de conferencias dictadas en el Centro de Estudiantes de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. El Centro las publicaba y, entre muchos otros jóvenes estudiantes, Ernesto Giudici -a pesar de cursar estudios médicos- se acercaba hasta la Facultad de Derecho, las compraba y las leía. Esas conferencias le sirvieron a Troise como eje y guía para el curso de seis meses que dictó durante el segundo semestre de 1936 en el Colegio Libre de Estudios Superiores. De esas clases surgió posteriormente el libro *Materialismo dialéctico. Concepción materialista de la historia*.²⁵ Probablemente éste haya sido la principal sistematización filosófica redactada por un comunista local.

Luego de algunas dificultades de edición, Troise logró que la editorial La Facultad se lo publicara. En la "Advertencia" (abril de 1938) a la primera edición, Troise sostenía que la obra no era en realidad un libro sino una exposición. Cuando viajó a la Unión Soviética en 1950 -habiéndose afiliado ya al Partido Comunista- llevó con él la primera edición. Los investigadores del Instituto de Filosofía de la URSS seleccionaron algunos capítulos, los tradujeron en quince días y los discutieron con Troise (el mismo tipo de

²⁵ Entrevista grabada por Emilio Corbière a Emilio Troise -cuando éste tenía ochenta y nueve años-, 1975 (cedida cordialmente por el entrevistador). Para el libro sobre Ponce, véase Emilio Troise, *Anibal Ponce, Introducción al estudio de sus obras fundamentales*, Buenos Aires, Sílabas, 1969.

recepción tuvo Carlos Astrada una década más tarde). En 1953, precedida por un largo prólogo donde el autor analiza las corrientes filosóficas existenciales -las mismas que en el periódico *Orientación* Isidoro Flaumbaun, de la línea cultural de Rodolfo Ghioldi, asociaba con el nazismo-, la editorial Hemisferio publica la segunda edición.

En su obra Troise construye una doble perspectiva que lo obliga a debatirse en una permanente oscilación. Si por un lado se empeña a toda costa en construir un sistema "materialista dialéctico" en el horizonte del DIAMAT soviético, por otra parte recurre frecuentemente, para defender sus tesis, a autores que se ubican en una tradición filosófica -la filosofía de la praxis-crítica del DIAMAT. Entre estos últimos sobresale la figura del historicista Antonio Labriola, maestro a la distancia tanto de Rodolfo Mondolfo como de Antonio Gramsci. Además de recurrir a una figura herética como Labriola, Troise también incorpora largamente a otros dos pensadores del marxismo occidental europeo: el italiano Rodolfo Mondolfo (autor que ya había sido publicado por Ponce en el segundo número de su revista *Dialéctica*) y el francés Henri Lefebvre. Esas referencias no son en este libro sólo formales, pues a pesar del título y de su clara vocación por circunscribirse al DIAMAT, Troise explícitamente llega a designar la filosofía del marxismo como "filosofía de la praxis" -denominación que mantiene en todos sus libros, incluido *Aníbal Ponce, memoria y presencia*- y a remitir sugerentemente su "materialismo" a "la actividad".²⁶

Al publicarse la segunda edición del libro, la dirección de *Cuadernos de Cultura* (presumiblemente Héctor P. Agosti) encarga a Ernesto Giudici, otro de los miembros del sector universitario, que realice la crítica bibliográfica. Este último escribe un comentario - hasta hoy inédito- titulado "Panorama filosófico e ideológico. A propósito de un libro de Emilio Troise". Esa crítica constituye un ademán por demás elocuente y expresivo de su posicionamiento dentro de esta constelación cultural.

Tomando como pretexto el comentario del libro, Giudici desarrolla intuiciones e ideas propias. Luego de reconocer la importancia de Troise para la joven generación universitaria reformista en los años 30, sintetiza lo que considera el aporte principal: "Tiene [...] el gran mérito de basar el proceso del conocimiento en la *actividad social del sujeto*. El concepto de *praxis* preside su obra y su exposición" (mimeo, p. 2). En la

²⁶ Véase E. Troise, *Materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Hemisferio, 1950.

crítica de Giudici no pasó desapercibida la veta praxiológica que entre áridas citas "materialistas" de las autoridades oficiales en el campo comunista -M.M. Rosental y Stalin, entre otros- dejaba sugerentemente entrever Troise.

Su crítica estaba mediada por la dirección partidaria, por lo tanto Giudici también tenía que cumplir con las normas y los rituales de "ortodoxia" que hasta principios de los 60 rigieron este campo, de allí sus citas sobre el "materialismo" y el "reflejo", las referencias a Lenin (textos sobre Hegel), a Stalin (textos sobre la lingüística) y a Mao Tse Tung (textos sobre la contradicción y la dialéctica, todavía no proscritos para la tradición prosoviética). Hasta aquí Giudici cumplió con el folclore obligado. Como en su polémica con Codovilla de 1940, acató la disciplina. Pero lo más sugestivo de su trabajo se encuentra en sus propios desarrollos sobre la filosofía, que también reaparecerán en su polémica con Carlos Astrada, tres años más tarde.

Al igual que Troise, Giudici utiliza en su crítica el concepto de "materialismo dialéctico".²⁷ Su principal tesis sostiene que la dialéctica del conocer tiene "tiempos y formas propias que expresan *la lógica interna y la autonomía relativa* del conocimiento". En su opinión, el reconocimiento de estos "tiempos y formas propias y específicos" es aquello que diferencia el "materialismo dialéctico" del materialismo mecanicista. En esa autonomía relativa del conocimiento debería ubicarse, según su planteo, la capacidad humana de deducir hipótesis y teorías y, en ciertas condiciones, adelantarse a los acontecimientos.

²⁷ La adopción de la expresión "materialismo dialéctico" no siempre denota la adhesión al DIAMAT soviético. Por ejemplo Carlos Astrada, crítico del empirismo subyacente en el DIAMAT, también utilizaba este término para referirse a la filosofía marxista. Análogamente lo hacían Silvio Frondizi y Eugenio Werden (ambos del grupo MiR-Praxis, afín a un trotskismo humanista). Werden, a pesar de ser un crítico duro del stalinismo, llega más lejos que Giudici pues se opone a llamar a la filosofía del marxismo simplemente "marxismo", e insiste en que su verdadera denominación debería ser "materialismo dialéctico". Véase E. Werden (seudónimo), *Materialismo dialéctico (según Henri Lefebvre)* (prólogo de Silvio Frondizi) (Buenos Aires, Praxis, 1952) y S. Frondizi, *La realidad argentina Ensayo de interpretación sociológica* (Buenos Aires, Praxis, 1955-1956, tomos I y II). Tarcus explicita esta adopción terminológica señalando: "Silvio Frondizi aclara que profesa "la doctrina del materialismo dialéctico», aunque no se identifique en absoluto con el DIAMAT soviético sino con la recuperación que del mismo viene realizando -entre otros- Henri Lefebvre": H. Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, pp. 62-63.

Partiendo de algunas tesis de Henri Lefebvre, Giudici arriesgaba que debía rescatarse la validez de la lógica formal -rechazando sus aspectos metafísicos- como parte del mismo proceso de formación de la lógica dialéctica o concreta.

En el largo trabajo de Giudici, podemos apreciar la coexistencia de dos conjuntos de afirmaciones, no necesariamente coincidentes entre sí. En la primera se ubica en la tradición materialista reflexiva, mientras que en la segunda, la más rica, seductora y sugerente -y la que en verdad perdura en sus trabajos posteriores-, se subrayan los componentes dialécticos subjetivos-objetivos. ¿La coexistencia de ambas implicó de su parte una disciplinada sujeción a las normas de ortodoxia que regían este espacio intelectual?

En otro tramo señala Giudici: "Las cosas existen independientemente de nuestro conocimiento [léase materialismo clásico]", *pero el conocimiento de la cosa supone la presencia del sujeto*, a lo que agregaba: "¿Se puede, en estas condiciones, sostener un materialismo como el francés de ayer? ¿Se puede negar todas las abstracciones afirmando un pobre naturalismo? No [...] La burguesía ha descendido a un *materialismo grosero* cuyo reverso es el idealismo berkeliano. *Espíritu pobre y materia pobre se dan la mano como hermanos*". Para concluir afirmando: "Nace una nueva racionalidad. Nace una nueva idea. Esto es lo más grande de nuestro tiempo. *A la pobre materia de la burguesía le oponemos nuestra gran idea*. Esto es lo nuevo en el pensamiento histórico".

¿Qué connotaciones tenía la referencia a "la pobre materia de la burguesía"? ¿A quién aludía con "el pobre naturalismo del materialismo francés"? ¿No se estaba poniendo en duda la filiación entre marxismo y Enciclopedia francesa que había construido Ponce, a pesar de su humanismo radical? ¿Qué relación había entre el DIAMAT y "el pobre materialismo"? Sólo tomando en cuenta la perspectiva antipositivista y antiburguesa de su inicial formación ideológica en las filas del latinoamericanismo de la Reforma y en la "hermandad de Ariel" se pueden contestar estos interrogantes, susurrados y sugeridos por lo bajo -sin romper abiertamente la disciplina- en el escrito de Giudici.

Al final de su crítica Giudici describía la crisis latente que atravesaba la intelectualidad comunista del siguiente modo: "El frente filosófico es débil. Libros como

el de Troise lo fortalecen. *Necesitamos también la polémica, aun entre nosotros*". No debemos olvidar que la polémica desatada en ese mismo espacio del "frente filosófico" en torno del DIAMAT motivó una década más tarde la escisión juvenil encabezada por José Aricó y Oscar Del Barco y todo el grupo de *Pasado y Presente*.

Esta crítica de Giudici de 1954 motivó una reunión de alto nivel partidario en la cual polemizaron algunos cuadros políticos y algunos intelectuales pertenecientes a la vertiente comunista de la universidad. Entre los primeros se contaba nada menos que Rodolfo Ghioldi, cuya ininterrumpida influencia en el debate cultural no comienza en ese momento (recuérdese su participación en el debate con Roberto Arlt, en los 30, y sobre Arlt, en los 50). Entre los otros, cruzaron espadas los dos polemistas, Emilio Troise y el mismo Giudici.

Sintomáticamente, el escrito de Giudici titulado "Panorama filosófico e ideológico" no se publicó, así como tampoco las duras críticas que recibió por parte de Rodolfo Ghioldi, aunque en el archivo personal de Giudici se han conservado notas manuscritas que relatan esa reunión.

Según ese manuscrito, la discusión -sumamente expresiva del clima cultural que predominaba en ese momento- fue abierta por Rodolfo Ghioldi, quien realizó siete comentarios críticos al trabajo de Giudici. En primer lugar, le cuestionó a Giudici el "tono magistral" y las "concesiones al estilo profesoral de la facultad" (sic), crítica que, a pesar del respeto que le tenía, Ghioldi ya le había dirigido a Giudici en 1933 desde la revista *Soviet*, cuando le criticaba su "cretinismo intelectualista" y "el cariño con que leía a los filósofos burgueses". Esta peyorativa referencia a la institución académica no era ajena ni al divorcio que desde la década del 30 se había producido entre los saberes y discursos marxistas y la máxima casa de estudios ni al tono antiintelectualista que predominaba entre los cuadros del campo político del comunismo argentino.

Además de impugnar el uso en Giudici de categorías como "hombre dionisíaco" -de raíz nietzscheana- y "hombre fáustico" -de matriz goethiana- (ajenas a la usual terminología del DIAMAT), Ghioldi coincidió con Troise, quien también lamentó el "tono magistral" del artículo de Giudici, violatorio de las jerarquías implícitas que estructuraban el campo universitario de los intelectuales comunistas, especialmente entre las distintas generaciones.

Por último, luego de cuestionar las "concesiones al formalismo lógico" de parte de Giudici -atacando una de las principales tesis que Giudici compartía con Lefebvre y que sugestivamente reaparecerá tanto en la polémica con Astrada como en trabajos posteriores-, Ghioldi retrucó la supuesta debilidad del "frente filosófico" comunista criticada por Giudici, sosteniendo que en el partido había... "francotiradores" (alusión directa al no encuadramiento del crítico dentro de las posiciones preclasificadas del campo cultural).

Con su intervención Rodolfo Ghioldi vetaba de hecho la posición crítica de Giudici. Ello explica que el trabajo de este último nunca viera la luz pública y en cambio apareciera en *Cuadernos de Cultura* un artículo del propio Ghioldi reseñando el libro de Troise. En esa reseña, que no dejaba de reprocharle a Troise "*la oportunidad de ciertas citas o referencias* [presumiblemente los autores partidarios de la filosofía de la praxis como Labriola o Lefebvre], o el espacio consagrado, por ejemplo, a los aspectos psicológicos", aprovechaba la oportunidad para extender al terreno político las impugnaciones contra la fenomenología y el existencialismo que contenía el prólogo a la segunda edición de Troise.²⁸ En ese sentido Ghioldi no dejaba de hacer referencias a la posición de Perón -a mitad de camino entre el tomismo y el existencialismo- en el famoso Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949. En toda la reseña de Ghioldi ni se menciona el nombre de Giudici ni tampoco aparecen referencias a su trabajo sobre Troise.

Por su parte, Troise sostuvo en aquella reunión que la crítica de Giudici a su obra "fue en realidad un pretexto" y agregó: "Algunas elucubraciones no tienen nada que ver con el libro". Troise tenía razón. Existe una notable analogía entre la polémica de Giudici con Troise y la que mantendrá con Astrada tres años más tarde, en 1957, acerca de *Hegel y la dialéctica*.

En ambos casos, el eje de sus críticas no pasaba por la confrontación con el otro pensador sino por el despliegue de un pensamiento que probablemente, *por no tener canales apropiados lo suficientemente abiertos* para desarrollar una opinión propia y divergente a la "línea oficial" del DIAMAT, debe recurrir a la crítica como pretexto para

²⁸ Véase Rodolfo Ghioldi, "*Materialismo dialéctico* de Emilio Troise", en *Cuadernos de Cultura*, 19, diciembre de 1954, p. 6-11.

abrir el juego a la polémica y a la confrontación. Algo muy similar le sucedió en los años 60 -según recordaba Aricó- al grupo cordobés de *Pasado y Presente*, cuando se lanzó a la polémica política mediante una discusión filosófica sobre la objetividad en Gramsci y en el DIAMAT, sin embargo, todavía en los 50 la hegemonía se reproducía aceitadamente. La discusión Troise-Giudici no tomó cariz público. Pero la brecha comenzaba a abrirse.

ASTRADA Y GIUDICI, EL FUEGO DE LA DIALÉCTICA

No habían transcurrido tres años cuando Giudici entró en una nueva polémica. Nada menos que con Carlos Astrada, uno de los principales filósofos argentinos.²⁹

Hemos hecho referencia la formación ideológica del joven Astrada -ardiente partidario de la Reforma y de la Revolución Rusa- en el primer ensayo de este libro. Pasemos entonces directamente a su madurez, fase de su pensamiento que siempre incomoda y lastima a los pacatos historiadores académicos de la filosofía y también a quienes sienten nostalgia por su abandono del peronismo.

Entre 1947 y 1956, Astrada dirige el Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, institución en la que funda *Cuadernos de Filosofía*, cuyo primer número es encabezado sugestivamente con un artículo de Heidegger (titulado "De la esencia de la verdad"). La revista se inicia en 1948, un año antes del Primer Congreso Nacional de Filosofía -el mismo en el que J.D. Perón pronunció su célebre discurso sobre "la comunidad organizada"- . Políticamente, el Astrada de este período está cercano al

²⁹ Una buena imagen de lo que significó Astrada para la filosofía argentina está resumida en la posición del filósofo polaco Vladimir Tardewski (personaje ficticio de una novela de Piglia) quien así lo describe en el relato: "Carlos Astrada era sin duda el único verdadero filósofo que este país ha producido en toda su historia y que en ese momento era discípulo de Heidegger: el único en toda el área latina a quien Heidegger consideraba verdaderamente su discípulo [...] Debo tener por ahí una carta muy divertida de Astrada, escrita en la época en que ya había roto con el heideggerianismo mientras los admiradores, súbditos y recitadores de Heidegger habían empezado a reproducirse como conejos, en la que Astrada, aparte de discutir el viraje cada vez más abiertamente místico del filósofo alemán, se reía de la moda heideggeriana y de la proliferación de discípulos...": Ricardo Piglia, *Respiración artificial* (1980), Buenos Aires, Seix Barral, 1996 p. 168.

nacionalismo y en muchos sentidos al peronismo. Ha dejado al costado - provisoriamente, según se verá- su inicial adhesión espiritualista al bolchevismo y al marxismo.

En esos años dicta, por ejemplo, una conferencia en la Escuela de Guerra Naval. "Sociología de la guerra y filosofía de la paz". Transcurría 1948 y el primer peronismo estaba en su apogeo. Astrada se suma y analizando las distintas ideologías en torno de la guerra plantea en aquella ocasión: "En *pareja unilateralidad de criterio* incurren también *el marxismo*, por una parte, al imputar exclusivamente a los encontrados y opuestos intereses del capitalismo la guerra de 1914-1918 (en la que jugaron importante papel el miedo y los celos nacionales incontrolados) y la que acaba de terminar [referencia a la de 1939-1945], y *el positivismo liberal*, por la otra...".

De este modo nada sutil quedaba abonado el terreno para la tercera posición peronista que Astrada allí mismo defiende: "Esta forma de pacifismo, la más reciente, la más generosa y humana [...] está representada por la posición proclamada hoy por la República Argentina frente a un mundo desgarrado y convulso. *No lucha de clases ni pugna suicida de dos imperialismos, sino la tercera posición*, cifrada en la convivencia justa de las clases y conciliación, si no renuncia, de los intereses y aspiraciones hegemónicos".³⁰ En esa misma conferencia, Astrada intentaba entonces defender el "carácter civilizador" de las campañas al desierto realizadas por el ejército argentino y su lugar central en la sociedad.

En ese mismo año publica *El mito gaucho*, un texto donde retoma la problemática juvenil del mito pero ahora desplazando su esfera de aplicación de la interpretación de la revolución bolchevique hacia la búsqueda de "la esencia argentina". En esa búsqueda Astrada vuelca toda su erudición germánica (y griega) en función de la construcción de una arquitectura metafísica -según la cual "la pampa también tiene sus dioses y su Destino"- con no pocos puntos de contacto con la "metafísica de la pampa" tan recurrente en la ensayística nacionalista de los años 30. Su tesis central sostiene que en el mito -entendido no como creación imaginativa sino como "realidad en proceso

³⁰ Véase Carlos Astrada, "Sociología de la guerra y filosofía de la paz", Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Serie Ensayos 1, 1948, pp. 30-31.

dinámico abierta a un destino"- reside la esencia nacional de una idiosincrasia cuyas formas de despliegue objetivo constituirán la futura estructura de la sociedad argentina.

De este modo, el Astrada del período peronista reemplaza la estructura de la economía en la cual el marxismo economicista del stalinismo depositaba "la verdad" del proceso histórico por la estructura del mito. Allí, en el gaucho devenido mito colectivo a través del poema de José Hernández (cuya matriz étnica es remitida principalmente a la hibridación del árabe con el indio, eludiendo la hispanofilia católica de muchos de sus críticos e impugnadores). Astrada encuentra lo que estaba buscando: "La raíz y el origen de lo argentino".

La metodología de este ensayismo metafísico de factura nacionalista es explícitamente legitimada años más tarde por Astrada a partir de "la antropología cultural" (según la cual la raíz de lo nacional no se encuentra en la raza sino en la tierra y su "influjo telúrico"), de "la axiología dialéctica" y de "la glosa filosófica histórico-espiritual de lo argentino".³¹

Por todo este tipo de definiciones ideológicas y políticas que Astrada hace suyas desde mediados de los 30 hasta aproximadamente 1952 recibe entonces vehementes ataques desde la izquierda estudiantil reformista y desde el Partido Comunista.³² Entre

³¹ Véase Carlos Astrada, *El mito gaucho* (1948), Buenos Aires, Devenir, 1964, principalmente pp. 27-29.

³² Véanse Isidoro Flaumbaun y H. Rodríguez, "Heidegger, filósofo oficial nazi, y su alumno Carlos Astrada" (en *Orientación*, 16 de abril de 1942), p. 5; Elba Alza, "La ideología nazi de profesor Astrada" (en *Orientación*, 15 de octubre de 1942): I. Flaumbaun, "El existencialismo, ideología nazi" (en *Orientación*, 13 de marzo de 1946, p. 6) y los dos artículos de Isidoro Flaumbaun, "Filosofía y filósofos del campo de la guerra" (en *Nueva Era*, Buenos Aires, s.l.e., 1949, tomo II, pp. 658-665 y 776-779). Tratando de explicarse a fines de los años 50 los ataques que había sufrido en la época del peronismo. Astrada decía: "¿Fascista?... Yo era antiimperialista..."; testimonio de una conversación de Carlos Astrada con José Luis Mangieri (director de *La Rosa Blindada*), entrevista a J. L. Mangieri, 9 de diciembre de 1996. También en la carta a E. Giudici del 2 de junio de 1957 Astrada le confesaba: "En una época en que me solidaricé con una postura neutralista (durante la primera y, públicamente, durante la Segunda Guerra Mundial), anticolonialista y antiimperialista, me han atribuido ideas políticas jamás enunciadas por mí". Sin embargo, esos ruidosos ataques durante el primer peronismo fueron precedidos en 1932 por una cálida nota de alabanza que Aníbal Ronce le dedicó en oportunidad del centenario de la muerte de Hegel, comentando la exposición de Astrada en la Universidad de Córdoba.

esos múltiples cuestionamientos figura una nota de *Orientación* de 1943, parte de una larga serie escrita entre Ernesto Giudici y Rodolfo Puiggrós. En esa serie se cuestionaba a dos personajes de la política oficial, cada una de las dos notas aparecían juntas -sin firma- los jueves bajo un título común: "Dos azucareros (Padros y Arrieta)", "Dos acuerdistas (Loyarte y Cepeda)", "Dos oficialistas (Domenech y Vignart)", "Dos «nacionalistas» (Caballero y Sánchez Serondo)", "Dos «condottíeri» (Fresco y Molina)", "Dos presidenciables (Patrón Costa y Rothe)", "Dos ideólogos (Ibarguren y Ramos)", etc. Como parte de la larga serie aparece "Dos racistas (Astrada y Martínez Zubiría)". Por el estilo y el tipo de abordaje -filosófico para Astrada, historiográfico para Gustavo Martínez Zubiría- es probable que Giudici haya escrito la nota contra el filósofo. Allí Giudici hacía una reseña de varios libros de Astrada, y mientras le señalaba el padrinazgo de Coriolano Alberini le increpaba duramente haber abandonado el mundo cultural de la Reforma a partir de sus viajes a Alemania: "¿Qué pasa? ¿Es el profesor aquel muchacho ardiente que en 1918 proclamaba su ultraizquierdismo y alborotaba por las calles de la muy santa y culta ciudad de Córdoba? Parece que sí. En efecto lo es, pero con una diferencia: ha viajado dos veces a Alemania y se ha traído de allí una esposa furiosamente nazi y la filosofía de la barbarie hitleriana".³³

Más tarde, a partir de los primeros 50, sin abandonar su nacionalismo, Astrada comienza a acercar posiciones con la tradición comunista, a pesar de la artillería de guerra que en el pasado le habían dirigido, principalmente Isidoro Flaumbaun y Elba Alza.³⁴

Véase A. Ponce, "Carlos Astrada: «Hegel y el presente»" (2 de marzo de 1932), en *Obras completas*, tomo 4, p, 323.

³³ Rodolfo Puiggrós y Ernesto Giudici. "Dos racistas: Carlos Astrada y Gustavo Martínez Zubiría" (en *Orientación*, 1943). Giudici también mencionaba los diarios nacionalistas y antisemitas en los que en esta época participaba Astrada -por ejemplo, *Choque*, fundado por él y por su amigo Lizandro Zia-, así como asociaciones del mismo estilo: "Afirmación Argentina", etcétera.

³⁴ Una clara expresión de este acercamiento son sus colaboraciones en *Propósitos* de esos años. Por ejemplo, "Por un humanismo universal de la libertad", precedido por la siguiente presentación: "El profesor Carlos Astrada habla a *Propósitos* de la paz, el imperialismo y la posición de Sartre" (en *Propósitos*, n, 23, 11 de diciembre de 1952, p. 2). El redactor -sin firma- lo describe aquí como "un serio conocedor de la problemática existencial, el profesor de la Universidad de Buenos Aires Carlos Astrada..." (recuérdense las afirmaciones no muy lejanas de Flaumbaun sobre "el nazi Astrada"). En

En esos años de mutuo acercamiento, Héctor Agosti somete a crítica *La revolución existencialista* (1952). El director de *Cuadernos de Cultura* saluda entusiasmado la parcial ruptura de Astrada con Heidegger, su intento de volcar la filosofía a la política y sobre todo su "defensa de la paz". Son los años de la coexistencia pacífica, en medio de la guerra fría. En donde Agosti no está dispuesto a ceder es en el terreno filosófico. Le cuestiona a Astrada no aceptar la objetividad de las leyes generales expuestas por Stalin acerca del DIAMAT, aunque en esta misma crítica encontramos nuevamente la permanente tensión que Agosti sufrió a lo largo de toda su trayectoria. Si defiende el DIAMAT y a Stalin frente al "subjetivismo" de Astrada, al mismo tiempo se apoya en Gramsci, en Lukács y en Lefebvre -tres críticos explícitos del DIAMAT pertenecientes al marxismo occidental- para criticar el existencialismo como sinónimo de decadencia burguesa.³⁵ Una tensión que ya había sufrido Troise entre el DIAMAT y Labriola y que se reproducirá en todos los sucesivos intentos frustrados por modernizar la cultura de los comunistas argentinos apelando al marxismo occidental sin romper los límites de la "ortodoxia" soviética.

Finalmente, en 1956 se produce un nuevo viraje -esta vez sin retorno- en la biografía intelectual de Astrada. Escribe entonces *Hegel y la dialéctica*, una obra que sería la

Cuadernos de Cultura se lo saluda alborozadamente por estas declaraciones pacifistas y humanistas comparándolo también con Sartre. Véase "El caso Astrada" (9-10, febrero de 1953, p. 158) y también C. Astrada. "Intercambio económico y cultural con Hungría" (en *Propósitos*, II, 38, 16 de julio de 1953, p. 3). Mucho más tarde, en 1958. J. Peluffo ("Jerarquía filosófica. A propósito de *El marxismo y las escatologías*", en *Cuadernos de Cultura*, 36, julio de 1958, p. 108) comenta el libro de Astrada caracterizando al autor como un "filósofo argentino conocido mundialmente y de seguro *el más eminente de todos*".

³⁵ Véase H.P. Agosti, "¿Marxismo existencialista?" (en *Cuadernos de Cultura*, 13, octubre de 1953), pp. 4-20. En carta a Enrique Amorin de ese mismo mes (6 de octubre de 1953) Agosti le cuenta al uruguayo: "Hace unos días recibí unas líneas de los jóvenes de la revista *Agón*. Les mandé un largo trabajo sobre ese existencialista criollo que se las da de marxista y se llama Astrada. ¿Ha salido la revista, por ventura?". Años más tarde, ese artículo fue recopilado por Agosti en su *Prosa, política* (Buenos Aires, Cartago, 1975, pp. 195-212). En *El mito liberal* (Buenos Aires, Procyón, 1959) Agosti también volvía elípticamente sobre él -sin mencionarlo- cuando criticaba a "los presuntos filósofos criollos engalanados de metafísica germanizante" (referencia que seguramente también apuntaba a Francisco Romero).

primera y la definitiva de su nueva época filosófica, teñida por su ferviente y apasionada (re)conversión al marxismo. Esta (re)conversión y el triunfo político de la "revolución" golpista Libertadora coinciden para que se lo obligue compulsivamente a abandonar el Instituto y la dirección de su revista. De acuerdo con el "Legajo" -que como es obvio no siempre refleja con toda crudeza las verdaderas disputas del campo político- el 11 de junio de 1956 y por resolución del decano interventor "se le da de baja" como titular de la materia Gnoseología y Metafísica (cargo que desempeñaba desde 1947) y como director ad honórem del Instituto de Filosofía.

A partir de esa notable mutación nuevamente Astrada se sumergirá -hasta su muerte en 1970- de lleno en la problemática marxista. No obstante, nunca llegará a pertenecer orgánicamente a los partidos de izquierda como el Partido Comunista, aunque tampoco militará en la nueva izquierda -de la cual lo distanciaba su edad, su formación y su poca confianza en la militancia política cotidiana; motivaciones que lo conducirán años más tarde a enfrentar a las nuevas camadas y corrientes desde su propia revista *Kairós*-. Desgarrado entre esos polos, su viraje lo encontró a mitad de camino. Sin embargo, en relación con la aridez cultural de dirigentes como Victorio Codovilla su personal lectura del marxismo de fines de los 50 y los 60 impregnada de un aroma fuertemente hegeliano representaba para la época una renovación prácticamente total.

Con ese horizonte de fondo, se produce su polémica con Ernesto Giudici. En *Hegel y la dialéctica* Astrada, hacía una exposición general de la filosofía del pensador alemán y le dedicaba un pequeño capítulo a su relación con el "materialismo dialéctico", donde exponía la llamada "teoría del reflejo" en el marxismo soviético, arriesgando una discontinuidad entre el Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo* de 1908 y el de 1914, redactor de los *Cuadernos sobre la Lógica de Hegel*. El trabajo fue detenidamente comentado por Giudici en *Cuadernos de Cultura*.³⁶ focalizando su crítica en las hipótesis de Astrada sobre la doctrina de la esencia del segundo momento de la *Lógica*, grande de Hegel y su reelaboración en la teoría del reflejo, tal como la concebía Lenin.

³⁶ Véase Ernesto Giudici, "La teoría del reflejo y la lógica según Lenin. Problemas actuales. A propósito de un libro de Carlos Astrada" (en *Cuadernos de Cultura*, 28, marzo de 1957), pp. 49-65, y Carlos Astrada, *Hegel y la dialéctica* (Buenos Aires, Kairós, 1956).

El núcleo de la argumentación de Giudici retoma y desarrolla los planteos de su anterior polémica -sin mencionarla- con Emilio Troise: *la lógica del conocimiento tiene tiempos específicos*, sostiene. Retomando la introducción de los *Grundrisse* y la *Lógica* de Hegel, plantea que en el método dialéctico el proceso epistemológico es al mismo tiempo histórico-lógico. Se adelanta, en este sentido, al debate que durante los 60 enfrentará a los partidarios argentinos del historicismo (principalmente los gramscianos, no así los dellavolpianos) y a los del estructuralismo (desde Claude Lévi-Strauss a Louis Althusser). El conocimiento, en su óptica, opera "invirtiendo lo real hacia atrás" en una doble inversión, partiendo de lo último para llegar a lo primero, de los efectos para concluir en las causas e invirtiendo nuevamente este resultado para explicar el proceso histórico de las causas a los efectos. Además de la lógica dialéctica de Hegel, el razonamiento de Giudici rescataba aspectos de la lógica clásica de Aristóteles, a pesar de ser éste un autor rechazado en bloque por "metafísico" en la vulgata soviética de la época.

Por su particular posición en el campo de la izquierda comunista en 1956-1957, cuando en la URSS se desarrolla el XX Congreso de PCUS iniciándose (sólo formalmente) la desestalinización, que no tuvo un correlato análogo en el Partido Comunista argentino. Giudici no podía romper plenamente los cánones filosóficos de "ortodoxia" vigentes hasta el momento. Además, ocupaba una posición ambigua; crítico y con planteos propios (recuérdense sus polémicas con Ghioldi, Codovilla, Ponce, entre otros) pero al mismo tiempo formando parte de la dirección. De allí que en su argumento - como décadas antes le había sucedido a Troise y más recientemente a Agosti- coexistieran tanto el intento por defender de un modo refinado y sutil la teoría del reflejo de Lenin en su vínculo con Hegel como la hipótesis de la inversión histórico-lógica del conocimiento, completamente inasimilable al DIAMAT. Aceptar la contraposición entre el Lenin de 1908 y el de 1914 como planteaba Astrada -una tesis plenamente correcta- le hubiera valido a Giudici romper abiertamente con la dirección comunista. En esos momentos, como en otros, primó la disciplina.

En cuanto a la recepción del marxismo occidental europeo dentro de la polémica, resulta notorio que en su reseña Giudici apele a Henri Lefebvre -justo en ese momento expulsado del Partido Comunista francés-, cuyas tesis sobre la autonomía relativa de la

lógica le habían causado serios problemas con el stalinismo galo. Aunque en su discusión con Astrada Giudici cite uno de los textos más desenfadadamente hegelianizantes de Lefebvre -¿*Qué es la dialéctica?*, escrito con N. Gutermann a fines de los 30-, también se sintió fuertemente conmocionado por el trabajo de 1946-1947 *Lógica formal, lógica dialéctica*, que leyó en su original francés gracias al préstamo de su amigo Samuel Schmerkin.³⁷ En este último, Lefebvre insiste con la autonomía relativa de la lógica (tanto formal como dialéctica) frente a la dialéctica ontológica de lo real. Probablemente ésa haya sido una de las fuentes principales de la hipótesis de Giudici, tanto en su discusión con Troise como con Astrada. Este último, de formación clásicamente germánica y violentamente reacio a la cultura filosófica francesa (que tanto había seducido a Ponce), le respondió provocativamente a Giudici disparándole que Lefebvre -considerado por Perry Anderson uno de los grandes del marxismo occidental- era apenas "un vulgarizador de tercer orden".³⁸

Estas contrastantes referencias a Lefebvre nos brindan una pista sobre su importante presencia filosófica en la intelectualidad marxista argentina -en sus varias tradiciones- de los años 50, incluyendo aquellos posteriores a la caída del peronismo.

³⁷ Archivo E. Giudici, sobre las polémicas que motivaron estas hipótesis de Lefebvre con los partidarios franceses del stalinismo zhdanovista, véase Henri Lefebvre, *Lógica formal, lógica dialéctica* (México, Siglo Veintiuno, 1984, prefacio a la 2ª. ed.; redactado en abril de 1969), pp. 1-46. No sería demasiado aventurado suponer que en la Argentina las posiciones del stalinismo zhdanovista estaban representadas en la polémica Troise-Giudici por las duras intervenciones de Rodolfo Ghioldi. Giudici también había leído y anotado minuciosamente *Problemas actuales del marxismo* (1958), texto donde Lefebvre cuestiona las categorías de "reflejo" y de "materia" y sugerentemente propone sustituirlas por la de "praxis". Por ese libro se lo expulsa del Partido Comunista francés.

³⁸ Es muy probable que el texto que Astrada había leído en esa época de Lefebvre con sumo desagrado haya sido *El existencialismo* (1946-1947), en el cual el filósofo francés reexamina su anterior adhesión a la filosofía existencial y explica su pasaje a fines de los años 20 al marxismo. Es plausible que Astrada, conocedor de primera mano de muchos de los autores cuestionados por Lefebvre (Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, Heidegger) como antecedentes de Sartre y Camus, haya hecho una evaluación absolutamente condenatoria del mismo. Aunque su inquina con los franceses no terminó allí. Años más tarde, en su revista *Kairós* de los 60, repetirá similares juicios despectivos hacia representantes de la filosofía francesa como Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Louis Althusser y otros.

Ya antes del golpe de 1955, *Cuadernos de Cultura* había publicado trabajos suyos acerca de la lógica, y él mismo le había escrito personalmente una carta a Agosti (4 de febrero de 1955) donde comparaba el pensamiento en la Argentina y en Francia y le decía: "De esa manera hemos conducido, usted y yo, conociéndonos muy poco, y de manera independiente, la misma lucha por la *objetividad profundizada* del arte nuevo". Paralelamente, Eugenio Werden (seudónimo), del grupo Praxis de Silvio Frondizi, dedicaba un libro completo al análisis de su concepción del "materialismo dialéctico", mientras Rodolfo Puiggrós, desde la disidencia comunista, incluía en su periódico un artículo de Lefebvre sobre la lógica formal y la lógica dialéctica en el cual el francés trataba de extender las afirmaciones de Stalin acerca de la lingüística -su no remisión a las superestructuras ni a las clases- al plano de la lógica.³⁹

Carlos Astrada intenta contestarle a Giudici en *Cuadernos de Cultura*, pero la dirección comunista -¿Agosti?, ¿Ghioldi?- no permite la publicación de la carta (a pesar de que Giudici tenía una opinión favorable en tal sentido). Quizá haya pesado cierto recelo de parte de Agosti, quien también había intentado polemizar con "el existencialista criollo que se las da de marxista" en 1953 sin lograr que este último le contestara. Pero son sólo hipótesis improbables.

Astrada le respondió entonces desde la revista *Estrategia*, del intelectual trotskista morenista Milcíades Peña. En su respuesta, Astrada -si bien deja sentada públicamente su "simpatía" por el Partido Comunista- critica el sectarismo del partido, al mismo

³⁹ Véase E. Werden, *El materialismo dialéctico según Henri Lefebvre* (Buenos Aires, Praxis, 1952, prólogo de S. Frondizi): el artículo de Henri Lefebvre que publica Puiggrós es "Lógica formal y lógica dialéctica" (traducido por Alfredo Cepeda de *La Pensée*, 59, enero-febrero de 1955; en *Clase Obrera*, 51, mayo de 1955, pp. 6-7), En el archivo personal de Juan José Real (que por una donación hoy se encuentra en la biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires) puede consultarse cómo este ex dirigente comunista también había leído y anotado puntillosamente el libro *Lógica formal, lógica dialéctica*. En los 60 Milcíades Peña prolongará esa especial atención a la obra del francés, leído ahora -desde su expulsión del Partido Comunista francés- como un crítico del stalinismo. Véase L.S.R. [seudónimo de Milcíades Peña], "Presentación. La trayectoria de Henri Lefebvre", en H. Lefebvre. *El marxismo sin mitos. ¿Es el marxismo una filosofía?* (Buenos Aires, Fichas de actualización de *Fichas*, 1, 1965), pp. I-V; reproducido luego como Presentación a *Obras de H. Lefebvre (posteriores a 1958)*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1967, dos tomos, pp. IX-XIII; compiladas por M. Peña).

tiempo que le reconoce a Giudici su amplitud de miras. Vuelve a insistir sobre el mecanicismo de Lenin en 1908, pero ahora resalta aún más su superación en 1914 y plantea que la auténtica posición del "materialismo dialéctico" no puede ser confundida con el DIAMAT y su concepción del "reflejo como copia fotográfica". Apoyándose en el Lenin de 1914, remata finalmente sosteniendo una tesis cara a su marxismo hegelianizante: no se debe prescindir de la unidad inescindible sujeto-objeto, debe asumirse el dinamismo dialéctico del objeto, pero también el del sujeto.⁴⁰

En medio de semejante (re) conversión al marxismo Astrada viaja a Moscú y dicta una conferencia en la Academia de Ciencias de la URSS ("El porvenir de la dialéctica"). Por esa época visitaba asiduamente la Sociedad de Amistad Argentino-Soviética. Cuatro años más tarde vuelve a viajar a la URSS y dicta tres conferencias en el Instituto de Filosofía ("El «modelo occidental»", "Anticolonialismo y convivencia de pueblos y culturas" y "El racionalismo, la paz y la democracia"). En ese viaje lleva consigo uno de sus últimos libros. *El marxismo y las escatologías*. En Moscú se entrevista con un conjunto de profesoras del Instituto de Ciencias, quienes le ofrecen traducirlo y publicarlo en ruso, a condición de hacerle algunas modificaciones. Astrada se niega terminantemente y la iniciativa no prospera. Como parte de ese mismo viaje, visita China, donde brinda una conferencia en Shangai ("Cultura, sociedad y política") y otra en la Universidad de Pekín ("La dialéctica en la simultaneidad de las contradicciones"). A fines de agosto de ese año discute personalmente durante más de tres horas con Mao Tse Tung acerca del empirismo inglés, el materialismo francés del siglo XVIII y el idealismo alemán del siglo XIX, así como sobre la dialéctica en Lao Tse y Tchouang, en una entrevista en la cual ambos se entendían en francés. También intercambiaron opiniones sobre las comunas populares chinas.⁴¹

⁴⁰ Véase C. Astrada, carta a E. Giudici (Florida, 2 de junio de 1957, Archivo E. Giudici), publicada luego bajo el título "La teoría del reflejo... y el «reflejo» de un sectarismo masivo" (en *Estrategia [de la emancipación nacional]*, 2, diciembre de 1957), pp. 4-9. En ese mismo número se reproducían artículos de Peña, Nahuel Moreno y Eugenio Werden.

⁴¹ Entrevista a Alfredo Llanos, discípulo y compañero de Astrada (realizada junto con Diego Baccarelli), 2 de junio de 1994. Astrada dejó posteriormente por escrito sus impresiones personales sobre Mao Tse Tung y sobre la revolución china. Véase Carlos Astrada, "Convivencia con Mao Tse Tung en el diálogo" (en *Capricornio*, 1, 3, noviembre de 1965), pp. 37-45, y "Mao Tse Tung y la Revolución Cultural" (en

En la conferencia de Pekín (1960) -publicada luego en *La doble faz de la dialéctica* (1962)-, el filósofo argentino se apoyaba nuevamente en trabajos de Lenin (*Cuadernos filosóficos* sobre todo de Mao Tse Tung ("Acercas de la contradicción" [1937] y "Sobre el tratamiento correcto de las contradicciones en el seno del pueblo" [1957] para defender la continuidad entre la dialéctica de Hegel y la de Marx. Continuidad que él ubica en la pluralidad y simultaneidad de contradicciones y de entidades que, sobre la base de una dualidad de posibilidades y de cambios en diversas direcciones, tanto para Hegel como para Marx, tendrían una tendencia a unificarse y a desarrollarse en unidad. A esta tendencia Astrada la denominaba "la ley fundamental de la naturaleza y del mundo histórico". Toda una definición frente al marxismo occidental europeo que tenderá a cuestionar la extensión de la dialéctica al campo de la naturaleza, más allá del límite de la historia. En este punto, Astrada era, más que un engelsiano como los manuales del DIAMAT, un hegeliano "ortodoxo".

Llamativamente esta tesis de la simultaneidad de las contradicciones. planteada por Astrada en 1960 y publicada en Buenos Aires en octubre de 1962, será diametralmente opuesta a aquella otra sostenida en París dos meses más tarde -en diciembre de 1962- por Louis Althusser, mediante la cual este último planteaba que entre la dialéctica de Hegel y la de Marx existía una discontinuidad radical.

Althusser, apoyándose en Lenin, en Stalin, y sobre todo en los mismos escritos de Mao Tse Tung que utilizara Astrada, subrayaba en aquel trabajo que el concepto leninista de "crisis", en tanto acumulación de contradicciones, y la distinción maoísta de la simultaneidad de las contradicciones demostrarían que la contradicción marxista es marcadamente diferente de la hegeliana (que él denominaba despectivamente "contradicción simple") por ser, la primera, sobredeterminada.

Paradójicamente, en el mismo año y partiendo exactamente de los mismos fragmentos de Mao Tse Tung, Astrada y Althusser -aún sin conocerse- llegaban polémicamente a conclusiones filosóficas diametralmente opuestas en torno del carácter de la contradicción y de la dialéctica marxista.

Testigos de China, Buenos Aires, septiembre de 1968), pp. 67-76, reproducidos en C. Astrada, *Encuentro en la dialéctica. Convivencia con Mao Tse Tung en el diálogo*, Buenos Aires, Catari, 1994, pp. 17-18 y 78-80.

De esta manera Astrada no sólo tomaba partido en el debate marxista argentino sino que, tangencialmente, lo hacía en el europeo. Sucede que el marxismo argentino - además de contar con una inmensa tradición propia de marxismo latinoamericano que intentamos rescatar en este libro, desde Mella y Mariátegui hasta Ponce- siempre estuvo "externamente" sometido entre dos fuegos: el marxismo soviético (y luego el chino), por un lado, y el marxismo occidental europeo, por el otro. El primero fue variando en función de los avatares políticos en la URSS (y luego en China). El segundo, en cambio, tuvo como epicentro, en primer lugar, a Francia; en segundo lugar, a Italia.

Durante la década del 50 en la que polemizan Astrada y Giudici, el paradigma marxista francés estuvo en la Argentina girando en torno de Sartre (v.gr., *Contorno*) y de Lefebvre (*Cuadernos de Cultura*); mientras el italiano se debatía en torno de Gramsci (Agosti y también *Cuadernos de Cultura*). A inicios de los 60, cuando Astrada gira al maoísmo después de visitar China, el perímetro francés se desplaza hacia Althusser, mientras el italiano se mantiene (y expande) con Gramsci. En ese universo contextual de cruce y recepción cultural se produce la interpretación de Astrada sobre Mao diametralmente opuesta a la que Althusser estaba haciendo en París -con largas influencias en América latina a través de su discípula Marta Harnecker-.

Su contundente intervención en el campo filosófico marxista local (con relación a Giudici) e internacional (con relación a Althusser) no se prolongó en una militancia política inmediata. Si bien es verdad que la simpatía doctrinaria de Astrada por Mao fue muy importante,⁴² nunca llegó a expresarse políticamente en la adscripción a un partido político local y tampoco tuvo mayores influencias entre las huestes juveniles de la nueva izquierda que en los 60 adherían a las posiciones de China en su conflicto con la URSS y en la crítica del "revisionismo" jruchoviano. Probablemente, ante los sectores juveniles radicalizados Astrada era visualizado como un exponente más -aunque culto e ilustrado- de la izquierda tradicional. Su no militancia, su crítica meramente doctrinaria

⁴² Por ejemplo, leemos en una dedicatoria de puño y letra a Mao en un ejemplar de *La doble faz de la dialéctica*, "Al grande y querido Presidente Mao Tse Tung, con el emocionado recuerdo de mi contacto con el poeta y el estadista, conductor esclarecido del glorioso pueblo chino, e inspirador y combatiente de la revolución mundial antiimperialista y anticolonialista el aporte de nuestra época para la liberación de la humanidad. Cordialmente, Carlos Astrada, Buenos Aires, abril de 1963"; reproducida en Carlos Astrada, *Encuentro en la dialéctica*.

de las posiciones prosoviéticas y su completo rechazo de las autoridades filosóficas adoptadas por la nueva izquierda -Marcuse, Althusser, el joven Lukács, Lefebvre y otros- contra las cuales batalló desde su propia revista *Kairós* probablemente hayan incidido en el silencio que se levantó durante la década del 60 entre la propuesta hegelianizante de Astrada y los nuevos grupos de jóvenes marxistas revolucionarios.

Los cruces de caminos, las relaciones recíprocas y las influencias mutuas entre Giudici y Astrada no se detuvieron en aquel apretado encuentro de 1956-1957. La agitada historia política posterior volverá a entrecruzar -¿fortuitamente?- sus nombres.

Durante el bienio 1962-1963, tanto el campo cultural como el político se radicalizaron en la Argentina hasta un límite sin precedentes. Mientras un intelectual tradicional y puramente "académico" como Carlos Astrada escribía nada menos que sobre Mao Tse Tung, en el noroeste argentino surgía paralelamente la insurgencia guevarista de Jorge Ricardo Masetti. Mientras continuaban publicándose las primeras traducciones castellanas de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci, John William Cooke y Alicia Eguren organizaban desde La Habana nuevos contingentes armados. En ese particular contexto político se produce un nuevo golpe de Estado -el de Guido- y Ernesto Giudici, como tantas otras veces, cae preso y es recluido en varias prisiones del país.

En una de ellas, la antigua cárcel de mujeres de la calle Riobamba, comparte celda con el periodista e historiador anarquista Osvaldo Bayer, quien así lo recuerda: "Yo era secretario general del sindicato de prensa y caí junto a muchos compañeros periodistas. Nos tenían tirados en el segundo piso de la sección política. Las cárceles de hombres estaban llenas y nos llevaron entonces allí. Nos metieron en un pabellón de veinte personas, muy poco espacio, un camastro al lado del otro. A los tres o cuatro días lo trajeron a don Pedro Chiaranti, a Ernesto Giudici y a otro comunista muy famoso en el sindicato gastronómico. Al día siguiente no más ellos empezaron con clases de marxismo. Sólo tres no concurríamos. Las clases las daban Giudici y Raúl Sciarreta. Yo hablé muchísimo con Giudici. Era un tipo de una gran amabilidad, escuchaba a todos, con paciencia. Ése era su mejor rasgo. Respondía a todos los presos dándole importancia a cada uno. Me pareció un verdadero humanista. Era interesante su análisis político. Conversamos de amigo a amigo, y eso que nos conocimos ahí. Él

estaba muy enfermo, tenía hemorroides con pérdidas de sangre. La letrina estaba dentro de la celda, a él lo tenían que sostener en el baño otros dos compañeros. No se podía sostener, aunque nunca se quejó de nada, si bien sufría muchísimo esa humillación. Cuando llegó la requisa, los comunistas dieron un paso al frente y protestaron por las condiciones. El más incisivo fue Giudici. Había que tener coraje en ese momento, lo hizo con una gran superioridad moral. Allí me di cuenta de que Ernesto Giudici tenía un temple revolucionario como el que describían aquellos libros sobre los revolucionarios rusos o los que rodeaban a Rosa Luxemburg. Había una especie de «vocación revolucionaria». Por haber protestado los trasladaron a La Pampa a las cinco de la mañana. Allí nos despedimos".⁴³

Como parte de esas clases de marxismo a las que hacía referencia Bayer se han conservado las notas y el plan de estudio del curso de filosofía dictado por Giudici en la cárcel. Nuevamente encontramos allí su gran obsesión filosófica: la unidad -diferenciada- entre la historia y la lógica. Ahora no sólo con relación a Hegel o a Lenin, como en el debate con Astrada, sino también a toda la historia del marxismo en su exposición lógica.

Si su prisión había empezado con los militares en 1962, continuaba ininterrumpidamente con el gobierno de la UCR de Arturo Illia. En ese radicalizado clima político se conformó el "Movimiento por la libertad de Ernesto Giudici". Si leemos los reclamos y volantes impresos de aquel movimiento, entre notorios apellidos -como el de Ezequiel Martínez Estrada o el de Sergio Bagú- encontrarnos encabezando en primer lugar su Comisión Ejecutiva al "filósofo académico"... Carlos Astrada. Justo él, que se mantenía ajeno a la política inmediata, que incluso despreciaba muchas veces la política partidaria argentina (véase el testimonio de Llanos en el penúltimo ensayo), no dudó un segundo en encabezar aquella campaña y aquel movimiento con su presencia y su compromiso.

Dos años más tarde, en 1965, Astrada vuelve a publicar un libro sobre la relación Hegel-Marx donde insiste nuevamente con el núcleo teórico que había expresado en su respuesta a Giudici, y profundiza su interpretación de Marx como una filosofía de la praxis diferenciándola de la filosofía de la materia (DIAMAT) y del socialismo ético o

⁴³ Entrevista a Osvaldo Bayer, 3 de febrero de 1997.

humanismo abstracto. Filosofía de la praxis explícitamente ligada a un humanismo activista de la libertad. Ésa fue su gran apuesta filosófica, la más radical, la más difícil de cooptar.

En esa misma vertiente también se inscribe el inmenso libro que Giudici escribió entre 1960 y 1965: *Marxismo creador y nueva imagen del hombre y del mundo (Filosofía e historia de la filosofía)*, que abarcaba varios tomos. Surgido inicialmente de un curso sobre lógica (donde "casualmente" figuraba en la bibliografía *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* de Gramsci, además de varios trabajos de Lefebvre), dictado por

Giudici en 1959 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y en la de Humanidades de La Plata, aquel ensayo fue totalmente indigerible para la ortodoxia materialista dialéctica vernácula. El libro fue inmediatamente parado en la imprenta. Se lo iba a someter a una "comisión" para que lo evaluara. Ante el dirigente partidario Arnedo Álvarez, Giudici se negó. Exigía que se publicara y que en todo caso después se lo criticara. Finalmente, al igual que con la polémica con Troise, el material nunca vio la luz.

Un año después, en 1966, Giudici publica una investigación sobre la necesidad de realizar una segunda Reforma Universitaria, precedida por una larguísima introducción filosófica (la tercera parte del libro) en la que retoma la temática del "proceso histórico-lógico del conocimiento" pero ahora, también, la unidad sujeto-objeto. A pesar de que no pudo publicar su libro anterior, lentamente se iba resquebrajando la disciplina, partidaria. Los nuevos temas ya no se podían censurar.

En 1965 y en 1968 Astrada vuelve nuevamente al "debate Mao". Redacta en esos momentos dos artículos sobre su entrevista con el máximo dirigente comunista chino, y sobre su experiencia en aquel país en 1960: "Convivencia con Mao Tse Tung en el diálogo" y "Mao Tse Tung y la revolución cultural". A partir de allí, no dejará de conjugar su reivindicación de Hegel y Marx con la de Lenin y Mao, siempre intentando subrayar la continuidad de la dialéctica en los cuatro.

En el archivo personal de Giudici se encuentra un detallado plan (¿para un libro o para un curso?) elaborado durante el período 1965-1968, "El marxismo y la herencia hegeliana". Allí Giudici se proponía abordar las distintas vertientes contemporáneas del

vínculo Hegel-Marx: las críticas de Gramsci a Bujarín; el "cientificismo" filosófico de Althusser; la "hegelización" del marxismo en Jean Hyppolite; la dialéctica sujeto-objeto en Lukács; "la dialéctica mistificada de Marcuse"; las críticas de Lucio Coletti a Engels y Lenin; el "empirismo acrítico de G. Della Volpe"; "la eliminación de la contradicción en Althusser, M. Godelier y E. Balibar"; etc. Además de expresar el nivel de actualización que poseía Giudici en relación con el marxismo occidental europeo, lo más atractivo de este inmenso plan reside en que uno de sus puntos centrales giraba en torno de... "la doble faz de la dialéctica en Carlos Astrada". El vínculo con el filósofo -al menos en el plano teórico-evidentemente seguía vivo en Giudici.

En 1970 -año de su muerte- Astrada reedita íntegro su libro de 1956 sobre Hegel, pero suprimiéndole completamente justo el capítulo que Giudici le había cuestionado. Aunque en esta llamativa modificación no la mencione, la crítica de Giudici también había dejado su huella en él.

Entre las posiciones de Astrada y de Giudici, además de compartir una misma formación juvenil culturalista y antipositivista en el universo ideológico de la Reforma, hubo un eje de coincidencias central en la polémica de 1957: ambos remarcaron la relación Hegel-Lenin así como la de Hegel-Marx, lamentando y quejándose de la subestimación de esta última en el interior del marxismo oficial. Sugestivamente, los dos intelectuales adoptaron como articulación central la categoría dialéctica de "totalidad", suscribiendo una concepción humanista, activista y antropocéntrica, oponiéndose al reflejo mecánico del materialismo vulgar. En ese sentido, esta polémica adelanta varios de los núcleos ideológicos que caracterizarán el discurso del marxismo argentino posterior a la Revolución Cubana.⁴⁴

Tres grandes franjas de adhesión filosófica se entrecruzaron, según Oscar Terán, en el nacimiento de la nueva izquierda: el sartrismo, el gramscismo y el marxismo hegelianizado y humanista.⁴⁵ Si *Contorno* perteneció a la primera, y Agosti, Aricó y

⁴⁴ Señala Aricó ("Marxismo latinoamericano", p. 956) que a partir de la Revolución Cubana de 1959 -dos años después de la polémica Giudici-Astrada- "vuelven así a aflorar los temas del *humanismo marxiano*, de su ética revolucionaria, de la función del mito en la construcción de una voluntad nacional, *del hombre como productor de la historia*, que recorren el joven Marx y que reaparecen siempre en los momentos de acceso revolucionarios".

⁴⁵ Véase Oscar Terán, *Nuestros años sesenta*, Buenos Aires, Puntosur, 1991, pp. 106-107.

Portanfiero a la segunda, es muy probable que Astrada y Giudici hayan pertenecido a esta última.

Tanto la no publicación y el completo silenciamiento de la discusión Giudici-Troise de 1954 como la cerrada negativa a aceptarle a Astrada su carta-respuesta en *Cuadernos de Cultura* en 1957 y la paralización del libro de Giudici en la imprenta en 1965, obturaron toda posibilidad de abrir el "frente filosófico" comunista a otras voces. *Los cristalizados criterios de "ortodoxia" y las rígidas normas* que burocratizaban el funcionamiento interno de este campo cultural fueron uno de los componentes más sustantivos que *prepararon desde adentro el terreno para el disconformismo juvenil que estalló en los 60*.⁴⁶ Por eso las fracturas generacionales producidas durante los años posteriores -*La Rosa Blindada, Pasado y Presente*, etc., que marcan el inicio de la pérdida de hegemonía comunista en la cultura crítica y contestaria del período- hunden sus raíces en la inercia y la incapacidad de los cuadros políticos para promover el más mínimo intento de apertura y modernización. Tanto en el funcionamiento del campo cultural como en los instrumentales teóricos admitidos dentro de él como legítimos.

LAS TRADICIONES CULTURALES Y LAS RUPTURAS JUVENILES DE LOS 60

La emergencia de ese disconformismo de los jóvenes intelectuales en las filas comunistas -además de responder innegablemente a las luchas sociales como la resistencia peronista, al ejemplo político de la Revolución Cubana y al conflicto chino-soviético- no era tampoco ajena a las tensiones internas del campo cultural.

Con relación a las contradicciones entre Giudici y Agosti, dentro de este campo, recuerda Larra: "Agosti y Giudici evidentemente no simpatizaban. Ernesto [Giudici] decía que Agosti era «un intelectual oblicuo». Había mucha diferencia entre ellos, Giudici provenía de la tradición socialista y en cambio Agosti ingresó directamente en el Partido Comunista".⁴⁷

Pero la compleja relación entre los intelectuales comunistas en los 50 no se reduce solamente a la prolongada disputa, sorda y muda, entre Giudici y el principal discípulo de Ponce. También González Tuñón -proveniente del otro grupo, el de los escritores- tenía sus reservas con Agosti. El director de *La Rosa Blindada* -una de las dos revistas

⁴⁶ Véase nuestro estudio introductorio a *La Rosa Blindada, una pasión de los 60*.

⁴⁷ Entrevista a Raúl Larra, 18 de julio de 1996.

más significativas de la nueva izquierda sesentista nacida entre los jóvenes comunistas-, recordando una observación irónica de quien fuera el "padrino" y director honorario de su publicación, señalaba: "Raúl González Tuñón nos decía que Agosti tenía un objetivo muy mezquino. Quería ser miembro del comité central...".⁴⁸ También nos recordaba: "Tuñón con nosotros [los jóvenes de *La Rosa Blindada*] siempre fue un tipo muy amplio. Tuñón lo odiaba a Codovilla, él era un ghioldiano. Nunca le perdonó a Codovilla la persecución que hizo de Ghioldi y que éste aceptó. Porque Rodolfo Ghioldi también era bastante sectario, pero era otra historia. Codovilla era... ¡Dios mío!... Tuñón y Giudici tenían buena relación. Con quien tenía Tuñón mala relación era con Agosti. A Agosti hay que hacerle sin embargo justicia. Él permitió lo de Gramsci, él permitió la entrada de Lefebvre, la entrada de Roger Garaudy -ambos expulsados del Partido Comunista francés, y Gramsci se salvó porque se murió antes-, y eso Codovilla jamás se lo perdonó. Y ese «error» Agosti lo pagó toda su vida. Lo tuvieron siempre como un segundón. Así como Giudici no lo aceptó y Tuñón no lo aceptó, ese manoseo en aras de ser miembro del comité central, Agosti sí lo aceptó". Una vez más nos encontramos aquí con la conflictiva relación entre política y cultura, entre intelectuales y cuadros organizativos, cuyas disputas, reubicaciones y periódicos zarandeos repercutirán indefectiblemente entre los jóvenes intelectuales sesentistas.

Más adelante, Mangieri trata de explicarnos las razones por las cuales los jóvenes de *La Rosa Blindada* eligen al poeta como guía y faro cultural: "Tuñón era muy staliniano. Fijáte la contradicción: Tuñón estaba muy con Cuba, muy con Vietnam. No te olvides: Tuñón estuvo en la guerra civil española. Estuvo con los grandes poetas comunistas y no comunistas de Europa: Bertolt Brecht... los intelectuales alemanes, los ingleses... él tenía una concepción muy amplia. Y fijate que por otro lado era stalinista cerrado. Porque, claro, para él la Unión Soviética era la niña de sus ojos, pero por otro lado detestaba todo el sectarismo canibalesco que representaba Codovilla. Lo que sucede es que Codovilla era un auténtico stalinista. El que no era stalinista, sin saberlo, era Tuñón. *Ahora... él nos protegió a todos nosotros. Por eso cuando nosotros hacemos La Rosa Blindada es en homenaje a él.* No como dijeron en el partido [comunista] de que «lo estábamos usando». Fijáte vos si Raúl [González Tuñón] se iba a dejar usar.

⁴⁸ Entrevista a José Luis Mangieri, marzo de 1996.

Era un tipo muy amplio, pero muy amplio. *Y él nos protegió siempre, nos ayudó siempre*".

Las dispares posiciones ocupadas en el interior del campo cultural y las divergentes definiciones políticas que separaban a González Tuñón de Agosti y a este último de Giudici no constituyen un hecho menor para comprender la compleja vinculación entre la generación de los intelectuales consagrados con los de la joven generación de la nueva izquierda sesentista. Estos últimos inician gran parte de sus discrepancias y "herejías" interviniendo en las discusiones y polémicas (abiertas o implícitas) que tenían por principales protagonistas a sus mayores, los intelectuales de la generación anterior.

Tratando de ubicar el preciso lugar que Giudici ocupó en ese tensionado debate que marcaría culturalmente la década, continúa Mangieri: "En mis dos últimos años de militancia dentro del partido yo fui a trabajar a un periódico que dirigía Ernesto Giudici: *El Popular*. Yo dirigía la sección cultural... Giudici era un hombre muy amplio, muy amplio. Ese diario resultó tan amplio que me acuerdo que los estudiantes en la universidad, y eso que era una sábana -creo que de ocho páginas- del tamaño de *La Prensa* o *La Nación*, lo pegaban en las paredes. *El periódico lo hacíamos todo nosotros, con ciertas «herejías»*. Por ejemplo, éramos muy procubanos, muy con Vietnam, en esa época el partido tenía muchos problemas con Cuba y como el partido seguía siempre la línea soviética, con Vietnam andaba más o menos... Finalmente Víctor Larralde, [Fernando] Nadra y el partido, *hartos de nuestras herejías*, deciden cerrarlo. Y vuelve a reaparecer *Nuestra Palabra*, que era el órgano ese, muy cerrado... *Yo pienso que El Popular gozó de la libertad que tenía y que en aras de esa libertad que tenía se podía difundir tanto -al punto, ya te digo, que los estudiantes lo pegaban en las paredes como afiche- porque un hombre como Giudici era el director. Era un hombre de una amplitud... era lo antisectario, lo antidogmático, de una amplitud... Yo creo que ese diario hizo época en ese tiempo*".

En ese momento, el guevarismo y la Revolución Cubana irradiaban intempestuosamente su influencia continental y se entremezclaban en todas las tradiciones culturales de la izquierda argentina. Incluida la comunista. "La relación de Giudici con los cubanos", continúa Mangieri, "era muy favorable, muy pero muy favorable. Y bueno... *él permitía que nosotros en alguna medida metiéramos esa línea guevarista,*

cubana. Era muy amplia. *Para mí Giudici fue el prototipo del intelectual gramsciano*. Él venía del socialismo y luego se pasa al Partido Comunista. Tenía toda una experiencia de amplitud. En el diario *Crítica* había trabajado con Roberto Arlt, con los hermanos Tuñón... con Borges. *Él era un hombre de una concepción humanista de la historia, de la política... si hay una palabra para calificarlo, él era un gramsciano*".⁴⁹ Un humanismo radical de la política y la historia que, sin embargo, no coincidía en todos los puntos con el humanismo gramsciano de Agosti o con el de su maestro Ponce.

Dada esa diversidad y entrecruzamiento de tradiciones culturales en el interior del comunismo argentino, no es entonces accidental ni aleatorio que las dos máximas escisiones político-culturales que sufre el Partido Comunista en esos años se vinculen estrechamente con intelectuales que provienen de los dos grupos que hemos diferenciado en las décadas del 20, 30 y 40.

Por una lado, y en primer plano, la relación -conflictiva, desde ya- de *Pasado y Presente* con Héctor Agosti (con quien rompen). En segundo plano, el nexo de esta revista con Gregorio Bermann, a quien sugestivamente sus jóvenes miembros le publican un artículo en su primer número (Aricó seguirá recordando años después con gran cariño a Bermann y su prólogo de 1950 a Gramsci). Ambos -Agosti y Bermann-, de la genealogía universitaria ponceana. En cambio, *La Rosa Blindada* toma como paradigma cultural y arquetipo intelectual a Raúl González Tuñón, del grupo literario (en su cuarto número fijan posición explícita y pública en torno de la disputa Tuñón-Agosti), aunque según recuerda Mangieri primero se hayan apoyado, vía *El Popular*, en Ernesto Giudici. Este último, sin embargo, no se integró a ninguno de esos dos grupos juveniles que bajo el ejemplo del Che polemizaban con el reformismo stalinista de Codovilla. Solo, como francotirador, sin discípulos jóvenes que lo siguieran y sin haber "trabajado" previamente una fracción -como en su época hiciera Puiggrós-, años después él también romperá, quizá tardíamente, con aquella dirección en la misma línea que los grupos del 60.

LA IRRUPCIÓN DEL GUEVARISMO Y LA REVOLUCIÓN EN LA ARGENTINA

⁴⁹ Entrevista con José Luis Mangieri, 9 de diciembre de 1996.

Varios años después de la polémica filosófica sobre Hegel entre Giudici y Astrada, sus destinos políticos entrecruzados tomaron rumbos diversos. Si Astrada giraba vertiginosamente al maoísmo, viajaba a China y se entrevistaba con Mao, en 1964 Giudici viaja a Cuba para la conmemoración del asalto al cuartel Moneada -llega un día tarde, el 27 de julio de 1964- y se entrevista en esa ocasión varias veces con el Che Guevara.

Un testigo que estuvo presente en una de esas varias charlas recuerda: "Ernesto Giudici le entregó varios libros suyos al Che Guevara y hasta hablaron incluso de una eventual publicación de sus trabajos en La Habana".⁵⁰ En su archivo personal se encuentra un prólogo que Giudici escribió en La Habana destinado a presentar su libro *Problemas ideológicos, científico-técnicos y filosóficos en la universidad* (Buenos Aires, 1959). El prólogo está fechado en septiembre de 1964 y termina así: "Escribo estas líneas con el corazón palpitante de la Revolución Cubana y ante el esfuerzo conmovedor de sus trabajadores manuales e intelectuales, ahora unidos en un solo haz. La Revolución Cubana precipita el gran cambio social en el continente hacia el mundo de la liberación del hombre. Yo dejo estas páginas escritas en el fragor de otras batallas y con la imagen del heroísmo en el trabajo y la milicia llevo conmigo el goce de la tenaz, amplia y profunda labor educativa de esta transformación del hombre cubano".

En aquella ocasión el Che Guevara y Giudici también discutieron sobre las posibilidades revolucionarias en la Argentina, Bolivia y, además, sobre la problemática del humanismo en la nueva educación socialista. En una fotografía de ellos dos que se conserva en su archivo se ve al Che hablando y a Giudici escuchando, ambos sentados alrededor de una pequeña mesita con una pila de libros (probablemente de Giudici) y dos ejemplares de una revista con el sexto número en la tapa (probablemente *Nuestra Industria*, donde Guevara polemizaba en aquellos momentos con los partidarios del cálculo económico).

⁵⁰ Entrevista a Arnaldo Piñera (22 de julio de 1996), encargado en aquella época de relaciones internacionales del Partido Comunista argentino. En una de esas largas conversaciones, el Che le regaló a Giudici las obras completas de José Martí (la edición de tapas rosadas), que hoy se encuentran en su archivo personal.

Por entonces se estaba debatiendo en Cuba la vigencia o no de las categorías mercantiles en la transición al socialismo. El Che le pidió entonces un informe y una opinión a Giudici sobre el debate. Le puso para ello un avión a su disposición, en el cual recorrió la isla durante una semana -visitó fábricas, granjas, centrales termoeléctricas y universidades en Santiago de Cuba, Manzanillo, Camagüey, Ciego de Ávila, la isla de Turiguanó y Playa Girón, entre otros lugares-, luego de lo cual Giudici regresó a La Habana y entregó el informe.

Sobre aquella ocasión Giudici recordaría después: "Conocí al Che en 1964. Yo era muy amigo de Carlos Rafael Rodríguez, lo mismo que de Juan Marinello (ambos del antiguo Partido Socialista Popular). Cuando llegué a La Habana se había desatado una polémica pública entre Guevara y Carlos Rafael sobre el modelo socialista de desarrollo. No voy a entrar en detalles. Tuve varias entrevistas con el Che, porque quería informarse. Era muy inquieto... El Che era muy exigente, tenía una gran preparación matemática y un gran concepto de la técnica y de la educación. La reivindicación del Che hay que hacerla tomando todos sus aspectos, su capacidad de autocrítica, su honestidad. Era un hombre extraordinario".⁵¹

Es probable que con Giudici -un cuadro político e intelectual de primer nivel en la izquierda tradicional argentina- Guevara apostara a ganar ese sector para la estrategia de la lucha armada. Todos los testimonios de argentinos que lo conocieron coinciden en torno de esa preocupación central del Che, rechazada de plano por la vertiente hegemónica del comunismo argentino.

Por ejemplo, un cuadro militar en aquel momento del Partido Comunista argentino, jefe de uno de los tres contingentes comunistas que en ese año se entrenaron en Cuba (en total cerca de ciento ochenta hombres) recuerda: "En enero de 1965 estábamos en un campamento en Cuba y el Che vino a vernos a la hora de la comida. Era muy modesto, se sentaba en el piso. Él estaba muy interesado en la preparación de los argentinos, no sólo del Partido Comunista, y venía hasta dos veces por semana [...] Era un gran tirador, una vez le tiró a una latita con el FAL y la mantuvo en el aire hasta que se le acabaron las balas [...] Yo era dirección de mi contingente. Un día me separaron y me llevaron a una pieza. Yo no sabía para qué. Por la noche vino el Che, conversamos

⁵¹ "Comunista sin carnet", en *Sur*, 29 de octubre de 1989.

como un mes seguido. Él tenía mi «curriculum», todas las actividades militantes sindicales y políticas que yo había hecho en la Argentina. Después de conversar, él se iba siempre antes del amanecer [...] Una vez nos dijo: «Tú sabes que yo tengo diferencias políticas con vuestro partido», yo lo interrumpí y le dije: «Si me disculpás, las diferencias políticas habría que tratarlas de comité central a comité central, no con nosotros». Él era muy respetuoso, siempre. Me dijo: «Si tú no quieres, no lo discutimos». Y así seguimos. Otra vez yo le planteé que la hegemonía tenía que ser del proletariado y él analizó la composición de clase de cada uno de los miembros del Granma [...] Cuando nos separamos me dijo: «Yo lamento porque un día voy a recibir la noticia de que moriste en un calabozo en la tortura». (A mí ya me habían picaneado en la policía argentina.) Yo entonces le respondí: «Mirá, a lo mejor triunfamos y termino como intendente de un pueblito perdido de la Provincia de Buenos Aires». Ahí él me puso la mano en el hombro y me dijo: «Vuestro partido les enseñó a morir como héroes en la tortura pero no les enseñaron a matar. Y un revolucionario también debe matar»".⁵²

Durante esa visita a Cuba la periodista Mariblanca Sabas Aloma entrevista a Giudici para *El Mundo* (15 de agosto de 1965) y resalta el papel jugado en la Argentina por el periódico *El Popular* -del cual él era director- en defensa de la Revolución Cubana. Giudici termina aquella entrevista diciendo: "Defender a Cuba es nuestro deber, nuestra obligación. Cuba nos alienta con su ejemplo. Cuba es nuestro faro y nuestra guía". También publican notas sobre Giudici Jorge Timossi en *Prensa Latina* (5 de agosto de 1964) y Eloy García Barzaga para el *Diario de la Tarde*.

En esa fecha "1964- Giudici no se suma a la estrategia impulsada por Guevara pero sí se diferencia fuertemente del enfrentamiento clásico que Victorio Codovilla encabezaba en América latina contra la ofensiva cubana. Análogamente a su polémica de 1940, vuelve entonces a enfrentar las posiciones de Codovilla pero aceptando al mismo tiempo la disciplina partidaria. Ese fue su trágico límite.

En ese débil y frágil terreno donde se erige la disidencia solapada, la polémica encubierta, el enfrentamiento diferido y tangencial, Giudici se esfuerza por fundamentar en conferencias y entrevistas una imposible posición intermedia entre la línea

⁵² Entrevista a Roberto Ruffolo, 4 de marzo de 1996.

"ortodoxa" de coexistencia pacífica (la de los soviéticos y Codovilla) y la fidelista-guevarista ("No hay ni un camino soviético, ni chino, ni un camino cubano", escribía entonces para la prosoviética *Revista Internacional* en una explosiva solución de compromiso).

Después de seguir discutiendo infinitamente y hasta el cansancio la línea "oficial" adoptada por el Partido Comunista argentino, en 1973 -con el Che ya asesinado en Bolivia y el impetuoso panorama de miles de jóvenes argentinos lanzados a la lucha armada después del Cordobazo- Giudici explicitará todas sus anteriores discrepancias en una última polémica pública con el reformismo político y con la tradición filosófica del DIAMAT sustentada cultural e historiográficamente en el "marxismo liberal".

En su renuncia presentada a Athos Fava decía: "...cuando el obstáculo se convirtió en norma orgánica, mirando su rostro inexpresivo y sus ojos huecos [se refiere a un funcionario del Partido Comunista] le dije, con mi permanente franqueza, que era un burócrata, administrativo y rutinario; sin visión política, podía referirse a tareas sin resolver ninguna; era inoperante. Al trabajo hacia afuera, abierto a todo lo nuevo que pugna por cambios profundos, revolucionarios, en el país, oponía su menuda labor interna, escolar, opaca, oportunista, conformista y gregaria. Era una cruda expresión de ese aparato ante el cual mueren todas las iniciativas creadoras. Yo no pude hacer ya nada. Revolucionariamente, en el contenido y en la forma, esto es para mí inaceptable y me rebelo indignado...".⁵³

Aparentemente -si se hace abstracción de toda su trayectoria de pensamiento- su renuncia a la afiliación partidaria aparecía como "incomprensible", "irracional", producto de su fuerte temperamento o de un arrebato circunstancial. Así pretendieron explicarla los custodios de la ya desprestigiada y corroída ortodoxia stalinista. Según el relato de testigos de aquella época, entonces se comentó en las filas partidarias: "Ernesto Giudici no es un enemigo, lo que pasa es que... se volvió loco". Incluso le recomendaron "un descanso" en Checoslovaquia...

Pero en realidad su cuestionamiento respondía a una larga disputa política y cultural en el interior del comunismo argentino. No resulta casual que este intelectual

⁵³ Mimeo, 30 de octubre de 1973, Archivo E. Giudici.

haya decidido publicar la noticia de su renuncia en un órgano periodístico ligado a la nueva izquierda guevarista.

Recuerda Manuel Gaggero, por entonces director de *El Mundo*: "Cuando yo era director del diario *El Mundo* estaba como parte de un acuerdo entre el FRP (Frente Revolucionario Peronista) y el PRT (Partido Revolucionario de los Trabajadores), que conformábamos el FAS (Frente Antiimperialista por el Socialismo). En el 74 me integro al PRT. Ahí, en esos momentos, a fines de 1973 se produce la ruptura de Giudici con la dirección tradicional del Partido Comunista. Su carta la publicamos en nuestro diario. Eso nos trajo muchos problemas políticos con el Partido Comunista, porque *El Mundo* estaba también -por acuerdos políticos- bastante manejado por el Partido Comunista. Cuando Giudici viene con la carta para publicar en el diario, lo hace con Alicia [Eguren]. Los dos, Giudici y Alicia, tienen con nosotros una reunión en el diario y nos plantean la carta. Alicia tenía grandes expectativas en la ruptura de Giudici. Pensaba y esperaba tal vez que con Giudici se iba a abrir por fin la cosa en el comunismo argentino, tal vez se iba a ir un conjunto de gente. Esto yo lo sé no por Giudici mismo sino porque me lo contaba Alicia. Se veía entre ellos dos una estrecha relación, mucha simpatía mutua, mucho respeto mutuo. Me acuerdo como si fuera hoy, los veo todavía con la carta. Nos insistió en que la publiquemos, así lo hicimos. Eso nos generó muchos quilombos. El Partido Comunista reclamó y también movió gente que apoyaba económicamente al diario. El argumento era que el documento de Giudici era «divisionista». Ahora si Giudici tuvo una reunión previa con [Mario R.] Santucho, no recuerdo. Aunque seguro que sí. Nosotros debimos haber tenido algún grado de consulta con el partido [PRT], si no, no la publicábamos. Porque publicarla era una decisión demasiado pesada para comprometer al diario. Nosotros en *El Mundo* teníamos también una especie de «consejo de redacción», que se encargaba de pensar los suplementos... allí venía él, venía Alicia [Eguren], venía [Raúl] Aragón. Después de que publica la carta, Giudici venía bastante seguido al diario".⁵⁴

La breve carta de renuncia vino rápidamente acompañada de un libro, *Carta, a mis camaradas. El poder y la revolución* (que tuvo por editorial Granica dos ediciones en pocos meses, a fines de 1973 y principios de 1974). Ése fue el título original, aunque en

⁵⁴ Entrevista a Manuel Justo Gaggero, 7 de marzo de 1996.

el archivo personal de Giudici figura otro título provisorio: *Nueva izquierda revolucionaria, peronismo y frente*, seguido del subtítulo *La Revolución en la Argentina y el mundo. Derecha comunista e izquierda revolucionaria. Criterio unitario*. Aunque este otro título finalmente no fue, resulta bastante ilustrativo de la perspectiva política en la que se enmarcaba el libro y la ruptura.

En él, Giudici hacía suyos todos los núcleos ideológicos, filosóficos y culturales - desde la crítica a la "vía pacífica", al etapismo stalinista y al mitrismo historiográfico hasta la reivindicación del castroguetarismo y la defensa de la filosofía de la praxis- que caracterizaron a gran parte de la nueva izquierda en la Argentina (aquellos ejes que él mismo, por disciplina partidaria, había atacado en el folleto "Qué es la izquierda" de 1960 junto con Agosti, Portantiero y otros).

Pero su discusión no se circunscribía a una línea política coyuntural o a un alineamiento internacional (como fue en su origen -antes de adoptar como ideología sistemática el maoísmo- el surgimiento en 1967 del Partido Comunista Revolucionario [PCR]. La posición de Giudici pretendía abarcar -al igual que la disidencia de Puiggrós en 1946- todo el paquete político-cultural que articulaba en esta tradición la visión historiográfica y filosófica. Por ello en aquel libro de 1973 Giudici reproducía fragmentos de artículos, editoriales y libros suyos publicados desde varias décadas antes para demostrar que su disidencia con el reformismo no era un producto efímero del momento que dejaba intacto el armazón teórico anterior. Allí explicitaba por primera vez y en forma total las consecuencias políticas de su hasta entonces críptico y enigmático "método histórico-lógico". Hacía largo rato que tenía ganas de hablar y habló.

El otro trabajo suyo que ve la luz durante 1974 es *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*. En él se reproduce un largo artículo sobre la alienación de 1964 (crítico de Jaime Schmirgeld, aunque en el original no se lo mencionara), al que se le agregan dos capítulos más. Quebrada ya la ortodoxia y la penosa disciplina a la que él mismo se había sometido durante años, en este otro libro Giudici explícita de una vez todas sus antiguas discrepancias en tomo del DIAMAT. Ya no había que seguir disimulando ni sugerir tangencialmente por lo bajo, como en las polémicas con Troise y con Astrada.

"Lo superior no es el ser, la materia. *Lo superior es el hombre*", sentenciaba, mientras aventuraba que el gran logro de Marx era que "había ubicado al hombre en

sus orígenes históricos concretos y había estudiado, desde ahí, lo que pasa dialécticamente en la sociedad y en el pensamiento *en la línea central de la praxis*". Humanismo y praxis... ésos eran los dos ángulos desde los cuales fundamentaba filosóficamente su disidencia política.

También en *Alienación...* Giudici hacía críticas abiertas -por primera vez- a la URSS y al stalinismo. Si ya en 1964 sugería cadenciosa y suavemente que el dogmatismo había "proscrito" la categoría de alienación del corpus marxista, ahora abiertamente alertaba que "la crítica alcanza a todos los marxistas que abandonaron, después de Lenin, el estudio del complejo mundo de la superestructura". Como nunca antes se había animado a expresarlo, llega a definir el stalinismo como "el socialismo conservador de nuestros días".

A partir de esa doble polémica (política y filosófica), se reencontrará con su antiguo amigo y compañero Rodolfo Puiggrós que era en ese momento uno de los máximos ideólogos del peronismo revolucionario y rector de la Universidad de Buenos Aires. Además de proponerle hacer una nueva reforma universitaria -según concluye un artículo que se conserva en el archivo de Puiggrós-, Giudici le regala *Alienación, marxismo y trabajo intelectual* con la siguiente dedicatoria: "A Rodolfo Puiggrós, con mi vieja y joven amistad. Ernesto Giudici, 1974" (Archivo Puiggrós).

Ese encuentro con el peronismo revolucionario no implicaba sumarse al peronismo burgués. Por ejemplo, cuando la dirección "ortodoxa" del Partido Comunista (Orestes Ghioldi y Fernando Nadra -Codovilla ya había muerto-) va a entrevistarse y a "dialogar" con Perón y la derecha clásica argentina, Giudici discute la asistencia de su ex partido.⁵⁵ Su estrategia consistía en apoyar a la izquierda peronista y unirla con la izquierda revolucionaria contra la dirección de la burguesía que él denominaba "prusiana" y del propio Perón.

Paralelamente a Puiggrós, máxima expresión intelectual del peronismo revolucionario de esos años -Cooke ya había fallecido-, Giudici se entrevistará clandestinamente con la máxima expresión de la otra corriente revolucionaria del período, el guevarismo.

⁵⁵ Véase "Cuestiona Giudici al comunismo su presencia en la Casa Rosada en la reunión convocada por el teniente general Juan D. Perón", en *La Opinión*, 24 de noviembre de 1973.

Luis Mattini así lo recuerda: "Giudici y Santucho tuvieron una larga entrevista. Por aquella época se había arrimado al FAS un hombre sesentón, un tal Granovsky, que venía del Partido Comunista o que conocía mucho de él. Y se acercó al PRT. A través de él vino la entrevista con Giudici, él la organizó en Buenos Aires. Para todo esto, él [Granovsky] nos venía hablando a nosotros -a mí en particular también- mucho del Partido Comunista, cómo funcionaba adentro, cómo eran las cosas que nosotros no conocíamos (antes del PRT yo había militado en el grupo de Silvio Frondizi). Entonces Santucho, que lo respetaba mucho a Giudici, llegó con un plan a ese encuentro, donde en primer lugar le quería demostrar a Giudici que nosotros no éramos sectarios, que no teníamos esa cosa que había sido lapidaria en el trotskismo. No empieza con la crítica al Partido Comunista, con la vieja historia de «que la Unión democrática», etc., etc. Santucho empieza diciéndole: «Nosotros realmente respetamos mucho al Partido Comunista, a ese partido que consideramos que tuvo la bandera del marxismo hasta el año 1945 en la Argentina, que después la perdió-no entra en detalles allí-, consideramos que ese partido se ha burocratizado en su cúpula, pero que tiene una masa de militantes y una historia que es innegable, que es imposible de soslayar, que la construcción de una fuerza revolucionaria no puede darse ese lujo», etc., y le dice entonces: «Lamentamos la gente del Partido Comunista, los intelectuales del Partido Comunista, que se van al peronismo». Por ese lado empujó la discusión, para el lado tipo Puiggrós. Grandes tipos del Partido Comunista, pero que terminan enganchándose al peronismo. Porque para Santucho el problema seguía siendo el peronismo. Ése era el plan que llevaba Robi. Entonces la entrevista fue muy cordial, casi diplomática, muy cuidadosa. Giudici respondió en los mismos términos. Giudici le reconoció los prejuicios del Partido Comunista: «Para la estructura del Partido Comunista», le dijo Giudici, «a todo el marxismo que no es Partido Comunista, se lo ataca por el trotskismo, etc. Nosotros reconocemos que ustedes son gente que realmente se juega en la lucha, aunque hay cosas que criticamos». Y entonces allí Giudici le critica el militarismo. Todos nos hacían esa crítica. Santucho le respondió que la crítica era cierta y que él la compartía en la teoría pero que no se aplicaba al PRT porque nosotros poníamos la política por delante de lo militar. Le habló del partido por encima del ejército, etc. De alguna manera la concepción de ellos dos era la misma, aunque quedaron que sí, que

no. El punto donde fue más resbaladiza la discusión fue en el planteo de Giudici donde él le plantea el tema de la fuerza social revolucionaria de la revolución, donde Santucho le veía una tendencia más populista -que era otro de los problemas de Santucho: el populismo-. Porque Giudici decía: «No, no es que nosotros le veamos a la burguesía nacional un papel en la revolución, o que creamos que la burguesía aún tiene tareas que cumplir. Eso no. Pero sí que puede haber sectores o fracciones que acompañen...». Y Santucho acordó que sí, que él coincidía, «por eso nosotros planteamos», le dijo Santucho, "el Frente de Liberación Nacional al modelo vietnamita». Así fue la reunión. No llegó al límite de las reuniones de Santucho con [Agustín] Tosco donde se amaban y se sacaban los ojos al mismo tiempo. Ésta fue más formal, como de tanteo mutuo. Aunque Giudici le respondió que él estaba en un compás de espera, Santucho le ofreció allí todo, absolutamente todo... incorporarse al FAS, que la experiencia de una personalidad como él en un movimiento como el FAS podía ser muy importante, etc., etc. Es decir, le planteó un acercamiento mutuo".⁵⁶

Santucho y Giudici, dos tradiciones, dos generaciones. Uno, quizá, el exponente más lúcido y radicalizado de la izquierda tradicional. El otro, probablemente, el representante militante más joven y pujante de la nueva izquierda revolucionaria argentina. En ese encuentro y en esas dos personalidades se resumía una parte importante de la experiencia política de la izquierda y del marxismo argentino del siglo XX.

Ernesto Giudici no pretendía terminar allí de cortar amarras con una ortodoxia -en la que había depositado sus mejores años de militante- para abrazar otra. Lo que se proponía era, en realidad, contribuir a realizar la unidad estratégica (no meramente táctica o coyuntural) de las distintas vertientes y tradiciones revolucionarias. Sólo así se comprende esta doble dirección de contactos, intercambios y discusiones: desde Rodolfo Puiggrós y Alicia Eguren hasta Mario Roberto Santucho, desde el peronismo revolucionario hasta la nueva izquierda guevarista. En última instancia, hacia allí se dirigía el título hipotético de su libro que finalmente no fue. No obstante, en *Carta a mis camaradas* llama explícitamente -un hecho que causó escándalo y horror en los

⁵⁶ Entrevista a Luis Mattini, secretario general del PRT-ERP tras la muerte de Santucho, 29 de febrero de 1996.

reformistas de la izquierda tradicional- a la unidad entre el comunismo, la nueva izquierda guevarista y el peronismo revolucionario: "Fui claro", dice Giudici explicando la discusión interna del Partido Comunista ante la masacre de Ezeiza y el regreso de Perón, "al referirme a los grupos peronistas como los *Montoneros*, el *ERP* y a *otras fuerzas marxistas*, es decir, a *la unidad de las izquierdas* [...] Mi intervención en ese Comité central (22-23 de junio de 1973) no fue transmitida, naturalmente, al Partido [...] La respuesta del teoricismo de cuello duro no se hizo esperar. Definió el carácter del gobierno burgués siempre dentro de este esquema «agrario y antiimperialista»: la revolución, en esa etapa, lleva a la burguesía al poder y ahora hay que criticarla. Nada más".⁵⁷

Lo que estaba por detrás de ese cuestionamiento al etapismo y a la ilusión institucionalista, que afincaba en una supuesta "revolución democrática burguesa", la esperanza de un cambio pacífico en la Argentina era, una vez más, el contraejemplo práctico de la Revolución Cubana. Ello explica que *Carta a mis camaradas* desafiara la ortodoxia prosoviética señalando: "Lo que en el marxismo se denomina *vanguardia* no será porque así alguien lo diga o imponga sino porque una actitud teórica creadora y una acción realista así lo resuelva. *Fidel Castro y el Che son, en el marxismo latinoamericano, expresión de ello*".

La preconizada unidad de las izquierdas no presuponía en su planteo de aquel período la unidad indiferenciada -típica en el comunismo tradicional desde el VII Congreso del Comintern de 1935 en adelante- en función del clásico "frente democrático" con la burguesía "progresista" o liberal, según rezaba el esquema remanido del tránsito pacífico de Codovilla. Por el contrario, su reclamo apuntaba a otro tipo de unidad: aquella que podía llegar a conformar una alianza de las clases populares subalternas con las izquierdas radicalizadas, es decir, con aquellas izquierdas que enfrentaban política y militarmente al aparato de Estado.⁵⁸ Ése era el

⁵⁷ Carta a mis camaradas. El poder y la revolución, Buenos Aires, Granica, 1973, p. 159.

⁵⁸ Giudici modificará este planteo en la segunda mitad de los años 80 (tras el regreso de la democracia), cuando acentúa sus posiciones políticas hacia un ángulo con perfil más nacionalista. Asimismo, colaborará en esos años de penurias económicas y soledad política en el periódico *El Informador*, una decisión personal sumamente controvertible y seguramente poco congruente con sus posturas teóricas

particular tipo de "unidad" que propiciaba Giudici. El tipo de unidad que, como se sabe, jamás se logró. El único tipo posible de unidad que hubiera disputado seriamente el poder al bloque histórico social dominante, al bloque que finalmente implementó -y ganó- la guerra contrainsurgente, la guerra contrarrevolucionaria con su metodología de represión masiva y genocidio sistemático.

Para fundamentar ese tipo de pensamiento político, Giudici sostenía en 1973 que en la Argentina surgía "una importante masa obrera y sectores juveniles que desean realmente la revolución hacia el socialismo [...] Toda reunidad pasa necesariamente por la división. Una gran masa de izquierda madura en el peronismo y otras izquierdas crecen en otros partidos. Fuerzas nuevas surgen con ímpetu revolucionario. Se marcha así a una gran fuerza unitaria de izquierda" ("El problema de los dos poderes", respuesta a una encuesta de *Panorama*).

Todavía en 1975 -cuando se avecinaba lo peor- seguía insistiendo con la misma tesis: "Están surgiendo nuevas fuerzas políticas. Ellas vienen también de antes; están en lo popular del peronismo, en las izquierdas de otros partidos, en nuevas corrientes obreras, en un ascendiente movimiento creador en el campo socialista, comunista, marxista. Ésta es la nueva fuerza política del cambio revolucionario".⁵⁹

Por ese entonces Giudici no alentaba esperanzas definitorias en el supuesto papel "progresista" de la burguesía nacional. En varios reportajes (*Así*, 23 de marzo de 1973, por ejemplo) y en sus libros de los 70 fundamentaba ese escepticismo crítico en su teoría del "prusianismo" argentino, que había comenzado a elaborar durante el primer peronismo en torno del ámbito de la cultura (en un uso categorial mucho más ampliado que el utilizado por Lenin cuando éste comparaba el camino de los *farmers* norteamericanos y el camino prusiano para la agricultura).

En los años siguientes fue extendiendo esta hipótesis del campo de la cultura hacia los de la economía, la historiografía y el problema militar. Según él la Argentina no había seguido un desarrollo capitalista clásico como el de Inglaterra ni uno político como Francia -los dos "modelos" tradicionalmente arquetipos en la pluma de Marx-

que él seguía defendiendo en aquel momento como marxista independiente. Lamentablemente no tenemos aquí el espacio para discutir a fondo esa problemática.

⁵⁹ En la Opinión, 20 de agosto de 1975.

Utilizando la analogía histórica, Giudici sostenía que el capitalismo argentino era, en cambio. Similar al desarrollo prusiano encabezado por Bismarck (caracterizado por la conciliación ideológica y cultural con las viejas clases tradicionalistas, la modernización capitalista "desde arriba", la impotencia histórica de la burguesía, el modelo agroexportador ligado al mercado mundial, el fuerte papel de la burocracia militar, etcétera).

El punto más alto de ese "prusianismo" lo ubicaba en el golpe de 1930, aunque postulaba que venía ya desde la conciliación de Justo José de Urquiza con Bartolomé Mitre y continuaba hasta la década del 70 en el siglo xx.

De este modo, Giudici coincidía por otra vía teórica y por otro camino discursivo con el diagnóstico de Santucho acerca de la "inviabilidad de la burguesía como clase progresista en el proceso revolucionario argentino". Este último no se apoyaba en la categoría de "prusianismo" utilizada por Giudici, sino en la de "bonapartismo" – ampliamente presente en la historiografía trostkista clásica y también en las investigaciones de Silvio Frondizi- y sobre todo en las conclusiones del libro *Crisis de una burguesía dependiente*, que Carlos Ramil Cepeda (seudónimo) acababa de publicar en 1973 por el sello La Rosa Blindada.

Pero esta teoría no sólo lo acercaba a Santucho. Paradójicamente, también lo hacía a aquel Agosti de *Echeverría* (1951) quien, utilizando a Gramsci y trazando un paralelo historiográfico entre la Argentina e Italia, había diagnosticado "la impotencia histórica de la burguesía argentina". Aunque Agosti nunca se animó a llevar a fondo ese precoz análisis. También coincidía, desde otra matriz ideológica y desde otra tradición cultural, con los análisis historiográficos de Milcíades Peña -sin llegar a la rigurosidad de historiador profesional que alcanzó este último- en torno de la impotencia de la burguesía argentina. Como vemos, las líneas teóricas se cruzaban entre los exponentes de estas diversas tradiciones culturales, aunque sus respectivas perspectivas políticas permanecieran divergentes (y, en algunos casos, aun enfrentadas).

Sucede que en aquel momento (fines de los 60 y primera mitad de los 70) la impotencia de la burguesía argentina para modernizar el país se había convertido en sentido común para la mayor parte de la izquierda, excepto para el Partido Comunista

oficial, la izquierda nacional y algunos sectores de la izquierda peronista. De allí que algunos intelectuales apelaran a la categoría gramsciana de "cesarismo", otros a la marxiana y trotskista de "bonapartismo" y finalmente Giudici a la de "prusianismo" - también utilizada por Engels y Marx en sus referencias a Bismark- para intentar dar cuenta del mismo fenómeno histórico: el agotamiento burgués en la Argentina.

Ese replanteo historiográfico y sociológico de Giudici -acerca de "las fuerzas motrices", en el lenguaje más clásico- explica que planteara la unidad estratégica entre las fuerzas más radicales del peronismo revolucionario, de la nueva izquierda guevarista y del comunismo. Ese particular tipo de "unidad" era el que al mismo tiempo y por otros caminos reclamaba desesperadamente -y sin ningún tipo de eco en los interlocutores, por cierto- el máximo dirigente del Cordobazo, Agustín Tosco, quien también trabajaba paralelamente con el Partido Comunista, con Atilio López y el peronismo revolucionario y con Santucho, el sindicalismo de base, el PRT y el FAS.

Desde la óptica de cada una de estas organizaciones políticas (y sus tradiciones culturales) tanto la propuesta de Tosco como la de Giudici eran visualizadas como signo de inconsecuencia, de vacilación, de eclecticismo; en definitiva, de indefinición política.

En esos momentos definitorios, cuando una semana condensa y equivale a varios años de experiencia política y cuando las viejas organizaciones -como el Partido Comunista- se resquebrajan por las rupturas juveniles, Giudici se "choca" otra vez con el problema generacional. Como en los tiempos de su amigo Deodoro Roca y la Reforma Universitaria, aunque en otra época, bajo otro ropaje, incluso con otro lenguaje, volvía a emerger la cuestión de "la juventud". Y Giudici, aun viejo, nuevamente tomará partido por esta última contra la rutina, contra la burocracia y la mediocridad (encarnada ahora en un aparato "marxista" vegetativo y autorreferencial). La nueva insurgencia juvenil tenía el ademán y adoptaba ante sus ojos mucho de aquellos jóvenes irreverentes de 1918, aunque ahora la disputa ya no fuera contra viejos e ingenuos catedráticos carcamanes sino contra el aparato de Estado más increíblemente criminal y asesino.

Evidentemente, en esa heterodoxa toma de partido no sólo jugaba su extensa historia como intelectual orgánico proveniente del antiimperialismo juvenilista de la

Reforma y del latinoamericanismo típico de la "hermandad de Ariel" sino también sus largos y trabajados encuentros con el Che en La Habana. Es muy probable que esta última experiencia -la de la Revolución Cubana- hubiera dejado en Giudici una huella imborrable y profunda.

Entre su defensa de Ingenieros (símbolo cultural de su militancia juvenil latinoamericanista) y su entusiasmado acercamiento al guevarismo (expresión condensada de su maduración política de los 60 y 70) había una compleja pero fehaciente continuidad: la crítica del "marxismo liberal" -en términos de Viñas- o del "liberal-marxismo", según sus propias palabras.

Ese hilo rojo de continuidad -en medio de tantas fracturas y quiebres dentro de su evolución ideológica- lo encontramos condensado, por ejemplo, en el que fue probablemente su último artículo publicado antes del golpe de 1976. Allí, haciendo un balance crítico maduro, Giudici decía: "Con Ingenieros y con Ugarte, con tal o cual matiz, los jóvenes del 18 y del 30 tienen un lugar en la historia social latinoamericana. Mariátegui procede de allí; Mella también; lo popular, revolucionario, latinoamericano, no puede olvidarlo. Ingenieros, dirigente activo, en sus últimos años, de la Unión Latinoamericana, tampoco puede ser olvidado".

Pero si seguía reivindicando a Mariátegui, a Mella y a Ingenieros, como en su juventud, por contraposición someterá duramente a crítica a Ponce y a su heredero Agosti: "Ponce tomó el europeísmo que en parte Ingenieros quiso evitar y lo llevó a las últimas consecuencias. Su marxismo dogmático es tan sólo un momento histórico del liberalismo europeo. En la época de Lenin es un retroceso [...] Es que [Ponce] saltó del dogma liberal a un marxismo dogmático que el stalinismo imponía a todo el mundo [...] Agosti adhiere a esa mutilación y la acentúa. Hay así una línea liberal que conserva lo peor de Ingenieros y suprime lo que en él puede perdurar como actitud humana e integradora". Mucho antes de que el amauta peruano se pusiera de moda en los 90, su artículo remataba reclamando: "La crítica del liberal-marxismo en América latina debe hacerse desde la actitud de Mariátegui".⁶⁰

Por entonces, la sangrienta contrarrevolución avanzaba vertiginosamente en la Argentina. Como a Silvio Frondizi, como a Rodolfo Ortega Peña y como a tantos otros,

⁶⁰ E. Giudici, "Ingenieros: un científico con ideales", en *Crisis*, 34, enero de 1976, pp. 46-48.

la Triple A lo incluyó en las listas de condenados a muerte. Él y Puiggrós serán dos de los pocos que lograron sobrevivir a esos asesinatos planificados. Desde ese momento dramático, cuando las clases dominantes locales iniciaron el período más feroz y salvaje de nuestra historia nacional, las diversas tradiciones políticas y culturales que convivían en el Partido Comunista argentino conducirían a adoptar frente al poder burgués posiciones diametralmente opuestas.⁶¹

⁶¹ En ese momento dramático alertaba Giudici contra "la opción de la derecha peronista o la oposición liberaloide". Tras lo cual agregaba: "Cuando yo debí renunciar al PC frente al aristocratismo regresivo de su dirección, denuncié una reiterada, fatigosa y pedestre ineptitud. Hoy «con *reclamo de gabinete cívico-militar*» todo esto está *emborrachado de euforia*. Es la euforia de una corriente que conduce a una nueva forma de reacción [...] Marx, al referirse a la personalidad de Espartero, en *La revolución*

española, anotaba con sagacidad un rasgo peninsular que sería latinoamericano; y era ése de revivir el pasado ante lo nuevo. Lo nuevo, lo que tendrá futuro, lo que será futuro, es lo popular que surge *en medio de la opción y contra ella*. La vuelta al pasado es esa oposición que prepara, sin pena ni gloria, y sin recompensa, una dictadura militar. Es fácil ser profeta ante tan candorosa puerilidad. Las corrientes parecen arrollarlo todo. Cuesta enfrentarlas, pero hay que tener la valentía de oponerse a ellas. Yo me opongo, [firma] Ernesto Giudici"; "Contra la corriente. Carta enviada al periodismo", 17 de julio de 1975 (Archivo E. Giudici).

Sobre la bochornosa posición oficial de la dirección del Partido Comunista argentino ante el sangriento golpe de 1976 pueden consultarse *Resoluciones y declaraciones [del Partido Comunista argentino] año 1976-1977* (Buenos Aires, Fundamentos, 1978), y también Jorge Bergstein y Rodolfo Gabrielli (¿seudónimo de Rodolfo Ghioldi?). *La convergencia cívico-militar. El camino hacia una democracia renovada y Las influencias ideológicas en las Fuerzas Armadas* (Buenos Aires, Testimonios, 1979). Ese mismo año, en España, la publicación dirigida por Fernando Claudín contrastó puntualmente el apoyo del Partido Comunista argentino a la dictadura de Jorge Rafael Videla por su carácter supuestamente "no pinochetista" con la oposición de Ernesto Giudici. Véase Ricardo Lorenzo Sanz y Héctor Anabitarte Rivas. "«No somos pinochetistas»: la denuncia de Giudici" (en *Zona Abierta*, 20, Madrid, 5 de agosto de 1979). A fines de la dictadura militar Giudici polemizará públicamente con Marcos Aguinis en el

A sangre y fuego entonces se abrirá paso la dictadura y con ella, la noche más oscura que hayamos conocido. Pero ésa... ésa es otra historia.

periódico judío de izquierda *Nueva Presencia*, cuestionando duramente la propuesta de la UCR que ya en su plataforma electoral preanunciaba la "obediencia debida" para los militares.

HÉCTOR AGOSTI Y LA PRIMERA RECEPCIÓN DE GRAMSCI EN LA ARGENTINA

Antonio Gramsci fue uno de los protagonistas centrales en la cultura de la izquierda argentina. Mucho antes de que comenzara a estudiarse -asépticamente, por cierto- en la academia, su pensamiento ya había agitado y dividido las aguas en el todavía ancho y caudaloso río de los intelectuales comunistas. Poseía todas las cualidades, llenaba todos los requisitos. Había unido la teoría con la praxis, no sólo en su heterodoxa e "izquierdista" -Althusser *dixit*- formulación filosófica sino también en su propia vida militante. Dialogaba de igual a igual con las altas cumbres de la cultura burguesa y al mismo tiempo tenía un vínculo estrecho con el movimiento obrero. Su esfuerzo ciclópeo apuntaba a garantizar que efectivamente la clase obrera se convirtiera en la heredera de la alta cultura filosófica burguesa, como reclamaba el joven Marx. Para los nuestros era, si se quiere, un paradigma. El intelectual orgánico por excelencia.

Pero eso no era todo. Sus categorías analíticas -filosóficas, historiográficas, políticas- permitían abordar la realidad argentina sin la estrechez ni la aridez de los manuales soviéticos. Fue así como Héctor Pablo Agosti (1911-1984) cayó intelectualmente seducido ante sus escritos.

Aun manteniendo sordas y disimuladas disputas con los intelectuales comunistas más críticos que provenían del campo universitario y con los que pertenecían a los circuitos de escritores y artistas (E. Giudici y R. González Tuñón, respectivamente), Héctor P. Agosti pudo mantener y ampliar frente a la dirección política de la institución partidaria -Victorio Codovilla, Rodolfo Ghioldi- un espacio de reflexión específico dotado de una autonomía de movimientos nada desdeñable para la que era habitual en este segmento de la izquierda cultural tradicional de fines de los 50, coagulado por el stalinismo.

Este espacio se condensó tanto en las páginas de *Expresión y Cuadernos de Cultura* -la principal publicación de esta corriente durante más de dos décadas- como en la introducción, recepción y difusión de la herencia gramsciana que personalmente él impulsó en la Argentina (aunque ya había habido antes que las de él una pequeña

edición anarquista de los escritos consejistas del joven Gramsci). Uno de los primeros países del mundo, obviamente además de Italia, donde se publicaron sus obras.

A pesar de que en la tradición comunista argentina desde el VI Congreso de la Internacional de 1928 -dirigido por Bujarín- y el VIII Congreso del Partido Comunista argentino del mismo año, el materialismo dialéctico de factura soviética -el DIAMAT- había sido considerado como "filosofía oficial" de partido, una editorial (Lautaro) vinculada a este mismo sector e impulsada por Agosti¹ realizó apenas tres años después de su edición original en italiano la primera publicación mundial en castellano de *Cartas desde la cárcel* de Gramsci, un acérrimo polemista del DIAMAT.²

Esa aparente paradoja estaba previamente abonada por la prolongada producción ensayística ponceana de la década del 30, completamente irreductible al DIAMAT, así como por las tensiones internas del libro de Troise de 1938. Nuevamente nos topamos en la presentación de Bermann de 1950 a las cartas de la prisión con aquella tensión que ya había lacerado a Troise, pues el prologuista señalaba que Gramsci "a través del análisis de *los fundamentos del materialismo dialéctico*, de la crítica de Bujarín y

¹ La fundadora y propietaria de la editorial Lautaro era Sarita Lautaro, sobrenombre de Sara Maglione de Jorge.

² Véase A. Gramsci, *Cartas desde la cárcel* (Buenos Aires, Lautaro, 1950, trad. De Gabriela Moner, Prólogo de Gregorio Bermann). Asimismo, por primera vez publicó en español la edición temática de los *Quaderni [Cuadernos de la cárcel]: El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (Buenos Aires, Lautaro, 1958, trad. de Isidoro Flaumbaun, Prólogo de Héctor Pablo Agosti), *Los intelectuales y la organización de la cultura* (Buenos Aires, Lautaro, 1960, trad. de Raúl Sciarreta); *Literatura y vida nacional* (Buenos Aires, Lautaro, 1961, trad. de José Aricó, prólogo de Agosti), *Notas sobre Maquiavelo. La política y el Estado moderno* (Buenos Aires, Lautaro, 1962, trad. y prólogo de José Aricó). A mediados de los 70 la editorial Nueva Visión, bajo la dirección de José Szabón, reeditó nuevamente -sin los prólogos comunistas- las ediciones de Lautaro (en el caso de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* [Buenos Aires, Nueva Visión, 1973] la revisión y la traducción estuvieron a cargo de Floreal Mazía). También en la década del 70 la editorial Granica completó la traducción de los seis tomos de la edición temática de los *Quaderni* -la edición crítica recién apareció en Italia en 1975, a cargo de Valentino Gerratana- con *El "Risorgimento"* (Buenos Aires, Granica, 1974; trad. y estudio introductorio "Gramsci en escorzo" de Manlio Macri e introducción de Giorgio Candeloro) y *Pasado y presente* (Buenos Aires, Granica, 1974; trad. de Manlio Macri). De los escritos juveniles precarcelarios (1917-1926) en los 70 apareció *La concepción del partido proletario*, Buenos Aires, Editorial Latina, 1973, trad. de Agrippa Mena.

Labriola, y sobre todo de Croce, ilumina las cuestiones hasta el fondo, analiza cada término, establece los nexos con una fuerza lógica que arroja dorada claridad sobre cada cosa que toca". Otra vez la incompatible conjugación de filosofía de la praxis y "materialismo dialéctico", de historicismo y metafísica. Incluso la enaltecida valoración personal y política que Bermann hacía del italiano no dejaba de recurrir a un lugar común en el determinismo -rechazado por Gramsci- del DIAMAT, "la invencible lógica de la historia" (que finalmente barrería con los fascistas... etc.). Sugerentemente, el prólogo de Bermann terminaba caracterizando a Gramsci como "aquel que encarna el presente y el porvenir, el que en la doctrina y en los hechos estudia y milita en las filas ya incontables de los que plasman los Tiempos Nuevos". La inconfundible sombra de Ingenieros marcaba con esa referencia a "los Tiempos Nuevos" el hilo de continuidad en el que Gregorio Bermann inscribía la introducción de Gramsci en la Argentina. Recordemos que en *Los tiempos nuevos* Ingenieros había hecho referencias a *L'Ordine Nuovo* (véase el primer capítulo de este libro).

Sin embargo, más allá de las traducciones, la verdadera recepción productiva de Gramsci comienza con el *Echeverría* (1951) de Agosti. Ese primer intento solapado de renovación cultural iniciado por él se sentía heredero (y de hecho lo era) del humanismo marxista radical de Aníbal Ponce, quien desde su *Humanismo burgués y humanismo proletario* venía predicando una concepción del socialismo entendido como cambio cultural cualitativo y permanente, en un registro absolutamente ajeno al de la rudimentaria sequedad de los manuales del DIAMAT.

La campaña de recordación echeverriana de 1951 -en la que se inserta el *Echeverría* de Agosti- agrupó a todo el frente cultural antiperonista, aunque luego éste se dividiera entre ASCUA, conformado por el sector liberal, y la Casa de la Cultura Argentina, donde militaba Agosti. La doble batalla contra el revisionismo histórico rosista-peronista y contra el liberalismo recalcitrantemente gorila y antiperonista que esa inserción primaria del libro condicionaba sellará los contornos ideológicos del ensayo.

En ese contexto, *Echeverría* no pretendía ser una glosa redundante y pormenorizada de cada uno de los escritos de Gramsci. Tampoco un manual introductorio de sus categorías. Por el contrario, su mayor originalidad residía en que

Agosti utilizaba los conceptos analíticos del italiano para intentar comprender en forma inmediata la cultura argentina de mediados del siglo XIX encarnada en la obra literaria y política de Esteban Echeverría, y en forma mediata, las razones últimas de "la impotencia política de la burguesía argentina" -según sus propios términos- para emancipar a la nación y a sus clases populares y subalternas.

Si bien tiene razón Aricó (1931-1991) -uno de los principales discípulos (heréticos) de Agosti- al señalar *El Risorgimento* como la fuente gramsciana en la que se apoyaba Agosti, a nuestro modo de ver esa apreciación debe completarse con el *Maquiavelo*. El paralelo entre la figura renacentista en la obra de Gramsci y el "realismo político" que dibuja Agosti analizando a Echeverría resulta más que evidente. Como el Maquiavelo de Gramsci, el Echeverría de Agosti es un intelectual nacional-popular que formula un programa histórico para una clase impotente. La impotencia de aquella clase en Italia a la que se dirigía el humanista le impidió -según Gramsci- unificar el país frente al eterno competidor de Roma, el Vaticano. La impotencia de la burguesía argentina y el no haber podido fundar un partido político propio son las dos razones que le impidieron a Echeverría -según Agosti- poder superar en la práctica la vieja y vituperada disyuntiva entre unitarios o federales.

Esa impotencia que Agosti encuentra en la burguesía argentina (clase frustrada que "no pudo ni quiso", según él, "realizar a fondo la revolución democrático-burguesa a inicios del siglo XIX") hunde sus raíces en no haberse propuesto una alianza con la campaña, donde "residía el elemento democrático", según una frase famosa del autor del *Dogma socialista*.

Precisamente en el carácter de esa "campaña" mentada por Agosti se aglutinaban varias de las aporías que su libro dejaba abiertas. Porque de alguna manera -y allí se inscribe su dudosa reivindicación de Bernardino Rivadavia-, cuando Agosti cuestionaba a la "frustrada y suicida burguesía argentina" (probablemente la principal tesis del libro) le estaba endilgando un "jacobinismo a medias". En el cuestionamiento de ese paralelismo con el jacobinismo residirá la principal crítica que Aricó le dirigirá al final de su vida a Agosti acusándolo de haber incurrido en un anacronismo y en una filosofía de la historia-en el sentido negativo que ésta tiene para el marxismo por su carácter especulativo- que terminaría forzando las categorías gramscianas. Sin remitirse a

Gramsci, también Rodolfo Puiggrós se preguntará en las numerosas anotaciones que en su momento le hizo de puño y letra al libro de Agosti: "¿Rivadavia jacobino?" (ejemplar en el archivo R. Puiggrós). Ése será justamente uno de los dardos más afilados -además de cuestionarle "el estilo literario rebuscado y pedante"- que luego le disparará a Agosti desde su periódico *Clase Obrera*, al criticar en 1954 *Echeverría* y toda la campaña echeverriana.

Más allá de este serio problema abierto por el supuesto forzamiento historiográfico de Agosti al presuponer en "la campaña" argentina la preexistencia de *los farmers* con quienes los jacobinos porteños no habrían querido entablar una alianza, resulta indudable que en el resto del libro el pensamiento político de Gramsci seguía estando presente.³ Esta presencia le sirvió sobremedida para afirmar una y otra vez, a lo largo de todo el trabajo, que "se agotó el papel histórico de la burguesía argentina" o también que "en ello consiste la responsabilidad histórica de la burguesía argentina desvalida de impulsos desde antes de emprender la marcha".⁴

Una conclusión terminante y significativa -concidente con el "prusianismo" que Giudici atribuía a esta clase- que al mismo tiempo chocaba implícitamente con la descripción oficial del Partido Comunista argentino acerca del papel largamente positivo que podía y debía jugar en el siglo xx la "burguesía nacional" en el frente democrático. Sin embargo, por su particular posición en el campo cultural, Agosti nunca se animó a extraer todas las consecuencias políticas que se derivaban de su estudio. Dejó latente el interrogante. Sólo sus discípulos se atreverían en los años 60 a lidiar -rompiendo con el Partido Comunista- con esa tesis explosiva.

Si Milcíades Peña se identificaba en sus ensayos historiográficos con las figuras trágicas de Alberdi y Sarmiento,⁵ en cambio Agosti se identificaba con Echeverría. Este último era para él el máximo intelectual de una fracción política radicalizada sin poder y sin un gran ascendiente sobre las masas (no resulta aventurado suponer que así se

³ Véase H.P. Agosti, *Echeverría* (Buenos Aires, Futuro, 1951). Por ejemplo, hay referencias explícitas a la obra del italiano o utilización de las categorías de hegemonía, voluntarismo, sociedad civil y otros núcleos teóricos típicamente gramscianos en pp. 33, 43, 44, 47, 50, 53, 83, 87, etcétera.

⁴ Véase ídem, pp. 44, 45, 48, 55, 56, 71, etcétera.

⁵ Véase Milcíades Peña, *Alberdi, Sarmiento*, el 90 (Buenos Aires, Fichas, 1973). Y también H. Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, pp. 259 y ss.

veía a sí mismo Agosti y al comunismo en los mejores tiempos de Perón). Una fracción política y una generación -la de 1837- que estaba bien lejos tanto de los primeros unitarios y del rosismo como de la generación del 80. Equidistancia que le permitía a Agosti trazar implícitamente un claro paralelismo cultural con el comunismo frente al peronismo y al liberalismo. Echeverría en el siglo XIX y el comunismo en el siglo XX representarían para él la tradición democrática, nacional-popular, frente a la tradición liberal. Una tesis que reaparecerá más tarde, pulida y desarrollada, en *Nación y cultura* y *El mito liberal*, los dos libros de 1959-1960 (que tienden a aparecer como subpartes de uno solo, como le señaló oportunamente J.J. Hernández Arregui en *La formación de la conciencia nacional*).

Por iniciativa del mismo Agosti en *Cuadernos de Cultura* se publicó también un trabajo de Palmiro Togliatti, el compilador y ordenador de la primera edición temática de los *Quaderni*. El trabajo de Togliatti fue presentado en aquella oportunidad por Agosti mediante una reseña de los principales aportes de Gramsci como intelectual y pensador revolucionario. En esa reseña, que llevaba por título "Noticia sobre Antonio Gramsci", Agosti resumía su biografía personal y política. Pero lo más interesante es que allí formulaba de un modo explícito el gran supuesto que tácitamente había articulado todo su *Echeverría*: "Las meditaciones de Gramsci a este respecto", afirmaba, "constituyen un aporte primordial para la elaboración de una teoría marxista de la cultura, y *asumen particular interés para los argentinos por la similitud de algunos problemas de la formación nacional de la cultura* y de sus comunes fuentes liberales".

La debilidad e impotencia histórica de la burguesía italiana y de la argentina, la fuerte incidencia del catolicismo en "la campaña", el papel del liberalismo en las élites urbanas y cosmopolitas, el divorcio entre el campo y la ciudad, entre la modernidad y la tradición, etc., conformaban la precondition que legitimaba "la traducción" gramsciana de Agosti. En su presentación, previniendo cualquier sospecha frente a Gramsci, no faltaron tampoco

las diatribas contra Amadeo Bordiga y el izquierdismo de la primera época del Partido Comunista italiano, lo que conjuraba de antemano cualquier eventual atribución de "herejía", "revisionismo" o motes por el estilo de parte de la cerrada dirección política organizativa. Más tarde, en ocasión de la puesta en escena en el Teatro Cervantes de

una obra de Luigi Pirandello, Agosti reproduce en la revista un pequeño artículo de Gramsci aparecido en *Avanti* sobre aquel autor.⁶

Fracturado el frente antiperonista entre ASCUA y la Casa de la Cultura Argentina y derrocado ya el peronismo, Agosti vuelve a insistir con Gramsci. Pero el "clima" cultural ha cambiado notablemente. Se verifica en esos momentos una mudanza radical en los cuadros intelectuales de la izquierda (comunista, pero sobre todo no comunista). El fantasma del peronismo, ese gigante invertebrado y miope, ese monstruo maldito del país burgués, comienza a seducir a los mismos jóvenes intelectuales que hasta ayer no más lo habían enfrentado por su tradicionalismo cultural. Comienza una nueva "traducción" del marxismo, ahora en clave nacional-popular. Se trata de encontrarle el sentido -como escribe León Rozitchner desde la óptica de Merleau-Ponty- a esa masa popular irredenta, se trata de reconstruir la unidad perdida entre intelectuales y masas cuyo divorcio había sancionado la consigna exasperante de "Alpargatas sí, libros no".

La intervención de Agosti apunta hacia esa dirección, pretende (re)examinar ese divorcio, reconstruyendo el linaje histórico de la tradición comunista -que ya había empezado en *Echeverría*-, enfrentando tanto al liberalismo como al pujante y finalmente exitoso -en aquella época- nacionalismo cultural. La posibilidad de un camino autónomo entre ambas orillas determinaba el rumbo de su búsqueda.

Y nuevamente Gramsci. En *Nación y cultura* Agosti apela otra vez al italiano, pero ahora enfatizando los análisis en los que aquél subraya el vínculo entre los intelectuales y el pueblo-nación: "La cultura", sentenciaba entonces Agosti, "es popular y nacional, o deja de ser cultura en sus esencias trascendentales. No necesita de aditamentos que prolongan *el antiguo divorcio entre los intelectuales y el pueblo*"⁷ Si en 1951 Echeverría

⁶ Véase Presentación de Agosti, "Noticia sobre Antonio Gramsci", a Palmiro Togliati El antifascismo de Antonio Gramsci" (en *Cuadernos de Cultura*, 9-10, febrero de 1953, pp. 38-59), y A. Gramsci, "«Cosi é (se vi pare)» de Pirandello" (en *Cuadernos de Cultura*, 29, mayo de 1957, pp. 104-107).

⁷ Poco tiempo después -1961- de que Agosti publicara *Nación y cultura*. un discípulo suyo retomaba casi puntualmente esa misma red argumental a partir de la temática del "desarraigo" que también era compartida por la ensayística nacionalista. Decía entonces Juan Carlos Portantiero (*Realismo y realidad en la narrativa argentina*, Buenos Aires, Procyón, 1961, pp. 109 y 121): "El mal de nuestra literatura fue siempre el desarraigo. Este problema de la soledad del intelectual en relación con la comunidad ha presidido nuestra tradición literaria. Este desarraigo -aún no superado- tendría sus raíces

representaba ante la mirada de Agosti la tragedia de un intelectual radicalizado y con programa pero sin masas, ahora, en 1959, ese divorcio se había tornado insoportable. O la intelectualidad radicalizada, y dentro de ella la comunista, reconstruía -caído el peronismo- los vínculos con los sectores populares o se corría el riesgo de perder definitivamente la eficacia histórica, el "realismo político" que tanto había ensalzado en Echeverría.

Agosti lanzaba desesperadamente hacia su agrupación y sus compañeros un ultimátum: "La cultura, como expresión coherente de la sociedad, *reclama un proceso unificador que rechaza la repulsiva dicotomía entre las elites y las masas*. En todo caso, la novedad que el marxismo introduce en la historia de la filosofía consiste precisamente en destruir aquella distinción singular, convirtiendo a la teoría en una cultura de masas que operan unitariamente según la expresión tan feliz de Gramsci".⁸ En medio del nacimiento de la nueva izquierda cultural, el reclamo de Agosti asumía un tono apocalíptico: o se "modernizaba" la cultura comunista, uniéndose al pueblo-nación, o se corría el riesgo cierto de perder definitivamente la hegemonía en el interior del campo cultural de las izquierdas. El balance de este proceso lo repetirá en 1965, aunque en ese momento la partida ya estaba decidida en su contra.

Además, en enero de 1959 se producía la Revolución Cubana, que trastocaría todo el andamiaje cultural del marxismo latinoamericano. Ese proceso, cuyas resonancias impactaron de forma contundente nuestra cultura, recibió desde el vamos las simpatías de Agosti. Así le escribe a su amigo Enrique Amorin, apenas ocho meses después del triunfo revolucionario (1 de agosto de 1959): "Tu carta, como te dije antes, me perturba. Trazás un cuadro tan siniestro de las situaciones que parecería no quedar otro remedio que ir a la esquina, comprar un revólver y pegarse un tiro. Hay, sin duda, motivos suficientes para el desaliento cuando las cosas se miran desde el ángulo personal, pero apenas uno se trepa al árbol de la historia encuentra ocasiones igualmente suficientes para divisar un panorama más dilatado. Mirá lo que pasa en Cuba. Podés decir que

últimas en la falta de asimilación histórica de los intelectuales a la lucha nacional-popular [...] La lucha de nuestra cultura es una lucha perpetua por arraigarse a un suelo fragmentario, poco sólido, sin pasado; es decir, sin natural continuidad".

⁸ H.P. Agosti, *Nación y cultura* (1959), Buenos Aires, CEAL, 1982, pp. 129.

Fidel aparece hasta ahora como un demócrata que pide la aplicación honrada de la «Alianza para el Progreso» (lo hizo en su discurso ante el congreso argentino). Pero me parece que es por de pronto un demócrata honrado, y que si lo es verdaderamente como lo pienso, pronto va a tener que enfrentarse con los temas de la crisis estructural de su país, que son esencialmente el monocultivo y la dependencia ominosa frente a Estados Unidos. *No quiero en esto pecar de ese optimismo exagerado de que siempre me acusás, pero a mí me entusiasman los episodios de Cuba*".

Ese mismo año, 1959, aparece la segunda parte de su trabajo, *El mito liberal* (que originariamente iba a publicarse bajo el título de *Cartas a un liberal*, un duro ajuste de cuentas con su propia tradición, que lo había enfrentado en las décadas previas al segmento intelectual de Giudici y Puiggrós. Eran los tiempos hegemónicos del desarrollismo, del departamentalismo universitario, del neopositivismo filosófico y el antiensayismo sociológico. Definiendo entonces el liberalismo y el cosmopolitismo como "una engañosa sugestión de modernidad", Agosti intentaba desmontar la pretendida identidad entre liberalismo y democracia que los intelectuales vinculados a la "revolución" Libertadora habían pretendido construir.

Si en *Echeverría* Agosti implícitamente parangonaba a partir de Gramsci el "realismo político" del autor del *Dogma socialista* con el de Maquiavelo, en *El mito liberal* homologará la tradición democrática-no liberal de Echeverría con la de Juan Jacobo Rousseau, tal como Galvano della Volpe hacía en Italia frente a Norberto Bobbio y el liberalismo y como proponía Francesco de Sanctis para interpretar el legado democrático de Giuseppe Mazzini.⁹ La tradición cultural y política del socialismo contemporáneo sería entonces heredera, no del liberalismo burgués, sino de la democracia radical rousseauiana (es decir, *mutatis mutandi*, no de la generación mitrista al estilo de los historiadores oficiales del stalinismo sino de Echeverría). Para ello Agosti retomaba explícitamente a Della Volpe (cuyo ensayo *Rousseau y Marx* aparecerá en castellano por la editorial Platina recién en 1963). La cultura del marxismo italiano seguía siendo el tamiz desde el cual Agosti pretendía remozar las frías y cristalizadas estructuras del marxismo soviético dominante en su partido.

⁹ El libro utilizado y citado por Agosti era *Mazzini e la scuola democrática* de Francesco de Sanctis (Turín, Einaudi, 1952).

Él mismo era plenamente consciente de ello. Por ejemplo, en una nota al pie, reconocía: "No quiero convertir estas páginas en una crónica de política italiana. Pero la experiencia es importante".¹⁰

Se trataba entonces de reexaminar la continuidad lineal que se había construido entre el comunismo del siglo xx y el liberalismo del xix. Continuidad absolutamente hegemónica entre los ensayistas e historiadores comunistas como Juan José Real, Alvaro Yunque, Leonardo Paso o incluso el primer Puiggrós. Esa continuidad había estallado. "La crisis de la cultura argentina es una crisis estricta del liberalismo", volvía a resaltar Agosti en este libro en una fórmula festejada por Hernández Arregui, a pesar de las duras críticas que le dirigiera en *La formación de la conciencia nacional* (escrito entre 1958 y 1959, aparecido en 1960). Las nuevas camadas de jóvenes intelectuales que redescubrían el peronismo -entonces proscrito y perseguido- llevaban esa negación *ad infinitum*.¹¹

Pero no se trataba tampoco, a los ojos de Agosti, de abandonar todo el pasado y hacer tabla rasa con aquella tradición a la que él había pertenecido. "Me causan mucha gracia", alertaba en medio de su revisión, "por ejemplo, *algunos jóvenes izquierdistas* que lo despachan a Ingenieros de una sentada". Ya desde aquí encontramos a Agosti discutiendo con esos "jóvenes izquierdistas" que retomando su propia reflexión lo sobrepasarán y llevarán el debate del terreno cultural también hacia la línea y la estrategia política. Desplazamiento que él, a pesar de introducir a Gramsci, a Della Volpe y a todo el marxismo italiano en el campo cultural de la izquierda argentina, nunca se atreverá a realizar.

Un año antes (1958) de que aparecieran sus dos libros, Agosti prologaba la primera traducción castellana de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. En

¹⁰ Véase H.P. Agosti, *El mito liberal*, p.135 nota.

¹¹ Todavía dentro de la organización política de Agosti, Portantiero (*Realismo y realidad en la narrativa argentina*, pp. 70-71) extenderá esa conclusión de su maestro hasta los orígenes mismos de las tradiciones emancipatorias en la Argentina: "La inserción del marxismo en la problemática intelectual argentina es tardía. *La sofocó desde un principio la vigencia tirana de la tradición liberal*, que envolvió a socialistas y anarquistas, hasta transformarlos en prisioneros, en tantos casos voluntarios, de la cultura dominante. Falto de una orientación elaborada, el «progresismo» de nuestras capas medias intelectuales no pudo estructurarse sino a saltos, en medio de confusiones y vacilaciones".

ese prólogo avanza principalmente, no ya sobre la teoría de la cultura o sobre la interpretación historiográfica sino sobre la filosofía. Hacía apenas dos años que Giudici había polemizado con Astrada. Y Agosti -citando también a Togliatti y aclarando que Gramsci había fundado el Partido Comunista Italiano, para que nadie pudiera acusarlo de "revisionismo"- no se guarda nada. Cuestionaba con nombre y apellido el determinismo, el positivismo "marxista" y el mecanicismo "ortodoxo". Si en la polémica con Troise Giudici criticaba "la pobre materia de la burguesía", ahora Agosti coronaba su prólogo con un fuerte vituperio a "la interpretación pedante, casi talmúdica y *chatamente materialista* del pensamiento de Marx".

Todo este inmenso impulso cultural presuponía un debate radiado y no siempre explicitado -exceptuando el prólogo, más que explícito- en torno de los fundamentos últimos de la filosofía del marxismo. Si en el DIAMAT la ontología materialista jugaba un rol central y articulador de toda la historia de la filosofía entre "dos partidos" (el de los adscriptos al materialismo ontológico y el de los idealistas), en la interpretación gramsciana promovida por Agosti la categoría filosófica central era, en cambio, la de "praxis". El trabajo entendido como dimensión creadora, tanto en la antropología filosófica como en la concepción general acerca de la historia, desdibujaba el peso sobrecargado que "la materia" había adquirido en los manuales soviéticos traducidos y profusamente difundidos por esta tradición local. De ahí que con la recepción de la "heterodoxia" gramsciana al mismo tiempo se colara en las filas del marxismo local la crítica antimetafísica de la ontología materialista. Las consecuencias políticas de ese audaz intento cultural renovador -cuestionamiento del liberalismo decimonónico en lo historio-gráfico, y del crudo empirismo positivista en la epistemología- no siempre fueron rápidamente comprendidas. Sin embargo, jugaron un papel nada despreciable en las rupturas juveniles de los 60.

En esa extendida promoción de Gramsci, Agosti tuvo la compañía tanto de Gregorio Bermann (un "compañero de ruta" cordobés, sumamente heterodoxo y autónomo en sus búsquedas teóricas) como de algunos miembros de la juventud comunista. Entre estos últimos se encontraban Juan Carlos Portantiero -de Buenos Aires- y José "Pancho" Aricó -de Córdoba, traductor de uno de los tomos de *Quaderni*, el *Maquiavelo*-. Aricó había escrito en 1957 una defensa de Gramsci, leído en clave absolutamente

stalinista, desde la cual arremetía sin piedad contra otro filósofo marxista de la praxis exiliado durante décadas en la Argentina: Rodolfo Mondolfo.¹²

En ese tiempo, los jóvenes discípulos de Agosti, a pesar de Gramsci, aún formaban parte de la "ortodoxia". Eso explica que para contrarrestar el creciente ascendiente que otras izquierdas no comunistas iban ganando sobre la juventud, Portantiero participara junto a Agosti y Giudici en el número 50 de *Cuadernos de Cultura*, dedicado a fijar estrictamente el perímetro de "lo permitido" en materia de herejías filosóficas, renovaciones culturales y heterodoxias políticas. Ese número, publicado luego como folleto independiente, estaba pensado de algún modo como una contestación al volumen colectivo de reportajes compilados por Carlos Strasser (*Las izquierdas en el proceso político argentino*, 1959) donde cuestionaban al Partido Comunista desde Nahuel Moreno y Silvio Frondizi hasta Ismael Viñas, Rodolfo Puiggrós y Jorge Abelardo Ramos.

Que tanto un miembro de la nueva camada como Portantiero -luego cofundador de *Pasado y Presente-*, Agosti y Giudici, tres promotores de la renovación cultural, historiográfica y filosófica en el seno de la vertiente comunista, hayan tenido que salir a proclamar públicamente fidelidad a la ortodoxia (que ellos mismos estaban internamente cuestionando) expresa hasta qué punto pesaron en esta tradición cultural las presiones del campo político y organizativo.

Tanto Portantiero como Aricó, fuertemente seducidos por los debates del marxismo filosófico italiano que Agosti había promovido en la Argentina, por el impulso juvenil e irreverente que Fidel Castro y el Che Guevara irradiaban desde La Habana y abandonando el stalinismo al que explícitamente adherían, encabezaron en 1963 una

¹² Véase José Aricó, "¿Marxismo versus leninismo?" (en *Cuadernos de Cultura*, 33, diciembre de 1957), pp. 90-96. El trabajo del joven Aricó tenía como meta contrarrestar el intento mondolfiano de emparentar su propia interpretación de la filosofía de la praxis con la de Gramsci, a pesar de la violenta crítica que el autor de *Cuadernos de la cárcel* le había dirigido en 1919 desde su periódico turinense *L'Ordine Nuovo* por su "actitud profesoral y su marxismo de cátedra" ante la Revolución Rusa de 1917. El Aricó maduro de la década de los 80 descalificará rápidamente aquella encendida diatriba antimondolfiana de 1957 catalogándola como un "injustificado y burdo ataque".

nueva corriente juvenil¹³ que, mediante la pluma de Oscar del Barco, se animó a cuestionar públicamente al DIAMAT.

Antes ya lo habían hecho de manera tangencial Troise, Giudici y el mismo Agosti. Pero en los tres casos, siempre bajo cuerda, en voz baja y sin romper con los acompasados criterios que regían las normas de ortodoxia internas del campo cultural comunista. Todavía en ese momento, la raleada "ortodoxia" cultural de factura soviética seguía presionando y maniatando a los intelectuales comunistas argentinos.

Pero a partir de allí, resquebrajada esa ortodoxia, tendrá lugar uno de los debates teóricos más productivos del período. Una discusión ardiente acerca de la admisión o el rechazo de las nuevas disciplinas y corrientes de interpretación en las ciencias sociales, el arte y la filosofía: existencialismo, psicoanálisis, antropología estructural, sociología crítica norteamericana, vanguardias estéticas, historicismo italiano, etc. ¿Debe el marxismo rechazarlas para ser tal (y así conservar intacta su "pureza" doctrinaria) o, por el contrario, debe apropiarse de ellas para recrearse continuamente? En ese condensado contexto, Gramsci será precisamente el parteaguas a partir del cual se alinearán los "ortodoxos" -quienes lo reconocerán en tanto comunista pero rechazarán sus desviaciones "idealistas"- y los "herejes".

A pesar de haber lanzado todo el emprendimiento de *Pasado y Presente* en polémica con la exasperante obediencia de Agosti hacia los cuadros políticos Codovilla y Ghioldi, en su madurez Aricó reconocerá y revalorará el proyecto que el director de *Cuadernos de Cultura* intentó desarrollar: "La primera tentativa en cierto modo «orgánica» de incorporación del pensamiento de Gramsci a la cultura política de

¹³ "Yo entro en el año 1957-1958 en la carrera de Sociología, doy alguna materia, después de eso, pero siempre tenía alguna vinculación con el movimiento universitario. Y cuando a mí se me empieza a ver [en el Partido Comunista] como una figura dentro de los jóvenes disidentes, otro grupo de gente que estaba dentro de la fracción universitaria de la Fede [Juventud Comunista], que por su lado también estaba pensando cosas parecidas, me busca y nos juntamos. De ese núcleo va a salir, luego de nuestra expulsión [del Partido Comunista] Vanguardia Revolucionaria, mientras Pancho Aricó en Córdoba está haciendo lo de *Pasado y Presente*. En un momento determinado esos dos movimientos se cruzan y allí comenzó una relación más estrecha con Pancho", entrevista a Juan Carlos Portantiero (2 de julio de 1999, esta entrevista fue realizada en función de una investigación sobre Pancho Aricó; sin embargo, por la relación de Portantiero con Agosti nos pareció pertinente incluirla aquí).

izquierda surgió en el interior del Partido Comunista argentino. *Formó parte de una propuesta, nunca claramente explicitada, de renovación ideológica y cultural, que encontró en Agosti su más inteligente y autorizado impulsor*".¹⁴ Ese paciente trabajo, en el cual "sus conflictivas relaciones con las direcciones partidarias que bloqueaban por temor cualquier tipo de circulación de ideas" le obstaculizaron sus proyectos de modernización, sólo podía llevarlo a cabo un intelectual que contara con determinadas cualidades que lo distinguieran del resto de sus pares, legitimándolo al mismo tiempo ante los cuadros políticos y ante los jóvenes intelectuales. Entre esas "particularidades" de Agosti, Aricó reconoce que "había algo en la prosa de Agosti, en su modalidad de pensamiento y de expresión que lo distinguía del resto de los escritores comunistas. La agudeza del razonamiento, la ductilidad con que se combinaban hechos históricos y doctrinas políticas y culturales, la brillantez con que el material era expuesto, daban una tonalidad inesperada a tesis, que presentadas por los otros bajo la forma seca y ripiosa del discurso tradicional, no tenían verosimilitud y capacidad de atracción". Las múltiples y elogiosas revalorizaciones del director de *Cuadernos de Cultura* por parte de quien fundara *Pasado y Presente* y encabezara uno de los colectivos intelectuales más perdurables -y polémicos- en la historia de las izquierdas argentinas, podrían condensarse en el siguiente reconocimiento: "Una experiencia semejante no hubiera podido producirse por esos años *sin el estímulo y el respaldo de una personalidad como la de Agosti. Él nos desbrozó el terreno*"¹⁵. El testimonio de Portantiero -

¹⁴ José Aricó, *La cola del diablo*, p. 21.

¹⁵ Ídem, p. 32. En el mismo sentido que Aricó, señala Carlos Altamirano -de la revista *Los Libros*, ligado en los 60 al maoísmo- que "muchas de las páginas de Agosti pertenecen al mundo que se hundió, irreversiblemente, en 1989. Otras integran con todo derecho la historia intelectual argentina. Sería necio, además de injusto, no discernir entre ellas" (en *Clarín*, 4 de agosto de 1994). Una evaluación posterior de Agosti, radicalmente diferente de las de ambos, será la de Juan Gelman (miembro en los 60 de *La Rosa Blindada*): "Agosti tenía una relación aparentemente más abierta en comparación con E. Giudici respecto de nosotros. Sólo aparente. Practicaba un doble discurso (con nosotros, con la dirección del PC) y siempre se inclinó por las posiciones oficiales": cuestionario epistolar a Juan Gelman, México, 28 de marzo de 1996.

¹⁶ "A Agosti lo conocí", recuerda Portantiero, "cuando yo era un chico de dieciocho o diecinueve años y militaba en la Casa de la Cultura (situada primero en Córdoba y Riobamba, después en Ayacucho y Bartolomé Mitre hasta que finalmente la cerró Arturo Frondizi). Él era un personaje por el cual yo ya

compañero de Aricó en varios emprendimientos culturales- coincide con esa evaluación,¹⁶ aun cuando experimenta algunos matices de variación a lo largo del tiempo.¹⁷

tenía admiración porque había leído *Defensa del realismo y Echeverría*. Fue la primera figura importante del partido [comunista] que conocí. Dentro del carácter de Agosti, que era un hombre muy reservado y muy frío -yo pienso que bastante tímido- mantuvimos una relación. De alguna manera yo fui bastante protegido por Agosti dentro de la juventud [comunista]. A mí me interesaba lo mismo: estética y literatura de Argentina, y Agosti estaba exactamente en ese rubro. Yo no diría que me tomó como discípulo, pero más o menos. ¿Qué encontraba él en los sectores juveniles? Bueno, Agosti tenía en realidad como dos almas. Un alma como burocrática o partidaria, muy sometida a las consignas del partido, y otra que era un poco más libre y que le interesaba más otro tipo de discusiones y otro tipo de interlocutores. Entonces en cierto grupo de jóvenes él buscaba esto último y en ese sentido se estableció la relación. Para nosotros Agosti era «el amplio». Era un hombre que tenía un horizonte más abierto que la línea cultural del partido que además en ese momento estaba trabajada por el zhdanovismo, impulsado por Rodolfo Ghioldi y defendido por R. Salama. Agosti era la antítesis y por eso para muchos de nosotros era un espejo en el cual mirarse y en mi caso particular porque hacía lo mismo que yo quería hacer: el ensayo estético-literario. Así tuve una relación de mucho tiempo con él. Incluso me llevó a trabajar junto a él en *Nuestra Palabra* -que era un semanario estéticamente muy bien presentado, a color- en 1958, después me lleva a *Cuadernos de Cultura*, en donde yo hago una especie de secretaría de redacción. Es el momento en que Agosti tiene más autonomía. *Cuadernos de Cultura* deja de publicar a los soviéticos, o lo hace muchísimo menos, y se mete más en los debates contemporáneos de aquel momento. Cuando salió el número dedicado a «¿Qué es la izquierda?» yo estaba en la secretaría de redacción. Era el eje de discusión de aquel entonces. También publiqué en *Cuadernos de Cultura* sobre la joven generación literaria, refiriéndome a nosotros pero también a los miembros de *Contorno*. Después de mi expulsión (del Partido Comunista) no tuve más relación con Agosti, aunque en 1978 cuando yo estaba exiliado en México y él pasó por allí, supe por un funcionario mexicano que conversó con él que había elogiado mi libro sobre Gramsci y que le había gustado mucho"; entrevista a Juan Carlos Portantiero, 2 de julio de 1999.

¹⁷ Si bien el último Portantiero tiende, como Aricó, a revalorizar a Agosti, en *Los usos de Gramsci* (su célebre ensayo de 1975, una época en la que todavía mantenía esperanzas en el peronismo de izquierda) realizaba una evaluación más proclive a subrayar la inscripción "liberal" de Agosti: "«Espontaneísta», «leninista», anunciador del «amplio frente popular», Gramsci ha sido siempre sospechado en América latina de «socialdemocratismo». A ello ha contribuido, sin duda, la forma marginal, casi subrepticia, con la que *el «ala liberal» del Partido Comunista argentino lo introdujo en español*. Se trataba de un Gramsci despolitizado, con una biografía que no atravesaba las tensiones

Uno de los filósofos jóvenes que más acompañó a Aricó en su "herejía" respecto de Agosti fue Oscar del Barco. Portavoz del grupo en materia filosófica (aunque sin vínculos personales con Agosti), Del Barco escribió una crítica implícita de un artículo defensor del determinismo y el materialismo tradicional del DIAMAT,¹⁸ cuestionando aguda y sistemáticamente toda esta doctrina y amparándose en la perspectiva del historicismo gramsciano desde cuya filosofía de la praxis se planteaba la necesidad de superar el supuesto materialismo objetivista que se había querido leer en Marx -y que corresponde en realidad al último Engels-, por su carácter evidentemente metafísico. Del Barco desarrollaba hasta las últimas consecuencias -aun sin remitirse a él- lo que Agosti ya había sugerido en el prólogo a *El materialismo histórico...* La perspectiva general de este artículo de Del Barco, que resumió el debate marxista argentino de esa década y sentó las bases para una nueva lectura de la obra de Antonio Gramsci en nuestro país,¹⁹ ponía el eje en la diferenciación entre el problema de la preexistencia ontológica del mundo exterior con relación al sujeto cognoscente y el problema del sentido otorgado por el sujeto a ese mundo exterior. Según su argumentación, Olivieri - y con él, el DIAMAT- confundían ambos problemas: en cambio, la filosofía de la praxis de Gramsci reconocía de un modo realista tal preexistencia ontológica, pero descentraba

internas al movimiento comunista de su tiempo..." (J.C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*, México, Folios, 1981, p. 69). Sin modificaciones, a pesar de los cambios que sufre el libro, aparece ese ensayo en su segunda edición: Buenos Aires, Grijalbo, 1999. Véase el mismo párrafo en página 80.

¹⁸ Véase el artículo de Raúl Olivieri, "El problema del determinismo en el materialismo dialéctico", en *Cuadernos de Cultura*, 58, julio-agosto de 1962, pp. 11-30.

¹⁹ Esa lectura no casualmente estuvo al comienzo centrada en torno de la visión filosófica del italiano (crítica tanto del materialismo de Bujarín como del idealismo de Croce). Mucho después comenzaron a utilizarse sus reflexiones específicamente políticas sobre el "Análisis de situación y relaciones de fuerza" -que traducía en su propio lenguaje el análisis leniniano de una "situación revolucionaria"- . Que la primera recepción argentina haya sido historiográfica (con *Echeverría*) y luego filosófica (con el debate de *Cuadernos de Cultura*), pero no política, expresa a nuestro entender las espesas limitaciones que el grupo de Agosti encontraba cuando pretendía ir más allá de su propio campo profesional y trascender hacia la política estratégica del partido.

la problemática interrogándose acerca del sentido (sólo descifrable en función de la praxis).²⁰

Gramsci en la filosofía y la Revolución Cubana en la política eran dos "herejías" insoportables para la resquebrajada ortodoxia. La respuesta de la posición "oficial" no se hizo esperar; estaba en juego mucho más que una diferencia de eruditos. Con su rechazo de la concepción etapista del acaecer social y su encendido rescate del humanismo anticapitalista, la Revolución Cubana había diseminado un impulso irreverente de tal magnitud -entrecruzada en lo interno por la resistencia peronista y el surgimiento de las primeras organizaciones armadas- que se trataba de defender la monoliticidad frente a ese imparable asedio político y teórico al mismo tiempo.

Olivieri escribió entonces una réplica que reproducía la confusión entre aquellos dos órdenes de problemas filosóficos. Confusión amparada en la preeminencia otorgada en la ontología a la esfera natural por sobre la histórico-social y desde la cual metafísicamente se caracterizaba la posición de Del Barco -y de Gramsci- como "idealismo subjetivo".²¹ Del Barco vuelve a responder, y esta vez no sólo se remite a Gramsci sino que también respalda su cuestionamiento del objetivismo naturalista, del cual se inferían posiciones políticas fatalistas y pasivas -he ahí el núcleo inconfesado, más íntimo y último alrededor del cual giraba toda la pasión agónica de los contendientes-, en los filósofos marxistas Cesare Luporini, György Lukács, Antonio Banfi y Rodolfo Mondolfo, así como también en pensadores que desde otra matriz filosófica coincidían en cuestionar la objetividad "materialista" absoluta: Maurice

²⁰ Véase Oscar del Barco, "Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la «objetividad»" (en *Cuadernos de Cultura*, 59, septiembre-octubre de 1962, pp. 29-41). Del Barco nos recordaba: "Con Pancho teníamos una relación muy cercana (yo lo conocí en 1955), trabajábamos juntos en cosas de libros y pensamientos; con Portantiero menos, era Pancho quien lo conocía. Éramos, ante todo, amigos, metidos en libros y charlas interminables. Creo que juntos la única lectura y estudio semanal que hicimos, en grupo, fue una suerte de seminario sobre *El capital* que debe haber durado más de un año. Allí asistimos Pancho, Francisco Delich, tres personas más y yo. La decisión de escribir ese artículo fue fruto de muchas charlas, pero yo lo escribí y pensé", cuestionario epistolar a Oscar del Barco (Córdoba, 25 de junio de 1996).

²¹ Véase Raúl Olivieri. "El materialismo dialéctico y la objetividad", en *Cuadernos de Cultura*, 60, noviembre-diciembre de 1962, pp. 23-39.

Merleau-Ponty, Ludovico Geymonat, Jean-Paul Sartre. Edmund Husserl, Jean Piaget, Floyd Allport, entre otros.

La pasividad y el fatalismo sociológicos, filosóficos y políticos que se inferían de las posiciones antigramscianas amparadas en el DIAMAT eran el subsuelo que preconditionaba y obstaculizaba no sólo la lectura de los textos de Gramsci sino también la impronta cultural del guevarismo y la Revolución Cubana. La filosofía devenía vertiginosamente política.²² En el debate, Gramsci ganaba la partida de antemano.

La respuesta final, en representación de la visión "oficial", la escribieron juntos Raúl Olivieri y Raúl Sciarreta, bajo los seudónimos de Raúl Oliva y Raúl Sierra, y estuvo centrada, una vez más, en una problemática distinta de la planteada por Del Barco, desde cuyo horizonte volvieron a caracterizar a éste como "idealista" y le agregaron en esta oportunidad el adjetivo absolutamente descalificativo de "revisionista", algo equivalente a "hereje".²³ El debate interno sobre Gramsci dentro de *Cuadernos de*

²² "Cuando nos expulsan [del Partido Comunista]", recuerda Oscar del Barco, "de Córdoba se van como 140 jóvenes de la juventud comunista. Muchos engrosaron o se enfilaron para la experiencia de [Jorge Ricardo] Masetti: el EGP [Ejército Guerrillero del Pueblo]. Nosotros [los miembros de *Pasado y Presente*] estábamos vinculados a través de Ciro Bustos. Pancho subió a Salta [donde estaba el EGP] para entrevistarse. Casi se muere cruzando un río con creciente rápida. Se quedaron atados a un árbol y el agua les subió hasta el pecho. Nosotros [*Pasado y Presente*] les publicamos a ellos [el EGP] una carta a los campesinos y ellos dieron algo de dinero y con eso pudimos sacar un par de números de la revista"; conversación con Oscar del Barco, Buenos Aires, 15 de mayo de 1999 (esta conversación no grabada fue entablada en función de una investigación sobre Pancho Aricó. Por motivos idénticos a la de Portantiero, creímos oportuno incluirla aquí).

²³ Véase Oscar del Barco, "Respuesta a una crítica dogmática", y Raúl Oliva y Raúl Sierra, "Crítica a una crítica revisionista (en *Cuadernos de Cultura*, 63, mayo-junio de 1963), pp. 34-57 y 58-82. Según recuerda Olivieri: "La Comisión Nacional de Filosofía del comunismo estaba formada en ese momento - 1962- por Emilio Troise, Ernesto Giudici, Miguel Lombardi, Abel García Barceló, Raúl Sciarreta y yo. Los tres últimos éramos los más jóvenes. Los primeros dos artículos de la polémica fueron el de Del Barco y el mío. Luego caímos presos en mayo de 1963. Yo caí preso porque justamente Sciarreta en mi casa estaba dando un curso sobre Hegel... ¡Terrible delito!... Entonces hacía poco que había caído Frondizi y estaba el gobierno de Guido con el general Osiris Villegas como ministro del Interior. Parece que un muchacho que venía al curso puso un cartel en la Facultad de Filosofía y Letras: «Curso sobre Hegel... en tal dirección...». Bueno, la «cana» [policía] cayó de noche, hizo un allanamiento y fuimos

Cultura, motivado inicialmente por las publicaciones de Agosti y luego por el artículo del discoloro joven Del Barco se cierra abruptamente con la escisión y expulsión del grupo que este último representaba. De allí nacerá la revista *Pasado y Presente*, a la que *Cuadernos de Cultura* le dedica un número completo de respuesta polémica -el número 66 de enero-febrero de 1964- bajo la elocuente consigna ortodoxa de "Afirmación militante del marxismo-leninismo".

Tanto los jóvenes gramscianos cordobeses de *Pasado y Presente* como sus pares de *La Rosa Blindada* iniciarán entonces un proceso de autoidentificación a partir de las diferencias polémicas con Agosti y lo que él representaba, por su sujeción y obediencia cultural al mandato político de Victorio Codovilla, aunque ambas revistas asumirán a su vez una relación heteróclita en su ligazón con los intelectuales consagrados de este campo cultural. Mientras *La Rosa Blindada* elegirá como director honorario a R. González Tuñón autopostulándose desde el inicio como heredera de la postura crítica que éste ejercía con relación a Codovilla, *Pasado y Presente* nacerá en cambio sin "padrinos" ni protectores, a pesar de la enorme hipoteca teórica que mantenían con Agosti. En ese sentido, en el editorial del primer número de *Pasado y Presente* Aricó no dudaba en identificar a su grupo como parte de "una generación que no reconoce maestros".

Esta notable diferencia entre ambas probablemente tenga su origen en que la revista de Aricó se forma y constituye sobre el filo de una ruptura y una expulsión anunciada, completamente previsible, mientras Mangieri y sus compañeros son expulsados precisamente por haber iniciado esa publicación y sin ningún tipo de "aviso" o sospecha previa.²⁴

todos presos a Coordinación Federal. Todos salieron en libertad al día siguiente, menos Raquel Goldstein, Sciarreta y yo. Quedamos unos tres o cuatro días en DIPA (División Investigaciones Políticas Antidemocráticas) y de ahí a la cárcel de Riobamba. En ese momento Del Barco mandó un segundo artículo que se llamó «Crítica a una respuesta dogmática» y ahí sí, con Raúl Sciarreta escribimos la respuesta «Crítica a una crítica revisionista» en cana, que por eso apareció con seudónimo. En la cárcel trabajamos después bien, hicimos cursos, estudiamos mucho"; entrevista a Raúl Olivieri, 9 de julio de 1996.

²⁴ Cuando Agosti les plantea -luego de la aparición del número 1- la cerrada oposición a que siga saliendo *La Rosa Blindada*, Mangieri le contesta: "Le mostré el índice del número uno y le dije «Decíme

Que la expulsión del grupo de *Pasado y Presente* era previsible y que sus miembros ya estaban alertados, lo reconoce años más tarde el mismo Aricó: "La idea era sacar una publicación que permitiera hacer conocer los debates que no lograban anclar en el interior del partido. Comenzamos las reuniones, iniciamos los contactos, nos vinculamos con otros intelectuales. Hasta ese momento, la idea contaba con cierto aval del Partido Comunista de Córdoba (que imaginaba la revista como un órgano de frente), y el dinero para sacar los dos primeros números vino de aportistas del partido. El proyecto, en cambio, fue recibido con desconfianza por la dirección de la juventud a nivel nacional, que quiso disuadirnos de sacar la revista. Pero nosotros ya estábamos lanzados y armamos el primer número. El otro plano era el del editorial. Yo escribí el de ese primer número; *cuando se los leí a los demás compañeros de la redacción, se empezaron a reír y me dijeron: «Con este editorial nos van a expulsar a todos»*. Y efectivamente nos liquidaron a todos".²⁵

El editorial de respuesta que abrió aquel violento número 66 de *Cuadernos de Cultura* lo escribió el mismo Agosti. Sus discípulos se le habían ido de las manos. Se atrevieron a romper los límites políticos que él siempre respetó (aunque al mismo tiempo los despreciara en términos teóricos). Explícitamente Agosti señalaba en ese editorial que "en cierto modo, si se quiere, este número 66 de *Cuadernos de Cultura* constituye un complemento del número 50", aquel de 1960 donde se había salido a dejar en claro los límites permitidos para la "herejía", Gramsci incluido.

¿dónde encontrás algo antipartido en esta revista?»"; entrevista a José Luis Mangieri, 9 de diciembre de 1996.

²⁵ Véase J. Aricó, "La construcción de un intelectual", en *Punto de Vista* (xv, 43, agosto de 1992), p. 5. Coincidiendo con la descripción de Aricó recordaba Oscar del Barco: "La verdad es que nos divertíamos mucho; *cuando nos expulsaron*, en un "juicio" fenomenal, *nos reíamos como locos*", cuestionario epistolar a Oscar del Barco, 1 de agosto de 1996. Recientemente José Carlos Chiaramonte nos reconocía que "hubo cierto «conflicto» o desacuerdo inicial con Pancho. Él nos dijo que iba a sacar la revista como un intento de renovación. Yo era de Rosario y enganché a mucha gente en esa empresa. Cuando vimos el editorial y que los expulsaban a todos, mucha gente que en un principio había estado de acuerdo, después hasta me negó el saludo"; conversación (no grabada) con José Carlos Chiaramonte (noviembre de 1997).

El corto período que va desde el número 50 hasta el 66 de *Cuadernos de Cultura* - coincidente con el primer apogeo y la expansión de la Revolución Cubana- marca el comienzo de la agonía y finalmente la muerte de la hegemonía comunista entre nuestros intelectuales más radicales.

Desde ese momento, la autonomía relativa que Agosti había trabajosamente construido durante años en el interior de la tradición comunista se resentirá notablemente. Rechazado por sus propios discípulos por no haberlos acompañado en la pelea, en el seno de la organización ya no se le permitirá seguir amagando o coqueteando con la heterodoxia.

Quizá eso explique el carácter de *Tántalo recobrado*, recopilación de seis conferencias -posteriores a la expulsión de *Pasado y Presente*- en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires y en La Plata (mayo-junio de 1964). Allí Agosti intenta hacer una "sociología crítica del utopismo" y un análisis del humanismo, recurriendo de nuevo a los italianos, desde Gramsci y Togliatti hasta Della Volpe y Cerroni, criticando al mismo tiempo a los humanistas especulativos por entonces en danza (Fromm, Mondolfo, Bigo, Calvez, Landshut, Mayer, etc.) y a los maoístas chinos que en ese momento rompían con la URSS. Las conferencias y el libro, a pesar de que son inmediatamente posteriores a la polémica con *Pasado y Presente*, trasuntan una gran elegancia para no hacer ni la más mínima referencia al hecho. Sin embargo, las heridas todavía no habían cicatrizado, las huellas de la feroz disputa aún quedaban marcadas en su discurso aparentemente "neutro". No sólo porque Agosti, gran defensor de la filosofía de la praxis (según el prólogo de 1958 al *Materialismo histórico...*) frente al "chato materialismo", sin inmutarse ahora sostenía sospechosamente con Garaudy que "la búsqueda de este tercer camino, que no sea ni el del idealismo ni el del materialismo, es una constante de la filosofía oficial en la época del imperialismo" sino también porque cuestionaba a "ciertos tardíos discípulos actuales de Auguste Blanqui que imaginan una revolución perfecta a cargo de minorías audaces, prescindiendo del pensamiento, el sentimiento y la acción de las masas, concediéndoles en todo caso una pasividad que el paternalismo bien intencionado podría remediar".²⁶ A pesar de lo conciso y (auto)represivo del estilo -tan parecido al de

²⁶ Véase H.P. Agosti, *Tántalo recobrado*, Buenos Aires, Lautaro, 1964, pp. 29 y 70.

Ponce, por cierto-, las referencias alusivas no podían ocultarse. El "tercer camino" entre el idealismo metafísico y el materialismo igualmente metafísico era su propia filosofía de la praxis, defendida entonces por Del Barco; los "discípulos tardíos de Blanqui" eran los jóvenes adherentes a la Revolución Cubana que levantaban al Che y la lucha armada frente a la vía pacífica de los soviéticos y de Victorio Codovilla...

La gran tragedia del impulso gramsciano y renovador de Agosti fue quedarse a medio camino, obedeciendo la disciplina de acero que el stalinismo de Victorio Codovilla y de Rodolfo Ghioldi imponían a la intelectualidad comunista. Como él mismo lo plantea en un informe interno (inédito) al Partido Comunista, posterior a las expulsiones de *La Rosa Blindada* y *Pasado y Presente*: "Creo que cuando enunciamos los principios de «tolerancia» y «libre emulación» estamos diciendo que, *en las cuestiones no referidas a la línea política del Partido*, el solo método admisible es el de la confrontación (y aun la confrontación pública) de las diversas opiniones, sometidas por lo mismo a la prueba de la práctica, sin que ninguna de ellas aparezca investida con los caracteres de «escuela única»...".

Allí reside la clave del asunto. Para Agosti -abiertamente crítico del dogmatismo comunista, según podemos apreciar en su informe de 1965 aunque nunca lo publicara- en el plano cultural y filosófico se podía discutir y debatir todo, absolutamente todo... menos la línea política, León Rozitchner -él brinda precisamente ese ejemplo puntual- en el informe de 1965 puede decir con relación al marxismo lo que le dé la gana, y allí hay que discutir con él, sin fórmulas previas, sin corsetes... siempre y cuando no se refiera a cuestiones partidarias. Ése era el límite que nunca pudo sobrepasar. El pesado y pegajoso límite que terminó por hundir lo mejor, lo más brillante, lo más precursor, lo más original de su producción dentro de los moldes trillados, asfixiantes y rudimentarios de la ortodoxia stalinista.

Desde ese momento, la organicidad clásica de *Cuadernos de Cultura* da vertiginosamente terreno a la emergencia del intelectual gramsciano-guevarista y a la conversión de los núcleos más condensados de intelectuales profesionales en cuadros combatientes.

El agitado debate cultural por Gramsci y su filosofía del marxismo iniciado en 1950 por Agosti es cerrado entonces momentáneamente en la Argentina por la dictadura del

general Juan Carlos Onganía (1966) que clausura el grueso de las publicaciones y editoriales del período -incluyendo Eudeba, dirigida por Boris Spivakow-, interviene las universidades y hasta las instituciones de vanguardia estética no ligadas directamente a la política, ahogando catastróficamente el funcionamiento expansivo que había tenido hasta ese momento el subcampo cultural de las izquierdas. De ahí en adelante, a partir del declive terminal del stalinismo y de su pérdida de hegemonía sobre las otras izquierdas, la cultura anticapitalista se convertirá en la Argentina, como la rosa de González Tuñón, en una cultura blindada. Desde entonces, Gramsci no desaparecerá. Su particular concepción praxiológica, humanista, antimetafísica e historicista de la filosofía del marxismo será uno de los fuegos principales que incendiarán la pradera, marcando de forma indeleble la cultura política argentina incluso hasta en las últimas décadas.²⁷

²⁷ A fines de los años 80, las Fuerzas Armadas argentinas reunidas en la ciudad de Mar del Plata junto a los Ejércitos Americanos (léase el Ejército Americano) definieron como uno de sus enemigos estratégicos –además de la teología de la liberación- a los intelectuales gramscianos. Véase general Osiris Villegas, *Temas para leer y meditar*, Buenos Aires, s./e., 1993.

EL CHE GUEVARA Y LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Un poco más avanzado que el caos,
tal vez en el primero o segundo día de la creación,
tengo un mundo de ideas que chocan, se
entrecruzan y, a veces, se organizan.

ERNESTO GUEVARA, carta a Charles
Bettelheim, 20 de octubre de 1964

Aniquilar e incorporar. En esos dos movimientos se articulan y condensan las estrategias que los poderosos han desarrollado frente al Che (1928-1967). Una vez capturado, lo asesinaron, despedazaron su cadáver y, como a tantos otros compañeros, lo "desaparecieron". Luego, se dedicaron pacientemente a incorporarlo.

Como a todos los revolucionarios –muchos de ellos y ellas anónimos, que no tuvieron la suerte de ser conocidos como el Che pero que sin duda alcanzaron su misma estatura moral- se los ha tratado de manipular, de trivializar. Se los ha querido convertir en objeto de consumo y *revival*. Que nunca lo logren sólo depende de nosotros, de nuestra lucha, de la capacidad que tengamos para que sigan acompañándonos no desde las vidrieras ni las librerías del shopping sino desde la calle, el colegio, la fábrica, el barrio, la universidad, las movilizaciones.

El estudio del Che necesariamente nos remite a una lucha por su herencia, a un combate. En esa pelea, la apropiación burguesa del Che reposa sobre tres tipos de operaciones ideológicas.

En primer lugar, se lo intenta desvincular de la Revolución Cubana, de su dirección revolucionaria –que él contribuyó a crear y de donde emergió como cuadro y dirigente- y del innegable impulso que aquélla dio a revolución continental. En segundo lugar, se pretende presentarlo como un empirista y un pragmático, absolutamente desprovisto de cualquier nexo con la teoría social y filosófica marxista. Y en tercer lugar, se lo convierte en un mito y una imagen desligados de su proyecto y a los cuales se reverencia "independientemente de sus ideas" o "a pesar de ellas".

Esta última operación es quizá la más fácilmente identificable. En revistas, diarios, televisión y cine -privilegiados espacios de construcción hegemónica- Guevara se ha convertido en el postor de un rockero pelilargo y con boina, un héroe romántico, un aventurero mitológico y utópico, un Robín Hood, un Don Quijote, un Cristo laico o un simpático idealista. Inalcanzable, siempre bello y bien lejos de la tierra, por lo tanto inservible e inoperante en la cotidianidad. Y además, siempre derrotado. El cine -para dar sólo un ejemplo- invariablemente privilegia las derrotas de los revolucionarios. ¿Por qué se hacen tantas películas sobre la derrota española ante Francisco Franco y ninguna sobre las victorias de Vietnam o de Cuba? Desmoralizar y desmovilizar al enemigo -el pueblo, los trabajadores, la juventud- es la gran consigna de guerra. El Che no fue inmune a esa estrategia. Bolivia y La Higuera predominan sobre Santa Clara y La Habana. Admirarlo, sí, pero no seguir su ejemplo.

Recuperar al Che para el campo popular y revolucionario implica entonces comenzar -apenas comenzar, en esa precaria etapa estamos- a desmontar esa sistemática e inescrupulosa apropiación. Pero también obliga a polemizar con la neutralización y el congelamiento que le han impuesto más de una corriente de izquierda. Sea los que lo reivindicán folclóricamente como figura inofensiva y tranquilizadora para aplacar conciencias a través de toda una serie de fantasías compensatorias o los que lo cuestionan por su supuesto "foquismo ultraizquierdista" (pequeño burgués desesperado, populista sin confianza en el proletariado puro, en el partido de vanguardia, etcétera).

Tratando de ubicarnos en esa doble disputa y subrayando la continuidad metodológica entre la ruptura teórico-política que produjo Marx y las que a su turno incentivaron Lenin, Mariátegui y el Che -sin olvidamos de otros pensadores y dirigentes antiburocráticos como Rosa Luxemburg, León Trotsky o György Lukács, entre otros, aunque no los analicemos en este libro-, intentaremos señalar ciertos núcleos conceptuales de su pensamiento teórico. Apenas fragmentos de un estudio sistemático que sigue aún pendiente para las nuevas generaciones.

HUMANISMO Y ANTIHUMANISMO TEÓRICO

En su polémica y provocativa obra *Para leer "El capital"*, Louis Althusser se oponía a las interpretaciones izquierdistas del marxismo que, para criticar y oponerse al mecanicismo y al fatalismo, habían apelado a la voluntad revolucionaria y habían enfatizado el humanismo, el historicismo y una concepción igualitarista de la praxis. Adoptaba entonces una perspectiva filosófica autodefinida como "antihumanista teórica" y "antihistoricista". Dejó huella e hizo historia.

El sentido último que Althusser trataba de encontrar en ese izquierdismo - particularmente en el de Gramsci- era que "remitía a una protesta contra el fariseísmo libresco de la II Internacional y un llamado directo a la «práctica», a la acción política, a la «transformación» del mundo sin lo cual el marxismo no sería más que el alimento de ratas de bibliotecas o de funcionarios políticos pasivos".

A pesar de ese justificado reconocimiento, el humanismo y el historicismo praxiológico reposaban y giraban para Althusser sobre una misma problemática ideológica "no científica", voluntarista e idealista. Ambos se habían apartado del materialismo, en el particular significado que él otorgaba al término 'materialismo' -no directamente asimilable al del DIAMAT que hemos analizado-: (a) tesis epistemológica de la diferencia y preexistencia del objeto real por fuera tanto del proceso cognoscitivo como de su producto, el objeto de conocimiento construido ("materialismo dialéctico"), y (b) teoría de la economía política y de la historia no centrada en los sujetos ni en los hombres sino en los procesos, relaciones y estructuras de los cuales los hombres son meros soportes o portadores ("materialismo histórico").

Al hacer la enumeración de las corrientes y autores izquierdistas que habrían "recaído" en el humanismo y el historicismo, sugestivamente Althusser incluía a: 1) Rosa Luxemburg y Franz Mehring; 2) Bogdanov y el Proletkult ("Cultura Proletaria"); 3) György Lukács y Karl Korsch; 4) la "oposición obrera" (es decir, León Trotsky y su corriente); 5) Antonio Gramsci y, finalmente, 6) "los pueblos del Tercer Mundo" que realizan "combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista".¹

¹ Louis Althusser, *Para leer "El capital"*, México, Siglo Veintiuno, 1988, "El marxismo no es un historicismo", pp. 130-156. La enumeración de los partidarios del izquierdismo historicista, praxiológico y humanista, en p. 153.

Si bien Althusser no nombraba explícitamente a aquellos teóricos y dirigentes revolucionarios que en el "Tercer Mundo" se sentían atraídos por el humanismo y el historicismo, no es difícil imaginar a quién estaba refiriéndose -si tomamos en cuenta que su libro se publicó en 1967-. Creemos que en esa alusión Althusser estaba pensando en la dirección política de la Revolución Cubana y especialmente en Ernesto Che Guevara.

Uno de sus alumnos y discípulos dilectos, Régis Debray, se había trasladado a La Habana, participó al menos formalmente en la Escuela de Filosofía y tuvo un contacto por así decirlo "directo" con el Che. Althusser sabía muy bien de qué estaba hablando.

Recordemos que en Europa, desde una perspectiva filosófica crítica y antidogmática, Lukács, Korsch y Gramsci -pero no sólo ellos- habían enfrentado en los años 20 y 30 las visiones canonizadas del marxismo enfatizando su componente humanista y priorizando su historicismo. En esos años el DIAMAT se había erigido en "oficial" pero su reinado aparentemente monolítico convivía en realidad con otras vertientes heterodoxas y no esquemáticas. En ese impulso teórico, la categoría dialéctica de praxis había indudablemente ocupado un lugar central, tanto en *Historia y conciencia de clase* como en *Cuadernos de la cárcel* (aunque este reconocimiento indubitable no implique de ningún modo construir un nuevo "panteón", ahora heterodoxo, para reemplazar al ortodoxo del stalinismo).

También en América latina hemos visto que el DIAMAT sólo se pudo imponer sobre el marxismo creativo de Mariátegui y sobre el espíritu de ofensiva de Mella (ambos miembros de la "hermandad de Ariel") a fines de los años 20 y que su hegemonía duró hasta inicios de los 60 cuando al calor de la Revolución Cubana comienza la batalla por extender, difundir y socializar otras vertientes marxistas. En la cresta de ese renacimiento político-cultural, la Escuela de Filosofía de La Habana y la revista *Pensamiento Crítico* cuestionaban explícitamente al DIAMAT, publicaban a Lukács y Korsch en castellano e intentaban fundamentar en la revista y en sus planes de estudio una lectura historicista del marxismo. Mientras, Adolfo Sánchez Vázquez publicaba en México su célebre *Filosofía de la praxis*. Era exactamente el mismo año, 1967, en que Althusser arremetía en París contra el "humanismo historicista de la praxis" y Marta Harnecker -su discípula latinoamericana- comenzaba a seguirlo puntualmente en

nuestros países con sus célebres manuales, que guiaron el aprendizaje de miles de militantes latinoamericanos simpatizantes de la Revolución Cubana.²

Entonces, no es muy difícil coincidir con el diagnóstico de aquella caracterización althusseriana aunque desde una perspectiva diametralmente opuesta (sin por ello construir -insistimos- un nuevo "panteón" invertido). Efectivamente, el pensamiento teórico del Che Guevara se inscribe en esas corrientes historicistas y humanistas de la filosofía de la praxis, cuya larga tradición crítica y antidogmática tiene en Gramsci y en Mariátegui sus principales exponentes.³

LA FORMACIÓN FILOSÓFICA

Guevara toma contacto con los textos clásicos de Marx, Engels y Lenin varios años antes de la proclamación socialista de la Revolución que hace Fidel Castro a inicios de los 60. Su formación filosófica, política y económica anterior a la Revolución Cubana incluye por lo menos la lectura de *El manifiesto comunista* y *El capital* de Marx; el *Anti-Dühring* de Engels; *El Estado y la revolución* y *El imperialismo, fase superior del*

² Veinte años después, en 1989, Marta Harnecker (*El Che: vigencia y convocatoria* y *El Che: La consecuencia de un pensamiento*, Buenos Aires, s./e., 1989, principalmente "Sobre el humanismo en el Che y la crítica de Althusser a la consideración del marxismo como un humanismo", pp. 26-27) todavía seguía esforzándose por conciliar su entusiasta adhesión a la estrategia política guevarista para el continente latinoamericano, con el "antihumanismo teórico" althusseriano, evidentemente contradictorio con la filosofía humanista e historicista del Che. [Después de leer nuestro trabajo, Marta Harnecker nos envió muy amablemente un artículo suyo de 1996 donde continúa defendiendo las tesis "antihumanistas teóricas" de Althusser. Véase M. Harnecker, "Marxismo y humanismo" (en *Papers de la Universidad de La Habana*, Departamento de Sociología, No 50, 1996, pp. 121-132). Allí intenta explicar "lo que el antihumanismo teórico no niega contra sus detractores". Sin embargo, creemos no equivocarnos al considerar que este artículo de Marta no hace más que prolongar sin alteraciones y de manera lineal sus conocidas tesis de los años 70, por lo cual agradecemos el envío pero mantenemos nuestras críticas.)

³ Véase Fernando Martínez Heredia, *El Che y el socialismo* (Buenos Aires, Dialéctica, 1992). pp. 12.60.69y 140: y Michael Löwy, *El pensamiento del Che Guevara*, p. 17. Estas dos investigaciones son seguramente las que mejor explicitan y desarrollan la pertenencia del pensamiento filosófico del Che a la filosofía de la praxis y su diferencia radical con todo materialismo (sea del DIAMAT u otros más elaborados).

capitalismo de Lenin. Con los dos primeros tuvo contacto entre los dieciséis y los diecisiete años, cuando comienza a redactar un diccionario filosófico. Las notas para ese diccionario las escribe en diferentes épocas y las culmina en México. Los otros tres los analizó en sus años de estudios universitarios.⁴ En trabajos y en su correspondencia familiar desde 1954 en adelante -la época de sus grandes viajes por América latina-, aparecen regularmente categorías marxistas y frecuentes alusiones irónicas a sus apasionadas lecturas de los clásicos de esta corriente. Por ejemplo, en un trabajo sugestivamente titulado "La clase obrera de los EE.UU... ¿amiga o enemiga?", de abril de 1954, el joven Guevara analiza a partir de la categoría de imperialismo los métodos de la burguesía norteamericana para compensar la plusvalía extraída a su proletariado.

También le dice a su padre, en abril de 1956: "Dentro de poco tiempo pasaré a ser una notabilidad en la ciencia médica, si no como científico o profesor por lo menos como divulgador de la doctrina de San Carlos [léase Carlos Marx] desde los altos escaños universitarios. Porque me he dado cuenta de que la fisiología no es mi fuerte, pero lo otro sí" y le comenta a su amiga Tita Infante, en octubre del mismo año: "Por supuesto, todos los trabajos científicos se fueron al cuerno y ahora soy sólo un asiduo lector de Carlitos [léase Carlos Marx] y Federiquito [léase Federico Engels] y otros itos". Este tipo de referencia a sus lecturas marxistas se repite invariablemente en la correspondencia de esos años. Les comenta también: "Por otro lado te diré que tengo una cantidad de chiquilines de sexto año encandilados con mis aventuras e interesados en aprender algo sobre las doctrinas de San Carlos" o "Estoy fuerte, optimista, subo frecuentemente a los volcanes, voy frecuentemente a visitar ruinas, leo frecuentemente a San Carlos y sus discípulos", y además: "El tiempo libre lo dedico al estudio en forma informal de San Carlos. La nueva etapa de mi vida exige también el cambio de

⁴ Lamentablemente hasta la fecha ese diccionario redactado por el joven Guevara no ha sido publicado. Pueden consultarse unas pocas reproducciones de algunas páginas manuscritas -por ejemplo, la correspondiente al término 'dialéctica', o a Marx y Sócrates. en la iconografía de Adys Cupull Reyes y Froilán González, *Ernestito, vivo y presente (1928-1953)* (La Habana, Editorial Política, 1989), pp. 105-109. Véase también Carlos Tablada. "La creatividad en el pensamiento económico del Che" (en *Cuba Socialista*, 39, mayo-junio de 1989), pp. 66-70.

ordenación: ahora San Carlos es primordial, es el eje, y será por los años que el esferoide me admita en su capa más externa", etcétera.⁵

Un gran aliciente para su inicial acercamiento al marxismo teórico se da en Guatemala en 1954, en la biblioteca de la que sería su mujer, Hilda Gadea. Y posteriormente, exiliado de Guatemala tras el golpe contrarrevolucionario contra Jacobo Arbenz, recibe de manos de su amigo Arnaldo Orilla Reynal -por esa época director de Fondo de Cultura Económica y luego de Siglo Veintiuno- los tres tomos de *El capital*, en la traducción de Wenceslao Roces. Su padre también señala la importancia que tuvo en su inicial interés por el marxismo la amistad -nacida en 1954 en Guatemala y continuada luego de la toma del poder en Cuba en los años 60- con el profesor norteamericano Harold White, quien en 1928 había impartido clases de marxismo en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Utah y había escrito una obra sobre el mismo tema publicada en Estados Unidos.

Además, en uno de sus viajes continentales se aloja sugestivamente en la casa del comunista peruano Hugo Pesce, uno de los dos delegados mariateguianos a la conferencia comunista de Buenos Aires de 1929. Le dice entonces en una carta (mayo de 1952) a su amiga Tita Infante: "Afortunadamente encontramos en Lima, junto con un maestro de la lepra un espíritu comprensivo como es el Dr. Hugo Pesce, que ha solucionado la mayoría de nuestros problemas más apremiantes (\$\$, &&, etc.) [sic]. De paso le diré que las ideas de este señor se parecen mucho a las tuyas [Tita era militante comunista en Buenos Aires] pero no es tan romántico como usted". Es sumamente probable que en ese momento haya tomado contacto directo con la obra de José Carlos Mariátegui, padre intelectual de Pesce.

Por este último Guevara continuó sintiendo una gran estima aun después de triunfar la revolución en Cuba. Así, le dedica su libro *Guerra de guerrillas* en 1962 con la siguiente dedicatoria: "Al Doctor Hugo Pesce, que provocara, sin saberlo quizá, un gran cambio en mi actitud frente a la vida y la sociedad, con el entusiasmo aventurero de siempre, pero encaminado a fines más armónicos con las necesidades de América. Fraternalmente Che Guevara". En ese "gran cambio" que le provocó el encuentro juvenil -médico y político- con Pesce, ¿habrá tenido quizá algo que ver Mariátegui?

⁵ Véase E. Guevara Lynch,... *Aquí va un soldado de América*, Buenos Aires, Planeta, 1990.

Creemos que el antiimperialismo visceral del Che -que no separa socialismo de liberación nacional- mantiene una filiación directa con aquellas proposiciones herejes que Mariátegui había enviado a Buenos Aires en 1929.

En vísperas de la salida en el Granma (el barco de la expedición de Fidel Castro a Cuba) Guevara se escondió en casa del guatemalteco Alfonso Bauer. Según el posterior testimonio -de 1977- de este doctor, los dueños de casa encontraron tras su partida varios libros suyos abiertos en su cama. Entre ellos *El capital* y *El estado y la revolución*.

Su interés por la lectura de los principales textos marxistas, como es obvio, no respondió únicamente a una curiosidad meramente libresca. En sus viajes juveniles por el continente había sido testigo de la ebullición revolucionaria de los mineros de Bolivia -abortada por el nacionalismo que luego colaboraría con la dictadura de René Barrientos y Alfredo Ovando- y de la intervención yanqui en Guatemala en 1954. La impronta de esa preocupación política, tan presente en sus cartas anteriores a su incorporación al Movimiento 26 de Julio en México, fue indudablemente el telón de fondo de sus lecturas filosóficas y económicas.

De manera que cuando la dirección cubana emprende el rumbo de construir el socialismo en la isla, ya Guevara contaba con todo un capital simbólico acumulado en la lectura de algunas de las principales obras marxianas y también de Engels y de Lenin. Su preocupación por la teoría revolucionaria realmente corría pareja con su voluntad de lucha y su heroísmo personal. Una lección que los nuevos revolucionarios no deberían olvidar, sobre todo cuando hoy se defiende confusamente la audacia y la valentía del Che pero se desprecia la formación teórica. El Che no fue un *condottiero* ni un mercenario, de esos con que el cine hollywoodense nos inunda hasta el hastío. Fue un combatiente revolucionario, un cuadro revolucionario, un comunista en el cabal sentido de la palabra.

No fue entonces un simple "empirismo" o "pragmatismo" desideologizado por adaptarse a los nuevos rumbos que tomaban los acontecimientos en la Cuba de Fidel

Castro los que lo llevaron al marxismo, como tergiversada y malintencionadamente sostienen muchas biografías.⁶

Esta cultura que había bebido tempranamente en los clásicos del marxismo se enriquecerá cuando el revolucionario deje momentáneamente paso al constructor; es decir, cuando Guevara deja de ser guerrillero y pasa a desempeñar responsabilidades como jefe del Departamento de Industrialización del INRA, presidente del Banco Nacional de Cuba y luego ministro de Industrias. Las lecturas individuales previas son teóricamente enriquecidas por la enorme experiencia colectiva de los años de lucha y por la inédita situación de un país donde todo, absolutamente todo, está por crearse.

Esos años febriles son los del trabajo voluntario y el debate económico, matizados por la investigación sistemática. Cuenta Miguel Fogueras -director por ese entonces de Planificación Perspectiva del Ministerio de Industrias, a cargo del Che- que Guevara había armado dos grupos de estudios por semana. Los lunes a la noche se reunía a estudiar matemáticas y uso de las estadísticas y los miércoles en el mismo horario leía y estudiaba colectivamente *El capital*.⁷ En esa época llega también a Cuba el profesor de economía política marxista Anastasio Mansilla. Lo que más impacta -e incomoda, vaya si incomoda- en él es que reúne a un tiempo el estudio y la elaboración sistemática de la teoría marxista y la práctica política en su más alto escalón.

Es en estos años cuando descubre los *Manuscritos de 1844* de Marx y posiblemente vuelve a leer la obra de Aníbal Ponce *Humanismo burgués y humanismo*

⁶ Para un estudio exhaustivo de las veintiséis biografías sobre el Che (escritas hasta 1989, pues en 1997 se publicaron muchísimas más) y de los setenta artículos que se publicaron en la prensa latinoamericana sobre su vida (desde su muerte hasta 1968) véase Germán Sánchez, "Che: Su otra imagen" (en el volumen colectivo *Pensar al Che*, La Habana, Centro de Estudios sobre América, 1989), tomo I, pp. 29-110. En el último tiempo -a los treinta años de la caída del Che- una cantidad por ahora incontable de biografías y películas se han abocado a su figura. La mayoría, proveniente de la industria cultural del régimen y de sus ideólogos, focalizan toda la trama en su figura, escondiendo, manipulando u ocultando su proyecto. De todas, la mejor que hemos leído porque está escrita desde una perspectiva y valores revolucionarios es la de Paco Ignacio Taibo II, Ernesto *Guevara, también conocido como el Che* (Buenos Aires, Planeta, 1996). Aunque soslaye el aporte teórico de Guevara -le dedica sólo una página de las casi 900 al debate sobre la teoría del valor- privilegiando el aspecto biográfico.

⁷ Véase la entrevista de Yvette Villaescusa a Miguel Figueras en *Granma Internacional*, 11 de octubre de 1992, p. 3.

proletario,⁸ publicada en La Habana en 1962. En ella el pensador argentino -reconstruyendo el itinerario del humanismo desde Erasmo y William Shakespeare hasta Romain Rolland, pasando por Ernest Renan- defendía históricamente el concepto de "hombre nuevo, completo, integral y total", como categoría central en el marxismo.⁹

Si Mariátegui fue sin duda el antecesor ideológico y político del Che en su impulso antiimperialista y en su impugnación de los dogmas "materialistas" y "deterministas" que sólo avalaban y justificaban el reformismo, Ponce es su antecesor en la problemática del humanismo. Es indudable que *Humanismo burgués y humanismo proletario* es una de las fuentes directas del rescate que el Che hace del "hombre nuevo", del "hombre completo", del "hombre total". "También es sumamente llamativo el paralelo entre la crítica de Guevara al burocratismo -por su culto a la rutina gris- y la prédica vitalista y juvenilista de *El hombre mediocre* de José Ingenieros, otra de las fuentes de la "hermandad de Ariel" tan presente en el ideario latinoamericanista de la Reforma.

No debemos olvidar que la influencia de Ingenieros no sólo impregnó la formación ideológica del joven Guevara en la Argentina. Su eco también fue enorme en el ideario antiimperialista de las distintas generaciones que antecedieron y confluyeron en la Revolución Cubana de 1959, ya desde la década del 20, cuando Ingenieros se encuentra personalmente en La Habana -a su regreso de México en 1925- con Julio

⁸ De Ponce se publican en Cuba durante esos años dos libros: *Educación y lucha de clases* (prólogo cubano s.f., pp. I-XI) (La Habana, Imprenta Nacional de Cuba - Ministerio de Educación, 1961) y *Humanismo burgués y humanismo proletario* (prólogo de Juan Marinello, pp. 7-30).

⁹ Ernesto Guevara había leído este trabajo de Ponce largamente antes de conocer a Fidel. Por ejemplo, Carlos Infante, hermano de Tita Infante, la gran amiga de juventud del Che, señala: "Ella era afiliada a la juventud comunista de la Facultad de Medicina de Buenos Aires, no así Ernesto, que era un joven muy independiente. Acostumbraban a tomar una hora para intercambiar opiniones y yo intervenía, discutíamos apasionadamente. Ellos discutían sobre marxismo, sectarismo, acerca de la falta de flexibilidad y elasticidad de la juventud comunista argentina. Tita no era sectaria, estaba mucho más cerca del pensamiento de él... *Tita le dio a leer a Aníbal Ponce...* Hay tres libros de Aníbal Ponce que leyeron ambos: *Educación y lucha de clases*. *Humanismo burgués y humanismo proletario* y *El viento en el mundo*. Estoy seguro [de] que leyeron *Ambición y angustia de una adolescente*, porque eran estudiosos y éste es un trabajo psiquiátrico muy interesante de Aníbal Ponce"; en Adys Cupull Reyes y Froilán González, *Cálida presencia, La amistad del Che y Tita Infante a través de sus cartas*, Rosario, Ameghino, 1997, p. 16.

Antonio Mella, Rubén Martínez Villena y Gustavo Aldereguía, tres de las principales cabezas revolucionarias de la Cuba de aquellos años. Más tarde, al morir Ingenieros, Martínez Villena -jefe del comunismo cubano tras el asesinato de Mella en México- escribe "Con motivo de la muerte de José Ingenieros" cuestionando la impugnación que de él había hecho entonces Jorge Mañach. Incluso el futuro canciller de la Revolución Cubana Raúl Roa, miembro de la Liga Antiimperialista y la Universidad Popular José Martí a fines de los 20, del Ala Izquierda Estudiantil durante los 30 y uno de los principales impulsores del antiimperialismo cubano en años posteriores -al punto que su obra constituye una de las primeras lecturas marxistas del joven Fidel Castro en tiempos de estudiante-, señalaba a Ingenieros junto con Mariátegui como uno de sus principales maestros.¹⁰

Y si de herencia cultural latinoamericana se trata, no debemos olvidar que de jovencito, en la Provincia de Córdoba, durante 1943-1945 el joven Ernesto Guevara - amigo de Gustavo Roca- frecuentaba asiduamente y se llevaba libros de la biblioteca personal de Deodoro Roca, el redactor del Manifiesto Liminar de la Reforma del 18 poco tiempo antes fallecido (en 1942).¹¹

¹⁰ Véase la última nota al pie del primer ensayo sobre Ingenieros.

¹¹ Según recordaba hace algunos años Gustavo Roca (uno de los dos hijos de Deodoro): "Casualmente, vivía al lado de la familia Guevara cuando ellos llegaron a Córdoba desde Alta Gracia. En esa época comenzó la relación con él. Yo era un pequeño líder estudiantil y el Che iba a la biblioteca de mi padre. Ernesto era un lector apasionado, casi todos los días se metía en los pasillos y leía; algunas veces se llevaba el libro para su casa, para seguir leyendo, y eso era una tragedia con los libros. Una de las lecturas que le apasionaron fue una colección nuestra de los cuentos *Las mil y una noches* en su versión original, que eran cuentos eróticos... En esa época Ernesto tendría dieciséis años... Ernesto era reformista en aquella época, en el sentido de la Reforma Universitaria de Córdoba, ya que así se denominaba a toda la gama de la izquierda, desde el Partido Comunista hasta toda la izquierda. Entonces decir reformista era decir de izquierda. Creo que en la formación ideológica de Ernesto tuvo que ver dicha Reforma" (testimonio recogido en Adys Cupull Reyes y Froilán González, *Ernestito vivo y presente [1928-1953]*), pp. 98-99). Aquel ejemplar leído por el joven Guevara que aún hoy se conserva en la biblioteca de Cristina Roca (madre) es *El libro de las mil noches y una noche*, trad. directa y literal del árabe por J.C. Mardrus, versión española de Vicente Blasco Ibáñez, prólogo de E. Gómez Carrillo, Valencia, Prometeo (se conservan por lo menos veintiún tomos de la inmensa obra). Guevara había leído detalladamente la compilación de Gabriel del Mazo (por cuya orientación política tenía un juicio más que severo), en la que se reproducen artículos de Deodoro. Así lo reconoció públicamente en su

El pensamiento disruptivo de Guevara se inserta entonces de lleno en el cruce de esta doble tradición. Por un lado, la latinoamericanista y humanista de Ingenieros, Mariátegui, Mella, D. Roca y Ponce; por el otro, la vertiente historicista y humanista del marxismo occidental europeo. Ambas inclasificables dentro del rígido y cerrado perímetro de la sistematización "materialista dialéctica".

De la mano de los Manuscritos *de 1844* y sin proponérselo, el Che se instala abruptamente entonces en la discusión mundial sobre la filosofía del marxismo y sobre la "cuestión de la alienación", incentivada por las revelaciones del XX Congreso del PCUS y las acaloradas polémicas sobre los Manuscritos. No casualmente Jean-Paul Sartre, uno de los principales protagonistas de ese debate que definió al marxismo como "el horizonte insuperable de nuestro tiempo", caracterizó también al Che como "el hombre más completo de nuestra época".

Guevara nunca escindió la filosofía y la economía de la política. En medio de esa encendida voluntad de pensar, estudiar y crear en el plano teórico, el Che seguía atentamente la marcha de la revolución latinoamericana. Recibía periódicamente y sin descanso a numerosos revolucionarios, incluidos los argentinos,¹² con quienes discutía las distintas estrategias de lucha.

LA CRÍTICA AL DIAMAT Y AL DETERMINISMO

Al explicitar su concepción del marxismo, Guevara retomaba las *Tesis sobre Feuerbach* (núcleo conceptual en el que se apoyan todos los filósofos de la praxis -desde Lukács y

discurso "Reforma Universitaria y revolución", en la Universidad de Oriente, el 17 de octubre de 1959, poco tiempo después de la toma del poder en Cuba. Además, el Che conversó en La Habana en más de una oportunidad sobre su adolescencia con Gregorio Bermann, quien reconstruyó parte de esos encuentros en "Mis entrevistas con el Che" (escrito posteriormente a 1967, sin fecha, archivo Sylvia Bermann).

¹² Sobre la relación personal del Che con las distintas vertientes revolucionarias argentinas mucho queda aún por investigar. Sobre lo que se conoce, puede consultarse provechosamente Claudia Korol, *El Che y los argentinos* (Buenos Aires, Dialéctica, 1988), y los distintos ensayos reunidos en AA.W., *Che, el argentino* (Buenos Aires, Mano en Mano, edición de la Cátedra Che Guevara de la Universidad de Buenos Aires, 1997).

Gramsci hasta Adolfo Sánchez Vázquez-), cuando sostenía que la pasividad de las masas, analizada desde un punto de vista filosófico, tiene su origen en "la propaganda directa [realizada por], los encargados de explicar la ineluctabilidad de un régimen de clase, ya sea de origen divino o por imposición de la naturaleza como ente mecánico".¹³

Es evidente que, como en la primera tesis del Marx de 1845, Guevara está criticando tanto el viejo espiritualismo, cuyas explicaciones se asientan en lo divino, como el materialismo ontológico metafísico que enfatiza la prioridad de la materia entendida como naturaleza sujeta a leyes necesarias e independientes de la praxis humana. Ambas tradiciones culminan legitimando en la cultura stalinista la pasividad y la especulación. Ahora bien, si Guevara dirige su ataque tanto al viejo materialismo como al idealismo... ¿no contradice el DIAMAT que tantas simpatías expresa por el viejo materialismo -ilustrado y burgués- del siglo XVIII? Efectivamente, filosóficamente hablando Guevara no es un ingenuo. Su distanciamiento crítico del DIAMAT lo expresa en reiteradas ocasiones, por ejemplo cuando se queja amargamente del "escolasticismo que ha frenado el desarrollo de la filosofía marxista".

Guevara no explícita todos sus presupuestos filosóficos ni abandona el lenguaje y la terminología usualmente empleada en la literatura marxista de la época. No obstante, su nuevo encuadre teórico-filosófico resignifica muchos de los términos que durante tanto tiempo habían sido bastardeados por la filosofía oficial del DIAMAT. Frente a esta última interpretación del marxismo -ideología legitimadora que garantizaba la tranquilidad y llamaba a esperar que "se produjera" la revolución cuando las condiciones estuviesen "maduras" (como una fruta natural) por el mandato ineluctable de las "leyes objetivas" que inevitablemente todo lo determinaban en la historia- Guevara opone su concepción filosófica de la praxis que le permite superar la vieja dicotomía entre materialismo e idealismo. Al mismo tiempo, le permite recuperar la dimensión dialéctica que tan opacada se hallaba en el determinismo social. Desde esta perspectiva filosófica Guevara revaloriza, junto a los aportes de Marx, aquellos otros donde Lenin otorgaba al factor subjetivo un lugar privilegiado en política.

¹³ Véase E. Guevara, "El socialismo y el hombre en Cuba", en *El socialismo y el hombre nuevo*, compilación y notas de José Aricó, México, Siglo Veintiuno, 1977, p. 8.

No sería exagerado encontrar un paralelo analógico entre la ruptura teórica iniciada por la Revolución Cubana y la ofensiva política continental que ésta provocó, con las críticas de Lenin, Trotsky y Rosa Luxemburg al determinismo quietista de la II Internacional, fundamentalmente el de Kautsky y el de Plejanov (no así con Antonio Labriola, inasimilable a los dos últimos).

Por ejemplo, frente al interrogante: "¿Cómo se puede producir en un país colonizado por el imperialismo, sin ningún desarrollo de sus industrias básicas, en una situación de monoprodutor, dependiente de un solo mercado, el tránsito al socialismo?", Guevara cuestionaba abiertamente en "La planificación socialista, su significado" la respuesta determinista y materialista, según la cual se podía, "como los teóricos de la II Internacional, manifestar que Cuba ha roto todas las leyes de la dialéctica, del materialismo histórico, del marxismo y que, por tanto, no es un país socialista o debe volver a su situación anterior".

Según el Che, la Revolución Cubana rompía efectivamente con "las leyes de la dialéctica", tal como eran entendidas por el fatalismo del materialismo escolástico. Y también rompía definitivamente con el "el materialismo histórico", tal como era recitado en los manuales de la vulgata, de la época de consolidación y expansión de esa teoría.

Señalar por eso el paralelo con la ruptura teórica producida por Lenin y los bolcheviques no es arbitrario. Ambos deben remar contra la corriente supuestamente "ortodoxa" de sus tiempos. Recordemos que como el Che Guevara hizo con la cubana, el joven Gramsci había caracterizado en Italia la revolución bolchevique de Lenin en 1917 como una "revolución contra *El capital*", es decir, contra *El capital* tal como lo entendían a través del tamiz determinista y materialista "ortodoxo" los dirigentes de la II Internacional.

En la misma línea de pensamiento, José Carlos Mariátegui había sostenido en el Perú que la nueva concepción activista de Lenin podía entenderse si se reemplazaba la fórmula cartesiana "pienso, luego existo" por la de "combato, luego existo". Y agregaba que "El marxismo, donde se ha mostrado revolucionario -vale decir, donde ha sido marxismo- no ha obedecido nunca a un determinismo pasivo y rígido". En todos estos casos, se trataba de restablecer el marxismo en su dimensión más radical, vital, de ofensiva y dionisíaca.

Emparentándose con esa tradición activista, la "Segunda declaración de La Habana" (febrero de 1962) reclamaba: "El deber de todo revolucionario es hacer la Revolución. Se sabe que en América y en el mundo la revolución vencerá, pero no es de revolucionarios sentarse a la puerta de su casa para ver pasar el cadáver del imperialismo. El papel de Job no cuadra con el de un revolucionario".

De ahí que en su *Diario del Che en Bolivia*, Guevara anotara como balance del 26 de julio, fecha que conmemora el asalto de Fidel Castro al Cuartel Moncada: "Significado del 26 de julio: rebelión contra las oligarquías y contra los dogmas revolucionarios".

Desde el materialismo determinista, asociado a una filosofía de la historia universal que prescribía el paso necesario e ineluctable de todos los países del mundo por rígidas etapas cuya sucesión predeterminada seguía el canon de un modelo lógico a priori, extraído de la formación social inglesa -el correlato empírico utilizado por Marx en *El capital* por ser el país más adelantado de su tiempo-, la Revolución Cubana resultaba una herejía en toda la línea.

Confundiendo metodológicamente lógica e historia en el método de exposición de *El capital*, priorizando la primera por sobre la segunda, la obra principal de Carlos Marx se había convertido en una receta, cuya cristalización impedía admitir que se "quemaran etapas" en el decurso histórico político. Lo que se consideraba teóricamente como "modelo clásico" dictaminaba desde lo alto que Cuba no podía marchar al socialismo, pues "la historia no se puede forzar". El férreo determinismo ineluctable de las leyes de la sociedad, centrado en el imparable desarrollo de las fuerzas productivas, también se había convertido en América latina -como el de Kautsky y el de Plejanov- en un "dogma revolucionario".

La Revolución Cubana, cuya máxima expresión teórica se encuentra en los escritos del Che, constituyó precisamente una rebelión contra esos "dogmas", contra esas "leyes de la dialéctica" y contra esa interpretación del "materialismo histórico". Ése es probablemente el sentido de la reflexión madura que Guevara anota nerviosamente en la selva de Bolivia aquel 26 de julio de 1967.

Fueron precisamente esos dogmas materialistas y deterministas los que sirvieron para legitimar la cultura política de la espera quietista y defensiva, antes de tomar el

poder, y los que permitieron oponerse a construir el socialismo anticapitalista no mercantil después de tomar el poder. Precaución y medida fueron los lemas de ese marxismo momificado.

Subrepticamente ese fatalismo continúa presente en quienes lo siguen acusando por su supuesto "foquismo", su "voluntarismo ultraizquierdista", su "aventurerismo pequeñoburgués" y otros núcleos ideológicos semejantes. Aún hoy no se le perdona su herejía irreverente frente a la receta científicista de la "materialidad objetiva". Todavía lo quieren domesticar, los sigue incomodando.

La polémica que Guevara abre frente al determinismo, desde la filosofía de la praxis, presupone -de ambos bandos- una diferencia fundamental acerca de las concepciones del desarrollo social y del carácter de la revolución. No olvidemos que en su concepción teórico-política, sus conceptos filosóficos, su análisis sociológico, sus métodos de lucha y sus planteos económicos forman un conjunto orgánico que pretende -creemos que lo logra- ser coherente. No deja de tener tensiones pero dentro de un todo coherente.

Cuando el Che y la Revolución Cubana ponen en duda la concepción etapista que separa en dos las tareas de liberación nacional y las socialistas, están polemizando no sólo con una postura política sino también con una concepción filosófica. Esta última está presente tanto en las discusiones sobre el carácter de la revolución latinoamericana como en los debates sobre la transición, la ley del valor y la gestión económica poscapitalista.

En torno al primero de estos dos problemas, el etapismo prescribía la necesidad de pasar por una etapa previa a la revolución socialista, la revolución democrático-burguesa que en América latina asumía la forma agrario-antiimperialista. Si la revolución pendiente es democrático-burguesa, la clase que la encabezaría sería la "burguesía nacional". Fue ésa la perspectiva asumida por Victorio Codovilla en 1929 en la Primera Conferencia Latinoamericana. Mariátegui, frente al etapismo, sostenía en un editorial de *Amauta*: "La revolución latinoamericana será nada más y nada menos que una etapa, una fase de la revolución mundial. Será simple y puramente la revolución socialista. A esta palabra agregad, según los casos, todos los adjetivos que queráis:

«antiimperialista», «agrarista», «nacionalista-revolucionaria». El socialismo los supone, los antecede, los abarca a todos".

En los 60, el Che retoma esa tradición olvidada de Mariátegui (y también de Mella) cuando sostiene: "Por otra parte las burguesías autóctonas han perdido toda su capacidad de oposición al imperialismo -si alguna vez la tuvieron- y sólo forman su furgón de cola. No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución". Idéntica postura estaba ya planteada en la *Segunda declaración de La Habana*, donde la dirección política de la Revolución Cubana negaba toda posibilidad de lucha a la burguesía nacional, y será en agosto de 1967 puntualmente retomada por la OLAS (Organización Latinoamericana de Solidaridad), conferencia donde participaron revolucionarios de todo el continente, incluida una numerosa delegación argentina.

La disputa de orden político era evidentemente un correlato de la discusión teórica con el fatalismo materialista del DIAMAT, desde el cual se rechazaba como una "locura" no sólo el planteo de hacer una revolución socialista de liberación nacional (en un proceso único, sin separar ambas tareas) sino también el intento de crear un socialismo anticapitalista no mercantil en un país subdesarrollado. Las fuerzas productivas y su lógica implacable no lo permitían..., tal como argumentó Charles Bettelheim en la polémica sobre el valor y la transición.

En esa célebre polémica, Bettelheim le reprochaba al Che no respetar teóricamente la correlación predeterminada de fuerzas productivas y relaciones de producción. Debe existir una correspondencia total entre las primeras y las segundas, según un orden histórico fatal e inmodificable. El Che le responde que si no se separan mecánicamente la política de la economía, y si se parte de que en la transición poscapitalista los hombres pueden dirigir conscientemente los procesos económicos a través de la planificación socialista interviniendo activa y organizadamente en el decurso histórico "objetivo" -luchando contra el fetichismo de hechos y procesos entendidos como "naturales"-, es posible que en determinadas situaciones las relaciones de producción estén más avanzadas que las fuerzas productivas, aunque eso "viole" el determinismo de las leyes de la sociedad. La correspondencia entre fuerzas y relaciones no es mecánica ni lineal, digan lo que digan los manuales, un país subdesarrollado como Cuba, con fuerzas productivas atrasadas, igual puede "forzar" la marcha y adelantar las

relaciones de producción socialistas para incentivar el desarrollo de las fuerzas productivas.

Pero su postura no era "idealista o voluntarista". Comentando en 1967 un discurso de Fidel Castro del 28 de septiembre de 1966, donde éste retomaba el énfasis de los estímulos morales y cuestionaba a los partidarios del cálculo económico, Ernest Mandel -uno de los economistas que intervino en aquel debate- sostuvo: "A nuestro entender, esta posición del Che Guevara y de Fidel Castro está de acuerdo con la tradición y la teoría marxista. Los que plantean el postulado absoluto del desarrollo previo de las fuerzas productivas, antes de que pueda expandirse la conciencia socialista, pecan todos de un pensamiento mecanicista al igual que aquellos que creen poder suscitar, por medios puramente subjetivos (la educación, la propaganda, la agitación) idéntica conciencia de manera inmediata".¹⁴

En la crítica al determinismo de las fuerzas productivas el Che sostenía que se puede y se debe forzar la marcha dentro de lo que objetivamente es posible, lo que no significa -con otro lenguaje- sino que en la sociedad y la historia hay unidad diferenciada de sujeto-objeto. El sujeto es activo e interviene con su praxis política planificada y consciente en el seno de la objetividad social, pero no crea esa objetividad, Guevara lo tiene muy en claro. Asume que existe una legalidad objetiva, punto que no discute, lo que cuestiona es que su decurso esté rígidamente predeterminado sin intervención subjetiva, sin que la política revolucionaria pueda incidir en el proceso económico, como implícitamente sostenía Bettelheim -no casualmente siguiendo a Stalin-. Para el Che, la legalidad objetiva no es independiente del accionar subjetivo y, a su vez, la planificación tampoco puede desconocer la situación objetiva de la economía y las relaciones sociales. Ni la revolución es un producto automático del choque mecánico entre fuerzas productivas y relaciones de producción ni el socialismo es el final feliz de una evolución lineal y ascendente.

UN SOCIALISMO NO COLONIZADO

¹⁴ Ernest Mandel, "El debate económico en Cuba durante el período 1963-1964", en *Partisans*, 37, París, 1967, recopilado en E. Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*. p. 252.

Aquella filosofía universal de la historia fatal e implacable, sustentada en una ideología productivista, materialista y determinista -base ideológica del etapismo stalinista-, estaba construida desde una lectura muy particular de los escritos de Marx. La hemos estudiado.

Desde ese mismo paradigma, la vulgata acrítica y dogmática festejó y justificó los trabajos y artículos de Marx sobre Bolívar y sobre la colonización de la India (supuestamente reprobable en el orden moral pero absolutamente justificable en el orden del "imparable progreso histórico") y de Engels sobre los "pueblos sin historia" y sobre la conquista yanqui de México. La historia humana era concebida en realidad como una teodicea, donde el Dios era el Progreso.

Ese progreso ineluctable de las fuerzas productivas, lineal y ascendente, sólo se podía condenar éticamente pero constituía una férrea necesidad objetiva y material, aunque costara matanzas de millones y muchos otros sojuzgamientos.

La historia de la humanidad se visualizaba y relatava desde la eficacia y el triunfo, no desde los oprimidos. Era una "historia desde arriba", a pesar de las proclamas y consignas. Supuestamente tenían razón quienes de hecho habían ganado las batallas históricas. Si vencieron, sólo era posible su victoria e imposible "objetivamente" su derrota, sentenciaba con una legitimante verdad de perogrullo esta filosofía. Los derrotados y oprimidos, cuando no tenían "un programa objetivo" de desarrollo de las fuerzas productivas, caían fuera de la racionalidad histórica.

Esa visión unilateral sobre el marxismo desconoció los trabajos maduros de Marx donde reexamina esas primeras apreciaciones cambiando notablemente su mirada y su anterior paradigma. Sugestivamente, esos trabajos no aparecen en los manuales de marxismo -ni en los que conoció el Che ni tampoco en los posteriores- y no figuran en los cursos de formación política para los jóvenes militantes.

Habíamos observado que no es probable que el Che conociera detalladamente todos esos trabajos del último Marx, pues algunos de ellos ni siquiera estaban editados en español en la década de los 60. Por eso mismo resulta sumamente valiosa su lectura crítica hacia las recaídas europeístas de Marx o Engels. Sobre todo, recordemos, cuando sostuvo: "A Marx como pensador, como investigador de las doctrinas sociales y del sistema capitalista que le tocó vivir, puede, evidentemente,

objetársele ciertas incorrecciones. Nosotros, los latinoamericanos, podemos, por ejemplo, no estar de acuerdo con su interpretación de Bolívar, o con el análisis que hicieran Engels y él de los mexicanos, dando por sentadas incluso ciertas teorías de las razas o de las nacionalidades inadmisibles hoy".¹⁵ No olvidemos tampoco, como ya acotamos, que junto a esta observación el Che defiende la cientificidad de los descubrimientos de Marx otorgándoles idéntico status histórico que a los de Newton o Einstein.

En su horizonte, el socialismo marxista no es sólo teoría universal sino también asunción específica de la problemática mundial desde una perspectiva no colonizada: la de una revolución anticapitalista del Tercer Mundo occidental. Consecuentemente internacionalista con la revolución mundial -su corta y afiebrada vida resulta la mejor demostración de ello-, el Che no se confundía. No era habitante de Hamburgo o París, sino de América latina. Su patria era América. Allí se asentaba su proyecto comunista.

Mirar entonces y hacer la historia desde abajo, desde los derrotados y oprimidos, desde los que nunca tuvieron voz -aunque quizá tampoco hayan tenido un "programa objetivo"- . Mirar y hacer la historia desde nuestra América.

Esa mirada latinoamericana desde la cual se acerca al marxismo y lo asume como su concepción del mundo lo lleva a concluir, por ejemplo, en una conferencia a los miembros del Departamento de Seguridad del Estado cubano, con la siguiente recomendación (tan vigente para nosotros, revolucionarios argentinos): "Como moraleja, digamos de esta charla, queda el que ustedes deben estudiar más a Latinoamérica; yo he notado en general que hoy por hoy conocemos en Cuba más de cualquier lugar del inundo quizá que de Latinoamérica, y eso es falso. Estudiando a Latinoamérica aprendemos también un poquito a conocernos, a acercarnos más, y conocemos mejor nuestras relaciones y nuestra historia".¹⁶

El latinoamericanismo del Che no es entonces una muestra de folclore o liturgia populista. Ni tampoco una búsqueda turística del exotismo "típico" tan bastardeado en los *tours* del imperio. Tiene su raíz en una mirada crítica del marxismo -prolongada,

¹⁵ Che Guevara, "Notas para el estudio de la ideología de la revolución cubana", en *Obras*, tomo II, pp. 93-94.

¹⁶ Che Guevara. "La influencia de la revolución cubana en la América latina", en *Obras*, tomo II, p. 492.

incluso, hasta los mismos textos de Marx y Engels-, cuestionadora de la metafísica materialista del DIAMAT, etapista y productivista, y se expresa consecuentemente en su pensamiento económico y en su práctica política. En la reflexión, pero también en la acción.

Fijémonos si no en el terreno que eligió estratégicamente para desarrollar su lucha guerrillera: la Sierra Maestra, las colonias africanas del Congo y Bolivia. Y también en varias de sus intervenciones teóricas. Por ejemplo, en su discurso de Argel, "La lucha antiimperialista no tiene fronteras", donde denuncia públicamente -como miembro del Estado cubano- el intercambio desigual que las potencias del Este imponían a sus socios menores del Tercer Mundo (denuncia retomada abiertamente por Fidel Castro en su discurso del 23 de agosto de 1968). También en la última, llamada "Mensaje a la Tricontinental", el Che expresa claramente su estrategia mundial centrada en los pueblos de América, África y Asia entendidos ahora no como la barbarie que aún no ha llegado al estadio de la civilización moderna centroeuropea sino como "el campo fundamental de la explotación del imperialismo". Un descentramiento epistemológico que para nosotros no debería pasar desapercibido.

De ahí su llamado a "crear en América latina el segundo o tercer Vietnam del mundo". En este último escrito, luego de cuestionar a la URSS y a China "por la guerra de denuetos y zancadillas comenzada hace ya buen tiempo por los representantes de las dos más grandes potencias del campo socialista", se preguntaba el Che: "¿Está o no aislado el Vietnam, haciendo equilibrios peligrosos entre las dos potencias en pugna?".

No olvidemos que la vulgata sustentada en el paradigma unilateral del *Manifiesto* ubicaba siempre en el proletariado europeo -"la civilización"- el eje y el centro de la revolución mundial, desconociendo lo que desde Lenin hasta hoy se produjo en el resto del mundo -"la barbarie"-. Desde ese paradigma, por otra parte superado ya por el propio Marx, resulta incomprensible su consigna estratégica "Crear dos, tres, muchos Vietnam". Esta última no es una mera invocación propagandista sino una lógica consecuencia de su lectura crítica y descolonizada del marxismo desde el Tercer Mundo y desde América latina.

Esa misma actitud irreverente frente a la caricatura dogmática lo lleva también a criticar regiones teóricas más alejadas de la práctica política pero no menos fundamentales para el hombre nuevo, como la estética. Allí Guevara pone en discusión la doctrina artística oficial del "realismo socialista" por constituir un "dogmatismo exagerado" y por reducir el presente socialista a un pasado muerto del siglo XIX impidiendo cualquier investigación artística.¹⁷ Recordemos que también Mariátegui había abierto la puerta permitiendo y alentando una contaminación y entrecruzamiento productivo entre el pensamiento de Marx y las vanguardias artísticas de la década del 20. ¿Una mera casualidad?

La mirada crítica, tanto al DIAMAT como al realismo socialista, se extiende entonces a toda la vulgata litúrgica de los manuales que han ocupado en su opinión el lugar de la "Biblia" como texto sagrado e incuestionable. Guevara ironiza sobre esta dogmatización del pensamiento teórico diciendo que "por desgracia la Biblia no es *El capital* sino el Manual".

Las "deformaciones" del socialismo -vislumbradas en sus escritos y discursos décadas antes de la caída del Muro de Berlín- se producen según su diagnóstico "porque existe una crisis de teoría y la crisis teórica se produce por haber olvidado la existencia de Marx". Esa crisis de teoría que él encontró dramáticamente consolidada en el marxismo "oficial" de su tiempo suponía también el hecho de haber perdido el rumbo y de no poder utilizar las herramientas que nos legó Marx para un análisis desde nuestras propias realidades y necesidades. El esquema logicista y apriorista universal no lo permitía. Estaba prohibido de antemano. Toda creación era sospechosa, sólo quedaba copiar y repetir, deducir y aplicar. He ahí uno de los índices clave de la "crisis de teoría" que denuncia el Che.

MORAL COMUNISTA Y HOMBRE NUEVO

¹⁷ Véase "El socialismo y el hombre en Cuba", p. 13, Adolfo Sánchez Vázquez ha intentado mostrar cómo este cuestionamiento explícito al realismo socialista estaba en perfecta coherencia con su concepción humanista y praxiológica del marxismo. Véase Sánchez Vázquez, "El Che y el arte" (en *Casa de las Américas*, XXIX, 169, julio-agosto de 1988), pp. 123-128, y también "El socialismo y el Che" (en *Casa de las Américas*, 46, octubre de 1967).

Rompiendo definitivamente con la visión materialista vulgar tan presente en pretendidos custodios de la "ortodoxia", que interpreta el marxismo como una ideología modernizadora unilateralmente asentada en las fuerzas productivas y la producción material. Guevara considera que "Marx se preocupaba tanto de los factores económicos como de su repercusión en el espíritu. Llamaba a esto «hecho de conciencia». Si el comunismo se desinteresa de los hechos de conciencia, podrá ser un método de distribución, pero no será jamás una moral revolucionaria".¹⁸

En ningún momento el Che aceptaba la habitual visión dicotómica que contundía la célebre metáfora edilicia ("estructura-superestructura") del prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* con una explicación acabada de la totalidad social, considerando la conciencia y la moral como el mero reflejo de la estructura productiva. Esa visión dicotómica e ingenuamente "productivista" conducía en el período de la transición socialista -cuando se discutían las vías estratégicas para llegar al comunismo- a consecuencias trágicas para los revolucionarios anticapitalistas. El evidente desprecio con el que los regímenes burocráticos del Este trataron los problemas de la moral revolucionaria y los de la hegemonía le dan retrospectivamente la razón a Guevara.

Fue precisamente Antonio Gramsci quien más se preocupó por el evidente retraso en el desarrollo de las llamadas "superestructuras" durante la transición socialista. Esta preocupación común entre Guevara y Gramsci -aun reconociendo el vocabulario menos rico y más simple que el argentino empleaba en comparación con el del italiano- se puede encontrar en el énfasis que el primero puso en el desarrollo del comunismo como una nueva moral y una nueva manera no sólo de distribuir la riqueza social sino también de vivir, y en el tratamiento gramsciano de la revolución socialista como una gran reforma intelectual y moral que "eleve a las almas simples" y construya -junto a las transformaciones económicas y políticas- una nueva hegemonía y una nueva cultura. Un proyecto todavía por realizar.

¹⁸ Che Guevara, "El comunismo debe ser también una moral revolucionaria", entrevista concedida a *Express* (citado en E. Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*, p. 243).

En tiempos como los nuestros, cuando la guerra entre los poderosos y los revolucionarios ha tomado como terreno de disputa la cultura, la perspicacia de aquellas iniciales advertencias de Gramsci y del Che se han vuelto más actuales que nunca. Sin atender en primer lugar a los problemas de la ideología, los valores y la cultura jamás habrá socialismo. El régimen capitalista lo sabe y ejerce mediante sus complejos de industria cultural un bombardeo sistemático sobre las conciencias, que no por grosero se torna menos efectivo. Hay que convencer a todos y en todo momento de que el socialismo es a lo sumo una bella idea pero absolutamente impracticable. El único modo posible de vivir es el de Hollywood, McDonald's y Beverly Hills. Más allá está "el enemigo", aquellos "chicos malos" contra los cuales hace treinta años peleaba el Pato Donald en las historietas de Disney.

Para Guevara, los problemas de la cultura, estrechamente ligados con los de la conciencia, no son un mero reflejo pasivo y secundario de la producción material ni un apéndice subsidiario de la "locomotora económica" de las fuerzas productivas. Por el contrario, los problemas de la nueva cultura, de los nuevos valores, de una nueva hegemonía y, en definitiva, de una nueva subjetividad histórica -que eso y no otra cosa es su "hombre nuevo"- son esenciales para la construcción de una sociedad cualitativamente distinta de la mercantil capitalista.

El Che, que probablemente ni se haya imaginado la fragilidad y rapidez con que desapareció el mundo y las potencias del Este, no se había equivocado al señalar los peligros. No ahora que están a la vista sino en los momentos de "auge económico" y triunfalismo político. Había que ver lejos y él lo hizo. No por genialidad sino porque había utilizado las herramientas metodológicas del marxismo de manera creadora, sin los moldes de la cristalización mental.

Su apasionado rescate del Marx humanista que prioriza el tratamiento de los "hechos de conciencia" junto a la consideración de los procesos productivos está basado en la lectura de los *Manuscritos de 1844*. Si bien es cierto que la corriente historicista de la praxis rechazaba todo humanismo especulativo de corte existencialista, tomista o neokantiano, al mismo tiempo rescataba, junto a la construcción científica de *El capital*, el análisis humanista del Marx juvenil.

Refiriéndose a los *Manuscritos*, sostiene Guevara que "incluso en su lenguaje el peso de las ideas filosóficas que contribuyeron a su formación se notaba mucho, y sus ideas sobre la economía eran más imprecisas. No obstante Marx estaba en la plenitud de su vida, ya había abrazado la causa de los humildes y la explicaba filosóficamente, aunque sin el rigor científico de *El capital*.¹⁹ Es decir que desde su óptica la problemática filosófica del joven Marx carece del instrumental científico que aportará la investigación de *El capital*, pero delinea ya la dirección en la que se moverá su pensamiento maduro. Agregaba entonces que en los *Manuscritos* Marx "pensaba más como filósofo y, por tanto, se refería más concretamente al hombre como individuo humano y a los problemas de su liberación como ser social".

Si ésta es la visión global de Guevara sobre el joven Marx, no cambiará su perspectiva cuando se refiera a la madurez y a su elaboración científica: "En *El capital* Marx se presenta como el economista científico que analiza minuciosamente el carácter transitorio de las épocas sociales y su identificación con las relaciones de producción". Una vez caracterizado el corpus teórico de la madurez como "científico". Guevara insiste en diferenciarse de las lecturas neopositivistas del marxismo afirmando que "el peso de este monumento de la inteligencia humana es tal que nos ha hecho olvidar frecuentemente *el carácter humanista* (en el mejor sentido de la palabra) de sus inquietudes. La mecánica de las relaciones de producción y su consecuencia; la lucha de clases oculta en cierta medida el hecho objetivo de que son los hombres los que se mueven en el ambiente histórico". Aquí está conjugado y resumido el eje que explica la acusación elíptica que Louis Althusser le dirige en *Para leer "El capital"*. Sí, Althusser sabía de qué se trataba.

¿PORTADORES Y SOPORTES O SUJETOS DE LA HISTORIA?

Guevara inferirá entonces que "el hombre es el actor consciente de la historia. Sin esta conciencia, que engloba la de su ser social, no puede haber comunismo". Y aquí debemos resaltar dos núcleos conceptuales regularmente presentes en los escritos

¹⁹ E. Guevara, "Sobre el sistema presupuestario de financiamiento", en E. Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*, p. 270.

guevaristas: 1) el énfasis depositado en la conciencia, y 2) la postulación de que son los hombres quienes hacen la historia.

Con respecto a la conciencia, Guevara insistirá permanentemente en su importancia estratégica. De ahí su preocupación central por los incentivos morales y por el trabajo voluntario, que son los que apuntan a su desarrollo, y su rechazo a utilizar "las armas melladas del capitalismo" como las palancas del interés material -sobre todo individual-, el consumismo y la competencia, en el período específicamente histórico del tránsito del capitalismo al socialismo, pues a la larga terminarán por corroer desde dentro el sistema socialista (como en su opinión ya le estaba sucediendo a Yugoslavia y Polonia en los 60) y como posteriormente pudimos advertir con el bochornoso derrumbe de los años 90. Mirar estratégicamente hacia lo lejos, pero no sólo en el póster como nos quiere hacer creer el sistema.

Con respecto a la segunda hipótesis, según la cual "los hombres son los que hacen la historia", está obviamente enfrentada a las tesis de Althusser quien critica a Gramsci por sostener exactamente el mismo planteo.²⁰ Para Althusser, la teoría social no puede reposar en el concepto teórico de "los hombres" o del sujeto, pues eso equivaldría a idealismo. Las versiones menos refinadas de los antiguos manuales soviéticos y de recurrentes análisis economicistas y catastrofistas se asientan en la misma matriz teórica: la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción operaría independientemente de la voluntad y conciencia de los hombres quienes, en tanto "personificaciones", sólo serían un resultado de una mecánica "objetiva", el verdadero "motor de la historia", análogo a la astucia de la razón hegeliana. En el reconocimiento de esa "objetividad" -al margen de la praxis y de la lucha de clases- residiría justamente el materialismo y la cientificidad de esta teoría.

Polemizando una vez más con esa visión tradicional y "oficial" del marxismo, Guevara le dará máxima importancia a la conciencia y a la política, tanto en sus teorizaciones sobre la construcción de una fuerza revolucionaria en el período de lucha previo a la revolución, como en sus teorías económicas y de gestión para el período posrevolucionario. El capitalismo nunca se derrumbará, hay que derrocarlo. Una vez

²⁰ Véase L. Althusser, *Para leer "El capital"*, p. 131.

derrocado, hay que seguir ininterrumpidamente luchando contra su herencia. Herencia que no está afuera sino dentro de todos nosotros.

LA TEORÍA DEL VALOR, EL MERCADO Y EL PLAN

La contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción no es mecánica. La objetividad de su correspondencia nunca opera automáticamente sino que depende de la lucha de clases y de las relaciones de fuerzas. Las fuerzas productivas no necesariamente tienen que arrastrar como una locomotora los vagones de las relaciones de producción. En el período de transición al socialismo los revolucionarios pueden, desde la política y el poder, dirigir la economía planificadamente acelerando o desacelerando e interviniendo activamente en el devenir, sin ocupar el papel de espectadores pasivos ante un proceso natural. No es de revolucionarios sentarse a esperar que pase el cadáver del imperialismo por la puerta de casa ni que a continuación caiga "naturalmente" el socialismo en nuestras manos como una fruta madura. Sin praxis la objetividad es ciega. Esa intervención en la transición se realizaría, según el Che, a través del plan cuya teorización está en estrecha conexión con su marxismo praxiológico y activista.

Su lectura precisa y minuciosa de los escritos marxianos le permitirá construir un sistema teórico "científico y no apologético" destinado a explicar los procesos históricos de transición en el plano de la gestión económica. De esta manera su concepción general acerca de la historia, la sociedad y el hombre cobra cuerpo en la problemática precisa de la economía política.

El Che no se conforma únicamente con el tratamiento de las grandes cuestiones filosóficas, sin "ensuciarse" con el descenso a los problemas prácticos de la transición. Fue un pensador pero también un estratega y un táctico.

Retomando una vieja tradición de los clásicos del marxismo, Guevara reubica los principales problemas de la filosofía (la libertad, el determinismo, la conciencia, la alienación, el trabajo, el tiempo libre, incluso hasta el arte y la estética) en una estrecha relación con la política, la economía y la historia. Su argumentación en la célebre polémica de 1963-1964 se apoya en esa articulación.

Surgida aparentemente por problemas de economía práctica (el papel de los costos de producción), la polémica puso en el tapete cuestiones más generales como las de la política económica (en la que está inserta la economía práctica), sustentadas a su vez en teorías de economía política (la fundamental fue la ley del valor y su papel en la transición al socialismo) que se inscriben en problemáticas más abarcativas como las del materialismo histórico (localizada en la relación de fuerzas productivas y relaciones sociales de producción en una revolución del Tercer Mundo subdesarrollado).

El Che expuso su propia concepción acerca del mejor sistema de dirección económica en la transición socialista en forma polémica. Reconociendo, en primer lugar, que Marx no había previsto un período de transición en un país subdesarrollado y, en segundo lugar, que no existía hasta ese momento una teoría marxista sistemática de la transición (los aportes realizados por Marx, Engels y Lenin no alcanzaban), Guevara propuso el Sistema Presupuestario de Financiamiento (SPF) centrado en la planificación racional y regulación a priori de la producción y distribución social, el antiburocratismo, la separación entre el partido y la administración económica y la negación de la autonomía financiera de las empresas y del predominio del estímulo mercantil material.

Cuestionando al comandante Alberto Mora (quien sostenía que "el valor es la relación entre los limitados recursos disponibles y las crecientes necesidades del hombre") y al profesor Charles Bettelheim, el Che defendió una concepción historicista del valor, pues para él esta categoría no remite a las necesidades humanas (el capitalista no produce para satisfacer necesidades sino para valorizar el capital produciendo plusvalor) ni a las fuerzas productivas o a la naturaleza, sino al trabajo abstracto inserto en relaciones sociales de producción históricamente específicas del modo de producción capitalista y, por lo tanto, no válido para la transición al socialismo. Valor, trabajo abstracto y fetiche -recordemos- eran una trilogía absolutamente inseparable.

Para él, "Marx identifica la idea de valor con la de trabajo abstracto" y, si en la transición rigiera esta ley, "tendríamos que empezar a estudiar minuciosamente los puntos flojos para tratar de tomar medidas prácticas, a posteriori nuevamente, y corregir la situación por tanteos sucesivos".

El valor, entonces, implica regulación, control y equilibrio a posteriori y por tanteos, mientras que el plan implica regulación, control y equilibrio a priori, es decir, dirigidos consciente y racionalmente.²¹ Las expresiones 'a priori' y 'a posteriori' remiten en la teoría marxista del valor -y así los lee correctamente el Che- a la secuencia respectivamente anterior o posterior a la producción y el intercambio según la cual se distribuye el trabajo social global de una sociedad. Si la distribución es posterior, no se puede controlar -la economía marcha entonces en forma automática, como si tuviera vida propia, "de manera fetichista", dice Marx en *El capital*- y se desperdicia trabajo social. De manera que, según Guevara, esa regulación a posteriori y por tanteos que es el mercado conduce de nuevo al capitalismo. De ahí que postulara la relación entre mercado y plan como contradictoria y antagónica.

El plan es concebido por él como la acción de la voluntad del hombre que conscientemente elabora, realiza y controla la producción, la distribución del trabajo en las distintas ramas y la relación entre acumulación y consumo con vistas al resultado más eficaz de reproducción social de las relaciones socialistas. Enfoca toda su artillería teórica contra el llamado "socialismo de mercado" basado en la autogestión financiera y el estímulo material individual con las consecuentes pérdidas de conciencia social. Paradójicamente, a pesar del evidente fracaso en ese sentido de la URSS, hoy este "socialismo con mercado" es levantado como bandera de renovación antidogmática del marxismo por importantes sectores de la intelectualidad progresista. Marxismo contractualista en lo político y socialismo con mercado en lo económico, una curiosa y maloliente amalgama con los postulados clásicos de Adam Smith y John Locke. Un verdadero desarme revolucionario.

²¹ Como parte de esa regulación a priori se encontraban los precios. Éstos no debían convertirse -en la transición socialista- simplemente en la expresión monetaria del valor de las mercancías. Por el contrario, el Che pensaba que la planificación racional podía modificarlos para privilegiar determinadas ramas productivas sobre otras -en función de las necesidades sociales-, violando la ley del valor aunque sin dejar de tener en cuenta los equilibrios globales. Uno de sus colaboradores en el Ministerio de Industria nos contaba: "Al respecto el Che tenía un chiste sumamente ilustrativo: cuando todo el mundo fuera comunista habría que mantener capitalista Andorra... para así saber cuáles eran los precios reales"; conversación (no grabada) con Enrique Oltuski, La Habana, 11 de febrero de 1999.

Falsamente se identifica planificación con stalinismo, de donde se deduce que el mercado -y el valor que lo rige- se tornan categorías ahistóricas, eternas e insuperables. Un proyecto más que endeble, al menos desde la epistemología crítica y desde los valores revolucionarios.

Este tipo de "socialismo" ya se aplicaba experimentalmente en aquella época en Polonia, Yugoslavia y en las reformas económicas en la URSS. Las críticas que el Che Guevara desarrolla públicamente -más de dos décadas antes de la estrepitosa caída del Muro de Berlín- a este tipo de "socialismo" y a las consecuencias a las que conducía (claramente identificables hoy en día para nosotros, habitantes del siglo XXI) son quizá una de las piezas clave que nos permite aprehender el pensamiento de este revolucionario argentino como una auténtica opción teórico-política al sistema eurooriental y al de sus remozados discípulos contemporáneos.

Como los partidarios del mercado se apoyaban en el Lenin de la NEP (Nueva Política Económica), Guevara sostuvo: "El Lenin de los años 20 es tan sólo una pequeña parte de Lenin, porque Lenin vivió mucho tiempo y estudió mucho. Una vez me atreví a decir que había tres Lenin, ahora hay quien dice que no serían tres sino dos. Es un hecho que entre el Lenin de *El Estado y la revolución* y de *El imperialismo, etapa superior del capitalismo* y el Lenin de la NEP hay un abismo".²² En su opinión, Lenin era un político y por lo tanto debía hacer concesiones. La NEP era una de ellas, aunque los partidarios del "cálculo económico" la tomaran como una salida estratégica, como un modelo ideal, abstrayéndola de la situación histórica en la que se produjo.

El "sistema presupuestario de financiamiento" expuesto por Guevara se oponía al sistema de la "autogestión financiera de las empresas" o "cálculo económico", tal como se practicaba en la época en Yugoslavia, Polonia y parcialmente en la URSS. Este sistema era defendido teóricamente por Charles Bettelheim y postulaba, retomando la tradición de Stalin, la vigencia del mercado, del dinero y de la ley del valor, aun en el período de construcción del socialismo.

Los planteos económicos del Che estaban en consonancia con su humanismo teórico, pues la ley del valor para él implicaba el sometimiento y la dirección de "un frío

²² E. Guevara, "El Plan y el hombre" (5 de diciembre de 1964), en E. Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*, p. 71.

ordenamiento y un cordón umbilical invisible" que unía el mercado al hombre enajenado. Este último, subjetividad disciplinada y heterónoma, ve regida su vida por las leyes de capitalismo que son ciegas para el común de la gente y que constituyen una verdadera "jaula invisible",²³ donde efectivamente los hombres dejan de ser sujetos activos para transformarse en simples efectos de procesos que se han vuelto autónomos y que no controlan. Padre de la criatura, el hombre termina convirtiéndose en su hijo. Frankenstein escapa al control y asume el timón. El mercado y el valor no aceptan compartir el mando, a la larga terminan dirigiendo sólo ellos.

Esta jaula invisible de las leyes mercantiles presupone altas cuotas de irracionalidad, fetichismo y alienación. Por eso la importancia que él le otorga a la lucha por ir eliminándolas para poder someter el proceso de producción e intercambio al control racional y consciente de los seres humanos quienes, realizando el trabajo por resolución interna y no por "necesidad de venderse como mercancías", crean la posibilidad de liberarse de la enajenación. La gran apuesta del socialismo debe ser desalienante y liberadora.

Cuatro años más tarde, en 1968 -con el Che ya muerto-, polemizando con Paul Sweezy en *Monthly Review*, Charles Bettelheim volvía a insistir en las mismas tesis que le opuso al Che en el debate económico, desarrollando esta vez explícitamente las elípticas alusiones que hacía Althusser en *Para leer "El capital"*. Decía entonces Bettelheim -partidario desde los círculos althusserianos de la revolución cultural china- que "los discursos de Fidel y los escritos del Che" expresaban "una fracción radicalizada de la pequeña burguesía", que eran "utópicos y peligrosos", que la lucha por la desaparición de las relaciones mercantiles y del dinero en el socialismo era "un mito" y que toda la operación teórica de oponer la planificación al mercado conducía inexorablemente a "efectos de oscurecimiento ideológico".²⁴ Aun después de su muerte, la "ortodoxia" no podía terminar de digerir el humanismo historicista del Che. Seguía siendo una herejía "utópica", peligrosa, clasificable y radicalmente subversiva.

²³ E. Guevara, "El socialismo y el hombre en Cuba", pp. 6 y 12.

²⁴ Charles Bettelheim, "Respuesta a Paul Sweezy" (15 de diciembre de 1968), en Paul M. Sweezy y Charles Bettelheim, *Algunos problemas actuales del socialismo*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1973, pp. 28-35.

DE RAMOS, HERNÁNDEZ ARREGUI Y ORTEGA PEÑA A PUIGGRÓS, COOKE Y SANTUCHO

La Revolución Cubana y las tradiciones culturales en la Argentina

REENCONTRARNOS CON EL CHE

Deshistorizando el presente, los ideólogos de las clases dominantes nos inducen a las nuevas generaciones a no mirar hacia atrás. Sin historia, detrás de nosotros quedaría el vacío, el desierto helado de la memoria, empezaríamos de cero. Este horror cotidiano se volvería eterno. Enfrentando esa meditada operación ideológica se nos impone recuperar nuestras tradiciones. Formamos parte de una lucha que no empieza recién ahora, en esta pelea no estamos solos.

Durante mucho tiempo el Che Guevara, como tantos otros compañeros, fue clandestino, subterráneo, innombrable. Luego fue nombrado, por una operación de marketing, hasta el hartazgo. Pero siempre con la misma intención: esconderlo y ocultarlo para que las nuevas generaciones no se apropien de su ejemplo.

Reencontrarnos hoy con él entonces presupone recuperar al mismo tiempo la experiencia política y cultural acumulada por diversas generaciones y tradiciones de revolucionarios que nos antecedieron. Todo este conjunto de ensayos pretende modestamente aportar en ese sentido.

El Che y los argentinos, un territorio anchísimo e inabarcable. Proponemos un recorte posible: el impacto del guevarismo y la Revolución Cubana en la cultura política de las izquierdas argentinas. Y, dentro de ese eje, no quedamos sólo en la recepción (pasiva y rígida) sino ir hacia los desplazamientos, cruces y mutaciones que este proceso tuvo como efectos en el campo cultural y en el político. Apenas un pasadizo por donde ingresar a un mundo en gran medida inexplorado. Ni las biografías más rigurosas se meten a fondo con el tema. Y se han escrito muchas...

Comenzar a recorrer ese camino implica remover y desmontar una pesada carga de obstáculos y una más que persistente red de prejuicios, hasta ahora acriticamente aceptados y reproducidos. El primero es sin duda aquel que atribuye al Che y a la

Revolución Cubana una influencia puramente política, totalmente ajena o al menos alejada del campo específicamente cultural. En segundo lugar, habría que comenzar a discutir -enfrentando impugnaciones de índole populista- la tesis que sostiene que los debates en el terreno estrictamente cultural inducidos por la Revolución Cubana constituyeron algo así como "un entretenimiento narcisista de pequeños burgueses ajenos al pueblo que aun no habían comprendido su lugar en la sociedad". Y, por último, convendría repensar -relativizando los relatos marcados a fuego por la (auto)apología del stalinismo o por su inversión crítica especular- si realmente fue cierto que el territorio local en el cual se produce el impacto del guevarismo se dividió únicamente entre la nueva izquierda y el Partido Comunista, ambos concebidos como entidades homogéneas y compactas, sin cruces, préstamos, contaminaciones ni intercambios recíprocos.

Aún hoy encontramos incrustados en alocuciones, en *best-sellers* periodísticos y en relatos referidos al período algunos de estos tres núcleos ideológicos. Siguen obstaculizando el análisis apasionado -pero riguroso- que reclama la problemática. Creemos que los tres son erróneos, no por absurdos sino por unilaterales.

La influencia del proceso revolucionario cubano no sólo produjo mutaciones en las formaciones políticas locales sino que además trastocó totalmente el "normal" desarrollo de la cultura argentina, de las relaciones que la atravesaron y de los agentes que participaron en ella. En ese sentido, tuvo un efecto distorsionador de ortodoxias y fidelidades ideológicas ya cristalizadas muchísimo más fuerte que la recepción experimentada por el eco de la Revolución Rusa en los años 20. A partir de ese aluvión epocal, los modelos y cánones de la actividad intelectual, la relación entre política y estética, entre militancia e intervención teórica, se modificaron sin punto de retorno. Hubo una inflexión: un antes y un después.

Reducir la producción y el debate cultural local (espacio donde la presencia del castroguevarismo dejó una huella indeleble) a un placer onanista de pequeños burgueses "ajenos al pueblo" que "hablan en difícil y no bajan a la base" implica aceptar sin beneficio de inventario una de las tentaciones más peligrosas del stalinismo y del populismo antiintelectualista. Creencia curiosamente originada y asentada no entre los mismos trabajadores sino justamente entre otros pequeños burgueses,

muchos de ellos universitarios o ex universitarios (con culpa). Este antiintelectualismo cruel y nefasto, que bajo el pretexto de defender la pureza virginal "del pueblo" termina regalando graciosamente el ejercicio de la cultura letrada e ilustrada a las clases dominantes, reproduciendo así las relaciones jerárquicas de dominación y sumisión asentadas en la apropiación del capital simbólico, ha tenido en nuestra historia intelectual y militante un peso nada desdeñable.

LA MIRADA DEL ENEMIGO

Por encima de estas pegajosas redes de prejuicios, el enemigo mira más lejos, sin quedarse jamás en riñas de capillas ni en rivalidades de coyuntura. He ahí su eficacia en la reproducción de su dominación. A inicios de los 60 sus estrategias pudieron hacer observable algo que pasó desapercibido para el campo popular y revolucionario.

Uno de los principales intelectuales blindados de las Fuerzas Armadas, propulsor de las doctrinas del "frente interno" y Seguridad Nacional, el general Osiris Villegas, llamaba la atención ya en 1962 -mientras Del Barco debatía sobre Gramsci y Alicia Eguren convocaba a Puiggrós- sobre la importancia fundamental que el campo cultural de lo que genéricamente denominaba "comunismo" tenía en el surgimiento de "la subversión" en la Argentina. Con encomiable lucidez este teórico vernáculo de la contrarrevolución no despreciaba el influjo específicamente cultural de la Revolución Cubana ni aceptaba el supuesto carácter absoluto de la división entre la izquierda tradicional y la nueva izquierda ni tampoco subestimaba el papel fundamental que en "la guerra revolucionaria" cumplía la producción y circulación de los debates culturales.

Esquivando esos obstáculos y prejuicios que tanto daño produjeron en nuestras filas -incluyendo aquí todas las tradiciones anticapitalistas-, este estratega contrainsurgente hacía entonces un exhaustivo y detallado rastreo de las instituciones, órganos y nucleamientos culturales de la izquierda argentina (porteña y de todas las provincias). Constataba allí la existencia de dieciséis editoriales, treinta y ocho órganos de prensa periódicos, cinco bibliotecas populares, catorce teatros independientes, seis órganos teóricos de casas de cultura, ocho revistas políticas e igual cantidad de folletines y boletines políticos regulares. "El campo de acción de la guerra revolucionaria

comunista", decía en su clásico lenguaje fascista, "es más extenso que el de la guerra clásica o convencional; de suerte que la guerra, de una naturaleza total, ha pasado a ser de carácter integral; *el efecto destructivo sobre las naciones y los pueblos ha sido transferido también a las conciencias*". Ellos, los estrategas del poder terrorista del capital financiero, tenían muy en claro el papel central de la cultura en la toma de conciencia para la revolución. Muchos de nosotros, no.

En aquel tiempo Villegas no tenía aún las herramientas de análisis gramsciano, aunque su estudio sobre la izquierda argentina se asemejaba notablemente a los del italiano y a los de sus discípulos locales. Años más tarde, al analizar -y defender a muerte- la sangrienta dictadura de Jorge R. Videla, este general continuó en su misma línea de investigación de 1962, aunque entonces haciendo uso explícito del instrumental elaborado por Gramsci y por los que él denomina "los gramscianos subversivos".²⁵ Aprendiendo entonces del enemigo intentemos reconstruir el debate cultural entre los intelectuales revolucionarios argentinos que mayor énfasis depositaron en la perspectiva y en la estrategia continental de la Revolución Cubana.

NACIONALISMO, COMUNISMO Y NUEVA IZQUIERDA: EL CRUCE CULTURAL

No puede comprenderse la radicalización del campo cultural de la izquierda argentina durante los años 60 si no se analiza a fondo el suelo previo -principalmente de la izquierda tradicional- del que se nutrió y del cual emergieron los principales cuadros intelectuales y revistas culturales de los 60. Lo hemos desarrollado en detalle en otros ensayos.²⁶ Aquí intentaremos focalizar la mirada en el "otro vértice" del campo cultural de la izquierda sesentista: el constituido por el nacionalismo revolucionario y la nueva izquierda revolucionaria y guevarista. Empecemos, pues, por el nacionalismo.

²⁵ Osiris G. Villegas, *Guerra, revolucionaria comunista* (Buenos Aires, Pleamar, 1963; 1ª ed., de la Biblioteca del Oficial del Círculo Militar Argentino, 1962), p. 158. Su último libro es *Temas para leer y meditar*. Entre otras infamias, Villegas cuenta en su prontuario "el honor" de haber ayudado a escapar del país al médico nazi, Joseph Menguele y haber defendido judicialmente al general-carnicero Ramón Camps.

²⁶ Hemos rastreado puntualmente e intentado demostrar esta hipótesis en nuestro estudio preliminar a la antología *La Rosa Blindada, una pasión de los 60*.

El abrupto y alentador distanciamiento de la tradición liberal que vivenciaron en carne propia algunos de los intelectuales de la izquierda tradicional y la gran mayoría de los que pertenecían a la nueva izquierda no produjo en todos los casos una revisión socialista de la historia nacional. En muchos casos, sólo se llegó a una revisión unilateral que permanecía en los estrechos límites nacionalpopulistas -con todas las reservas del término, que más adelante apuntaremos-, aunque este movimiento fuese matizado por no pocos guiños hacia el marxismo. De cualquier manera, ni metodológica ni políticamente pueden tomarse como un paquete cerrado y homogéneo el conjunto de promotores de una crítica radical hacia la tradición cultural liberal hegemónica en la Argentina.

De ese confuso conglomerado "neorrevisionista revolucionario" -como lo denominó Halperín Donghi,²⁷ para diferenciarlo del revisionismo de los años 30- formaban parte corrientes intelectuales y políticas absolutamente disímiles entre sí, representadas por historiadores como Jorge Abelardo Ramos, Rodolfo Puiggrós, Rodolfo Ortega Peña o Eduardo L. Duhalde, por teóricos de la cultura como Juan José Hernández Arregui o por dirigentes políticos como John William Cooke y Alicia Eguren, de rigurosa formación filosófica.

Este poco delimitado espacio del mapa político cultural que nutrió gran parte de los ejes ideológicos de la nueva izquierda tuvo una difusión increíble, nunca antes conocida por la izquierda tradicional, la que súbita e inesperadamente se vio empujada a contestar cada una de las impugnaciones que recibía desde estas corrientes.

²⁷ Véase Tulio Halperín Donghi, "El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional" (en *Punto de Vista*, 23, abril de 1985), pp. 9-17. Esta hipótesis, que contrasta la constelación ideológica del revisionismo de los años 30 con los contornos que este movimiento asume y adopta a partir de 1955, Halperín Donghi ya la había formulado en un ensayo suyo de 1971 (*El revisionismo histórico argentino*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971, p. 46). Decía entonces: "Ellos [los historiadores que se suman a este movimiento «por izquierda»] representan en el revisionismo posterior a 1955 uno de los efectos de la paulatina reorientación del movimiento peronista, puesto que provienen del reducido grupo que desde posiciones de izquierda ha simpatizado con él". La misma hipótesis reaparece en el reciente estudio preliminar con el que Halperín Donghi abre una historia de los caudillos. Véase T. Halperín Donghi, "Estudio preliminar", en Jorge Lafforgue (ed.), *Historia de los caudillos argentinos* (Buenos Aires, Alfaguara, 1999), pp. 19-48, especialmente pp. 44 y ss.

Este fenómeno tuvo como protagonista central al Partido Comunista (por ser el que hasta comienzos de los 60 -número 50 de *Cuadernos de Cultura*- agrupaba a la inmensa mayoría de la intelectualidad de izquierda, la que a partir de ese momento comienza a darle la espalda por su dogmática ortodoxia), pero que no dejó tampoco de atravesar a otros grupos izquierdistas paralelos, como los del Partido Socialista Argentino -que ve surgir en su seno una corriente encabezada por Alexis Latendorf propiciadora de "un socialismo argentino, latinoamericano y fidelista" (Congreso de Córdoba del 1 de octubre de 1961)-; los del Movimiento de Liberación Nacional - encabezado por Ismael Viñas- e incluso los de la tradición trotskista "clásica", como el grupo de Nahuel Moreno -políticamente más flexible que el Partido Comunista, pero culturalmente no menos tradicional.

Es evidente que las intuiciones, ideas y proyectos de esta ampliada región ideológica "neorrevisionista revolucionaria", fuertemente ligada a un replanteamiento global en torno del peronismo (que tanto dolor de cabeza había dado a aquellas otras izquierdas), sólo se volvieron potables para aquel movimiento a partir del momento en el que fue violentamente derrocado por las Fuerzas Armadas. Anteriormente, cuando el general Perón aún estaba en el poder, estas corrientes proclives a sintetizar socialismo y peronismo -de muy diverso modo y con no pocas diferencias- sólo alcanzaron una corta y marginal difusión y siempre fueron miradas con suma desconfianza por la dirigencia burguesa que hegemonizaba entonces la alianza social peronista. Es recién con su caída y en un clima general de directa persecución política cuando los oídos de las bases peronistas se hacen claramente permeables a estos heterodoxos discursos, expresando la pérdida de hegemonía de las fracciones burguesas en el interior del movimiento o directamente el quiebre de la argamasa ideológica sobre la que se tejió la alianza constituida en 1945.

La inesperada y explosiva expansión de esta corriente, que temerariamente invitaba a revisar desde la izquierda y el nacionalismo hasta los últimos cimientos culturales de la historia argentina, impidió muchas veces visualizar las grandes distancias respectivas que la diferenciaban internamente. Ni homogénea ni compacta ni lineal, si focalizamos la mirada podemos identificar en su seno varias posiciones divergentes. Por lo menos, tres. Corrientes que si llegan a coincidir en el intento de relectura del peronismo y a

veces utilizan algunas ideas similares (llegando a convergir esporádicamente durante 1960 en las páginas de la revista *El Popular* o durante 1961 en el semanario *Política* dirigido por Ramos), en muchísimos otros casos alcanzan entre sí divergencias que exceden ampliamente las rencillas de familia. Los aparentes puntos de convergencia historiográficos entre las distintas franjas se dispararán rápidamente cuando la contienda social argentina empuje a estos intelectuales a asumir posiciones políticas que obviamente traspasaban los límites de sus ensayos de interpretación histórica. La Revolución Cubana -con su eco local- será entonces uno de los principales mojones de ese proceso.

Desde el espacio cultural del nacionalismo popular Juan José Hernández Arregui se entusiasma en *La formación de la conciencia nacional* (a partir de un culturalismo mondolfiano leído en clave de una ontología nacionalista) con el giro de 1959 de Héctor Agosti expresado en *Nación y cultura* y *El mito liberal*. Sin dejar de criticarlo, resalta el cambio de actitud de algunas fracciones de la intelectualidad comunista hacia el problema nacional y tangencialmente hacia el peronismo.

Con esta actitud polémica pero dialoguista de Hernández Arregui hacia la izquierda tradicional comienza también la diferenciación interna de la izquierda nacionalista afín al peronismo. Este espacio estaba conformado tanto en sus posiciones frente a la tradición comunista local, frente a la Revolución Cubana como frente al peronismo, por lo menos por tres corrientes heteróclitas y yuxtapuestas. Una primera, la de la izquierda nacional, fundada en su origen por Aurelio Narvaja (padre) y Ángel Perelman, aunque luego apropiada por Jorge Abelardo Ramos; una segunda, la del nacionalismo popular cuyo principal ideólogo y teórico era sin duda el mismo Hernández Arregui, y finalmente una tercera, la del nacionalismo revolucionario donde convergían sin identificarse Rodolfo Puiggrós -tras la ruptura con la tradición comunista-, Alicia Eguren y John William Cooke.

Estas tres corrientes mantenían diversas perspectivas y ángulos tanto en el plano político como en el cultural. Ese notable desfase de horizontes -soslayado por aquellos ensayistas y periodistas más proclives a construir linajes tardíamente autojustificatorios que a reconstruir la historia real- se hará brutalmente presente a la hora de leer e interpretar la Revolución Cubana.

Resulta casi obvio señalar que tampoco aquí, en la compleja relación entre estas fracciones personalizadas en Ramos, Hernández Arregui, Puiggrós, Eguren y Cooke, existió la homogeneidad que apresuradamente supusieron tanto los apologistas autocomplacientes del linaje "peronista combativo" como los más férreos detractores del "populismo".

Y ya que mencionamos este último concepto, bajo el manto omniabarcativo del nacionalismo cultural o de la caracterización de "populismo", no podemos dejar de llamar la atención sobre el encubrimiento de aquellas diferencias y contrastes tan extremos y radicales que excedían los meros matices y las controversias de vecindario. Es hora, pues, no sólo de acabar con el prejuicio remanido que presupone una izquierda tradicional única, compacta y homogénea sino también -y al mismo tiempo- de abordar las tensiones internas dentro del "populismo".²⁸

²⁸ En la reconstrucción que Hamza Alavi ("Populismo", en Tom Bottomore, R. Milliband *et al.*, *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos, 1984) ha hecho de los diversos usos de la categoría encontramos al menos cuatro tipos de corrientes políticas bautizadas con el concepto de "populismo": a) los movimientos radicales rurales del oeste y el sur de Estados Unidos de fines del siglo XIX; b) la del movimiento *narodniki* ruso del siglo XIX -el más significativo de los cuatro- inspirado en Alexandr Ivánovich Herzen y Nicolai Gavrílovich Chernishevski; c) el de las ideologías de Estado en los países del cono sur en el siglo XX -varguismo y peronismo (Alavi no menciona ni el aprismo ni el cardenismo)- y, finalmente, d) el de una ideología de Estado ligada al desarrollo rural en pequeña escala -Tanzania, por ejemplo-. Sintetizando algunas notas comunes a los cuatro movimientos, pero particularizando en los países del cono sur, Alavi sostiene: "La ideología populista es moralista, emocional, antiintelectual y carente de un programa específico. Retrata a la sociedad como dividida entre las masas desprovistas de poder y grupos poderosos opuestos a las masas. Pero la noción de conflicto de clases no forma parte de la retórica populista" (pp. 593-595). De las tres vertientes que nosotros hemos distinguido, sólo Hernández Arregui defiende una visión emocional y fervorosamente antiintelectualista del marxismo, registro expresamente rechazado por el historicismo de Cooke y por el racionalismo dialéctico de Puiggrós, incluso también por el trotskismo nacionalista de Ramos. Ninguna de las tres vertientes soslaya el análisis de la lucha de clases, aunque todos terminen promoviendo una alianza con la "burguesía nacional" rechazada de plano por el exponente más radical, John William Cooke. Además, el hecho de que Alavi no incluyera al aprismo-ideológicamente fundamentado por Haya de la Torre impide contrastar, por ejemplo, la radicalidad política de los *narodniki* (que proponían "saltar etapas" hacia el socialismo) con la oposición del populismo peruano a los planteos socialistas de Mariátegui.

JORGE ABELARDO RAMOS, LA PEDAGOGÍA "NACIONAL"

La expresión "izquierda nacional", identificación de una de esas corrientes, fue planteada por primera vez en 1957 tras la caída del peronismo -cuando comenzó a tornarse claramente hegemónica-, Hernández Arregui, uno de los propulsores del revisionismo histórico cultural desde la izquierda, se atribuyó la paternidad de la expresión.²⁹

Sin embargo, esta corriente no nació allí. Su origen se remonta a un período muy anterior. Los primeros artículos y ensayos que expresan esta visión política pertenecen en realidad al grupo nucleado en torno del periódico *Frente Obrero*, impulsado en su segunda etapa (a partir de 1945) por el abogado santafecino Aurelio Narvaja (padre), cuyo seudónimo era Carbajal, y por Adolfo Perelman.

Pero incluso la constelación ideológica que nutrirá este grupo fundador era a su vez deudora de otros agrupamientos anteriores cuyo rastro se remonta hasta los orígenes mismos del trotskismo en la Argentina. Los primeros núcleos trotskistas de nuestro país se originan en la década del 20 en el interior del Partido Comunista, del que son expulsados con la consolidación del binomio V. Codovilla-R. Ghioldi, de prolongada adhesión al stalinismo, y también del grupo liderado por José Penelón, en un comienzo denominado Partido Comunista de la Región Argentina. Uno de esos pequeños grupos iniciales fueron los "chispistas", fracción interna luego expulsada del Partido Comunista; otro de ellos fue el conformado por los Guinney (padre e hijo) y Camilo López (que militaban en el grupo comunista de José Penelón cuando éste ya había sido expulsado del Partido Comunista, a pesar de haber sido su fundador y miembro del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista).

Ésas son algunas de las indeterminaciones de una expresión que, si bien es útil, al mismo tiempo conlleva cierto riesgo por su extensión significativa demasiado ampliada que dificulta captar la especificidad de esta fracción cultural argentina.

²⁹ Véase J.J. Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional* (1959), Buenos Aires, Plus Ultra, 1973, pp. 475 y 505.

De esos múltiples grupos dispersos emergieron dos de sus primeros líderes intelectuales: Héctor Raurich -de sólida formación hegeliana- y Antonio Gallo-de inspiración mariateguiana-, ambos reivindicados en aquel tiempo por Miguel Posse y en los últimos años por Juan José Sebreli, Horacio Tarcus y por el editor y compilador de las obras de Raurich (quien firma con las iniciales P.L.). Tanto Raurich como Gallo habían estado en España y mantenido contactos con Andrés Nin.

En oposición a Raurich y a Gallo emergió otra de las personalidades intelectuales también proveniente del Partido Comunista y que lideró en sus inicios el trotskismo argentino: el hijo del general Agustín P. Justo, Liborio Justo (cuyo seudónimo era "Bernal" pero también el más conocido de "Quebracho", reivindicado luego como fundador por la corriente posadista de Homero Cristalli y también por la de Ramos-Galasso).

A partir de las numerosas discusiones que entabló Liborio Justo -en defensa de lo que denominaba "el problema nacional"- con aquellas otras tendencias del trotskismo que propiciaban una revolución directamente socialista en nuestro país, él se transformó de algún modo en el maestro de toda una corriente que intentó conjugar trotskismo con nacionalismo. De allí que cuando la izquierda nacional ya esté consolidada como corriente ideológica orgánica lo reconozca como uno de sus padres fundadores junto al socialista modernista Manuel Ugarte, al dirigente sindical Joaquín Coca y al Partido Socialista Obrero, antes de que la mayoría de sus miembros ingresaran al Partido Comunista.

Liborio Justo reclutó para sus estrechas filas a un joven que firmaba sus artículos con el seudónimo "Irlan", quien se llamaba en realidad Adolfo Perelman -que será uno de los fundadores, como apuntamos, de *Frente Obrero*-. Perelman a su vez logra ganar para el trotskismo de factura nacionalista a un grupo de estudiantes secundarios de tendencia anarquista. Entre ellos se encontraba Jorge Abelardo Ramos (1921-1991) - quien por entonces firmaba con el seudónimo "Seignac"- y Enrique Rivera. Ésa constituye la primera filiación y el primer vínculo de Ramos con la tradición de inspiración trotskista.

Cuando Liborio Justo ve decaer su liderazgo, luego de infinitas y cansadoras peleas, se funda el Partido Obrero de la Revolución Socialista (PORS) en el que se

enrolaban desde Perelman y Narvaja hasta Milessi, Frigerio, Posse, Posadas (seudónimo del futbolista Homero Cristalli), Nahuel Moreno (seudónimo puesto por Liborio Justo a Hugo Miguel Bressano) y Niceto Andrés. Este grupo dura unido apenas un año y después se disuelve. Mientras tanto, Perelman y Narvaja mantienen hasta 1943 la publicación *Frente Obrero* (primera época), Nahuel Moreno funda el GOM (Grupo Obrero Marxista) y el periódico *Frente Proletario* y J. Posadas edita *Voz Proletaria*.

En su segunda época *Frente Obrero* asistirá al surgimiento del peronismo. Lo más sugerente del caso reside en que en sus páginas se expresó en octubre del 1945 uno de los más novedosos análisis en ocasión de las movilizaciones obreras de apoyo a Perón. Mientras las diversas fracciones de izquierda tradicional (anarquistas, socialistas, comunistas y trotskistas de las vertientes de Nahuel Moreno y Héctor Raurich) cuestionaban aquellos movimientos por su evidente vinculación con la policía y el ejército, este periódico los saludaba sosteniendo que en los países coloniales y semicoloniales el nacionalismo respondía a las tareas de liberación nacional y, por lo tanto, no era ni podía ser "fascista" (como erróneamente lo calificaba Codovilla en un célebre folleto de aquel momento).

Esta tesis venía acompañada por otras no menos controvertidas, según las cuales América latina contaba con una "herencia feudal" (tesis en aquel tiempo discutida por José Boglich y años después puesta en cuestión por otras corrientes trotskistas -con el joven historiador Milcíades Peña a la cabeza- y por los partidarios más radicalizados de la teoría de la dependencia) sólo superable mediante la revolución agraria, a la que habría que acompañar con una lucha en favor de la independencia nacional. La burguesía nacional era extremadamente débil y su incapacidad derivaba -siempre según este periódico- de las diferencias esenciales en cómo se planteaba la revolución nacional durante la época de decadencia del capitalismo.³⁰

³⁰ Decía Narvaja en *Frente Obrero* (2, octubre de 1945; recopilado en A. Narvaja, A. Perelman y J.A. Ramos, *Cuarenta años de peronismo*, Buenos Aires, Mar Dulce, 1985, pp. 29-31) en aquel célebre octubre de 1945: "La misma masa popular que antes gritaba «¡Viva Yrigoyen!» grita ahora «¡Viva Perón!»". Así como en el pasado se intentó explicar el éxito del yrigoyenismo aludiendo a la demagogia que atraía a la chusma, a las turbas pagadas, a la canalla de los bajos fondos, etc., así tratan ahora la gran prensa burguesa y sus aliados menores, los periódicos socialistas y stalinistas, de explicar los

Gran parte de estas tesis serán retomadas luego y divulgadas por uno de aquellos jóvenes reclutados por Perelman -cuya obra alcanzó niveles paradigmáticos en el sector-, Jorge Abelardo Ramos, aunque en un primer momento éste no coincidirá totalmente con la perspectiva de *Frente Obrero*. Tanto es así que en noviembre de 1945 colabora en el periódico *Octubre* (con el seudónimo "Víctor Guerrero"), junto a algunos discípulos de Raurich, explicando así la jornada del 17 de octubre: "El coronel Perón explota en su provecho esa política traidora del stalinismo y consigue arrastrar a algunos sectores obreros, políticamente atrasados, detrás de su aventura demagógica [...] Perón moviliza a esos sectores obreros, incluidos los trabajadores de la carne (que dan la espalda al stalinismo por sus reiteradas traiciones) y con la ayuda de la burocracia estatal y la policía, los lanza a la calle en una demostración de fuerza [...] Mientras las fracciones se tiran el poder entre ellas como una pelota, el proletariado permanece quieto y callado y, como quería el coronel, va del trabajo a casa".³¹

Olvidando y dejando completamente a un lado aquella desconfianza inicial hacia Perón y su rol desmovilizador para la clase obrera. Ramos se apropiará más tarde de las tesis expresadas en *Frente Obrero* y sostendrá -a lo largo de toda su trayectoria

acontecimientos del 17 y 18 en iguales o parecidos términos", a lo que más adelante agregaba: "La verdad es que Perón, al igual que antes Yrigoyen, da una expresión débil, inestable y en el fondo traicionera, pero expresión al fin, a los intereses nacionales del pueblo argentino". En ese mismo número se calificaba a Perón como "miembro de la clase explotadora", aunque se reconocía que "la clase obrera ha dado a los acontecimientos señalados el sentido de un verdadero triunfo suyo". Norberto Galasso (*La izquierda, nacional y el FIP*, Buenos Aires, CEAL, 1983, p. 57) caracterizó las posiciones de aquel periódico con una sentencia y un balance taxativos: "así, con *Frente Obrero*, nace la Izquierda Nacional como corriente ideológica". Quizá para otorgarse la paternidad de esta tradición, al hacer el resumen de su historia, sugestivamente Ramos (*¿Qué es el FIP?*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983, p. 64) no menciona *Frente Obrero*, pero reconoce que en sus comienzos la corriente tenía una veta más ideológica aún no cristalizada políticamente: "La corriente de pensamiento conocida como «Izquierda Nacional» no se formalizó como corriente política sino como una tendencia ideológica y de investigación de la historia nacional". Véase también Horacio Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, "El trotskismo ante la irrupción del peronismo", pp. 102 y ss.

³¹ Víctor Guerrero (J.A. Ramos), "La burguesía argentina y el imperialismo frente a la Revolución de junio", en *Octubre*, 1, noviembre de 1945; citado en N. Galasso, *La izquierda nacional y el FIP*, pp. 61-62.

política- que ante la debilidad de la burguesía nacional su rol industrializador debía ser recogido por el Ejército, que se convertía de este modo en el verdadero partido político de la burguesía argentina. Proceso histórico que en la ágil pluma del polémico autor distaba largamente de ser calificado como un hecho negativo.³²

A este proceso de sustitución de la burguesía por el Ejército, la policía y la burocracia y al particular tipo de independencia política que asumía el Estado (a través de estas tres expresiones) frente a la lucha de clases, Ramos lo va a caracterizar desde 1949 con un término tomado de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*: "bonapartismo".³³ Según su análisis, el bonapartismo peronista nacía de un vacío histórico: la inexistencia de un sólido partido burgués y la inoperancia reiterada de los partidos obreros tradicionales (socialista y comunista). Este bonapartismo cumplía un papel progresista, desde la particular óptica de Ramos, pues a través de él el peronismo construía en la Argentina un capitalismo de Estado sui géneris, opuesto al imperialismo extranjero.

En sus escritos el famoso autor de la izquierda nacional reexaminaba la experiencia peronista en el poder combinando distintas categorías del arsenal teórico marxista, tendiendo siempre a justificar el gobierno del general Perón. Si el tipo de relaciones sociales construidas a partir de 1946 eran calificadas como "capitalismo de Estado sui géneris", y el carácter del Estado era considerado como la encarnación nativa y "criolla" del bonapartismo progresista, la alianza de clases que enfrentó a la Unión Democrática en 1946 era catalogada como "frente único antiimperialista".³⁴

Esta línea de interpretación del peronismo se apoyaba particularmente en los escritos políticos tardíos de León Trotsky -que la editorial Coyoacán impulsada por

³² Por ejemplo, Ramos (*La era del peronismo*, Buenos Aires, Mar Dulce, 1983, p. 106) sostenía: "En los momentos de crisis, un movimiento nacional aparece como una respuesta radical de las fuerzas nacionales reprimidas que tienden a expresarse a través del Ejército, la burocracia y la policía para enfrentar a sus poderosos enemigos interiores y exteriores".

³³ Como observó correctamente Juan José Sebreli -en el momento de su adhesión más fanática al alfonsinismo-, Ramos abandonará con el correr de los años la categoría política de bonapartismo (que siempre conservaba una aureola crítica) reemplazándola únicamente por el término 'peronismo'. Así cambiará el título de su libro de 1972 *La era del bonapartismo* por el menos comprometido *La era del peronismo*, de 1983.

³⁴ Véase la entrevista a J.A. Ramos, en *Las izquierdas en el proceso político argentino*, Buenos Aires, Palestra, 1960, pp. 183-213.

Ramos publicó en la década del 60- en los cuales el dirigente bolchevique, en ese momento un "profeta desterrado" (según Isaac Deutscher), analizaba el proceso histórico cardenista de México. También en aquellos otros donde Trotsky evaluaba un eventual conflicto entre la "democrática" Inglaterra y el fascista Brasil, tomando partido por este último en tanto país oprimido. Esos últimos escritos de Trotsky utilizaban una noción de "bonapartismo" bastante diferente de la de Marx -quien en 1852 sólo le atribuía una significación crítica y negativa- y mucho más cercana al concepto de "cesarismo" de Gramsci -para quien este fenómeno político moderno, al igual que para Trotsky, podía tener una connotación positiva o negativa según la relación de fuerzas en la que se inscribiese-.³⁵

Poseedor de una amplísima cultura y de un vehemente y polémico estilo literario donde el uso de la socarronería corrosiva, la chicana explosiva, el sarcasmo hirientey la cortante ironía lo tornarían absolutamente inconfundible, los libros de Ramos estarán centrados fundamentalmente en el ensayismo de interpretación histórica, lo que no le impedirá a su autor extender sus tesis también a la crítica de la literatura argentina o, mejor dicho, a la de los escritores argentinos. Tenía una gama de recursos, una sensibilidad y una capacidad discursiva para el debate, la oratoria y la polémica escrita que pocos dirigentes políticos de la izquierda argentina pudieron igualar.

Aun sin producir aportes historiográficos de relativa importancia y con aventuradas afirmaciones económicas no pocas veces disparatadas -como Peña se lo hizo puntualmente notar, sin obtener nunca respuesta-, logró sin embargo un poder de difusión irresistible hasta penetrar con sus metáforas e imágenes retóricas en el interior de otras fracciones políticas inicialmente no enroladas en la izquierda nacional.³⁶

³⁵ Si en la década del 60 en la prensa de esta corriente aparece un artículo sobre Gramsci y los gramscianos argentinos, en los 70 la revista del Frente de Izquierda Popular publicará extractos de *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno* con textos de Gramsci sobre el cesarismo y la burocracia. Véase *Izquierda Nacional*, 29, mayo de 1974, pp. 24-31. Sobre la categoría de bonapartismo progresivo o regresivo en Trotsky, véase "La industria nacionalizada y la administración obrera", en L. Trotsky, *Escritos latinoamericanos*, Buenos Aires, CEIP, 1999, pp. 151-155.

³⁶ Probablemente tenga razón Carlos Altamirano ("Imágenes de la izquierda", en *Punto de Vista*, 21, agosto de 1984, p. 8) cuando caracteriza a Ramos como "uno de los pocos buenos ensayistas políticos" a pesar de que luego agrega que "no tiene sentido ponerse exigente con Ramos como historiador ni como teórico [...] Ramos le dio algo más que difusión a los estereotipos ideológicos de la «izquierda nacional», le dio también su estilo intelectual y literario. Pocos poseen como él, no sólo entre sus compañeros de causa, el talento para componer visiones históricas y políticas sugestivas, no importa cuánto puedan resistir éstas a un análisis más o menos escrupuloso". Más adelante concluye

En tanto fracción ideológica que nunca se postuló como sujeto histórico autónomo - a pesar de los distintos partidos que organizó- sino que siempre se ubicó como consejera y pedagoga lateral de un "otro", considerado el verdadero protagonista de la historia -sea el ejército, la burguesía industrial o el peronismo-, en una actitud absolutamente diferente de la asumida por el nacionalismo revolucionario de un Cooke, por ejemplo, esa difusión pedagógica y esa sistemática inculcación cultural fueron sin duda su principal logro.

Esa actitud pedagógica de Ramos estuvo generalmente teñida de ademanes a medio camino entre la provocación y la bohemia literaria, esforzándose constantemente por *épater le bourgeois* pero también por descolocar al resto de la izquierda. Semejante actitud asumió ribetes escandalosos, por ejemplo, frente al estupor de todos los sectores de la izquierda tradicional y de la nueva izquierda, quienes pusieron al unísono el grito en el cielo ante su reivindicación "marxista" de la generación del 80 por sus roces con la línea mitrista y su defensa del tristemente célebre general Julio Argentino Roca -uno de los miembros más conspicuos de aquella generación y orgulloso asesino de indios en sus campañas al desierto- como héroe nacional y adalid de las provincias pobres frente a la cosmopolita Buenos Aires.³⁷

En el plano cultural, Jorge Abelardo Ramos no fue quizá inventor pero sí el principal difusor (pues tomó gran parte de su arsenal estilístico de la literatura nacionalista a secas de los años 30 y también de los cuadernos de FORJA) de los términos que caracterizaron el antiintelectualismo visceral con el que la izquierda nacional lapidó a los intelectuales no peronistas: "mandarines", "cipayos", "bufones", "poetas alados", "literatos puros", "fu-bistas". Todos englobados bajo la remanida metáfora de "la torre de marfil", con la cual sus seguidores combatieron incansablemente contra los vetustos, reaccionarios y arcaicos liberales pero, curiosamente, también contra las emergentes vanguardias estéticas de los 60.

Este antiintelectualismo vehemente ocuparía uno de los ejes centrales de la labor pedagógica de toda la corriente del trotskismo nacionalista. Una tradición que

sosteniendo: "Ninguno de los otros grupos aplicados a la misma tarea de persuasión «nacional» desarrollaría una actividad publicística equivalente (libros, revistas, empresas editoriales) y ninguno, tampoco, contaría entre sus filas con un equivalente de Jorge Abelardo Ramos".

paradójicamente se mantuvo de un modo notorio atenta y dedicada a la problemática cultural. Incluso de un modo absolutamente desigual si lo comparamos con la exigua atención que los problemas y la dimensión de la cultura convocaba en las otras corrientes, "ortodoxas", del trotskismo nativo.

Como parte de esa extendida actividad cultural deben computarse los treinta y ocho volúmenes que Ramos publicó entre 1961 y 1963 en la editorial Coyoacán -cuyo nombre hacía referencia al barrio de la capital mexicana donde vivió exiliado y fue asesinado León Trotsky-, montada por él mismo. Entre ellos, además de los autores argentinos y uruguayos (Ugarte, Spilimbergo, Jauretche, Carpani, Methol Ferré, Murray, Alberdi, Trías y otros). Ramos publicó textos de los clásicos Marx, Engels, Lenin, Trotsky, Abraham León, entre otros.

Esa incansable y prolífica prédica en el plano cultural e ideológico fue tan efectiva que logró atraer, para dar sólo un ejemplo más que significativo, a un pintor -y teórico- como Ricardo Carpani, líder del grupo de arte Espartaco (que Carpani había fundado en 1957 con Mario Mollari, Juan Manuel Sánchez, Esperilio Bute, Carlos Sessano y Lara y al que se suman luego Pascual Di Bianco y Elena Diz, aunque Carpani se separara de ellos con Di Bianco en 1961). La obra de Carpani, en algún punto comparable con el impulso del muralismo mexicano de Diego Rivera, José C. Orozco y David A. Siqueiros, intentaba someter a discusión el "realismo socialista", la doctrina que burocráticamente había impuesto el stalinismo desde 1934 entre los escritores y pintores de izquierda. Enrolado inicialmente en la izquierda nacional aunque con estrechos vínculos con otros sectores del nacionalismo cultural e incluso más allá de ellos, Carpani y su pintura lograron difundirse tanto en el conjunto de la izquierda argentina que su iconografía -por ejemplo su célebre *Martín Fierro*- terminó siendo absolutamente hegemónica en las publicaciones, tapas de libros, revistas y hasta afiches de todas las tradiciones de este sector (por ejemplo, el que pedía por la libertad de Agustín Tosco y Raimundo Ongaro o la tapa de los dos tomos de la *Historia de la Revolución Rusa* de León Trotsky).

³⁷ Véase J.A. Ramos. *Revolución y contrarrevolución, en la Argentina*, Buenos Aires. Amerindia. 1957, particularmente "El carácter nacional de la generación del 80", pp. 235-239.

Que la historia encabezada por Ramos haya podido acercar a su grupo político –sin nunca terminar de cooptarlo definitivamente pues Carpani siempre mantuvo una independencia muy amplia- tamaño impulso creativo por parte de esta fracción de artistas expresa hasta qué punto había logrado minar las bases de la cultura comunista tradicional, hegemónica entre los artistas plásticos hasta comienzos de los 60 cuando se fractura con la aparición de *La Rosa Blindada*.

Otro ejemplo sintomático constituye el reclutamiento que el grupo de Ramos logró hacer con el FAU (Frente de Acción Universitaria), nucleamiento liderado e inspirado por Ernesto Laclau, ex miembro del Partido Socialista Argentino y presidente del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras. El FAU se incorpora al Partido Socialista de la Izquierda Nacional con una declaración fechada el 22 de diciembre de 1963) publicada en la contratapa de la *Izquierda Nacional* en febrero de 1964). Allí además de Laclau y otros estudiantes, también firman Adriana Puiggrós –hija del historiador, en los 70 incorporada a la JP-Montoneros, decana de Filosofía y Letras en 1974 y actualmente conocida especialista en educación- y Blas Alberti –hoy fiel seguidor, al igual que Adriana Puiggrós, del nuevo rumbo posmoderno de Laclau, más preocupado en la "diferencia" derrideana que en la lucha de clases-. Laclau dura cinco años junto a Ramos –se separa y rompe amarras a fines de 1968-.

Esta incorporación colectiva refuerza lo ya dicho en torno de Carpani sobre todo si se toma en cuenta que con este grupo Ramos lograba reclutar a un nuevo investigador (E. Laclau), a un antropólogo (B. Alberti) y a una pedagoga (A. Puiggrós). De los tres, el primero será quien logrará posteriormente mayor relevancia en el espacio académico, sobre todo en las ciencias políticas –fenómeno del cual no es completamente independiente el hecho de su viaje a Europa en 1969, su vinculación con Chantal Mouffe y su consecuente inserción en la academia británica-.

En su aventurado intento por sintetizar eclécticamente a Gramsci (leído en clave socialdemócrata y pragmatista) con Jacques Lacan, Jacques Derrida, el pragmatismo norteamericano y, en términos generales, el "giro lingüístico", no se pueden desconocer las lejanas pero perceptibles huellas de Ramos. Porque en el particular énfasis que Laclau le otorgó posteriormente a la "autonomía de la política" frente a la determinación de la esfera económica se deja oír el eco diluido pero nunca apagado de la importancia

con la que Ramos defendía entre sus filas "la autonomía bonapartista del Estado" frente a sus rígidas determinaciones económicas clasistas –reclamadas estas últimas en sus polémicas por Nahuel Moreno o más sutilmente por Milcíades Peña-. Un hilo entre la obra de Ramos y la del Laclau maduro, sumamente delgado pero no por ello inexistente.

Que Ramos haya podido seducir durante años a todo el grupo juvenil encabezado por Laclau y le haya incluso cedido la dirección de *Izquierda Nacional* a sólo cuatro meses de haber ingresado -desplazando de ese modo a J.E. Spilimbergo- expresa la capacidad de cooptación lograda y el atractivo que significó para esta fracción de los intelectuales sesentistas el lugar de la izquierda nacional.

Pero en forma paralela -y seguramente contradictoria- con ese atractivo y esa innegable eficacia de cooptación en el terreno pedagógico, propagandístico y cultural. Ramos y su corriente hacían alarde de muchos tics del antiintelectualismo populista. En este otro sentido, el centro de su impugnación dentro de ese universo discursivo estaría ocupado por la vituperada "clase intelectual" (donde bajo esta heterodoxa categoría sociológica se incluía a los maestros, escritores, poetas, ensayistas, catedráticos, periodistas y novelistas) y sus aparatos de difusión (fundamentalmente la odiada universidad, aunque también la escuela primaria y la secundaria).

Si, por un lado, Ramos ponía historiográficamente el énfasis en la autonomía política del Estado bonapartista, por el otro partía de un esquema filosófico materialista. Un esquema instruido, pero rudimentario y mecanicista al mismo tiempo. Esto se puede comprobar cuando sostenía que "*los valores superestructurales* son más lentos en evolucionar que *los factores materiales*, la ideología «oficial» de la cultura argentina continúa bajo el signo oligárquico", de donde deducía mecánicamente que "los intelectuales se adaptan" a esos avatares de la política argentina. Además de referirse en este análisis al complejo conjunto de las relaciones sociales de producción, utilizando una expresión de neta y directa filiación economicista como la de los "factores materiales" (baste recordar aquí la conocida refutación que hizo Antonio Labriola de la teoría de "los factores" del economicismo histórico de Aquiles Loria), Ramos se apoyaba en esta afirmación para *inferir sin mediaciones* del carácter semicolonial de la estructura económica argentina el necesario "cipayismo" de todas las

"superestructuras" intelectuales y culturales como la universidad, la escuela, los diarios, etc. Y desde allí batallaba contra sus blancos literarios predilectos: Jorge Luis Borges, Victoria Ocampo (y su revista Sur), Ezequiel Martínez Estrada, Eduardo Mallea y, de un modo mucho más contemplativo y moderado, Ernesto Sábato.

Frente a estos intelectuales liberales reivindicaba -y ésta será la piedra de toque que permitirá identificar el modelo inconsciente que tenía acerca de lo que debería ser un intelectual revolucionario en nuestro país- nada menos que al Leopoldo Lugones nacionalista y a Manuel Gálvez.

Otro índice donde podemos rastrear la concepción filosófica implícita que manejaba Ramos se encuentra en la estructura que articulaba su dispositivo preferido de narración polémica. En este rubro Ramos habitualmente apelaba al recurso de sus largas enumeraciones descriptivas en función de la defenestración de algún sector social o político. Estas enumeraciones incluían invariablemente en un mismo trazo desde comportamientos económicos (por ejemplo: librecambismo, aperturismo comercial, etc.) y pertenencias sociales de clase (por ejemplo: pequeña burguesía u oligarquía) hasta gustos literarios (por ejemplo: la preferencia por la novela naturalista o romántica o la literatura psicológica y de introspección), teorías filosóficas (es decir: positivismo, bergsonismo, empirismo) y utilización de objetos pertenecientes a la vestimenta o a la moda (galera, levita, monóculo, chaleco, etc.). *Todos enumerados como si formaran parte de un mismo plano coexistente, simultáneo y homogéneo.* Esta técnica de descripción le servía a Ramos para lograr impactantes, corrosivas y ácidas impugnaciones polémicas -características, como dijimos, de su personal estilo político-, *aun a riesgo de aplanar groseramente la economía, la política y la cultura, anulando de lleno la autonomía relativa de las diversas esferas de la totalidad social.* De este modo, lo que perdía en el terreno de la rigurosidad historiográfica y del manejo más o menos competente del marxismo en tanto filosofía de la praxis y concepción materialista de la historia lo contrabalanceaba rápidamente al obtener a cambio una cautivante e irresistible persuasión literaria y discursiva.

Que su esquema filosófico materialista era demasiado rudimentario y mecanicista lo reconoció hasta un historiador de ningún modo hostil a esta tradición ideológica como el uruguayo Alberto Methol Ferré. "*Algo que llama la atención*", decía Methol Ferré, "*es la*

despreocupación filosófica de Ramos y su generación, que se limitan a enunciar el retorno a la dialéctica, a lo hegeliano del marxismo, y a *descalificar el pensamiento contemporáneo con una mera adjetivación* de «oscuridad», «evasión metafísica», «angustia del capitalismo en su decadencia», etc. No existe el más mínimo indicio de una voluntad de replantear, en el orden intelectual, su problemática".³⁸

A pesar del lastre metodológico que implicaba este innegable esquematismo libresco, Ramos supo advertir más de una década antes que Pancho Aricó -quien ni siquiera menciona su nombre en su *Marx y América latina*- el origen hegeliano del prejuicio de Marx hacia Bolívar y hacia nuestro subcontinente. Nada menos que una de las tesis centrales del libro de Aricó, quien encontraba en la inversión de Marx de la pareja categorial hegeliana sociedad civil-Estado la raíz de su incompreensión de América latina.

Al respecto decía lúcidamente Ramos: "Estos *infortunados juicios de Marx sobre Bolívar* estaban sin duda influidos por la tradición antiespañola prevaleciente en Inglaterra, donde vivía Marx, y por el común desprecio europeo hacia el Nuevo Mundo, *cuyos orígenes* se remontaban a los filósofos de la Ilustración y a *las observaciones olímpicas de Hegel en su filosofía de la historia universal*". Agregaba también que "como *en los tiempos de Hegel*, los pensadores de Europa, Marx entre ellos, consideraban a la América latina como un hecho geográfico que no se había trasmutado todavía en actividad histórica".³⁹

Siempre en términos ideológicos, su marxismo estuvo mucho más cerca y más ligado al de Haya de la Torre que al de Mariátegui. A este último llegó a reconocerle haber sido uno de los "primeros contribuyentes originales a la comprensión de la revolución latinoamericana" aunque a renglón seguido le cuestionara duramente "su silenciamiento de la cuestión nacional latinoamericana" que supuestamente habría sido el eje -según Ramos- del pensamiento de Haya de la Torre (a quien, sin embargo, también le reprochó el haberse "menchevizado").

³⁸ Alberto Methol Ferré, *La izquierda nacional en la Argentina*, Buenos Aires, Coyoacán, s./f. (aproximadamente 1961), p. 28.

³⁹ J.A. Ramos. "Bolivarismo y marxismo" (1968), en *Marxismo de Indias*, Barcelona, Planeta, 1973, pp. 207 y 216.

La crítica teórica de Jorge A. Ramos a Mariátegui resulta sumamente significativa, porque en su despliegue encontramos condensadas gran parte de las impugnaciones que también utilizaría al atrepollar contra la izquierda revolucionaria argentina.

Ramos le hizo cinco críticas al amauta peruano clasificando módicamente su principal libro. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, apenas como "un tránsito y un avance hacia el marxismo". Como se sabe, ese libro pertenece a la madurez de Mariátegui (quien falleció al poco tiempo). Apuntar entonces que era apenas "un avance hacia el marxismo" implica sostener elegantemente que Mariátegui nunca llegó al marxismo... al menos, al marxismo tal como lo concibió Ramos.

En la primera de las cinco críticas, Ramos atribuyó al pensamiento del peruano un carácter "pequeñoburgués". Esto lo planteó, por ejemplo, cuando afirmó que "los *Siete ensayos...* encierran parte de *las ideas flotantes* en la generación latinoamericana de 1918, *la generación pequeñoburguesa* de la Reforma Universitaria" (recordemos que en la Conferencia Comunista Latinoamericana de 1929 Paulino González Alberdi también había acusado tanto a la Reforma de 1918 como a los mariateguistas de "pequeñoburgueses"). En segundo lugar, Ramos le endilgó a Mariátegui haber mantenido en su libro "una profesión de fe librecambista". En tercer lugar le criticó "el intentar conciliar sin éxito en una especie de sincretismo filosófico una actitud espiritualista con el materialismo histórico". En cuarto lugar no dudó en atribuirle al peruano "claras resonancias racistas".

Y finalmente la quinta crítica, la más importante y significativa de todas porque en ella se resumía todo el programa político de Ramos y la izquierda nacional. Vale la pena reproducir, aunque sea largo, sus mismas palabras: "Como está a la vista, Mariátegui rechaza el carácter nacional y democrático de la revolución latinoamericana: ella es «socialista». Si tuviera ese carácter, los *Siete ensayos...*, en particular la cuestión del indio y la cuestión de la tierra, no podrían haber sido escritos. Una revolución de contenido socialista supone que ya el capitalismo ha desarrollado ampliamente todos los requisitos técnicos y productivos de su régimen social. *Ahora bien, ni el Perú, ni América latina han sufrido hasta hoy por exceso de capitalismo sino por su escasez.* Este hecho es el que determina su carácter nacional (porque América latina es una Nación fragmentada) y democrático (porque la inexistencia o debilidad de

su burguesía no han permitido eliminar las formaciones precapitalistas o parasitarias que se oponen a su crecimiento económico-social). [...] El papel de los *grupos ultraizquierdistas* que contemporáneamente [Ramos lo escribe en 1973] sustenta puntos de vista semejantes es demasiado elocuente para comentarlo".⁴⁰

No lo podría haber formulado con más precisión y poder de síntesis. Su crítica a José Carlos Mariátegui es la misma que utiliza -nada menos que en 1973...- contra "los grupos ultraizquierdistas". A ambos increpa por no respetar las etapas del desarrollo social. El capitalismo, decía Ramos, falta en América latina, he ahí la causa de los males. Si falta y escasea, entonces hay que desarrollarlo (éste es el mismo punto de vista que esgrimió Haya de la Torre contra Mariátegui), lo cual presupone que no se pueden "saltar etapas" (como también había dicho Victorio Codovilla en 1929 contra los delegados peruanos de Mariátegui y en la década del 60 contra la Revolución Cubana).⁴¹ De la argumentación de Ramos se infiere que la revolución socialista es inviable. ¡Y todo esto dicho en nombre de la teoría de la revolución permanente de León Trotsky!

El gran presupuesto de todo el hilo discursivo reside en creer que mediante una revolución "nacional y democrática" se va a alcanzar la etapa del capitalismo desarrollado, luego de lo cual, como una fruta madura, llegará la revolución socialista. Una tesis que desde los 60 en adelante ya habían demolido los diversos partidarios de la teoría de la dependencia, quienes demostraron que el capitalismo periférico no sigue una línea de evolución paralela a la del capitalismo metropolitano.

⁴⁰J.A. Ramos, "De Mariátegui a Haya de la Torre" (septiembre de 1973), en J.A. Ramos, *Introducción a la América criolla* (Buenos Aires, Mar Dulce, 1985), pp. 139-140. La crítica a Mariátegui de 1973 había sido precedida -como veremos más adelante- por una crítica similar al Che Guevara en 1964. Nadie puede entonces acusar a Ramos de incoherencia...

⁴¹ Este reclamo para "no saltar etapas" y desarrollar el capitalismo que supuestamente aún faltaría, característico del populismo de Haya de la Torre y de Jorge A. Ramos, es diametralmente opuesto al populismo ruso del siglo XIX que se caracterizaba precisamente -contra los llamados marxistas ortodoxos rusos y análogamente a nuestro Mariátegui- por intentar ir hacia el socialismo sin pasar por la etapa del capitalismo desarrollado. Una notable asimetría teórica y política entre ambos populismos que no siempre ha sido atendida en la literatura sobre esta problemática. El último Marx, el que entabla correspondencia con Vera Zasulich y otros populistas rusos, hubiera zanjado esta discusión tomando abierto partido por Mariátegui contra los argumentos de Haya de la Torre, Ramos y Codovilla.

De allí que Ramos coronara esa crítica a Mariátegui y a lo que él denominaba "los grupos ultraizquierdistas" (léase la izquierda revolucionaria) arremetiendo contra aquellos mismos teóricos de la dependencia y adelantando de paso una interpretación etapista -análoga a la de Codovilla en la Argentina- de la Revolución Cubana: "Tal juicio de Mariátegui", nos dice Ramos, "(que ha hecho fortuna en toda América latina, sobre todo en las *microsectas universitarias y entre la izquierda académica bienpensante del género de [André] Gunder Frank, [Theotonio] Dos Santos y análogos*) pondría fuera de la historia al grupo pequeñoburgués democrático jacobino encabezado por Fidel Castro desde 1953, que luego se transformó en nacionalista y, más tarde, desde el gobierno, en socialista".⁴²

De este modo, no sólo en su crítica puntual de Mariátegui sino en toda su actuación política, a pesar de presentarse como un enemigo declarado del stalinismo -y por lo tanto de Victorio Codovilla, su símbolo máximo en estas latitudes-, Ramos se las ingenió para superarlo en el apoyo que siempre brindó a la burguesía industrial "progresista", supuestamente enfrentada -sólo en sus relatos- con los retardatarios terratenientes y caracterizada como "el sector más nacional de los grupos dominantes".⁴³

Sin subestimar su persistente e incomparable tarea intelectual, en el terreno político Ramos fue sin lugar a dudas el auténtico y verdadero Vicente Lombardo Toledano (1894-1958) argentino. Como el dirigente sindical mexicano con el oficialista PRI, Ramos trabajó toda su vida desde sus numerosos libros, desde las editoriales que armó y desde las organizaciones políticas de inspiración nacionalista que impulsó, en favor del apoyo "independiente" a los sectores más retardatarios del peronismo, movimiento al que siempre calificó como "nacional" en su conjunto, negándose sistemáticamente a trabajar con sus sectores revolucionarios. Era obvio, los consideraba potenciales competidores.

⁴² J.A. Ramos, "De Mariátegui a Haya de la Torre", p. 140.

⁴³ En su modelo de interpretación del capitalismo argentino y de sus clases dominantes, "la contradicción principal sigue siendo la que separa la economía agraria de la economía industrial". Desde su óptica nunca existieron alianzas sociales y mucho menos fusión de intereses entre propietarios agrarios terratenientes y propietarios industriales. En el primer grupo recayó siempre, para Ramos, el papel reaccionario, y en el segundo -compartido con el Ejército- el progresista. Véase Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero, *Estudio sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971; para el modelo teórico de Jorge A. Ramos, pp. 4-5.

Escandalizando permanentemente con sus planteos a otros grupos trotskistas - Milcíades Peña (1933-1965) fue su crítico más agudo y perspicaz-⁴⁴ prolongó también ese incondicional apoyo al "Ejército nacional" en los años 60 (justamente cuando este último importaba de las OAS francesas la doctrina de guerra contrarrevolucionaria y comenzaba a enseñarla en la Escuela Superior de Guerra), con el argumento de que en los países sometidos al imperialismo el ejército constituye una de las palancas fundamentales del desarrollo y la independencia nacional. Mientras defendía a capa y espada esta sospechosa hipótesis, ponía en cuestión toda crítica a las Fuerzas Armadas, atribuyendo al "cipayismo" de la izquierda la incompreensión de sus tesis.

En cuanto a su apoyo al Ejército, sostuvo siempre Ramos que en los países semicoloniales esa institución está sujeta a las contradicciones sociales, análisis a partir del cual reclamaba abandonar todo tipo de antimilitarismo para así volver a reunir - luego de las matanzas de 1955- en un solo haz a la clase obrera y a las Fuerzas Armadas "nacionales".⁴⁵ Sin poner jamás en duda semejante afirmación, la siguió defendiendo aun después de la larga noche de torturas y desapariciones que asoló la Argentina desde el período 1974-1976. Por eso no resulta casual ni accidental que al final de su vida haya terminado apoyando calurosa y fervorosamente a los militares genocidas carapintadas.

Pero, contrariamente a lo que sostienen algunos de sus críticos -incluidos antiguos partidarios, luego espantados con sus posiciones políticas-, el giro a la derecha de los últimos años del máximo impulsor y difusor de la izquierda nacional no rompió con sus teorías previas sino que prolongó, desarrolló y desplegó las premisas principales que ya estaban presentes en su extensa producción bibliográfica anterior. Si no sería

⁴⁴ Véase la crítica de Peña a Ramos "Industrialización, burguesía industrial y marxismo. (Una crítica a *Fichas* y una respuesta con fines educativos)" (en *Fichas*, I, 4, diciembre de 1964), pp. 58-80, que continúa en el número 5 (marzo de 1965), pp. 57-60; en el número 6 (junio de 1965), pp. 24-35, y finaliza en el número 8 (vol. II, diciembre de 1965), pp. 33-51. Puede consultarse también el comentario a esta crítica -donde se remite la posición de Ramos a la de Liborio Justo y la de Peña a la de Antonio Gallo- en H. Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, pp. 378 y ss.

⁴⁵ Véase J.A. Ramos, *Revolución y contrarrevolución en la Argentina*, particularmente "El origen popular del Ejército argentino", pp. 239 y ss.; *Marxismo de Indias*, cap. VII: "El Ejército en las semicolonias", pp. 183-203, y *La era del peronismo*, cap. "Ejército y cuestión nacional", pp. 106-113. Esta controvertida tesis estará presente a lo largo de toda su obra.

absolutamente inexplicable cómo pudo en los duros años 70 brindar semejante apoyo al isabelismo⁴⁶ mientras se mostraba extremadamente crítico con la insurgencia marxista e incluso también con las organizaciones FAP, FAR y Montoneros, a las que luego de acusarlas de "no ser peronistas" no dudó en descalificar llamándolas lacónicamente "terroristas".

Con idéntico mote también bautizaba -en febrero de 1974- a los integrantes del PRT-ERP quienes habían atacado la guarnición del Ejército en Azul: "Los sucesos de Azul", sentenciaba Ramos, "ponen de relieve el carácter antisocialista, antipopular y antinacional del *grupo terrorista* atacante". Una acusación coherente con su reivindicación del Ejército y que por cierto ha sido compartida por la mayoría de las corrientes de izquierda nacional, incluidas aquellas que discrepaban o polemizaban con Ramos.

Pero Ramos iba aun más lejos. En un artículo escrito a fines de 1974 atribuía -en total consonancia con la campaña oficial de las Fuerzas Armadas y la derecha lopezrreguista- un "origen extranjero" al desarrollo de las organizaciones armadas argentinas: "*El terrorismo*, quizá guiado por manos ocultas que *sólo podían responder al interés extranjero*, alcanzó un ritmo demencial [...] Algunos signos, sin embargo, presagiaban graves problemas: la ola de terrorismo no decaía sino que, por el contrario, tendía a aumentar y multiplicaba las víctimas [...] El sector juvenil pequeñoburgués, recientemente incorporado al peronismo y algunas de *las «formaciones especiales»* (alentadas y así bautizadas por Perón en la época de la dictadura militar) se volvían ahora contra el mismo Perón y le fijaban condiciones para continuar brindándole su apoyo". Y de allí Ramos pegaba el gran salto epistemológico hasta alcanzar - recordemos: ¡era 1974!... no 1983- el armazón central de la teoría de los dos demonios,

⁴⁶ Su defensa del isabelismo no se opacó con el correr de los años. Todavía en 1980, cuando ya todo el mundo sabía que la Triple A y la ultraderecha peronista (alentadas desde el gobierno de Isabel Perón y organizadas por su ministro José López Rega) habían asesinado a Ortega Peña y a Silvio Frondizi, puesto bombas en las casas de Hernández Arregui y de Enrique Dussel y "condenado" a muerte a Rodolfo Puiggrós, Agustín Tosco y Ernesto Giudici -para citar sólo algunos nombres de intelectuales y militantes aquí analizados-. Ramos seguía calificando afectuosamente a Isabel Perón como "la representante más caracterizada del peronismo". Véase J.A. Ramos, "Por qué cayó el gobierno peronista" (en *Cuarenta años de peronismo*), p. 103. En los años 80 mantuvo esa misma coherencia cerrando filas en torno de la burocracia sindical nucleada en la derecha peronista. Finalmente, culminó en los 90 su controvertida carrera política como embajador "nacional" en México del liberalismo más salvaje y antipopular, el del gobierno menemista.

defendida a inicios de la democracia por un político y por un intelectual hacia los cuales Ramos nunca profesó mayores simpatías (Raúl Alfonsín y Ernesto Sábato).

Declaraba entonces en 1974 Ramos: "No *hay diferencias entre los asesinos de ambos bandos*. Los que se creen de izquierda ya han ingresado a la psicopatía criminal. Son los que no se revuelven contra la sociedad capitalista sino contra cualquier tipo de organización social. Han pasado, muchos de ellos, de la degradación política de la izquierda cipaya, del oportunismo, al aventurerismo y de allí al *terrorismo*". Etcétera. Las diatribas contra la izquierda armada llamada "terrorista" continuaban para terminar renglones después con una homologación lisa y llana con los "terroristas de derecha. profascistas, ex policías, policías en actividad o miembros de las Fuerzas Armadas".⁴⁷

Contando con todo ese *background*, no resulta extraño que Ramos haya sido en los 60 un contrincante inflexible del guevarismo y el castrismo.⁴⁸

Al reivindicar a los militares "nacionales" no pudo por eso dejar de enfrentarse con la influencia del guevarismo, pues el impacto que éste produjo en la izquierda local coadyuvó justamente a poner en crisis tanto su preconizada alianza con el ejército "nacional" como con la burguesía industrial, supuestamente opositora -sólo en sus relatos y ensoñaciones- a la oligarquía terrateniente.

Desde esa matriz teórica e historiográfica, se torna comprensible que él y algunos de sus discípulos de aquel tiempo -Ernesto Laclau, Jorge Enea Spilimbergo, Blas Alberti, Norberto Galasso, entre otros- cuestionaran sistemáticamente el guevarismo, el

⁴⁷ Véase J.A. Ramos, *¿Qué es el FIP?*, artículos -propios- reproducidos en pp. 135 y 142-144. Idénticas posiciones son expresadas en *Adiós al coronel*, Buenos Aires, Mar Dulce, 1983.

⁴⁸ En un trabajo que convendría tener presente al evaluar la relación entre la herencia del Che y la izquierda nacional argentina. Ramos acusó personalmente a Guevara (y con él a las diversas corrientes latinoamericanas que inspiraba) de ser "un chapucero", de tener "ideas peregrinas", de haber elaborado "la teorización más estéril", de "proponer recetas caseras pragmáticas" y de "ofrecer una perspectiva celeste en el sentido más galáctico de la expresión", etc. Obviamente no le faltaron tampoco las atribuciones descalificadoras de "embriaguez insurreccional", "irracionalismo político y filosófico", "subjetivismo", "empirismo", "nihilismo voluntarista" y el infaltable "aventurerismo". Véase J.A. Ramos, "A propósito del Che Guevara. Los peligros del empirismo en la revolución latinoamericana" (en *Izquierda Nacional*, 5, febrero de 1964), pp. 5-10. *Esta crítica al Che -como ya dijimos- resulta plenamente coherente con la crítica que una década más tarde desarrollará contra Mariátegui.*

"peronismo de izquierda" y particularmente a los sectores armados de la juventud. Estos cuestionamientos y enfrentamientos no eran "pecadillos" o faltas casuales, errores tácticos comprensibles en la variación casuística de una coyuntura. Expresaban, por el contrario -más allá de las polémicas internas que separaron a todos y cada uno de ellos de Ramos-, un mismo obstáculo común mucho más que epistemológico, es decir, una férrea cosmovisión de la lucha política en la Argentina compartida con el maestro.

De todos ellos, Norberto Galasso fue uno de los principales compañeros y discípulos de Ramos -con quien rompió renunciando al FIP en 1971 al discrepar con su "personalismo"-. Hoy constituye sin duda el principal historiador y biógrafo que mantiene viva esta corriente ideológica y el que ha logrado en la militancia una prédica que excede el estrecho límite de la izquierda nacional, manteniendo sin pausa una producción sistemática dentro de este campo. Su obra, que incluye numerosísimos libros, abarca la biografía de figuras tan disímiles como Manuel Ugarte, Mariano Moreno, Felipe Varela, Scalabrini Ortiz, Manuel Ortiz Pereyra, Enrique Santos Discépolo, Juan José Hernández Arregui, Ramón Doll, Juan y Eva Perón, John William Cooke, el general Roca, Atahualpa Yupanquí, Jorge Luis Borges, Victoria Ocampo y el Che Guevara, sin olvidar la historiografía -polémica con Ramos- de la propia corriente. No obstante sus limitaciones, lo más sugerente de su obra reside en haber rescatado del olvido a algunos pensadores antiimperialistas que estaban absolutamente olvidados, por ejemplo, Manuel Ugarte.

En él esa prolongada tarea de construcción de un linaje propio para la izquierda nacional llegó en cierta medida incluso más lejos que Ramos -aun sin alcanzar el mismo brillo literario de aquel ni su misma riqueza discursiva- al intentar incorporar y englobar dentro de la corriente a personalidades que no siempre estuvieron dentro de su perímetro o cerca de ella. En esa precisa inflexión, la obra de Galasso pareciera corroborar en sentido fuerte, punto por punto, línea por línea, a Eric Hobsbawm cuando habla de "la invención de la tradición". Pero la notable capacidad de Galasso para atraer a las aguas movedizas de la izquierda nacional a personajes tan heteróclitos se realiza a costa de un pensamiento fundamentalmente dicotómico -que opone invariablemente a lo largo de la historia lo "nacional" frente a lo "cipayo"- cuya lógica

binaria desdibuja y soslaya siempre los matices y las contradicciones.⁴⁹ Uno de los pocos casos biográficos donde Galasso se anima a suspender esa lógica formal elemental y se mete de lleno en el bosque "prohibido" de las contradicciones es cuando trata la personalidad más que controvertida de Borges.

En el caso particular de la polémica con el guevarismo Galasso ha mantenido a lo largo de su trayectoria una perspectiva casi lineal, sólo moderada parcialmente en su último trabajo de 1997 sobre el Che,⁵⁰ al que nos referiremos más adelante.

Muchos años antes de ese libro, en el álgido período político abierto en 1973, Galasso -al igual que Ramos- era inflexible con la principal entre las corrientes locales que se reclamaban guevaristas, y como tales actuaban llevando a la práctica y jugándose la vida por aquellas ideas. Incluyendo en ese entonces al guevarismo de Santucho y del PRT dentro de las "izquierdas cipayas", Galasso sentenciaba: "La irrupción del «guevarismo» si bien entronca con el intento armado del «Che» en Bolivia, inserto en la revolución latinoamericana, tampoco obedece a una disidencia brotada en relación a una experiencia concreta de lucha en la Argentina. La ruptura del PRT tampoco se origina en un replanteo de la estrategia correcta en un país con marcadas singularidades como la Argentina, sino en el rechazo o la aceptación del «foquismo» preconizado por Guevara. Mientras el PRT El Combatiente se define por la guerrilla, el grupo PRT La Verdad es fiel a su orientador Nahuel Moreno. *Pero ambos mantienen la sustancial coincidencia con la izquierda cipaya»*

⁴⁹ En ese sentido nos parece que el juicio de Viñas (*De Sarmiento a Dios. Viajeros argentinos a USA*, p. 194) da en el clavo cuando reflexiona sobre la oposición categorial entre "cipayo" -aplicado a Juan B. Justo- y "nacional" -referido a Ugarte-: "Si el pensamiento de derecha se caracteriza por sus catecismos y complacencias, una izquierda crítica no puede incurrir en simetrías que aludirían a un orden preestablecido [...] La categoría de «cipayo» (como la de gorila), eventualmente eficaz en medio de una polémica política, *me parece inoperante* además de injusta cuando la utiliza alguien que suele trabajar con rigor al postularse como historiador de las ideas. Me refiero a Norberto Galasso". En nuestra América fue Mariátegui quien mejor rompió con esa lógica binaria cuestionando desde el socialismo antiimperialista tanto a la burguesía "nacional", hispanista y católica, como a la "liberal", anglófila y masónica. Pero recordemos que la izquierda nacional argentina se sentía más cerca de Haya de la Torre que del amauta.

⁵⁰ Véase N. Galasso. *El Che, revolución latinoamericana y socialismo*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1997.

Diez años después de esta lacónica afirmación, al historiar el itinerario de la izquierda nacional, Galasso en 1983 seguía justificando aquellas furiosas críticas que Ramos e Izquierda Nacional habían hecho en los 60 al Che Guevara, descalificando retrospectivamente ya no a las huestes de Santucho sino al mismo Guevara, cuyas tesis políticas catalogaba y rechazaba con el remanido argumento del "voluntarismo".

Tres años más tarde, en 1986, cuando analizaba en un libro la obra de J.J. Hernández Arregui, Galasso continuaba exactamente con esa misma perspectiva calificando entonces de "terrorista" (sic) el ajusticiamiento de Hermes Quijada, uno de los responsables de la masacre de Trelew, mientras cuestionaba allí retrospectivamente "la acción directa" de la resistencia peronista así como también "la aventura insurreccional" de aquellos años posteriores al 55. Refiriéndose de nuevo a los años 70, en ese texto Galasso también vuelve a atrepellar contra "las febriles mentalidades ultraizquierdistas cuyo romanticismo revolucionario constituye una copia del viejo terrorismo de los anarcos".⁵¹

De modo que su impugnación se extendía en un amplio arco, abarcando desde la resistencia peronista, la acción y la teoría política del Che Guevara (a la que reducía, como sus enemigos, al "foquismo", lo cual es más que discutible), hasta concluir con el rechazo de la izquierda guevarista argentina -peronista y marxista- de los 70.

Sin modificar ninguno de estos explosivos juicios y catalogaciones anteriores, Galasso ha publicado en el último tiempo un ensayo sobre Guevara, *El Che, revolución latinoamericana y socialismo*. En este trabajo, como en todos los suyos, se intenta forzar al biografiado para que entre en el lecho de Procusto dictado por los cánones de la izquierda nacional. No obstante, a pesar de que en el epílogo el autor vuelve a insistir con aquellas críticas de *Izquierda Nacional* y de Ramos al "foquismo" y a la concepción de la lucha rural de Guevara,⁵² Galasso renuncia en este ensayo a todo calificativo, como "terrorista", e intenta una reivindicación del Che ausente en toda la producción

⁵¹ N. Galasso, *¿Qué es el socialismo nacional?*, p. 75: *La izquierda nacional y el FIP*, p. 109 y J.J.

Hernández Arregui: del peronismo al socialismo (Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986), pp. 71, 199 y 210.

⁵² Esas críticas se encuentran en p. 69.

anterior de la corriente y en el resto de sus principales intelectuales. Un cambio y un avance -desde nuestro punto de vista- más que promisorio y sugerente.

Exactamente en el mismo registro "clásico" de Ramos, y sin abandonar en ningún momento los nudos retóricos que caracterizaron a esta escuela de pensamiento, otro de sus discípulos, Blas Alberti -que había roto con Ramos en 1968 y vuelve en 1971-, increpaba en 1974 a los sectores juveniles del peronismo por: a) "negar el papel del ejército"; b) "afirmar la inexistencia de intereses nacional-burgueses en coincidencia con la izquierda cipaya", y c) "condenar a los dirigentes sindicales del período peronista".

Por su parte, otro de sus compañeros, Jorge E. Spilimbergo -que había ingresado a la izquierda nacional en 1953 y rompió con Ramos en el período que va de 1978 a 1980, mientras hoy mantiene políticamente viva la corriente con el PIN (Partido de la Izquierda Nacional) que al igual que Galasso se ha diferenciado del menemismo de los Ramos (padre e hijo) y del posmo-dernismo *socialdemócrata* de E. Laclau, B. Alberti y A. Puiggrós- acusaba también en 1974 a toda la insurgencia de "anarquismo ultraizquierdista". Decía entonces Spilimbergo: *"El auge de la «guerrilla» (incluidas las «formaciones especiales» peronistas, para emplear el término con el cual Perón, sin haberlas promovido, las oficializó desde Madrid) es en este sentido, un fenómeno de retroceso político [...] Ninguna experiencia ha aportado la guerrilla urbana argentina que pueda modificar o contradecir las conclusiones lapidarias sobre el terror y la violencia individuales del movimiento revolucionario internacional y sus teóricos conocidos"*.⁵³

Ese variado pero coincidente tipo de juicios no era fortuito. La izquierda nacional enfrentó en su conjunto a la insurgencia argentina y ese enfrentamiento estaba de algún modo inserto en su propia estructura categorial de pensamiento político. De modo

⁵³ J.E. Spilimbergo, "La «Tendencia», la burocracia y el socialismo, entre el verticalismo burocrático y el frente gorila" (en *Izquierda Nacional*, 29, mayo de 1974, pp. 6-9). Véase Blas Alberti, "Las ilusiones del «Peronismo de Izquierda»" (en *Izquierda Nacional*, 28, febrero de 1974), pp. 33-40; también pueden rastrearse las críticas de este autor a la "ultraizquierda y al aventurerismo" en "Peronismo y socialismo" (en *Izquierda Nacional*, 12, mayo de 1971), pp. 7-10, y mucho más recientemente su refutación "irónica" -muy a tono con la época- del legado político de Lenin en Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, Adriana Puiggrós, Blas Alberti y Emilio de Ipola. *Crisis de la filosofía, crisis de la política* (Buenos Aires, CBC, 1995, p. 11).

que al hacer hoy un provisorio balance crítico de toda esta constelación ideológica acaudillada por Jorge Abelardo Ramos sobresale el importantísimo papel que jugó en el terreno de la difusión cultural y de la persuasión pedagógica pero, al mismo tiempo, se destacan los fuertes límites que esta tradición no pudo superar cuando en la Argentina se dieron condiciones para una salida de poder revolucionario y popular para resolver su crisis orgánica.

Quizá haya llegado el momento en el cual, sin dejar de reconocer todos sus matices internos, ya no sea posible eludir en el rastreo de sus principales aportes la crítica sistemática de los condensados obstáculos políticos y epistemológicos que lleva dentro de sí esta tradición.

HERNÁNDEZ ARREGUI, LA ONTOLOGÍA DE LA CULTURA

Es cierto que Juan José Hernández Arregui (1912-1974) reconoció que las ideas de Jorge A. Ramos constituyeron en su momento "la primera síntesis madura de un revisionismo histórico de izquierda".⁵⁴ También es evidente que en los discursos de ambos existieron no pocas coincidencias formales y el empleo de recursos expresivos muchas veces comunes. Sin embargo, entre sus respectivas trayectorias intelectuales y políticas media una gran (distancia sólo subsanable al precio de forzar los escritos de Hernández Arregui para incorporarlos en el linaje de la "izquierda nacional".

En la segunda edición de *La formación de la conciencia nacional* Hernández Arregui enumera -en una extensa nota al pie- a los integrantes que formarían parte de esa "izquierda nacional". Lo hace desde un criterio tan laxo, elástico e indeterminado que le permite incluir no sólo a los reales partidarios de la izquierda nacional sino también a los del nacionalismo revolucionario e incluso a los miembros de otras tradiciones políticas, a fines por ejemplo al trotskismo (como Silvio Frondizi). En esa larga lista incluye a personalidades e intelectuales tan disímiles entre sí como Jorge Abelardo Ramos, Rodolfo Puiggrós, Silvio Frondizi, Ismael Viñas, John William Cooke, Eduardo Astesano, Adolfo Buezas, Juan Carlos Esteban, Korilchik, Del Valle, Enrique Rivera, Esteban Rey, Jorge Spilimbergo, Ricardo Carpani, J.M. Sánchez, E. Bute, M. Mollari, C.

⁵⁴ J.J. Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional*, pp. 478-484, principalmente p. 484.

Sessano, Elena Diz, entre muchos otros. La adopción injustificada de semejante criterio le permite sin embargo a Hernández Arregui legitimar posiciones frente al campo de la izquierda tradicional.

Aun tomando en cuenta ese parentesco entre su obra y la de los propulsores de la "izquierda nacional" en sentido estricto (Ramos y discípulos), Hernández Arregui tiene suficiente peso específico como para diferenciarlo de aquel grupo y analizarlo como caso aparte. El hecho de que nunca haya aceptado militar o siquiera integrar las organizaciones políticas lideradas por Ramos expresa la lejanía política que lo distanciaba de aquél, a pesar de la común adscripción al peronismo.

Sus grandes temas y problemas, y las categorías que utiliza para abordarlos, están ya presentes en los títulos de sus principales libros. La problemática de su discurso gira políticamente, en forma similar a la de Ramos, en torno del peronismo, el nacionalismo y el socialismo, aunque la diferencia entre ambos aparece rápidamente en el tipo de categorías teóricas que cada uno elabora para pensar el problema. Fundamentalmente, Hernández Arregui parte de la categoría leninista de imperialismo y de la caracterización de países semicoloniales y dependientes, pero les agrega un matiz particular ausente en la "izquierda nacional" clásica, incorporando inesperadamente categorías de origen filosófico como "ser" y "conciencia".

Estas últimas también se encuentran presentes en Marx, pero a diferencia de aquél -quien analizaba en el célebre prólogo de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* las relaciones dialécticas entre "ser social" y "conciencia social"- Hernández Arregui modifica el adjetivo 'social' reemplazándolo rápidamente por 'nacional', transformando de este modo en una teoría cultural de raíces metafísicas y circunscripta al Estado-nación lo que en Marx había pretendido ser una teoría crítica de la formación económico-social históricamente correspondiente al capitalismo. La construcción original de Hernández Arregui termina de esta manera reposando en una ontología cultural nacionalista. De ahí que sus principales libros se titulen *La formación de la conciencia nacional* y *¿Qué es el ser nacional?*

Todos sus trabajos son desarrollados desde ese ángulo radicalmente culturalista. La tercera categoría clave en su pensamiento, junto a las de "conciencia nacional" y "ser nacional", es sin duda la de "cultura nacional". Un triángulo conceptual del que no se

escapa ninguno de sus planteos. La densa argamasa que unificaba compactamente todo su dispositivo era el marxismo antideterminista e historicista. Así afirmaba: "*En la historia no hay necesidad o sea leyes inmutables o de repetición como en la naturaleza [...] En esto consiste lo revolucionario del marxismo. Naturaleza e historia no son invariables. El cambio es el principio de todo. Y es la actividad humana, la práctica, la que al hacerse teóricamente consciente, no sólo interpreta, sino modifica el mundo*". Más adelante agregaba; "Marx y Engels son retoños maduros de ese inédito, hasta entonces, período del pensamiento europeo conocido como *historicismo* [...] *La historia es, pues, para Marx, la actividad humana, creadora de sus propios medios y fines*".⁵⁵ Lejos quedaba de aquí la teoría de los factores -supuestamente "materialista"- que implícita e inconscientemente modelaba el marxismo de Ramos.

Hernández Arregui también opinaba: "*Marx, por el predominio que otorga a la voluntad, condicionada por la naturaleza y por la historia, pero a su vez condicionante de la naturaleza por la ciencia y de la historia por la acción humana, no sólo no es determinista sino que formula al determinismo la crítica más demoleadora [...] Este humanismo voluntarista no tiene nada de místico*".

La fuente última de este impulso afiebradamente voluntarista, antideterminista y praxiológico que Hernández Arregui encontraba en los escritos marxianos se remonta de modo inmediato a Rodolfo Mondolfo. Aquel viejo filósofo italiano exiliado durante décadas en la Argentina y que tanta polvareda había levantado en la tradición comunista (desde el joven Gramsci en *L'Ordine Nuovo* hasta los argentinos Troise y Pancho Aricó). Hernández Arregui fue su insospechado discípulo. Así lo reconoce el mismo Arregui, en el prólogo a *¿Qué es el ser nacional?*: "*Hasta mi venerado maestro Rodolfo Mondolfo, aunque por causas comprensibles en un europeo, y con la serenidad de su ilustre ancianidad, dudó de la dureza de mis juicios en mi libro *La formación de la conciencia nacional*.*"⁵⁶ También lo citaba en este último libro como fuente indiscutida

⁵⁵ J.J. Hernández Arregui, *Nacionalismo y liberación*, (1969), Buenos Aires, Contrapunto, 1987, pp. 44-45.

⁵⁶ J.J. Hernández Arregui. *¿Qué es el ser nacional?* (Buenos Aires, Hachea, 1963), p. 10. Atendiendo a esa cercana relación entre Mondolfo y Hernández Arregui, Horacio González llega a calificar a este último como *su más importante discípulo argentino*; véase "Hernández Arregui", en *Sur*, 7 de mayo de 1989, p. 8.

de sus aseveraciones filosóficas: "Un investigador como Rodolfo Mondolfo ha sostenido con poderosos argumentos que el materialismo dialéctico de Federico Engels es una filosofía de la actividad o voluntarismo activista".⁵⁷

Contando con todo ese bagaje, el mondolfiano Hernández Arregui -que también citaba a Gramsci en *Nacionalismo y liberación*- saluda los dos trabajos de 1959-1960 del gramsciano Agosti: "Recientemente se ha producido en Agosti un viraje positivo, condicionado por la situación general que vive la Argentina [...] Un salto así es mortal pero no denigrante. Es verdad que aún es bastante ambiguo, ininteligible a ratos [...] Mas ya no podrá retroceder en la buena ruta".

Repentinamente Hernández Arregui intentaba abrir un diálogo con la izquierda tradicional. Es que su obra había realizado un impactante ajuste de cuentas con el nacionalismo reaccionario, jerárquico y profascista, deslindando su desprecio por el indio y su aristocratizante admiración por Rosas y Franco de las posiciones de un

⁵⁷ Véase J.J. Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional*, p. 225. A Mondolfo lo había conocido en la Universidad de Córdoba en sus clases de Filosofía Antigua y Literatura Griega (véase N. Galasso, J.J. Hernández Arregui: *del peronismo al socialismo*, p. 22). Ese interés por los griegos (que le permitió encontrarse con Mondolfo) no había sido circunstancial en su trayectoria vital. En la biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires todavía hoy se conservan monografías absolutamente académicas de Hernández Arregui sobre el mundo griego y otras temáticas igualmente "inesperadas" en su perfil intelectual, por ejemplo, "Las raíces sociológicas del arte griego" (Córdoba, s./e., 1944). "El pensamiento sociológico de Émile Durkheim. (Crítica de la teoría de la conciencia colectiva)" (s./l, s./e., 1947); "Arturo Schopenhauer, o el pesimismo histórico" (en *Humanidades*, xxxiii, 1950, pp. 183-210); "Las corrientes históricas durante el siglo xix" (en *Trabajos y Comunicaciones* [publicación de la Universidad Nacional La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Instituto de Investigaciones Históricas], II, 1950, pp. 47-64); "El siglo xvi y el nacimiento del espíritu moderno" (en *Trabajos y Comunicaciones*, III, pp. 50-68); "Imagen sociológica del siglo xix" (en *Trabajos y Comunicaciones*, v, pp. 99-118), y finalmente "La influencia oriental en Grecia" (en *Trabajos y Comunicaciones*, IV, pp. 11-142). En una personalidad como la suya, que tanto contribuyó con sus libros posteriores al rechazo -de raíz populista- hacia los intelectuales, la presencia de esta erudición típica de la academia y de esta producción temática mucho más cercana a la vituperada "torre de marfil" que a "los sufrimientos del Pueblo-nación", probablemente nos permita comprender hasta qué punto *el antiintelectualismo no es ni nunca ha sido, como habitualmente se creyó, "la voz del pueblo (puro y virgen)" sino apenas una más de las tantas invenciones de los mismos intelectuales.*

nacionalismo democrático y antiimperialista. Fundamentaba teóricamente la entusiasta defensa a este último en los estudios de Lenin sobre la cuestión nacional y el imperialismo. Desbrozaba de este modo el camino para que sus libros pudieran ser a su vez productivamente leídos por aquella izquierda tradicional encarnada en Agosti, en cuya obra encontramos no pocos ecos de sus discusiones, concordancias y polémicas con Hernández Arregui.

Sin embargo, el cruce intelectual entre Agosti y Hernández Arregui no fue llano ni directo. Si ambos se citan mutuamente en forma explícita, la revista *Cuadernos de Cultura* dirigida por Agosti no hace ninguna reseña crítica del libro *Imperialismo y cultura*, a pesar de contar con una nutrida sección que mes a mes daba cuenta de la última bibliografía publicada y de que evidentemente el director lo había leído y estudiado detalladamente.

Esta notoria ausencia habla a todas luces de las grandes barreras que separaban ambas tradiciones político-culturales, a pesar de la común adscripción al marxismo. Incluso en *Cuadernos de Cultura* aparece el nombre de Hernández Arregui en medio de un cruce polémico entre Juan Gelman y Carlos Portantiero, por un lado, y José Luis Mangieri, por el otro, en el cual los tres futuros miembros de la nueva izquierda discutían por medio de "Cartas al director" acerca de la metodología que debería seguirse en la revista en la sección de crítica literaria. Para cuestionar una afirmación de Mangieri, en la cual éste comentaba un libro de Barletta y otro de Carlos Ruiz Daudet invitando a "menos sexo trastornado, menos [William] Faulkner, menos [Cesare] Pavese (sin que la negación implique desconocimiento); más [Roberto J.] Payró, más [Horacio] Quiroga, más [Leónidas] Barletta", Gelman y Portantiero lo comparaban –en tono obviamente descalificador– con la prédica de Hernández Arregui cuando éste reclamaba "menos [Vasco] Pratolini y más [Manuel] Gálvez". Reclamo al que calificaban como de un "obtuso nacionalismo de espaldas al río". La acolarada respuesta de Mangieri no se hizo esperar y al referirse en el número siguiente a la comparación con el autor de *Imperialismo y cultura*, el futuro director de *La Rosa Blindada* sostendrá que

"suponemos también que alguna diferencia ideológica, separará a un militante comunista de un nacionalista de dudoso sentido democrático".⁵⁸

Ambas posiciones de los jóvenes intelectuales que en los 60 romperán con el padrinazgo de Agosti y el Partido Comunista muestran claramente lo dificultoso del diálogo o al menos de la "recepción" de la crítica cultural de Hernández Arregui, aun entre los comunistas más lúcidos e informados. Obstáculo que no le impidió a Agosti aproximarse a ciertas intuiciones de aquél intercalándolas y sintetizándolas con sus propias lecturas previas de Gramsci en clave nacional-popular. Síntesis cuyos frutos quedarán expresados en sus dos trabajos mencionados de 1959: *Nación y cultura* y *El mito liberal*.

Superando tamaños obstáculos, Hernández Arregui visualizará el arco cultural en común -al menos un terreno firme sobre el cual discutir y polemizar- que se abría a partir de esas dos obras de Agosti. Aunque ya en esa cálida recepción del giro agostiniano puede rastrearse la dura brecha que lo separaba a Hernández Arregui tanto del autor de *Nación, y cultura* como también de Rodolfo Puiggrós.

Era la cuestión del irracionalismo. Ahí se dividían tajantemente las aguas. "Para un marxista", en palabras de Hernández Arregui, "no son *incompatibles el amor irracional a la patria* con la inserción de la nacionalidad en el destino racional de las demás naciones".⁵⁹ Ese "amor irracional" no era en la pluma de Hernández Arregui un mero tropezón literario. En su marxismo el culturalismo historicista convivía con una fuerte

⁵⁸ Véase Juan Gelman y Juan Carlos Portantiero, "Carta al director. Sobre el «terrorismo crítico»" (en *Cuadernos de Cultura*, 35, mayo de 1958), pp. 123-124, y José Luis Mangieri, "Carta al director. El terrorismo del antiterrorismo" (en *Cuadernos de Cultura*, 36, julio de 1958), pp. 122-124. "Para nosotros tres [los partícipes de la polémica] Hernández Arregui probablemente representaba un nacionalismo demasiado grosero, sobre todo por su rechazo visceral a lo que él denominaba «lo extranjero». Nosotros, como Agosti, utilizábamos a Francesco de Sanctus, un autor italiano que en sus estudios de la literatura diferenciaba y rescataba una veta del nacionalismo más democrática. La respuesta a José Luis [Mangieri], si mal no recuerdo, la escribió Juan [Gelman], que por entonces era una personalidad política dentro de la juventud [comunista] más importante que yo"; entrevista a Juan Carlos Portantiero, 2 de junio de 1999.

⁵⁹ J.J. Hernández Arregui, *La formación de la conciencia nacional*, p. 454. Agosti catalogará todo ese intento de Hernández Arregui como "una teoría nacionalista de la cultura"; *Nación y cultura*, p. 234. En las más de doce referencias sobre Hernández Arregui de ese libro, Agosti será sumamente respetuoso e intentará encontrar un puente común con su polemista. Pretendía así abrir el campo cultural de la izquierda tradicional para poder modernizarla y ponerla a tono con los nuevos procesos políticos. Ya sabemos cómo terminó.

impronta antimoderna y un recio tono tradicionalista, que lo arrastraba, por ejemplo, a rechazar la inmigración, haciendo suyo -como señalara Oscar Terán-⁶⁰ gran parte del hilo discursivo de la élite oligárquica de fines del siglo XIX frente a los efectos no deseados de la inmigración. Así como también lo inclinaba a cuestionar por "antinacional"... al tango, pues en su óptica era un producto importado de la "ciudad-puerto", resumen de todos los males habidos y por haber.⁶¹ No resulta sorprendente que a Hernández Arregui le publicara varios de sus ensayos la editorial Plus Ultra, en gran medida cercana al nacionalismo cultural de inclinaciones tradicionalistas.

A pesar de sus radicales diferencias, Agosti y Hernández Arregui compartían con sus respectivas lecturas en clave "nacional-popular" del marxismo un mismo rechazo por las vanguardias estéticas. Desde la perspectiva del realismo y el clasicismo cultural leniniano en Agosti, desde el nacionalismo en Hernández Arregui. Ese rechazo común se asentará como uno de los núcleos más fuertes del sentido común durante toda la década del 60 (v.gr., frente a experiencias modernizantes al estilo del Instituto Di Tella).⁶²

⁶⁰ Véase Oscar Terán, *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986, p.234.

⁶¹ Hasta un intelectual absolutamente compenetrado con su prédica peronista reconoce que la dicotomía desde la que Hernández Arregui rechaza el tango es "excesivamente reductora" y poco dinámica. Véase Eduardo Romano, "Hernández Arregui, pensador nacional", en *Crisis*, 19, noviembre de 1974, p. 25.

⁶² Por ejemplo, el clásico film de la izquierda peronista *La hora de los hornos* (de Fernando Solanas y Octavio Getino), que debía gran parte de su bagaje historiográfico y cultural al universo ideológico de Hernández Arregui, no dejaba de acusar de "antinacional" el vanguardismo estético del Di Tella. A pesar de haber sido confeccionada con recursos estilísticos propios de las vanguardias (desde códigos narrativos influidos por el surrealismo de Luis Buñuel hasta técnicas de montaje de las vanguardias soviéticas de los años 20), la película, después de *impugnar en bloque* a las vanguardias del Instituto de Arte Di Tella y a la Universidad de Buenos Aires, sentenciaba taxativamente en una de sus múltiples consignas que "Los intelectuales son vendidos al sistema" (advértase bien: dice "son"... , ni siquiera "están"), Solanas y Getino le enviaron una carta sobre la película a Hernández Arregui, que se reproduce en la segunda edición de *La formación de la conciencia nacional* (en la tercera edición aparece en las pp. 543-545), en la que le reconocían abiertamente la deuda ideológica que mantenían con sus libros.

A pesar de estos giros y contaminaciones "heterodoxas" con relación al marxismo italiano en el cual había aprendido a leer a Marx, en apenas quince años Hernández Arregui logra una increíble tarea pedagógica subterránea y extrainstitucional (muchas veces antiinstitucional), coronada con el ingreso de sus textos como bibliografía obligatoria en la universidad de 1973 y en el mundo cultural de las denominadas "cátedras nacionales". En esa rica y seductora disputa con Agosti y con el campo cultural de la izquierda tradicional Hernández Arregui ganó -si tomamos como criterio la eficacia política, la amplitud del público y el radio de influencia de sus tesis- por knockout.

A pesar de aquella formación bajo el influjo del marxismo humanista, antideterminista y culturalista de Mondolfo -quien no lo comprendía, explicaba ingenuamente Hernández Arregui, por ser "un extranjero"-, él fue quien reelaboró y recreó gran parte de los mitos antiintelectualistas que limitaron y trabaron trágicamente la lucha contrahegemónica de la izquierda peronista.

En cuanto a su posición frente a la Revolución Cubana, Hernández Arregui la defendió de manera tajante. Lo hizo en clave nacional-antiimperialista, aunque mantuvo siempre sus distancias frente a la estrategia político-militar (continentalista) que emanaba de La Habana. Coherentemente con esa posición, tuvo ciertas reservas frente a las organizaciones armadas de los 70. Sin embargo, y a pesar de ello -como reconoce Galasso en su biografía-, en 1971 para él los golpes guerrilleros "jalonan una lucha contra la dictadura militar que Hernández Arregui avala expresamente".

No resulta tangencial que en septiembre de 1973 Hernández Arregui pusiera el primer (y único) número de su revista *Peronismo y Socialismo* "bajo la advocación de John William Cooke". El suyo era un intento por agrupar las diversas tradiciones de pensamiento de izquierda que adscribían al peronismo. Por eso en esa misma revista le publicaba un capítulo de un libro inédito a Solanas y a Getino (antiguos miembros de *La Rosa Blindada*, y luego artífices del Grupo Cine Liberación que filmó *La hora de los hornos*) y otro a Ricardo Carpani (quien, como anotamos, provenía de la izquierda nacional y en ese momento -lejos ya de Ramos- ilustró con uno de sus clásicos dibujos la tapa de la revista).

No obstante la invocación de la figura de Cooke, Hernández Arregui estaba bien lejos de suscribir como estrategia política la línea insurgente privilegiada por Cooke en los años 60. Eso no fue obstáculo para que sus escritos fueran auténticos *best sellers* entre la militancia de la izquierda peronista de aquellos años, superando de lejos a cualquier publicista de la izquierda clásica.

Lamentablemente su intento de rescate de los saberes y tradiciones sometidas de las clases subalternas, su veta más rica y sugerente, no alcanzó siempre a superar la visión dicotómica -aunque se la invierta- que las élites culturales de la clase dominante impusieron en su propio relato au-tolegitimador (léase "historia oficial").

Ese intento válido de rescate y reconstrucción se vio a su vez opacado por arcaicos núcleos ideológicos como el "horror" a lo extranjero, el rechazo de la ciudad-puerto en tanto centro maldito y aglutinador de modernidad, y además estuvo sobredeterminado por injustificadas apelaciones y llamados a reconstruir alianzas con las Fuerzas Armadas -¡al mismo tiempo que éstas comenzaban a diagramar su guerra contrarrevolucionaria!- de dudosa viabilidad histórica y nula legitimidad política.

Pero dejando a un lado esos puntos ciegos que no han resistido la erosión del tiempo, así como también los numerosos vértices en común entre su reflexión culturalista acerca del Estado-nación y la de los "austromarxistas" (principalmente Otto Bauer), lo más interesante, lo más sugestivo y perdurable desde una mirada contemporánea sobre la obra de Hernández Arregui reside probablemente en su persistente intento por leer la historia desde la perspectiva de los vencidos y los derrotados, a contramano del "progreso". Si en ese horizonte compartía el romanticismo que identifica "espíritu del pueblo" con nación, esa perspectiva -con todas sus limitaciones del caso-perseguía al mismo tiempo aprehender la historia a contrapelo, pasándole el cepillo, como sugería Walter Benjamín. De allí su esforzada vocación por descifrar el nudo de nuestra cultura no desde las élites ilustradas y urbanas sino desde las masas populares "subterráneas" (allí, en ese intento preciso, residía su impulso romántico, siempre atento a "las esencias" que fluyen por debajo de la superficie). En una época como la nuestra en la que ha entrado en crisis el liberalismo dieciochesco devenido neoliberalismo, ese ángulo resulta más que atractivo, a condición de que se

abandonen definitivamente su inclinación peronista, nacionalista y metafísica, sus poses antiintelectualistas y sus ademanes arcaizantes.

ORTEGA PEÑA, EL JOVEN DISCÍPULO

Un inesperado discípulo suyo -de una generación posterior- fue el historiador y abogado Rodolfo Ortega Peña (1938-1974), mucho más proclive a la izquierda armada del peronismo que su maestro. El joven Ortega Peña era miembro de la juventud comunista. Escribió entonces una reseña sobre un libro de Hernández Arregui (*Imperialismo y cultura*, 1957, prologado en sus reediciones posteriores por el mismo Ortega Peña) para la revista partidaria *Mar Dulce* de la universidad y desde allí empezó el intercambio con quien luego sería su maestro, quien lo impulsó a abrirse de la tradición comunista y militar en el nacionalismo popular.⁶³

Desde esta última tradición cultural sostuvo que el peronismo no fue un "bonapartismo" sino un capitalismo de Estado en el cual coincidieron el Ejército (jugando el papel de burguesía conductora de empresas estatales) y el proletariado. Si bien reconocía que el aparato de Estado en esa circunstancia -1946 en adelante- había surgido para mediar entre las clases, insistía en que el bonapartismo "se había esfumado" porque el Estado terminaba supuestamente inclinándose para el trabajador en los conflictos capital-fuerza de trabajo. Le cuestionaba entonces al peronismo histórico que, cambiada la situación mundial y la correlación de fuerzas, "no haya profundizado la revolución en un sentido socialista".

Ortega Peña, militando ya en el peronismo "en los años de proscripción-", fue más tarde un abnegado y arriesgado abogado en defensa de los presos políticos -de cualquier tradición, no sólo de la suya, incluyendo la defensa de Mario Roberto Santucho-, diputado de la juventud peronista con su bloque unipersonal de base en

⁶³ Jorge Abelardo Ramos no le perdonará nunca este origen ideológico "antinacional" a Ortega Peña. Así escribirá con su ironía habitual sobre la "exquisita pequeñoburguesía intelectual" que: "Abogados como Rodolfo Ortega Peña y psiquiatras como Hernán Kesselman, provenientes del Partido Comunista, se hacen peronistas, entre muchos otros. Otros *intelectuales de izquierda* no menos *exquisitos* [léase los miembros de *Pasado y Presente*], «gramscianos» o cosa así, dieron su apoyo al FREJULI"; *¿Qué es el FIP?*, p. 74.

1973 (cercano al peronismo de base) y editor de la revista *Militancia*. Finalmente terminó integrándose al FAS (Frente Antiimperialista por el Socialismo, liderado por el PRT) en una postura muy parecida a la de Alicia Eguren.

Su producción teórica estuvo ligada mayormente a la historiografía argentina. Halperín Donghi lo incluye -de manera polémica, desde va- entre los más serios y rigurosamente apegados a los documentos dentro del neorrevisiónismo histórico.⁶⁴ Una característica que también compartiría con Rodolfo Puiggrós, no así con José María Rosa u otros por el estilo, más próximos a la retórica ampulosa y superficialmente ideológica -cuando no a la actividad "mítico-poética"- que ligados a la estricta investigación de archivo.

No obstante, en su detallado intento por construir una genealogía de caudillos federales -Facundo Quiroga, Manuel Dorrego, Felipe Varela y otros- enfrentados a los unitarios-liberales reivindicados por la historiografía mitrista, Ortega Peña (y Duhalde) cayeron en un claro forzamiento de los hechos históricos como cuando en *Facundo y la montonera* (1968) atribuyen una especie de "capital financiero anticipado" a la Inglaterra de la década de 1820, cuando esa categoría correspondería en realidad -al menos según la historiografía económica clásica- a la época del imperialismo, que tiene lugar como mínimo cincuenta años después.

En cuanto a la ubicación de su obra dentro del arco "neorrevisionista revolucionario", para seguir empleando la expresión de Halperín Donghi, resulta sintomática la carta que el conocido miembro del Instituto Juan Manuel de Rosas Arturo Jauretche les envía -y que ellos publican en su *Felipe Varela*, una obra previamente corregida por Hernández Arregui- en tanto representantes del "revisiónismo de izquierda" (en palabras de Jauretche).

En la misiva Jauretche les reconoce: "Es mérito de la izquierda revisionista haber ensanchado la huella de lo social abierta por el primer revisionismo, poniéndola en el primer plano". Sin embargo, a continuación les advierte: "pero me temo que arriesgue a una nueva teratología en su *afán excesivo de hacer una dicotomía dentro de lo federal*

⁶⁴ Véase T. Halperín Donghi. "El revisionismo histórico argentino como visión decadentista de la historia nacional" p. 17. También puede consultarse la referencia de 1971 de Halperín a Ortega Peña en T. Halperín Donghi, *El revisionismo histórico argentino*, p. 65.

entre Rosas, por una parte, y los caudillos del interior, por otra" acentuando las divergencias, los factores de contraste y atenuando en cambio las coincidencias y las similitudes". Tómese en cuenta que, dentro del anchísimo campo del revisionismo. Ortega Peña había estado más cerca de la defensa de Rosas que, por ejemplo, los ensayistas de la izquierda nacional o que Puiggrós.

Esta extensa comunicación de Jauretche terminaba criticando al "marxismo de quiosco" que pretendía encontrar una equivalencia entre Rosas como caudillo y la clase social de los estancieros, reclamando que "en lugar de buscarle cinco pies al gato lo necesario es abandonar esas reticencias, que son rastros de la influencia de Ingenieros y Ponce".⁶⁵

Las lecturas que de aquí se podrían extraer son muchísimas. Solamente acotaremos dos. En primer lugar, dada la función política y pedagógica -sin mayores mediaciones- que en el revisionismo histórico se le atribuía a la historiografía, el llamado de Jauretche a "no dividir" el campo federal cuestionando a Rosas puede ser leído como un llamado de atención para que la izquierda peronista no pusiera en discusión el papel de Perón, pues en la misma carta Jauretche los alerta -hablando de Rosas aunque aludiendo de lleno al peronismo-: "los factores de clase, juegan, sí, entre nosotros, *pero dentro de la cuestión nacional*". Había que cerrar filas y cualquier desvío en el plano de la historiografía, aun la revisionista, podía abrir un flanco para que la lucha de clases se colara rompiendo la unidad del movimiento peronista (ruptura que finalmente sucedió).

En segundo lugar, la última referencia a los "rastros de influencia de Ingenieros y Ponce", en una carta dirigida a un antiguo miembro del Partido Comunista como Ortega Peña, sonaba más como amonestación ideológica latente por no ser lo suficientemente resista que como opinión estrictamente historiográfica.

⁶⁵ Véase la carta de Arturo Jauretche a los autores reproducida como documento No. 1 en R. Ortega Peña y E.L. Duhalde, *Felipe Varela*, Buenos Aires, Shapire, 1975, pp. 233-238.

Pero si la historiografía fue el área donde Ortega Peña se sintió más cómodo y en la cual fue más productivo, no se puede obviar que estaba previamente asentada en un paciente itinerario de lecturas filosóficas.⁶⁶

Donde podemos encontrar un eco de la visión culturalista -y al mismo tiempo antimodernizante- propia de Hernández Arregui en la propia obra historiográfica de Ortega Peña es en su teoría de "la ideología nacional defensiva". Tanto él como E.L. Duhalde -con quien escribiría sus libros-sostienen en *Facundo y la montonera* que la religión en el caso de la divisa "religión o muerte" enarbolada por Facundo Quiroga y fuertemente cuestionada por Sarmiento era una especie de ideología nacional a la defensiva, que cumpliría un papel progresivo frente al liberalismo laicizante que pretendían introducir los unitarios y, detrás de ellos, Inglaterra. En ese -según ellos- particular contexto de resistencia cultural-nacional al imperialismo opresor, jugaría un papel progresivo. Probablemente en este tipo de interpretación podamos ubicar las huellas de la lectura con la que Hernández Arregui había profesado e intentado legitimar filosóficamente su "amor irracional a la patria". De cualquier modo, insistimos, a pesar de esa común constelación cultural. Ortega Peña adoptó posturas políticas más radicalizadas que las de su maestro.

Como Silvio Frondizi y como tantos otros revolucionarios, Ortega Peña terminaría su vida asesinado (el 31 de julio de 1974) por la Triple A y por ese peronismo burocrático y burgués contra el cual tanto había batallado en el interior de su movimiento.

RODOLFO PUIGGRÓS, EL RACIONALISMO DIALÉCTICO

Rodolfo Puiggrós (1906-1980), ajeno tanto al círculo comunista universitario ponceano de la década del 30 como al literario ligado a Boedo, rompe a mediados de los 40 con esa tradición fundando el MOC (Movimiento Obrero Comunista) y aceptando la

⁶⁶ En la época en la que Ortega Peña estaba señalado por los grupos paramilitares de la derecha peronista que asolaron la Argentina de los 70, dejó parte de su biblioteca en el sindicato del caucho (de conducción también peronista). Algunos de esos libros se han conservado. Uno de ellos, por ejemplo, es *Las pruebas de la existencia de Dios* de Hegel, subrayado puntillosamente en 1956 -época en la que conoce a Hernández Arregui- (con lápices de colores azul y rojo). Allí también había otros libros de filosofía (uno de Spinoza, otro sobre Sócrates, etcétera).

subsunción política en el peronismo. Desde ese momento hace una autocrítica historiográfica no siempre explicitada sobre su modo de abordar el siglo XIX (que hasta ese momento había compartido entusiastamente con los impulsores de la "línea de Mayo", desde *Rosas el pequeño* y *De la colonia a la revolución* -cuya primera edición es publicada en 1940 por la AIAPE- hasta la revista *Argumentos*). No abandona, en cambio, su crítica al rosismo. Apoya por izquierda al peronismo, aunque enfrentado con Ramos, y elabora luego las tesis políticas del nacionalismo revolucionario que reproducirá en el apéndice a *Las izquierdas y el problema nacional*,

En términos filosóficos Puiggrós tenía una formación mucho más racionalista que Hernández Arregui -el "materialismo dialéctico" de coloraciones hegelianas de Henri Lefebvre había dejado su impronta en él,⁶⁷ como en Giudici- así como también el Lukács posterior a *Historia y conciencia de clase* crítico del irracionalismo y heredero -acrítico- de la Ilustración (sobre todo la obra *El asalto a la razón*, que Puiggrós había leído y anotado detalladamente en un ejemplar que hoy se encuentra en su archivo personal).

No es aleatorio ni casual que en el primer número de su revista *Argumentos* -donde también escribía Giudici, cuando compartían la militancia comunista- Puiggrós haya publicado un artículo de György Lukács "Nietzsche precursor de la estética fascista" ni que durante aquel período haya escrito un libro nada menos que sobre *Los enciclopedistas*. Si Hernández Arregui abrevaba en fuentes románticas y en el discurso nacionalista de pensadores como Johannes Fichte, Puiggrós en cambio -seguramente por su primera formación ideológica- se mantuvo mucho más cercano a la tradición materialista ilustrada dieciochesca.

En términos culturales, después de la ruptura, Puiggrós seguía siendo un comunista y si bien cuestionaba en el terreno político la dirección personal de Codovilla no ponía jamás en discusión el stalinismo. Aun rompiendo con el Partido Comunista argentino, seguía mirando con simpatías a la Unión Soviética.

Aun así, rechazaba de plano la comunión que Agosti pretendía hacer entre José Ingenieros -visualizado por Puiggrós únicamente como sinónimo de positivismo y

⁶⁷ En *Clase Obrera* Puiggrós publica de Henri Lefebvre "Lógica formal y lógica dialéctica" (traducido por Alfredo Cepeda de *La Pensée*, 59, enero-febrero de 1955), en *Clase Obrera*, 51, mayo de 1955, p. 6-7.

sarmientismo- y Marx, o entre Esteban Echeverría y el frente laico-demo-progresista-liberal posteriormente agrupado en ASCUA. En ese punto, focalizado en la historia de la cultura argentina, sí había logrado modificar su anterior concepción filosófica que hacía depender el marxismo del siglo xx de la herencia intelectual burguesa "progresista" de los siglos anteriores.

A partir de ese nuevo paradigma cultural, en el cual convivían su formación ideológica inicial con su desmonte del frente "progresista-liberal", durante los años del peronismo en el poder Puiggrós batallará desde su periódico *Clase Obrera* contra la tradición política comunista oficial. También publicará allí trabajos polémicos con la corriente liderada por Jorge Abelardo Ramos (por ejemplo, la crítica que su compañero Eduardo Astesano le dirige a este último, cuestionándole su libro *América latina un país*, un texto que al mismo tiempo será puesto en discusión por el segmento de la izquierda nacional reunido en torno de *Frente Obrero*).

Junto con una permanente polémica y una ridiculización constante de la figura de Codovilla (llegando incluso a incorporar caricaturas del viejo líder del Partido Comunista) -que seguirá marcando por años el perfil del discurso y el tipo de interlocutores contra los cuales discute Puiggrós- encontramos en este periódico una completa reivindicación de la Unión Soviética y de China, que convive con la reproducción de textos de Lenin, de Stalin y de Mao Tse Tung. Matizados todos estos materiales sobre el horizonte de una defensa general y principista del gobierno peronista, en tanto "revolución nacional antiimperialista", expresada muchas veces en un tono francamente acrítico, como se puede fácilmente corroborar, por ejemplo, en el tratamiento otorgado en la revista a la consigna oficial de "mayor productividad" (1952 en adelante).

En la publicación periodística pergeñada por el historiador también pueden encontrarse textos promocionados del propio Puiggrós (como *Rosas el pequeño* en su segunda reedición, investigación donde evidentemente llegaba a conclusiones diametralmente opuestas a las del clásico nacionalismo peronista), de Astesano (como su intento de adaptación de *El capital* al estudio de la formación social argentina) o del líder comunista brasileño Luis Carlos Prestes, que mantenía en esos años hacia el peronismo una actitud más abierta que la del comunismo argentino.

En esa época, a inicios de los 50, su discurso no sólo atraía a la disidencia comunista sino que también llegaba hacia la naciente nueva izquierda cultural (miembros jóvenes de *Contorno* como Oscar Masotta, Juan José Sebreli y Carlos Correas lo visitaban asiduamente en su casa de Palermo). De algún modo estos primeros y tímidos vínculos juveniles adelantaban el papel que luego adquiriría la prédica de Puiggrós -durante los primeros 70- como maestro y guía de juventudes.

Ya en su primer exilio mexicano, una década después de la caída de Perón -1966-. Puiggrós le dedicará un libro a la Iglesia católica y las encíclicas del Papa analizando su apertura hacia "el problema social". Allí critica llamativamente tanto a los "marxistas dogmáticos", que no aceptaban discutir con los cristianos, como a Rodolfo Mondolfo y a Erich Fromm. Estos dos eran acusados de "subsumir el marxismo en el individualismo liberal del siglo XIX". Una crítica que por la misma época aparecerá también en *Cuadernos de Cultura*, lo cual expresa hasta qué punto Puiggrós seguía culturalmente cercano a los nexos internos de aquella tradición. De manera análoga, también les cuestiona a Fromm y a Mondolfo el "sobredimensionar los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*". En este delimitado punto encontramos un matiz de diferenciación nada despreciable en comparación con las lecturas de John William Cooke, quien tomaba como eje de su adscripción filosófica al marxismo precisamente al joven Marx.

En esos mismos años del exilio mexicano mantiene correspondencia tanto con Cooke y su esposa Alicia Eguren como con investigadores europeos y norteamericanos (el filósofo Lucien Goldmann, la economista Joan Robinson, entre otros).⁶⁸

Lejos ya de la época de *Argumentos* (cuando sostenía que "el mejor manual de filosofía" era el dirigido por el soviético M. Shirokov, cuya introducción redactada por el traductor inglés John Lewis -el mismo que polemizará con Althusser en 1972- Puiggrós publica en su revista), escribe una historia de la filosofía que se remonta a los orígenes griegos. En ella, a pesar de citar a Antonio Gramsci, a Benedetto Croce, etc., seguía planteando la lucha entre el materialismo y el idealismo -ángulo central en la formación discursiva del DIAMAT soviético- como eje de la historia de la filosofía.

⁶⁸ Según el testimonio de familiares, mucha de esa correspondencia -incluidas cartas con Juan D. Perón- se perdieron o fueron incautadas por los fiscales que perseguían a los montoneros en un traslado de su archivo desde México a la Argentina, después de 1983.

Sin embargo, el grueso de su prolífica producción bibliográfica no está centrado en la filosofía sino en la historiografía. En esta disciplina mantiene durante 1965 en el periódico mexicano *El Gallo Ilustrado* un prolongado debate teórico -defendiendo infructuosamente la tesis del carácter "feudal" de la colonización de América latina- con André Gunder Frank, uno de los máximos impulsores de la teoría de la dependencia en sus vertientes más radicalizadas. A esa polémica intenta sumarse tangencialmente desde Buenos Aires Ernesto Laclau, en los tiempos en los que éste estaba enrolado en la izquierda nacional (la polémica es aquí reproducida por la revista *Izquierda Nacional* en octubre de 1966 y por la cátedra Sociología de América latina de la Universidad de Buenos Aires).

Ese debate con Gunder Frank seguramente expresaba el riguroso nivel académico - a pesar de estar proscrito en la universidad- en el que se ubicaban sus investigaciones historiográficas, claramente alejado de la superficialidad consignista, literaria y propagandista que caracterizó a gran parte del revisionismo histórico argentino. Aun así, Milcíades Peña batalló permanentemente contra sus interpretaciones, especialmente aquellas referidas a España, a la conquista y a la colonia -donde Puiggrós coincidía, dedicándole varios libros, con la errónea idea de Mariátegui según la cual la colonización de América habría sido "feudal"- . Esta hipótesis de Puiggrós -que según Peña se remontaba en última instancia a la "aplicación a la historia de América latina de tipos ideales extraídos del *Manifiesto comunista*" -también chocaba con las conclusiones a las que habían arribado muchos otros historiadores de la izquierda latinoamericana como el argentino Sergio Bagú, el argentino-chileno Luis Vítale, el chileno Marcelo Segall y el brasileño Caio Prado Junior.

En el terreno de la filosofía de la historia, Puiggrós tenía una obsesión. Era un lector empedernido y en consecuencia un crítico despiadado de Arnold Toynbee, cuya voluminosa obra se conserva aún en su archivo personal. En el plano filosófico, mantenía idéntica actitud -sin la misma obsesión- hacia Karl Jaspers, existencialista cristiano. El hecho de haber elegido a ambos intelectuales como objeto privilegiado de polémica probablemente indica hasta qué punto se sentía compenetrado con el impulso de cruzada antiirracionalista propiciado por el Lukács de *El asalto a la razón* y al mismo tiempo marca nuevamente la distancia frente al romanticismo de Hernández Arregui.

En cuanto a la Revolución Cubana y al castroguetarismo, a diferencia de Ramos, los apoyó calurosamente y sin reservas. Encontró en ellos un ejemplo a su favor en la prolongada y extendida polémica local que mantuvo con Victorio Codovilla. En la "traducción" que hacía del proceso social cubano a la coyuntura nacional encontraba la necesidad de superar el divorcio argentino entre las izquierdas tradicionales y el problema nacional.⁶⁹ Mantuvo hasta el final su adscripción al guevarismo y al castrismo, y en eso fue uno de los intelectuales de factura originariamente comunista más consecuentes.⁷⁰ Manteniendo una estrecha amistad con el equipo director de Casa de las Américas, Puigrós la visitó varias veces -murió en La Habana, en uno de esos viajes-. La insurgencia cubana dibujaba en su perspectiva el horizonte de su ansiada síntesis de nacionalismo revolucionario y marxismo.

Desde ese ángulo en los años 70 se enroló entusiastamente como uno de sus principales intelectuales en el proyecto de la insurgencia armada argentina, rechazando de plano las acusaciones de "terroristas", "pequeñoburgueses" o de "cipayos" que le enrostraban Ramos y sus discípulos a esas vertientes juveniles (incluso su propio hijo Sergio fue un militante de la guerrilla montonera que murió junto a Roberto Gamonet en una emboscada de los militares). En esa particular entonación del nacionalismo revolucionario con fuerte incidencia del castrismo, la posición de Puigrós mantiene

⁶⁹ Decía en la introducción de 1965 a su *Historia crítica de los partidos políticos argentinos* (Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, tomo I, p. 36): "Los acontecimientos que se suceden en Nuestra América con extraordinaria rapidez, a partir de la toma del poder por el castrismo en Cuba, indican que el camino de la revolución no se inicia por los partidos comunistas y socialistas tradicionales o por las sectas trotskistas de avinagrados retóricos de la política".

⁷⁰ En la vejez de su último exilio mexicano seguía sosteniendo: "Esperar que las condiciones revolucionarias objetivas maduren por sí mismas es prueba de optimismo inmovilizador. Pueden quedar en eternas semillas o madurar hasta la podredumbre, si no interviniese *la actividad* de los revolucionarios [...] *Los castristas no se cruzaron de brazos*, no aguardaron para actuar el momento en que la fruta cayera sola del árbol y rodara hacia cualquier lado"; R. Puigrós, "Vencimos porque luchamos y porque ustedes vencieron antes" (discurso de solidaridad con Cuba en el 23º aniversario del asalto al Cuartel Moncada, México, 26 de julio de 1977); Archivo Rodolfo Puigrós. Las referencias a "las semillas y los frutos" remiten obviamente a los ejemplos de la dialéctica que había dado en sus sistematizaciones el último Engels y que a través de los soviéticos se utilizaban como argumentos a la hora de negar que en la Argentina existieran condiciones para la lucha armada.

más de una arista en común con la de Rodolfo Walsh, a pesar de que este último no proviniera originariamente del tronco comunista sino del nacionalismo a secas (incluso de formación católica).⁷¹

Completamente desgarrado por el asesinato de Sergio. Rodolfo Puiggrós murió finalmente exiliado. Formaba parte de Montoneros y había encabezado campañas de solidaridad con la Revolución Cubana, con la naciente revolución sandinista y denunciado intencionalmente la dictadura del general Videla y sus esbirros.

Entre los miles de jóvenes que tomaron a Puiggrós como un maestro -en el antiguo sentido que tenía este término en tiempos de la Reforma Universitaria- sobresale Carlos Enrique Eduardo Olmedo (1944-1971). De origen paraguayo y miembro de *La Rosa Blindada* en los 60 (donde escribió junto a Oscar Terán un artículo -con seudónimo- crítico de Juan José Sebreli y su interpretación sartreana de Evita), uno de los primeros -con Oscar Masotta y Elíseo Verón- que se abrieron al mundo cultural de la lingüística y al estructuralismo francés en aquellos años; más tarde Olmedo convergía con ex militantes de la juventud comunista como Roberto Quieto y Marcos Osatinsky en la fundación de las FAR (Fuerzas Armadas Revolucionarias).

El máximo dirigente del PRT, Mario Roberto Santucho, en una carta que le envía desde la cárcel a su primera compañera Ana Villarreal poco después de la muerte de Olmedo (quien cae en un enfrentamiento el 3 de noviembre de 1971 en la empresa FIAT Concord y Materfer, sede del SITRAC-SITRAM), le decía con gran emoción: "Negrita querida: Acabo de leer tus cartas y paso a escribirte. Cómo me alegra tenerte cerca, aunque sea un día, y saber que estas líneas te llegarán enseguida [...] Recién tuve una noticia muy mala. Me llamaron de nuevo los abogados, a eso de las 19 horas, y allí me

⁷¹ No obstante, Walsh mantuvo frente a la dirección política de Montoneros una actitud más crítica que la de Puiggrós. En cuanto a la diferencia profesional entre ambos, como es bien sabido Puiggrós era historiador y Walsh un hombre de letras. Pero la militancia entremezcló las actividades. Ambos ejercieron el periodismo y Walsh también incursionó en el ensayo historiográfico redactando una pequeña historia de San Martín en la que sostiene que el argentino se adelantó con su accionar en veinte años a algunas afirmaciones de Karl von Clausewitz. Véase "Un ensayo sobre San Martín" (en Horacio Verbitsky, *Rodolfo Walsh y la prensa clandestina*, Buenos Aires, La Urraca, 1985), pp. 129-141. Cabe aclarar que el paralelo entre el último Walsh y el último Puiggrós sólo alude a su común adscripción al nacionalismo revolucionario.

enteré que Olmedo, uno de los muertos del FAR en Córdoba, era otro de los compañeros con que yo me reunía, *el más preparado*. Era muy bueno y muy *posiblemente el principal dirigente del FAR*. No sé si te conté alguna vez, pero *simpatiqué mucho con él* y discutimos a fondo varias veces. Era un muchacho rubio, de ojos muy azules y maneras suaves, un compañero extraordinario. Su hermano menor está preso acá y por él supe quién era. *Es una gran pérdida para la revolución*".

Juan Gelman, que acompañó a Olmedo tanto en los tiempos de *La Rosa Blindada* como en las FAR, así lo recuerda: "A algunos de nosotros -no a todos- nos pareció una posición luminosa la de Carlos Olmedo: *permitía adentrarse en el despeje de la ecuación peronismo-clase obrera-revolución-guerrilla*. Olmedo era un lingüista muy notable y no hay que olvidarse que alguna vez dijo: «las armas pesan pero no piensan»".⁷²

Donde Olmedo utilizó esa célebre frase -que impugnaba el militarismo sin prescindir en ningún momento de la lucha armada- fue en una polémica de 1970 con el PRT-ERP. Si la polémica filosófica de Oscar del Barco con Olivieri y Sciarreta resumió gran parte del debate cultural de los años 60 -humanismo historicista versus DIAMAT stalinista-, esta otra resumiría los debates políticos de los años 70 -¿la ideología y la metodología marxistas pueden congeniar con la identidad política peronista?-. Todos los libros de Rodolfo Puiggrós, los historiográficos, los filosóficos y los políticos, apuntaban a resolver ese enigma.

La respuesta obviamente positiva que en el debate con el PRT da Olmedo a ese interrogante, caracterizando al marxismo como "una metodología y no como una identidad" entiende esa metodología como la teoría -defendida por Puiggrós- de "las causas internas". Allí reside el núcleo de la polémica.

Partiendo de *La ideología alemana* y de la noción althusseriana de "ideología" (sentido negativo y epistemológico que la homologa con "falsa conciencia") y analizando luego "el método de la economía política" de la introducción a los *Grundrisse*, Olmedo les plantea a los guevaristas del PRT que el método de Marx prescribe partir siempre de "las causas internas". Desde esas "causas internas" habría que ascender luego y remontarse hacia las internacionales. No al revés, afirma.

⁷² Cuestionario epistolar a Juan Gelman, México, 28 de marzo de 1996.

Justamente esa misma teoría de "las causas internas" (incluso exactamente con las mismas palabras que utiliza Carlos Olmedo) Puiggrós la había planteado en la introducción de su célebre *Historia crítica de los partidos políticos argentinos*.⁷³

Esa estrechísima vinculación -personal, ideológica y cultural- de Rodolfo Puiggrós con los jóvenes insurgentes de los años 70, en cuyos principales debates pueden rastrearse las huellas de su historiografía, constituye un índice de hasta qué punto se había convertido en uno de sus principales maestros.

COOKE Y ALICIA, DE BAHÍA DE COCHINOS A LOS *MANUSCRITOS DE 1844*

John William Cooke (1920-1968) y su compañera Alicia Eguren (1924-1977) fueron los exponentes más radicales de toda esta tradición y al mismo tiempo los que estrecharon lazos más cercanos junto a la Revolución Cubana y al Che (más tarde Cooke presidirá además la delegación argentina a la OLAS [Organización Latinoamericana de Solidaridad]). Unión no sólo afectiva -como amigos personales de Guevara- sino también ideológica.

Con una actitud absolutamente análoga a la de Juan García Elorrio, quien con su revista *Cristianismo y Revolución* apuntó a radicalizar la tradición cristiana local guiándose por el ejemplo del Che y de Camilo Torres, Cooke y Eguren intentaron revolucionar y arrastrar al resto de las vertientes del nacionalismo cultural argentino hacia las posiciones castristas y guevaristas.

En la implementación de ese intento Cooke y Eguren formaron parte durante la década del 60 de las mismas coordenadas ideológicas que Puiggrós, aunque con matices diferenciales en cuanto al tipo de formación cultural.

Ella era profesora de Letras (y poeta) en Santa Fe. Él se había recibido de abogado y fue diputado en el primer gobierno peronista. Pero la diferencia con Puiggrós no provenía del ámbito profesional. Sucede que el joven Cooke, a pesar de que entonces

⁷³ Véase R. Puiggrós, *Historia crítica de los partidos políticos argentinos*. Introducción, principalmente p. 25, y R. Baschetti. *Documentos (1970-1973). De la guerrilla peronista al gobierno popular* (Buenos Aires, Ediciones de la Campana, 1995). La polémica completa entre el PRT y FAR (Olmedo), en pp. 145-214.

"admiraba secretamente a quienes militaban en nombre de la gran revolución de Octubre" -según reconocía Alicia Eguren en sus apuntes biográficos de 1971-, era de origen forjista. Además, mientras Puiggrós publicaba *Clase Obrera* y seguía siendo en la primera mitad de los 50 un historiador crítico del rosismo -como también lo fueron Hernández Arregui y la tradición de Ramos y Galasso-, John William Cooke formó parte del Instituto Juan Manuel de Rosas, del que también eran miembros intelectuales nacionalistas -a secas, católicos o directamente de derecha- como José María Rosa, Ernesto Palacio, Carlos Ibarguren, Ricardo Caballero, Manuel Gálvez, Juan Pablo Oliver, Lucio Moreno Quintana, Arturo Jauretche, Fermín Chávez y Luis Soler Canas. Eran los tiempos en los que Cooke editaba *De Frente* (del cual salieron ochenta y cinco ediciones, entre el 18 de marzo de 1954 y el 31 de octubre de 1955), una época en la que si bien se diferenciaba del resto de la intelectualidad peronista por sus ácidas críticas a las claudicaciones del gobierno -generalmente económicas o geopolíticas- aún no se definía como marxista.

Con la caída de su líder, siguió el camino de la clandestinidad, al tiempo que Perón lo nombraba desde el exilio su delegado personal y heredero político. Se encuentra entonces en la necesidad de organizar la resistencia y la lucha clandestina en el país. El obstáculo que significan las estructuras tradicionales del peronismo -que él siempre denominó "burocráticas"- para desarrollar semejante metodología le permite iniciar una lúcida y sugerente reflexión crítica sobre las raíces objetivas que originaban semejantes limitaciones. Y allí se "choca" con el marxismo como metodología de análisis. Pues descubre que el nudo gordiano que trababa y corroía al peronismo estaba entretejido sobre las contradicciones de clase que desgarraban por dentro el movimiento.

Cuando en 1959 acompañó estrechamente la toma del frigorífico Lisandro de la Torre -uno de los movimientos de masas más importantes que vivió en toda su historia la Capital Federal de la Argentina- Cooke tuvo oportunidad de experimentar en carne propia esas lacerantes contradicciones. Tal experiencia en la lucha obrera de masas, por la que fue detenido, constituyó un momento fundamental de su formación política, a despecho de quienes rechazaron luego sus planteos por "foquistas", desconociendo que Cooke no había partido precisamente de un pequeño grupo "iluminado" y

sustitucionista sino justamente de una expresión de rebelión masiva de los trabajadores.

Es en esos años cuando viaja a Cuba y entabla una profunda amistad con el Che; llega a combatir más tarde en las tropas revolucionarias contra la invasión mercenaria a Bahía de los Cochinos.

Uno de los jóvenes argentinos, reclutado por él y su compañera para ir a entrenarse militarmente a Cuba, así lo recuerda:

En 1962 Alicia y Cooke estaban viviendo en La Habana. Habían llegado desde Santo Domingo donde habían estado con Perón. Cuando rompen con todo ese grupo de Perón -Américo Barrios, etc.-, se van a La Habana con la idea de insertarse en el proceso revolucionario cubano. Yo creo que él llega a Cuba teniendo algunas prevenciones con el marxismo "ortodoxo", que luego empiezan a disminuir. A pesar de que él venía de una familia que tenía mucha relación con FORJA, con el nacionalismo, lo empezaba a atraer el marxismo sin ser marxista.

El gordo Cooke empieza a trabajar en Cuba como docente universitario y Alicia también. Él dictaba ciencias políticas y creo, si no me acuerdo mal, que ella estaba en sociología. En Girón son movilizados y participa en la defensa como parte del ejército revolucionario. En 1962 se plantea unificar a distintos grupos que vienen del peronismo más algunos grupos de izquierda que eran partidarios de la lucha armada. Y se plantea conformar un frente de liberación. Viene Alicia a Montevideo y toma contacto con los distintos grupos, peronistas y de izquierda. La gente del socialismo -Elías Semán-, la gente- de *Abraham Guillén* -el Ejército de Liberación Nacional-, el grupo del vasco Ángel Bengoechea, que estaba con Palabra Obrera pero con diferencias con Nahuel [Moreno] y después, el grueso que veníamos del peronismo. Nosotros militábamos en Santa Fe y teníamos contacto con gente "grande" (ahora me parecerían muy jóvenes) que eran militantes provenientes del Partido Comunista, del grupo de Rodolfo Puiggrós -los dos más importantes eran el gringo Agnellini y Cresencio Gutiérrez-. Alicia nos invita a ir a Cuba y fuimos.

Allí Cooke nos estaba esperando y tuvimos con él muchas entrevistas. Estuve un año, fue cuando el Che dio el mensaje a los argentinos. Por ahí debía estar la gente de Prensa Latina y Rodolfo Walsh, aunque yo no lo conocía. En verdad, éramos un montón de argentinos. Hubo ahí, en el campamento, un gran debate entre nosotros. Venía Fidel, venía el Che. El debate giraba acerca de la lucha armada en las ciudades, tesis de Bengoechea, o en el campo, tesis del Che. Terminó el debate con que cada grupo de los argentinos se fue por su lado y nosotros nos quedamos con Cooke y Alicia en ARP (Acción Revolucionaria Peronista).

[...] Alicia, el gordo Cooke y el Che establecen entonces una relación muy estrecha, política e intelectual. Cooke era muy lector, muy inquieto intelectualmente. Ya de joven, era de una vida muy activa en el tema intelectual. Antes de ser diputado, el joven Cooke viaja a Francia, vive un tiempo en París y conoce personalmente a los marxistas franceses, a Merleau-Ponty, a Sartre, a los humanistas. Después, ya estando en Cuba, encuentra un punto muy atractivo en el marxismo del Che. El humanismo, ese gran tema de que no vale la pena todo el esfuerzo de la revolución si no es para cambiar al hombre. Se produce ahí todo un intercambio. Cooke tenía una habitación en el hotel Riviera y ahí se encontraban siempre con el Che. Cooke era un gran cafetero, un fumador empedernido y así charlaban juntos durante horas y horas. Junto a ese marxismo humanista, al mismo tiempo el gordo tenía una visión idílica del peronismo, el de la resistencia, cuando en esos años ya estaba completamente burocratizado. Él vuelve a la Argentina en 1963 y espera una respuesta en el peronismo que por supuesto no encuentra. Además desde Cuba y con el apoyo del Che viaja a Madrid y le pide a Perón que se exilie en la isla. Y Perón, que lo había llegado a nombrar "heredero", ahora lo recibe frío, distante. Él nos contaba que incluso ni siquiera lo recibe en la casa sino que se encuentran en un restaurante. Cuando vuelve a Cuba

se lo informa a Fidel y al Che. Él percibía claramente que la relación con Perón ya no era la de antes.⁷⁴

A diferencia de la corriente de Ramos, Cooke no le hablaba a un "otro" para introducirlo pedagógicamente en el marxismo (obviamente, tampoco estaba haciendo "entrismo", como era el caso del grupo de Nahuel Moreno). Como militante, él mismo formaba parte del sujeto y de la tradición que se proponía radicalizar, radicalizándose a sí mismo.

En cuanto al rol de las Fuerzas Armadas, tampoco aceptó jamás la teoría del "ejército nacional", clave en la historiografía y en la política de la izquierda nacional pero también presente en la prédica de algunos segmentos de la izquierda peronista que soñaban con reconstruir la alianza social de 1945 en otras condiciones históricas. Cooke las identificó taxativamente como "el enemigo". Así decía de ellas -en un artículo publicado en Cuba en 1960- que constituían junto a la Policía "el brazo armado de las estructuras del privilegio", a lo que más adelante agregaba: "Ya sea que el reclutamiento se haga mediante el servicio militar obligatorio o la contratación de mercenarios, el Ejército profesional tiene una oficialidad unida por razones de casta y una tropa sometida a disciplina ciega y mecánica".

Más tarde, en su madurez de 1966, frente al coqueteo filoperonista de muchos militares "nacionalistas" Cooke afirmará taxativamente: "Podemos pasar por afto su *participación en*) la política desde septiembre de 1955 para que no se piense que hacemos hincapié en las acciones pasadas de un *enemigo* que ahora quiere enterrar la hacha de la guerra y tomar otro dato que define su naturaleza en la presente etapa: *la doctrina de la «frontera interior», de la «guerra contrarrevolucionaria»* [...] declaran la guerra por anticipado a cualquiera que trate de llevar a la práctica un intento de reforma del orden o que simplemente se alce porque la opresión se vuelve insoportable".⁷⁵

Este tipo de análisis -téngase en cuenta que aún no había sucedido el genocidio de 1976- señala cuan lejos había llegado Cooke en su profundización del problema político-estratégico de la revolución en la Argentina. Ya no se dejaría seducir -como

⁷⁴ Entrevista con Manuel Gaggero, 7 de marzo de 1996.

⁷⁵ J.W. Cooke, "Acerca de las FF.AA.", en *Fin de Siglo*, 7, enero de 1988, dossier "Cooke", p. 8.

muchos otros, incluso en nuestros días- por los ademanes nacional-populistas de los generales argentinos que apelaban a la retórica "nacional" para ganar consenso en sus planes de golpes, luego de los cuales invariablemente entregaban el manejo de la economía a la fracción "liberal" de las mismas Fuerzas Armadas y del capital financiero transnacionalizado.

El particular tipo de vínculo que él había construido con el marxismo -que evidentemente subyace en ese tipo de análisis maduro- excedía la mera ilustración bibliográfica o erudición libresca, a pesar de que esta última no era un punto débil en él. A partir de su viaje a Cuba abraza esta ideología en su vertiente leninista, pero absolutamente teñida e impregnada en una primera instancia por un registro inconfundiblemente sartreano y, en segundo término, por las entonaciones humanistas e historicistas que esta cosmovisión adquirió en el pensamiento del Che Guevara.

La lectura de sus trabajos políticos deja como conclusión que ese abrazo no fue folclórico, puramente emotivo o superficial. No se trataba de apelar a la liturgia y a la jerga marxista para embadurnar posiciones políticas en apoyo de las fuerzas armadas, de la burguesía "nacional" o de la burocracia sindical.

En su itinerario intelectual la insurgencia política que promovió desde La Habana (y a su regreso) corría pareja con su propia reflexión filosófica activista y praxiológica acerca del pensamiento de Marx.

Por ejemplo, en su artículo de 1960 "La Revolución y su ética" (curiosamente poco transitado por sus comentaristas y panegiristas), Cooke intenta contraponer la ética de la Revolución Cubana y del Che Guevara con la del entonces secretario de Defensa estadounidense Charles Wilson. Un riguroso ejercicio -de lo que nuestros filósofos académicos denominarían "ética aplicada"- que más tarde también será desarrollado por León Rozitchner en su *Moral burguesa y revolución* (donde contraponía la ética revolucionaria y la ética de los mercenarios invasores de Bahía de Cochinos).

En ese artículo Cooke deja entrever el horizonte sartreano con el que él se aproximó al marxismo cuando afirma: "Nadie es conciencia pura: *todas las conciencias están comprometidas*. Lo que hacemos afecta a los demás y es una estafa creer que podemos eludir *la responsabilidad* refugiándonos en axiologías que nos absuelven de antemano. *Desde que estamos en el mundo, tenemos que formular decisiones,*

elegir".⁷⁶ Aquí aparecen condensadamente todas las categorías filosóficas que caracterizaron el pensamiento de Sartre acerca de la ética y la libertad: responsabilidad, conciencia situada en el mundo, compromiso, condena a la elección, etcétera.

Desde esa matriz Cooke aborda en ese artículo de transición dentro de su variación ideológica la problemática de la enajenación tal como ésta aparecería en el centro de la escena filosófica de los 60 a partir del redescubrimiento de los *Manuscritos de 1844* de Marx. Por eso una parte importante de su ensayo está dedicada a estudiar la compleja relación entre la obra producto del trabajo y sus productores -los obreros-, y sobre todo la razón por la cual aquélla "se les aparece a éstos *como una fuerza extraña y ajena a ellos*". También de los *Manuscritos de 1844* toma la idea de que "ni siquiera los privilegiados son realmente libres porque están prisioneros del espíritu de posesión: los millones son de Mr. Wilson, pero Mr. Wilson es de sus millones". Es decir, la conocida afirmación del joven Marx en la que englobaba a opresores y oprimidos dentro de las redes de la alienación.

Esa "inesperada" incursión por los *Manuscritos* que realiza Cooke en La Habana - cuando aquella revolución todavía no se había declarado socialista- no fue una excepción. Años después seguirá insistiendo con ese tipo de planteos centrados en la problemática humanista del joven Marx y del Che Guevara.

Así, por ejemplo, en una encuesta realizada por *La Rosa Blindada* a Héctor Agosti (que no contestó por razones previsibles después de la ruptura juvenil de esa revista), Carlos Astrada, Juan Carlos Portantiero, León Rozitchner, Juan José Sebreli y John William Cooke, este último decía: "*La alienación* era una categoría que exigía reintroducir *al hombre como centro de un humanismo concreto* [...] *La praxis* revolucionaria, desalienante por definición, alcanza superaciones cualitativas por el esclarecimiento teórico [...] *Las estructuras sociales, fruto de la acción de los hombres*, adquieren autonomía con respecto a ellos y se desenvuelven de acuerdo a sus propias leyes internas".

Otra vez nos encontramos aquí con los núcleos centrales que atravesaron la nueva cultura filosófica de izquierda en la Argentina de los 60: humanismo, alienación y praxis.

⁷⁶ J.W. Cooke, "La Revolución y su ética", en *Lunes de Revolución* (suplemento cultural del periódico *Revolución*, órgano del Movimiento 26 de Julio), 76, La Habana, 12 de septiembre de 1960, pp. 2-4.

Un humanismo que, en el caso de Cooke -y a pesar de provenir de una familia de católicos practicantes (irlandeses, como Walsh)- estaba estrechamente ligado a un ateísmo radical. Sólo así se explica su testamento a Alicia (donde le prohíbe que se acerque cualquier "sacerdote, monjas, etc., o que bajo ninguna artimaña se me suministre sacramentos, exorcismos, etc.". Para escándalo de su familia, ni siquiera aceptaba una cruz o un escapulario).

Según Juan Gelman, Cooke reflexionó e invirtió en la redacción de aquel trabajo filosófico destinado a *La Rosa Blindada* casi seis meses. Además de reconocer en él que "la Revolución cubana tiene esa impregnación humanista que el Che Guevara formuló explícitamente", Cooke insertaba esa perspectiva en el interior de la tradición "izquierdista" -Althusser *dixit* en *Para leer "El capital"*- conformada por Gramsci, Lefebvre y Lukács: "Lukács", afirmaba Cooke, "había tenido la genialidad de tocar el tema de la alienación mucho antes de conocer los *Manuscritos* (aunque dentro del esquema hegeliano), pero sin volver después sobre él. Posteriormente mereció sólo la mención intrascendente de la literatura teórica comunista; salvo el caso de Lefebvre, que en algunas de sus evasiones hacia la heterodoxia fijó el significado de la alienación en Hegel y en Marx y demostró su presencia como parte entrañable del pensamiento de este último, a través de su continuidad dialéctica. Luego se sabría que Gramsci en el fondo de su celda solitaria le dedicaba meditaciones clarividentes".

En respuesta a Cooke, León Rozitchner -con quien había trabado una estrecha amistad cuando fue a dar clases en La Habana y a quien provocadoramente iba dirigido el artículo- publicó en la misma revista "La izquierda sin sujeto". Allí también subrayaba el voluntarismo antideterminista y humanista. "El sujeto", decía Rozitchner, "es el núcleo de la verdad histórica, no la objetividad predeterminada de las leyes objetivas". Pero en cambio implícitamente le cuestionaba a John William Cooke -contrastando a Fidel Castro y al Che Guevara con el ejemplo negativo de Perón- su adhesión al peronismo.⁷⁷

⁷⁷ Véase John William Cooke, "Bases para una política cultural revolucionaria" (en *La Rosa Blindada*, I, 6, septiembre-octubre de 1965), pp. 20-21, y León Rozitchner, "La izquierda sin sujeto" (en *La Rosa Blindada*, II, 9, septiembre de 1966), pp. 30-44 (este trabajo de Rozitchner fue reeditado por los cubanos de la Escuela de Filosofía de La Habana; *Pensamiento Crítico*, 12, enero de 1968, pp. 151-184). Ambos artículos se encuentran incorporados a la antología *La Rosa Blindada, una pasión de los 60*. En el estudio preliminar a este último puede consultarse el testimonio que nos brindó León

También le contestó a Cooke Abel García Barceló, que formaba parte con Olivieri y Sciarreta del núcleo crítico de Oscar del Barco en el seno de la tradición comunista. Su cuestionamiento reproduce exactamente los mismos lugares teóricos de la diatriba de aquellos dos contra Del Barco. En una extensísima nota al pie -que tenía varias páginas- de un artículo sobre la alienación, mientras hacía referencias irónicas contra Jaime Schmirgeld (por su rechazo de esa categoría del arsenal marxista) al mismo tiempo García Barceló acusaba a Cooke y a la nueva izquierda de "contraponer determinismo, leyes económicas y «relaciones humanas»". "Es que para Cooke", replicaba Barceló, "como para otros autores, el determinismo en la sociedad es sinónimo de alienación". Aun tomando como base la literatura filosófica del marxismo occidental europeo -completamente ausente en la crítica a Del Barco-, García Barceló le reprochaba a Cooke su "voluntarismo", su énfasis en "la libertad" y en la "subjetividad del hombre", con lo que remataba diciendo "para Cooke, la subjetividad del hombre en general sigue siendo el demiurgo de la realidad".⁷⁸

Antes del ensayo de *La Rosa Blindada*, Cooke se había explayado en esa misma dirección praxiológica en su discurso en ocasión de la famosa reunión en La Habana para conmemorar el 25 de mayo de 1962 -lo que demostraría una vez más que aquel artículo no fue una excepción-. En esa oportunidad el Che pronunció su célebre "Mensaje a los argentinos" -ya referido en el citado testimonio de Gaggero, aunque muchas biografías sobre el Che ni siquiera se refieran a ese evento a pesar de sus voluminosos tamaños-. Allí, desde la filosofía de la praxis frente al determinismo, Cooke también había dicho de un modo análogo: "La Historia no es una fuerza misteriosa que se abate como una *fatalidad* sobre nosotros, sino la designación que damos a la *actividad humana*". Evidentemente entre los artículos-ensayos de 1960 y 1966 y el discurso de 1962 existía un hilo rojo de continuidad.

Rozitchner sobre su relación con Cooke en La Habana y sobre la gestación de su respuesta en "La izquierda sin sujeto".

⁷⁸ Véase Abel García Barceló, "De los *Manuscritos a El capital*" (*s.f.*, pero redactado aproximadamente en 1970), reproducido varios años después como introducción a los *Manuscritos de 1844* (Buenos Aires, Cartago, 1984), pp. 1-35: la crítica al artículo de Cooke, en pp. 23-25.

Ése era el arrollador impulso -traducido a la filosofía- que irradiaba de Cuba. Por ejemplo, al regresar de la isla Silvio Frondizi (1907-1974) interpretará en su libro *La Revolución Cubana que ésta* "tiene como significación histórica fundamental la de haber roto con el esquema reformista, y en particular con *el estúpido determinismo*, casi fatalismo geopolítico". Humanismo y crítica del determinismo serán dos aspectos inseparables a partir de ese momento, casi un sentido común.

Ellos cuatro -John W. Cooke, León Roxitchner, Silvio Frondizi y el Che- estaban discutiendo, a pesar de sus diversas orientaciones políticas, con un mismo adversario: el determinismo del DIAMAT, es decir, la legitimación filosófica de la política soviética en América latina y sus partidos stalinistas. Era exactamente el mismo debate que tenía Del Barco en *Cuadernos de Cultura*. En definitiva, era la discusión de la Revolución Cubana y latinoamericana en su conjunto: ¿había que sentarse a esperar que *la Historia* dictaminase desde lo alto el paso necesario e ineluctable al socialismo? Las respuestas, en la extensa frontera que unía la política y la filosofía, dividían aguas entre reformistas y revolucionarios. Fuera y dentro del peronismo, pero siempre desde las coordenadas del marxismo.

Que la discusión no era únicamente filosófica es casi evidente. Al respecto puede releerse parte del discurso de Cooke en la OLAS, cuya delegación argentina él encabezaba: "Los realistas", afirmaba Cooke, "que viven plácidamente a la espera de *condiciones que ellos estiman, por misteriosos sistemas de medición teórica*, condiciones que tienen la propiedad de estar siempre más allá de las imperantes en cada momento real, creen que entre la política burguesa y el asalto final del proletariado (que será una epopeya gloriosamente lejana *asegurada por el determinismo que la historia les ha confiado en secreto*), sólo quedan el aventurerismo y el delirio suicida". El discurso terminaba diciendo que si no se habían alcanzado aún los objetivos, "no volcamos la responsabilidad en *inalcanzables condiciones objetivas* sino en otras que no hemos logrado superar y entre las cuales bien pudieran estar nuestros propios déficits como vanguardias".

Esa inscripción humanista de la filosofía del marxismo será la predominante en la Argentina durante toda la década del 60 a partir de la Revolución Cubana. Frente a la esclerosis dogmática de los manuales del DIAMAT de la época stalinista, y enfrentando al

mismo tiempo tanto al "humanismo sin fronteras" de Roger Garaudy (un mero *aggiornamento* del stalinismo en tiempos de "coexistencia pacífica", como decía el joven Terán desde *La Rosa Blindada*) como al esquemático "antihumanismo teórico" althusseriano (extensamente divulgado en América latina por Marta Harnecker), el humanismo revolucionario del Che será la piedra de toque en todo el período. Desde un reexamen posterior, señala con justeza Aricó que desde ese momento en nuestras tierras: "Vuelven a aflorar los temas del humanismo *marxiano*, de su ética revolucionaria, de la función del mito en la construcción de una voluntad nacional, *del hombre como productor de la historia*, que recorren el joven Marx y que reaparecen siempre en los momentos de acceso revolucionario".⁷⁹

A diferencia de Puiggrós que, a pesar de compartir con Cooke el impulso político castroguerrillero, seguía siendo un partidario del "materialismo dialéctico" en la versión racionalista del Lukács maduro: tanto el compañero de Alicia como Hernández Arregui sustentaban un mismo registro voluntarista, praxiológico e historicista de la filosofía de Marx (aunque Hernández Arregui no compartiera la misma estrategia política de Cooke).

En cuanto al vínculo de estos dos últimos, cuando Cooke vivió en Cuba intentó difundir los libros de Hernández Arregui, como le relata en una carta enviada desde La Habana (28 de septiembre de 1961). En esa misma carta lo informa sobre los concursos de Casa de las Américas y le sugiere que envíe sus libros y los de sus compañeros a la isla; además le comunica: "Por lo que usted me dice veo que mi permanencia en Cuba contribuye a deslindar una serie de problemas [...] *El problema de Cuba, piedra de toque*, puede servir para introducir un poco de luz en cosas que se están oscureciendo a propósito [...] Usted, Trípoli, Fermín, etc., deben tomar contacto con gente del gobierno cubano".⁸⁰

⁷⁹ José Aricó, "Marxismo latinoamericano", p. 956.

⁸⁰ En la misma misiva Cooke también le enviaba a Hernández Arregui seis tesis políticas: a) revolucionar ideológicamente el peronismo; b) rechazar las alianzas con el Ejército y la Iglesia y promover la lucha común con las izquierdas no peronistas; c) no esperar la "legalidad" desde arriba; d) cuestionar la inclusión del peronismo en "la defensa de los valores de Occidente"; e) mantener la unidad con el Partido Comunista en el seno de la clase trabajadora, y f) defender rotundamente que el apoyo a la Revolución Cubana no es secundario sino principal. Véase la carta de Cooke a Hernández Arregui, La

Tanto Cooke como su compañera no sólo fueron los exponentes más radicales de todo el sector. Además fueron quienes vieron con mayor anterioridad y de manera más crítica el rol funcional que el mismo Perón cumplía objetivamente en relación con la reproducción del orden establecido, con las Fuerzas Armadas, con la Iglesia y con el imperialismo. La gran tragedia de ambos fue que siempre tuvieron que actuar "como si" Perón los apoyara e impulsara una salida insurreccional para la Argentina, cuando en realidad el viejo líder mantenía a rajatabla un doble discurso y un vaivén pendular ininterrumpido. Ellos lo sabían -como recordaba Gaggero- aunque consideraban que por la fuerza lo podrían presionar para que finalmente tomara otra actitud. Con Gramsci, Alicia definía la política como "el resultado de las relaciones de fuerza", de donde deducía que "a Perón entonces hay que condicionarlo, a partir de otras relaciones de fuerza". *Bien lejos estaba de los que ingenuamente veían en el general a un nuevo estratega revolucionario*, del tipo de Mao Tse Tung o incluso Fidel Castro.

También desde La Habana -después del infructuoso intento por trasladar a Perón desde su exilio en la España fascista de Franco a la Cuba socialista de Fidel y el Che-, Alicia Eguren le escribía (24 de septiembre de 1962) a Rodolfo Puiggrós: "Respecto de nuestro querido viejo creo que es muy necesario le escribas mucho y *sin concesiones* [subrayado de Eguren]. *Se autoengaña con el cuento de que está engañando al imperialismo aunque no pueda exhibir ningún fruto concreto de ese engaño [...]. Él no engaña ni al imperialismo, ni a la Iglesia ni a las Fuerzas Armadas argentinas: todos ellos le presentan un tablerito y lo hacen jugar allí. Pero con un simple gesto él puede jugar no en ese tablerito sino en el gran tablero real del mundo, pero no osa hacerlo aunque pueda...*".

Este diálogo íntimo entre los dirigentes políticos más radicales de la izquierda peronista -Cooke y Eguren- y uno de los intelectuales más sólidos de este segmento cultural -Puiggrós- muestra de manera harto elocuente matices y pliegues no siempre atendidos en los estudios sobre esta vertiente política, así como también la agudeza crítica que tenían algunos de los integrantes del sector sobre el papel jugado por Perón frente a "los factores de poder".

Habana, 28 de octubre de 1961; reproducida en Ernesto Goldar, *Cooke y el peronismo revolucionario*, Buenos Aires, CEAL, 1985, pp. 29-34.

En el relato autolegitimador que una década más tarde -en los 70- construyó sobre sí misma la dirección de Montoneros, esos corrosivos matices y la perspicacia crítica de John W. Cooke y de Alicia Eguren quedaron muchas veces diluidos. La increíblemente ingenua leyenda del "Perón anciano" -el del retorno- que cede por su vejez y enfermedad a las presiones ultraderechistas del lopezreguismo mientras antes supuestamente habría sido revolucionario (tesis sugerida por algunos de los últimos *best sellers* periodísticos sobre los años 70) constituye tan sólo una pequeña muestra del desplazamiento ideológico, político y también cultural que modificó los análisis del 70 en la izquierda peronista con relación a los de la década del 60.

En esos mismos años 70, muerto ya Cooke, Alicia Eguren seguía manteniendo la mirada crítica sobre el papel de Perón. Aunque se produce en ese momento un cambio notorio, la crítica deja de ser reservada y pasa a ser pública y abierta. Por ejemplo, en tiempos de coqueteos de Perón con el "socialismo nacional" y con la guerrilla -video de Solanas mediante, donde cínicamente el general llega incluso a citar textos militares de Mao Tse Tung- Eguren le advierte públicamente al mítico líder: "Si insistimos en no hacer un *análisis de clase* del movimiento es inútil que hablemos de socialismo, nacional o extranjero, de latinoamericanismo o de revoluciones hermanas. [...] No estoy hablando desde posiciones «vanguardistas» como un malentendido *neopopulismo con fraseología socialista* que surge en algunos sectores del peronismo califica, intentando sembrar un nuevo terrorismo ideológico que sustituya al periclitado maccartismo". La carta volvía puntualmente a reivindicar como ejemplo a seguir "las banderas de la experiencia cubana y latinoamericana".⁸¹ No resulta casual que en aquellos años Alicia Eguren se integrara al Frente Antiimperialista por el Socialismo (FAS) junto a la izquierda guevarista no peronista y dictara cursos con Silvio Frondizi en la Facultad de Filosofía y Letras.

Si al Che lo asesinaron los militares bolivianos y la CIA en una escuelita de La Higuera y a Santucho lo mató una patrulla al irrumpir en su escondite, Alicia será

⁸¹ Alicia Eguren. "Carta al general" (4 de octubre de 1971), en *Nuevo Hombre*, I, 12, octubre de 1971. El ácido mensaje (que más que mensaje era una advertencia), acorde con la dura personalidad de Alicia, estaba encabezado por una cortante sentencia de Nietzsche: "Los hombres aman en silencio las verdades peligrosas". ¿Cuál era la "verdad peligrosa" de Perón a la que aludía la carta de Eguren...?

secuestrada en una cita en el café Tortoni de la Avenida de Mayo y permanecerá cautiva y desaparecida en las tenebrosas garras de los carniceros de la ESMA. Distintas generaciones, diversos proyectos políticos, un mismo modelo de vida.

EL STALINISMO, RÉGIS DEBRAY Y LA REVOLUCIÓN CUBANA

En otro ensayo habíamos analizado los múltiples y coloridos matices culturales y políticos que convivían bajo el ropaje de "la unanimidad y la disciplina" -dos emblemas clásicos del stalinismo- en la tradición comunista argentina. No sólo en sus expresiones juveniles sesentistas sino también en los cuadros históricos y tradicionales, como Héctor Agosti y Ernesto Giudici. Este último se había entrevistado con el Che en el 64 y en los 70 acercó sus posiciones tanto a las de Rodolfo Puiggrós y Alicia Eguren como a las de Agustín Tosco y Mario Roberto Santucho, sin terminar de definirse por ninguna de las dos (aunque seguramente estuvo mucho más cerca del peronismo revolucionario).

Pero si Giudici -miembro del Comité Central y uno de sus cuadros históricos- se suma a su modo y a pesar de sus limitaciones a las "herejías" juveniles que en los 60 fraccionaron la tradición comunista al calor de la Revolución Cubana (González Tuñón hará algo parecido, aunque en forma más tenue y solapada), la otra parte de la dirección seguirá un camino inverso. A pesar de que gran parte de la militancia comunista de base miraba con más que simpatía la experiencia cubana, los cuadros históricos que monopolizaban la dirección política se abroquelaron porfiada y cerradamente tras las filas del stalinismo prosoviético.

Enterrada en 1943 la Internacional Comunista por Stalin, en los 60 hubo dos conferencias internacionales donde intentaron cerrar filas los partidarios del stalinismo *aggiornado* -para diferenciarlo del prochino, a su vez autopostulado "ortodoxo" frente al "revisionismo" de los prosoviéticos-: la de 1960 (mundial) y la de 1964 (latinoamericana). En la primera, acorde con la perspectiva de la "coexistencia pacífica", se sancionó la estrategia de "tránsito pacífico",⁸² en la segunda -reunida

⁸² Decía la declaración: "La clase obrera y su vanguardia el partido marxista-leninista *tienden, a hacer la revolución por vía pacífica*. [...] En varios países capitalistas, la clase obrera, encabezada por su

sugerentemente en La Habana- infructuosamente se intentó frenar la ofensiva liderada por Fidel Castro y el Che Guevara.

Allí al compañero Orlando Millas del PC chileno [recuerda uno de los protagonistas y testigo] le hicieron un reportaje para el *Granma* [periódico del Partido Comunista cubano] unos días antes de la reunión y se despachó contra la posición cubana, contra el foquismo, etc., etc. *La reunión fue muy complicada porque Fidel respondió y contestó a esas declaraciones. Antes de esa reunión se había decidido preparar una reunión de los PP.CC. del cono sur, con la anuencia de los soviéticos, para influir en los compañeros cubanos con una declaración en la cual se criticaba a los dirigentes chinos porque habían suprimido la cuota de arroz a Cuba. Cuando estábamos con Giudici en Moscú, de regreso de La Habana -donde nos habíamos entrevistado con el Che-, Arismendy [secretario general del PC uruguayo] me informa que estuvo con Fidel recorriendo la isla durante catorce días, que lo encontró muy bien y que él era partidario de una reunión de todos los Partidos Comunistas de América latina con los compañeros cubanos en La Habana y que Fidel había dado su visto bueno. Que la reunión se hiciera en La Habana lo acordaron Arismendy y Monge [secretario general del PC boliviano] con Fidel. Cuando me dijo eso, me quedé asombrado. Yo hablo con los soviéticos y les digo que había una reunión previa del cono sur [...] Les pregunto entonces si se iban a hacer dos reuniones [...] En realidad se suprimía la de Buenos Aires. Entre paréntesis, Codovilla había estado muy enojado porque "le habían cambiado la película". En lugar de hacer una reunión en Buenos Aires, se hacía otra en La Habana, de cuya convocatoria él no había participado. *Codovilla, que era un hombre de la Internacional Comunista, que había ayudado a organizar los partidos en la primera época, quedaba descolocado [...] Evidentemente había entablada toda una polémica. Porque Millas era portavoz de la posición de su partido, el chileno.**

destacamento de vanguardia, puede *conquistar el poder estatal sin guerra civil...*"; *Declaración de la Conferencia de Representantes de los Partidos Comunistas y Obreros, Buenos Aires, Anteo, 1960.*

La "macana" es que él lo dice antes de la reunión de La Habana, que se hacía dos días después, y da lugar a la respuesta de Fidel. *La actitud que tomó Codovilla ante la respuesta de Fidel fue no enfrentarlo violentamente sino que cada delegado latinoamericano tratara de describir la situación de su propio país para así intentar demostrar que no era viable la lucha armada.*⁸³

Que Codovilla haya sido nada más que "invitado" -cuando desde la Conferencia de 1929 en Buenos Aires donde enfrentó la posición de Mariátegui él venía siendo, junto con los enviados de la Internacional Comunista como J. Humbert-Droz o A. Guralsky (seudónimo de Abraham Heifertz), el que organizaba y llevaba la voz cantante- expresa hasta qué punto habían cambiado las cosas desde la Revolución Cubana. Incluso en el movimiento comunista más afín a las posiciones clásicas del stalinismo soviético.

Una actitud idéntica a la de Codovilla fue la adoptada por Rodolfo Ghioldi ante *Revolución en la revolución*, el libro con el que Régis Debray intentaba sistematizar -simplificando al límite de la caricatura- la Revolución Cubana. Ghioldi le respondió con su folleto *No puede haber "revolución en la revolución"*, que en realidad quería decir: no puede haber revolución al margen de los esquemas por él considerados ortodoxos.⁸⁴ No se trataba de soslayar el internacionalismo de la revolución continental, como pudo

⁸³ Entrevista a Arnaldo Piñera, encargado de relaciones internacionales del Partido Comunista argentino y estrecho colaborador de Codovilla (22 de agosto de 1996). Una reconstrucción ampliada de esos pormenores -relatados por este testigo de primera mano- puede encontrarse en A. Piñera, *Utopía inconclusa del Che Guevara*, Buenos Aires, Cangrejal, 1997.

⁸⁴ Véase R. Ghioldi, *No puede haber una "revolución en la revolución"* (Buenos Aires, Anteo, 1967). La reseña laudatoria del escrito de Ghioldi apareció con las iniciales G.M. y bajo el título "Respuesta marxista-leninista a Debray" (en *Nueva Era*, XVIII, 8, septiembre de 1967), pp. 90-91. La crítica de Ghioldi es reafirmada en todos sus puntos por Fernando Nadra en *Las vías de la revolución* (Buenos Aires, Polémica, 1968), pp. 13-14 y 64-68. Allí Nadra prolonga explícitamente el cuestionamiento que Ghioldi hace a Debray a toda la experiencia guerrillera del Che Guevara en Bolivia, citando a su vez declaraciones de la dirección del Partido Comunista boliviano que permaneció fiel a Moscú, a pesar de que importantes cuadros de su juventud comunista -los hermanos Inti y Coco Peredo, por ejemplo- apoyaran hasta la muerte la línea del Che. Más tarde, Mauricio Lebedinsky vuelve a insistir con el tema en "El idealismo de Debray", en *El marxismo-leninismo frente al revisionismo de "izquierda" y de derecha* (Buenos Aires, Centro de Estudios, 1973), pp. 59 y ss.

apresuradamente interpretarse. El mismo Ghioldi había participado como enviado de la III Internacional en la insurrección brasileña liderada por Prestes en los años 30. No era ése el problema. El problema era que todo internacionalismo tenía que estar, desde su óptica, subordinado a la política exterior del Estado soviético. Y la estrategia de la Revolución Cubana no lo estaba...

El trabajo de Régis Debray había sido criticado metodológicamente por su maestro en Francia, Louis Althusser. En una carta fechada el 1 de marzo de 1967, Althusser le cuestionaba a su joven discípulo el hecho de no haber proporcionado una "demostración positiva" de la necesidad de la guerrilla como forma principal de lucha en nuestro continente, luego de haber demostrado efectivamente -eso sí le reconocía el filósofo- la incorrección política de las vías prosoviéticas, trotskistas o prochinas para América latina (espontaneísmo, autodefensa armada, insurrección sindical, propaganda armada, etc.). El método empleado por Debray era caracterizado por Althusser como de "eliminaciones sucesivas", pues iba descartando una por una las vías soviéticas, chinas, etc. Finalmente le reprochaba no haber tomado suficientemente en cuenta las condiciones históricas específicas del continente, el análisis de la formación social cubana que permitió el triunfo de la revolución en 1959 y la especificidad "de la forma en que Fidel ha conducido las operaciones militares y dirigido la acción política" en Cuba.⁸⁵

De todos esos reproches, Althusser subrayaba en primer término no haber tomado suficientemente en cuenta las condiciones históricas específicas del continente. Tanto es así que en una carta enviada a la dirección de la revista cubana *Casa de las Américas* -publicada póstumamente- el filósofo francés sostenía: "Ahora bien, en lo que he podido leer del «Che», y en el libro de Régis [se refiere a *Revolución en la revolución*], se encuentra una definición de la *estrategia general*, cuya demostración se basa en un análisis global de la lucha de clases; se encuentra también la definición de *una organización* militar, de su táctica y de sus métodos de lucha (la guerrilla), pero *no*

⁸⁵ Carta de Louis Althusser a Régis Debray, 1 de marzo de 1967; traducción cubana (mimeo, 29 de mayo de 1967). Esta carta fue años después recopilada en libros donde Debray reexamina su participación en Bolivia.

se encuentra el análisis concreto sobre el estado de las fuerzas de la lucha de clases en cada caso [todos los subrayados son del original]".⁸⁶

El polémico libro de Debray también fue muy criticado en América latina desde la izquierda más radical. En primer lugar, por el mismo Che Guevara, a quien no lo convenía *Revolución en la revolución*.⁸⁷

En segundo lugar, por Simón Torres y Julio Aronde -dos hombres que respondían al comandante "Barbarroja" (Manuel Piñeiro Losada, célebre colaborador del Che del Departamento América para la lucha clandestina en América latina)-, quienes le criticaban a Debray su esquematismo y el haber subestimado en el análisis la lucha política, estudiantil y sindical urbana en Cuba antes de la toma del poder.⁸⁸

Y en tercer lugar, desde la Argentina, Mario Roberto Santucho en las resoluciones del V Congreso del PRT -donde nacería el ERP- sostuvo: "La crisis del marxismo en Europa y Latinoamérica, cuyas dimensión y causas no es del caso analizar aquí, permitió el auge de una concepción militarista cuyo teórico es Debray, ajena por completo al marxismo. Esta concepción basada en una exaltación de las deficiencias y particularidades del proceso cubano, sostiene que el Partido es la guerrilla y que ella debe dirigir la política [...] De esta experiencia saca Debray la conclusión de que siempre el Ejército debe dirigir al Partido, porque el monte es proletario y el llano es burgués. Esta concepción militarista ha causado mucho daño al movimiento revolucionario latinoamericano, entre otras cosas, porque ha servido magníficamente al reformismo para utilizar argumentos «marxistas» en su oposición a la lucha armada".⁸⁹

⁸⁶ "Louis Althusser ante la muerte de Ernesto Che Guevara", carta a Roberto Fernández Retamar, París, 25 de octubre de 1967; reproducida postumamente con una introducción de Fernández Retamar en *Casa de las Américas*, 190, enero-marzo de 1993, pp. 59-64.

⁸⁷ "Al Che", nos contaba un combatiente de Guevara, "no le había gustado el libro de Debray. Cuando estábamos en Bolivia el comandante le había hecho a *Revolución en la revolución* toda una serie de anotaciones críticas que yo las pasaba en unas libretas. Esas libretas se las quedó el Ejército boliviano luego de que capturaran al Che"; entrevista a Harry Villegas Tamayo ("Pombo"), 25 de abril de 1996, escolta personal de Guevara en Cuba, Congo y Bolivia y hoy general de brigada de las FAR cubanas. Pombo fue uno de los pocos sobrevivientes del Ejército de Liberación Nacional (ELN) de Bolivia.

⁸⁸ Véase Simón Torres y Julio Aronde [posiblemente dos seudónimos de colaboradores del comandante M. Piñeiro Losada, recientemente fallecido], "Debray y la experiencia cubana" [en *Monthly Review*, v, 55, octubre de 1968, pp. 1-21).

⁸⁹ "Resoluciones del V Congreso del PRT" (Delta del Paraná, 29 y 30 de julio de 1970): recopilado en Daniel De Santis, *¡A vencer o morir! PRT-ERP documentos*, Buenos Aires, Eudeba, 1998, p.170.

Pero a contramano de todo este tipo de críticas por izquierda a la concepción de Debray, Rodolfo Ghioldi lo atropellaba en cambio por derecha. En esa arremetida Debray sólo fue el pretexto que tomó Ghioldi para tratar de frenar toda la herejía que emanaba de Cuba. Su polémica era doméstica en el interior de la izquierda argentina, pues Debray había sido profusamente difundido aquí tanto por las revistas *Pasado y Presente* como por *La Rosa Blindada* -esta última como editorial llega incluso a publicar en 1968 su *Ensayos latinoamericanos*, un grueso volumen de 477 páginas-. Pero al mismo tiempo y en forma paralela la estratagema discursiva de Ghioldi atravesaba las fronteras y extendía el eje de discusión a todo el continente.

La crítica al libro de Debray no era entonces ajena a la resistencia que generó en las filas de la izquierda tradicional la conferencia de OLAS. Que Ghioldi haya incluido en su folleto crítico a Cooke (presidente de los delegados argentinos a OLAS) y a Silvio Frondizi. Hernández Arregui, Vivían Trias y Jorge A. Ramos, evidencia que sus impugnaciones no se reducían solamente a las inexcusables simplificaciones del francés. Intentaban contrarrestar todo intento -en la historiografía, en la filosofía, en la estética, en la política- por descentrar y disputar la anterior hegemonía comunista dentro de la izquierda argentina.

Desde La Habana, el comunista salvadoreño Roque Dalton salió al cruce de Ghioldi cuestionándole su dogmatismo con su *¿Revolución en la revolución? y la crítica de derecha*. El mismo tipo de observación hizo desde su exilio mexicano Rodolfo Puiggrós. Sin suscribir todas las tesis de Debray (como Althusser, también le criticó principalmente no considerar la lucha de clases en cada país). Puiggrós ponía en el primer plano de su reseña el desorbitado énfasis con el que Ghioldi había atacado al autor de *Revolución en la revolución* intentando explicarlo a partir de la grave deformación metodológica que guiaba el accionar de las corrientes "oficiales" en el Partido Comunista argentino. No tan curiosamente, quien sí coincidió con Ghioldi contra Debray fue Jorge A. Ramos, aunque -a diferencia de su desmesurado ataque contra el Che de 1964- esta vez se preocupó por no adjetivar ni sobre Fidel ni sobre Guevara.⁹⁰

⁹⁰ Véase R. Puiggrós: "Una crítica a Régis Debray" (en *Sucesos*, México, 28 de agosto de 1967: recopilado en R. Puiggrós, *América latina en transición: populismo y reacción en Bolivia y Brasil*,

Que en el seno del comunismo argentino pudieran coexistir posiciones político-culturales tan diversas con relación a la Revolución Cubana y al guevarismo como las de González Tuñón, Giudici, Codovilla y Ghioldi (sin mencionar las heterodoxas e irreverentes voces juveniles que convergirían en el ELN, en las FAR, en el PCR o en las revistas *La Rosa Blindada* o *Pasado y Presente*) permite apreciar las gruesas fisuras, no siempre advertidas por la historiografía tradicional, que aquella revolución provocó en todas nuestras izquierdas, incluidas las hegemónicas hasta ese momento por el stalinismo.

MARIO ROBERTO SANTUCHO: LA TRADICIÓN LATINOAMERICANA DE LA NUEVA IZQUIERDA GUEVARISTA

Para la cultura oficial argentina, el sólo hecho de mencionar o escribir el nombre de Santucho constituyó durante décadas un “pecado” imperdonable. Santucho fue en los labios del poder el sinónimo de todo aquello que, en tiempos del general Videla, se pretendió aniquilar y, durante las dos décadas siguientes, se intentó extirpar de la memoria popular.

En los relatos ensayísticos y periodísticos posteriores a la dictadura militar, su corriente política fue estigmatizada y satanizada hasta el hastío. Aunque esa demonización de la izquierda revolucionaria apuntaba contra el conjunto de la generación de los '60 y '70, los ideólogos del poder se ensañaron con la figura de Santucho. Se lo convirtió en un fantasma monstruoso y maldito.

Sometiendo a discusión esos relatos apologéticos y oficiales, no podemos analizar su pensamiento sin antes dejar bien en claro que esa generación, la generación de Robi Santucho y sus compañeros y compañeras, no se lanzó a la pelea y a la lucha armada ni arriesgó su vida porque le surgió repentinamente un “delirio mesiánico” - como nos dice hoy toda la derecha-, ni tampoco porque era “foquista” -como nos sugiere alguna parte de la izquierda-, sino porque había realizado un meditado análisis previo de la historia del continente y de sus condiciones políticas. La lucha político-

Buenos Aires, Juárez, 1969), pp. 92-101. Véase también Jorge A. Ramos. "De la isla a tierra firme", en *El marxismo de Indias*, pp. 254-296.

militar de la corriente de Santucho no fue ni “irracional” ni “demencial” ni respondía a un deseo de “adrenalina”. No eran “jóvenes dementes y aventureros” ansiosos por vivir peripecias extrañas. Existía en ellos **un tipo de análisis específicamente político**, sustentado en una elaborada reflexión sociológica e historiográfica sobre las contradicciones del capitalismo argentino y la impotencia histórica de sus clases sociales dirigentes y dominantes.

A contramano de lo que sugieren los relatos del poder y los politicólogos adscriptos a la teoría socialdemócrata de “la transición a la democracia” (que satanizaron a la insurgencia guevarista responsabilizándola, incluso, por el golpe de 1976), en la tradición marxista **la lucha político-militar en la que Santucho entregó su vida ha sido siempre prolongación de una lucha política y de un pensamiento político**, y no al revés. Robi lo tenía muy presente.

Luego de años y años de propaganda burguesa que intentó demonizar a estos revolucionarios, remarcar ese tipo de **pensamiento específicamente político** resulta hoy impostergable.

Por eso, en las líneas que siguen, nos interesa analizar las categorías políticas que estructuraron la visión social del mundo de Robi y cómo éstas fueron transformándose a lo largo del tiempo porque nadie nace ni marxista, ni socialista, ni comunista, ni revolucionario, sino que se va construyendo como tal.

En el delgado territorio fronterizo que vincula el continente de la izquierda tradicional y el de la nueva izquierda afín al nacionalismo cultural, ambos trastocados desde la raíz por el impulso cubano, nace a la vida política el joven Mario Roberto Agustín Santucho (1936-1976).

Su formación ideológica inicial estaba fuertemente inficionada por la veta latinoamericanista heredera de la Reforma del 18 -en su versión indigenista aprista-, reelaborada desde la óptica culturalista antiporteña al estilo de Hernández Arregui, aunque probablemente Santucho desechara su reivindicación de España.

Recuerda su hermano menor Julio: "Su primera formación se desarrolla en el plano cultural. Mario Roberto trabajaba con Francisco Rene Santucho, el fundador del FRIP [Frente Revolucionario Indoamericano Popular], quien era nacionalista, aunque se hizo indigenista en seguida. El indigenismo fue la gran inquietud política y cultural durante

toda la militancia de Francisco (para él, el problema indígena era inseparable del problema nacional y llegó incluso a escribir un diccionario quechua-español). Había leído a Mariátegui y también tenía la influencia de Haya de la Torre. En un comienzo ellos dos, Francisco y Mario Roberto, no eran marxistas, incluso en historia eran revisionistas aunque en seguida se hacen críticos también de eso. La librería Aymará, luego rebautizada Dimensión, liderada por Francisco en Santiago -fundada antes de la caída de Perón- era el centro cultural. La gente que invitan para dar charlas son gente de izquierda, progresista, pero que tiene algo que ver con el problema indigenista como [Miguel Ángel] Asturias, [Atahualpa] Yupanqui, Hernández Arregui, [Bernardo] Canal Feijoo. También invitan a Héctor Agosti, Carlos Astrada, Sergio Bagú y Beatriz Guido. Sacaban una revista cultural. Amílcar, el mayor, se hizo del Partido Comunista cuando fue a la universidad, mientras ellos dos entonces eran nacionalistas e indigenistas, no peronistas. Robi [apodo de Mario Roberto] leía mucha filosofía, Carlos Astrada, [Conrado] Eggers Lan [...] Luego, con la Revolución Cubana, a partir de su impacto fundamental, a Robi le agarra la fiebre del marxismo. Empieza a simpatizar, a inquietarse, a leer todo, cualquier libro de marxismo que le caía en las manos. Yo me acuerdo, por ejemplo, que en esa época hasta leía a Ivez Calvez, un jesuita especialista en Marx:..."⁹¹

En el camino, durante su primer viaje a Cuba, el joven Santucho y su primera compañera Ana Villarreal se detienen en Perú para visitar a Haya de la Torre, una de las fuentes ideológicas de la izquierda nacional argentina. El balance del encuentro fue para él negativo: "Es notable cómo Haya de la Torre olvidó a Mariátegui, y es muy probable que pronto claudique ante el imperio y termine los días como un nacionalista de derecha, llevándose a la tumba al APRA".⁹²

⁹¹ Entrevista a Julio Santucho, 28 de febrero de 1996. Desde la tradición comunista. Agosti -también invitado a la librería de Santiago- recordaba parte de aquellas polémicas: "He discutido largamente, en Santiago del Estero o en Tucumán, sobre estos temas del nacionalismo indigenista, sustentados por tantas personas de buena voluntad e indudable vocación antioligárquica; creo que les sonaban a agravio (no me lo decían) mis prevenciones para que se resguardaran justamente de las trampas oligárquicas", H.P. Agosti, *El mito liberal*, pp. 224.

⁹² Citado por María Seoane, *Todo o nada*, Buenos Aires, Planeta, 1993, p. 63.

En el mismo sentido afirmaba el documento del FRIP "Lucha de los pueblos indoamericanos" -probablemente redactado por Francisco René Santucho-: "Es interminable la cadena de abusos, de intromisiones, de violencias, de coacciones de toda índole sostenida o propugnada por los imperialistas yanquis que fueron paulatinamente ocasionando una réplica y una reacción en el mundo indoamericano, hasta dar origen a una serie de movimientos populares en cada una de las naciones. Uno de estos movimientos, el APRA, comprendió con mayor lucidez los términos del problema y la necesidad de unificar la lucha antiimperialista sobre bases populares indoamericanas [...] Este acierto de los dirigentes apristas entonces, que tuvieron que contradecir el internacionalismo abstracto de las izquierdas, *se ve traicionado ahora por la debilidad de su propio líder* que ha entrado en compromisos con regímenes reformistas cómplices del imperialismo".⁹³

El indigenismo del joven Santucho se expandió hasta el cruce con Palabra Obrera, el grupo morenista. Todavía en 1964 Santucho publicaba *Norte Argentino*, aquel pequeño periódico mitad en quechua, mitad en castellano.

En esa primera cosmovisión cultural Santucho tomaba del comunismo -su hermano Amílcar- la crítica tradicional al capitalismo en términos clasistas aunque mediatizada fuertemente por la retórica del nacionalismo cultural -su hermano Francisco, cofundador del FRIP-. Entre ambos polos, el joven Santucho se sentía innegablemente muchísimo más afín a ese nacionalismo cultural de Francisco René -que no dudaba en hablar del "hombre indoamericano" en general, con un ademán muy próximo al discurso de las metafísicas (nacionalistas) de la pampa- que al comunismo economicista y "abstractamente internacionalista" -según las palabras de *Norte Argentino*- en el que militaba Amílcar.

Según los parámetros de esta cosmovisión inicial compartida por Mario Roberto y Francisco René, que luego entra en crisis a partir del cruce con Palabra Obrera, nuestro continente era denominado "Indoamérica" y no Latinoamérica. En una aclaración al pie que figura en un texto de 1959, titulado *Integración de América Latina*, Francisco René señalaba que: "*Preferimos indoamericano a latinoamericano o hispanoamericano, por*

⁹³ [Francisco René Santucho], "Lucha de los pueblos indoamericanos", en *Norte Argentino*, 1963: recopilado en Daniel De Santis, ob. cit., pp. 48-49.

*las mismas razones aducidas por los apristas peruanos generalizadores del término. Creemos como ellos que así se define mejor una peculiaridad que hoy se da en el hemisferio*⁹⁴

A inicios de los 60, Buenos Aires era concebida por Mario Roberto Santucho, en tanto ciudad-puerto, como el reducto del capitalismo intermediario de espaldas al país, aun cuando aceptara que en su conurbano residía la mayoría cuantitativa del proletariado argentino. La vanguardia era, en ese esquema, el proletariado rural del noroeste argentino que el joven M.R. Santucho tanto conocía. Su experiencia directa en la lucha de masas junto con los trabajadores del azúcar del noroeste cumplió el mismo papel que la experiencia de Cooke con los trabajadores de la carne de Buenos Aires, a pesar de que ambos -Santucho y Cooke- fueron luego acusados de "foquismo" por sus adversarios políticos.

Para tratar de fundamentar esa línea estratégica el FRIP publica entonces sus "Tesis políticas" con el título "El proletariado rural detonante de la revolución argentina".⁹⁵

Un registro de lectura, este último, con obvias referencias de la izquierda nacional de Ramos y del nacionalismo popular de Hernández Arregui. Pero, a diferencia de estos dos, el joven Santucho no adhiere al peronismo. Probablemente los trabajos de Silvio Frondizi sobre la incapacidad orgánica de la burguesía industrial argentina para emancipar la nación lo hayan prevenido de antemano. Además, el tipo de análisis que fundamentaba esas tesis políticas hacía un uso intensivo de categorías marxistas que no eran exactamente las mismas que utilizaban aquellas otras constelaciones culturales.

Por ejemplo, se utiliza todo el tiempo la teoría leninista del desarrollo desigual de las formaciones económico-sociales, enriquecida luego por Trotsky con su teoría del "desarrollo desigual y combinado de las culturas" (tal como éste la expuso primero en 1905 y luego en su *Historia de la Revolución Rusa*), pero aplicada... al noroeste argentino.

Intentando describir y explicar el desarrollo desigual entre sociedades y naciones, Lenin había redactado en 1916 *El imperialismo, fase superior del capitalismo*. Lo

⁹⁴ Francisco René Santucho: *Integración de América Latina*. Santiago del Estero, Cuadernos Dimensión, 1959.

⁹⁵ Recopilación de Daniel De Santis, op. cit., pp. 57-66. El documento contenía en total diez tesis.

interesante del caso reside en que allí escribe sobre nosotros, sobre la Argentina. En ese texto sostenía puntualmente que: *“No sólo existen los dos grupos fundamentales de países – los que poseen colonias y las colonias --, sino también, es característico de la época, las formas variadas de países dependientes que, desde un punto de vista formal, son políticamente independientes, pero que en realidad se hallan envueltos en las redes de la dependencia financiera y diplomática. A una de estas formas de dependencia, la semicolonía, ya nos hemos referido. **Un ejemplo de otra forma lo proporciona la Argentina** [...] No es difícil imaginar qué sólidos vínculos establece el capital financiero – y su fiel «amiga», la diplomacia – de Inglaterra con la burguesía argentina, con los círculos que controlan toda la vida económica y política de ese país”.*

¿En qué se basaba Lenin para proporcionar semejante descripción y explicación de la Argentina? Pues una de sus tesis principales sostenía que el desarrollo del capitalismo mundial nunca es chato, ni plano, ni liso ni homogéneo. Los países y sociedades capitalistas no están en el mismo rango ni son equiparables entre sí. Lenin tenía la hipótesis de que el capitalismo a nivel mundial se expandía en forma asimétrica, según un desarrollo desigual que generaba países y sociedades metropolitanas y dependientes, cuyas diferencias no son sólo de grado – es decir: cuantitativas, mayor o menor cantidad de capitalismo y desarrollo— sino que son diferencias cualitativas.

Los hermanos Santucho (Francisco René y Mario Roberto) adoptan esta tesis de Lenin. Plantean que el desarrollo interno del capitalismo argentino también resulta notoriamente desigual y origina zonas metropolitanas y zonas periféricas y/o dependientes. No es lo mismo el desarrollo del capitalismo en la Mesopotamia que en el Noroeste. Así como Lenin defendía la tesis de que la explosión iba a surgir en “el eslabón más débil de la cadena imperialista”, Santucho planteaba, por analogía, que en la revolución argentina el factor detonante era el proletariado azucarero, ya que el capitalismo del noroeste era de alguna manera “el eslabón más débil” dentro del capitalismo argentino.

En ese horizonte de análisis, por ejemplo, en el folleto *“El proletariado rural detonante de la revolución argentina”* se sostiene que: *“El imperialismo, al introducirse como factor estructural en el desarrollo de la economía argentina promoviendo la*

seudointustrialización, ha acentuado los desniveles regionales, al desarrollar unilateralmente la zona portuaria en detrimento del Interior”.

Más adelante, en el ideario de Mario Roberto Santucho, al análisis de Lenin se sumará Trotsky. ¿En qué consiste la «ley del desarrollo desigual y combinado» teorizada por Trotsky?. Pues en que nunca existen países y sociedades capitalistas absolutamente homogéneos, compactos, con un solo modo de producción, sino que en realidad hay relaciones sociales de distintos modos de producción que están combinadas entre sí. Algunas predominan sobre otras, pero están combinadas. En su *Historia de la revolución rusa* Trotsky la formula del siguiente modo: “Azotados por el látigo de las necesidades materiales, los países atrasados vense obligados a avanzar a saltos. De esta ley universal del desarrollo desigual de la cultura se deriva otra que, a falta de nombre más adecuado, calificaremos de ley del desarrollo desigual y combinado, aludiendo a la aproximación de las distintas etapas del camino y a la confusión de distintas fases, a la amalgama de formas arcaicas y modernas”. Trotsky la llama «ley» pero en realidad habría que denominarla teoría del desarrollo desigual y combinado, ya que conjuga diversas hipótesis sobre el desarrollo histórico.

De esta conjugación del análisis de Lenin y Trotsky aplicado a nuestro país, resultaba que la Argentina era caracterizada por el FRIP como un "país semicolonial" - tesis tomada de *El imperialismo, fase superior del capitalismo* de Lenin y compartida por todas las izquierdas- y "seudointustrializado. Como corolario, el FRIP subrayaba el problema de los "desniveles regionales" asociando el interior argentino con las colonias y Buenos Aires con la metrópoli. Mediante ese movimiento, se fundamentaba la centralidad del proletariado azucarero -una tesis ausente en el resto de las izquierdas-, mientras se cuestionaba al proletariado de Buenos Aires por estar subordinado a la burocracia sindical.

Un ejemplo sumamente expresivo de este primer "clima de ideas" imperante en el FRIP lo constituye su quinta tesis política. Otra vez emergía allí en primer plano la teoría leninista, pero aplicada al interior de nuestro país: "En la República Argentina, el eslabón más débil de la cadena es el Norte argentino". De donde se deducía inmediatamente la sexta tesis: "El proletariado rural, con su vanguardia, el proletariado azucarero, es el detonante de la Revolución Argentina".

La experiencia de su visita a la Cuba de los primeros años revolucionarios - entrenamiento guerrillero compartido incluso con dirigentes tupamaros, según algunos relatos biográficos- y, años más tarde, su alianza política con el trotskismo morenista (acompañada de la mayor asimilación de la historiografía de Milcíades Peña) moderará notablemente ese primer federalismo indigenista cultural. De allí en más este último quedará integrado en una nueva concepción social que desplazará el eje central directamente al terreno de la lucha de clases ya no mediada por el "factor geográfico".

El ejemplo continental de Fidel Castro y el Che Guevara jugó entonces un papel fundamental en la radicalización permanente del nacionalismo cultural argentino, tanto en la línea peronista de Cooke como en la indigenista del joven Santucho y su hermano Francisco René.

Visualizando las graves limitaciones que tenía la vertiente hegemónica en el comunismo argentino (y latinoamericano) no para solidarizarse con la Revolución Cubana -ya que enviaron muchísimos técnicos, médicos y maestros a trabajar allá voluntariamente- sino para impulsar una perspectiva revolucionaria análoga en el país propio, Santucho establece una alianza orgánica -el PRT- con quien parecía que sí estaba dispuesto a llevar a la práctica aquellos principios políticos en tierra local: Nahuel Moreno (seudónimo de Hugo Miguel Bressano [1924-1987]).

Moreno contaba en ese momento con una extensísima experiencia en el trotskismo. Había fundado diversos grupos -muchos iban cambiando de nombres-: el primero fue el GOM (Grupo Obrero Marxista, 1943-1948); luego vinieron el POR (Partido Obrero Revolucionario 1948-1956); la coexistente -en forma pública- Federación Bonaerense del PSRN (Partido Socialista de la Revolución Nacional, 1954-1955); el MAO (Movimiento de Agrupaciones Obreras, 1956-1957) y Palabra Obrera (1957-1965).

Como Santucho, el joven Moreno también se había iniciado en la política a partir de un centro cultural, la Asociación Cultural Nicolás Vergara, orientada por la maestra Marisa Serrano Vernengo y ocupada de organizar charlas, conferencias y debates. En ese ámbito y en el colegio Manuel Belgrano de la Capital Federal, el adolescente Moreno traba en 1939 contacto con el trotskismo y con otros jóvenes que igualmente formarían parte del núcleo fundador de su corriente. En esa época también era un asiduo "conferenciante" -de tan sólo quince años- en el Teatro del Pueblo dirigido por

Leónidas Barletta. Allí conoció al trabajador marítimo Faraldo, quien a su vez lo llevó al café Tortoni y a otros similares donde se reunía el grupo de Héctor Raurich, uno de los primeros intelectuales del trotskismo argentino (junto a Liborio Justo), como ya apuntamos (la IV Internacional se había fundado en París en 1938).⁹⁶ Frente a la polémica "liberación nacional o socialismo" que dividió a los partidarios de L. Justo y a los de H. Raurich, Moreno adoptó una posición relativamente independiente.

Pero lo que más le atrajo a Santucho cuando conoció a Moreno fue que, sacando al trotskismo porteño del estrecho circuito de la bohemia, los grupos de estudio y las revistas culturales, había logrado consolidar a lo largo de años una presencia pequeña pero sólida en el movimiento obrero. Según las mismas palabras de Santucho en el V Congreso de 1970, el grupo de Moreno había sido "una corriente pequeñoburguesa *cuyo mérito fundamental consistía* en una orientación hacia el trabajo de masas". Además Moreno tenía los contactos internacionales y una estructura pequeña, pero organizada a nivel nacional, con la que no contaba Santucho.

En el discurso y en la retórica morenista -no en el pensamiento real- de inicios de los 60, Cuba era el paradigma y él mismo, como antes había practicado el entrismo y se autodenominaba "peronista", ahora se declaraba "castrista". En esos años Silvio Frondizi, otro de los principales intelectuales del trotskismo, viajará a Cuba y redactará un libro sobre aquella revolución que se apartaba de la mirada que tenía el stalinismo sobre el castrismo.

Las tratativas para que Silvio Frondizi pudiera viajar a Cuba estuvieron a cargo de Ricardo Napurí (militante de origen peruano, radicado en Argentina, del grupo

⁹⁶ El *racconto* autobiográfico de Moreno puede consultarse en Ernesto González *et al.*, *El trotskismo obrero e internacionalista en la Argentina* (Buenos Aires, Antídoto, 1995), pp. 77 y ss. Otra corta síntesis biográfica de Moreno se encuentra en *Conversaciones con Nahuel Moreno* (Buenos Aires, Nahuel, 1995, tomo I), pp. 153-156. También puede consultarse la posición de Moreno en relación con los demás grupos trotskistas de aquella época en Horacio Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, pp. 102 y ss. Igualmente puede rastrearse su ubicación en el interior del trotskismo de aquel período en Osvaldo Coggiola, *Historia del trotskismo argentino (1929-1960)* (Buenos Aires, CEAL, 1985), pp. 70 y ss. (cabe aclarar que este último trabajo está escrito desde una perspectiva trotskista -ligado al antiguo Política Obrera, hoy Partido Obrero- absolutamente opuesta al *morenismo*).

Movimiento de Izquierda Revolucionaria-Praxis liderado por Silvio Frondizi). En Buenos Aires, Napurí venía formando parte del Comité de apoyo al Movimiento 26 de julio que se gestó en 1956. Cuando triunfa la revolución, viaja inmediatamente a La Habana (8 de enero de 1959) junto a la madre del Che y a numerosos residentes cubanos en la Argentina. Según el testimonio posterior de Napurí, en esos meses Guevara plantea que se necesitan intelectuales para discutir con el movimiento estudiantil cubano. Napurí sugiere el nombre de Silvio Frondizi. Éste viaja a La Habana invitado por el Che y tiene con él varias entrevistas, tras las cuales Guevara le sugiere que permanezca en Cuba trabajando en la esfera de la cultura y la ideología. Silvio Frondizi decide volver para Argentina pero ofrece su colaboración proponiendo una editorial vinculada a la revolución cubana con sede en Montevideo. A su regreso, redacta y publica en Uruguay *La revolución cubana. Su significación histórica* (diciembre de 1960). En este texto, Silvio Frondizi propone una interpretación del proceso revolucionario cubano sumamente diferente al que luego consagrarán los Partidos Comunistas latinoamericanos vinculados a la Unión Soviética. Su libro se abre planteando que *“La revolución cubana ha destruido definitivamente el esquema reformista y, más concretamente, el esquema reaccionario del determinismo, casi fatalismo geopolítico [...]”* y se cierra sosteniendo la misma idea: *“La revolución cubana tiene como significación histórica fundamental, la de haber roto definitivamente «con el esquema reformista, y en particular con el estúpido determinismo, casi fatalismo geopolítico»”*. Al mismo tiempo, en este primer balance de la revolución, Frondizi formula uno de los primeros diagnósticos (antes que Fidel declarara públicamente el carácter socialista de la revolución) del proceso cubano en términos de revolución ininterrumpida y permanente: *“Empezó, como ya lo dijimos, con caracteres pequeño-burgueses de frente nacional, sin discriminaciones de ninguna clase; su meta fue al comienzo el derrocamiento de la dictadura de Batista. Bien pronto se transformó en una lucha antimperialista, con un frente más restringido, para concluir en una acción en profundidad en contra de determinados sectores de la burguesía nacional; es decir empieza a colocarse en los umbrales del socialismo”*⁹⁷. En ese mismo libro, Frondizi

⁹⁷ Cfr. Silvio Frondizi: *La Revolución cubana. Su significación histórica*. Montevideo, Editorial Ciencias Políticas, 1960. Los párrafos citados en pp.16 y 149. El testimonio de Ricardo Napurí sobre el viaje de

vaticina que, en el orden interno, se plantea una disyuntiva: o la revolución cubana se industrializa o se detiene (abriéndose, entonces, el peligro para su burocratización). De igual manera, propone que el mejor modo de frenar la ofensiva imperialista consiste en internacionalizar la revolución cubana. Todo este tipo de observaciones y sugerencias giran en torno a la polémica del autor frente a las posiciones de los Partidos Comunistas tradicionales a los que califica de “reformistas” y “etapistas” y, por eso mismo, opositores a la internacionalización de la revolución cubana.

El balance de Frondizi no era ingenuo ni improvisado. Se asentaba en un extenso estudio previo sobre las condiciones del capitalismo latinoamericano en tiempos de integración mundial imperialista bajo la hegemonía del imperialismo norteamericano. Esa investigación previa la había publicado pocos años antes en *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica* donde formulaba la hipótesis del agotamiento histórico del intento de las burguesías nacionales latinoamericanas de desarrollar un “capitalismo autónomo”. Como ejemplo puntual, en este texto Frondizi analiza el fenómeno peronista, ensayo frustrado de realizar –bajo una forma política bonapartista– la revolución democrático-burguesa en Argentina. De allí, Silvio Frondizi infería que el carácter de la revolución argentina y latinoamericana no podía ser otro que el de una revolución socialista y antimperialista (como fases de un mismo proceso ininterrumpido). Es por ello que cuando viaja a Cuba se encuentra con la confirmación del diagnóstico que él mismo había vaticinado y propuesto pocos años antes. Probablemente, esa sea una de las razones principales por las que Frondizi defiende con tanto ahínco la revolución cubana en su libro de 1960.

Habría que esforzarse demasiado para no detectar y no reconocer la presencia de todo este cúmulo de lecturas en el pensamiento político maduro de Robi Santucho y el modo como él y sus compañeros visualizaban la estrategia continental de la revolución cubana de la que se sentían vitalmente parte

De manera análoga a S. Frondizi, la experiencia cubana le servía a Milcíades Peña –sin duda el principal intelectual ligado a Moreno– para cuestionar el etapismo historiográfico de Rodolfo Puiggrós, aun cuando por momentos Peña recayera en la

Fronidzi a La Habana, en entrevista a Napurí realizada y publicada por *Herramienta* N°4, Buenos Aires, 1997.

misma ideología "progresista" de Puiggrós centrada en el desarrollo de las fuerzas productivas.

Cuando produjo su obra historiográfica, Peña era muy joven (se suicidó cuando tenía tan sólo 32 años). La mayor parte de sus trabajos –que en su conjunto conformaban una *Historia del pueblo argentino*— fue publicada póstumamente. Su producción resulta muy distinta de la historiografía tradicional. Tanto de la corriente liberal burguesa como también de la historiografía oficial del Partido Comunista (Leonardo Paso) o del peronismo de izquierda (Rodolfo Puiggrós). En los escritos teóricos de Peña, la revolución cubana jugaba el papel de una corroboración empírica que le resultaba útil para cuestionar aquel etapismo historiográfico que se esforzaba por inventar en sus relatos del pasado una supuesta América Latina colonial –bajo dominio español y portugués- de tipo “feudal” para, de este modo, rechazar en el futuro la pertinencia de la revolución socialista. En este sentido, Peña señalaba que: *“Baste decir que la conocida teoría sobre el carácter «feudal» de la colonización sirvió durante largo tiempo a los moscovitas criollos como telón de fondo para afirmar que la Argentina “muestra aún hoy en su estructura rasgos inconfundiblemente «feudales»” [Puiggrós, Colonia, 23] y para enrollar la madeja de una fantasmagórica revolución «antifeudal» que abriría el camino a una supuesta «etapa» capitalista. Atados a sus dogmas y compromisos políticos y frenados por su propia incapacidad, los teóricos comunistas posteriores a Puiggrós usan su definición de la colonia como sociedad feudal sólo para oponerse al socialismo en la Argentina de hoy, puesto que significaría «proponernos hoy tareas históricas inexistentes» [Paso, Colonia, 9] [...]”*. Resulta más que sugerente prestar atención al cierre que Peña utiliza para toda esta impugnación. Allí remata sosteniendo que: **“¡Y esto fue escrito cuatro años después de la Revolución Cubana!”**.⁹⁸

Si bien se formó políticamente al lado de Nahuel Moreno, Peña rompe con la organización morenista entre 1958 y 1959. En su posterior distanciamiento ideológico con la táctica del “entrismo” en el peronismo propugnada por Moreno, la Revolución

⁹⁸ Cfr. Milcíades Peña: *Antes de mayo. Formas sociales del transplante español al nuevo mundo*. Buenos Aires, Fichas, 1973.p.45. La primera versión de este texto data probablemente de la segunda mitad de la década del '50. Aunque nunca llegó a preparar sus textos de *Historia del pueblo argentino* para su

Cubana jugará un lugar central. Puede corroborarse la profundidad de esa ruptura en sus “16 tesis sobre Cuba”.⁹⁹ A los ojos de Peña, la Revolución Cubana había hecho pedazos el dogma stalinista de la revolución por etapas junto con la doctrina de que ciertos países –especialmente los latinoamericanos- estaban “inmaduros” para el socialismo. Al mismo tiempo, Peña concluía que las enseñanzas de la Revolución Cubana exigían dar una batalla ideológica por la conciencia socialista de los trabajadores argentinos, dada la impotencia política de la denominada “burguesía nacional” para emancipar a los pueblos latinoamericanos. De allí Peña deducía la inviabilidad del “entrismo” (línea de Moreno) o del seguidismo (línea de Puiggrós) al peronismo. No se podía identificar de manera mecánica y ahistórica al castrismo y al guevarismo con el peronismo.

A partir entonces de las tesis historiográficas de Milcíades Peña y apoyándose en los análisis sociológicos de Silvio Frondizi, Santucho comienza a plantear que la “burguesía nacional” argentina no puede encabezar los cambios necesarios para emancipar nuestro país.

Ese tipo de caracterización se basaba en la teoría del desarrollo desigual de Lenin y en la teoría del desarrollo desigual y combinado de Trotsky. Pero, cuando hacía referencia a la “seudoindustrialización” de nuestro país, Santucho le agregaba un matiz específico referido a la Argentina. ¿De dónde adoptaba esa visión tan crítica de los industriales argentinos? Nuevamente, de las tesis sociológicas de Silvio Frondizi y de las historiográficas de Milcíades Peña.

Ya en tiempos del FRIP (antes del cruce con Moreno), combinando la teoría del imperialismo de Lenin con la visión de Frondizi y Peña, las tesis políticas del grupo liderado por los hermanos Francisco René y Mario Roberto Santucho sostenían que “*La República Argentina es un país semicolonial seudoindustrializado*”. Esta era justamente la opinión de Frondizi y Peña.

En el capítulo “Expansión industrial, imperialismo y burguesía nacional” de su libro *La realidad argentina* (dos tomos: tomo I, 1955 y tomo II, 1956) Silvio Frondizi afirmaba

edición definitiva (pues se suicidó en diciembre de 1965), Peña volvió sobre aquellos manuscritos durante los '60. La referencia a la Revolución Cubana pertenece a este período.

⁹⁹ Cfr. José Golán [seudónimo de Milcíades Peña]: “16 tesis sobre Cuba”. En *Revista de Liberación* N°3, 1964.

que: “[...] lo que caracteriza al imperialismo actual es la exportación de capitales para la industrialización o mejor dicho pseudoindustrialización de los países atrasados”. Lo fundamentaba del siguiente modo: “Mientras la industria ligera necesitaba mercados para la producción de artículos de consumo, la industria pesada necesita también mercados, pero para su producción de herramientas. Estos mercados reemplazan a los de artículos de consumo”. A contramano del esquema etapista de la izquierda tradicional que cuestionaba al imperialismo y a los propietarios terratenientes para defender una supuesta progresividad de los propietarios industriales, de este análisis Frondizi deducía la “*unidad, no identidad, entre imperialismo y burguesía nacional y entre burguesía nacional y terrateniente*”.

Al publicar en 1956 *La realidad argentina*, Silvio Frondizi aclaraba: “En la redacción de este capítulo [“Expansión industrial, imperialismo y burguesía nacional”] hemos recibido valiosa ayuda de Milcíades Peña, que prepara un volumen sobre el problema”.

Fue precisamente Peña quien más desarrolló la teoría de “la pseudoindustrialización argentina”. Si bien venía trabajando en esa hipótesis desde la década del ’50, en un artículo de su revista *Fichas* de 1964 aclaró que: “Denominamos al fenómeno pseudoindustrialización, parodia o caricatura de industrialización [...] Por sobre todo, se realiza sin modificar sustancialmente la estructura social del país, y los desplazamientos a que da lugar dejan en pie las antiguas relaciones de propiedad y entre las clases. La pseudoindustrialización no subvierte la vieja estructura sino que se inserta en ella”.¹⁰⁰

Entre las características de la pseudoindustrialización, Peña incluía: (a) No aumenta la composición técnica del capital social, sólo la mano de obra, (b) No se desarrollan las industrias básicas que producen medios de producción, ni las fuentes de energía ni los transportes, (c) No aumenta la productividad del trabajo, (d) El incremento de la producción de artículos de consumo sobrepasa el incremento de la producción de medios de producción y (e) La agricultura permanece estancada y no se tecnifica. De estas características, Peña infería que tanto los burgueses terratenientes como los industriales argentinos, compartían con el capital financiero el mismo interés en la

¹⁰⁰ Cfr. Víctor Testa [seudónimo de Milcíades Peña]: “Industrialización, pseudoindustrialización y desarrollo combinado”. En *Fichas de investigación económica y social*, Año I, N°1, abril de 1964. p.33-44. Este artículo fue recopilado póstumamente en Milcíades Peña: *Industrialización y clases sociales en la Argentina*. Bs.As., Hyspamérica, 1986. P.65 y ss.

perpetuación del atraso del país. Estos sectores sólo permitían el transplante o el injerto de islotes industriales en unas cuantas fábricas manteniendo y reproduciendo la estructura social de conjunto atrasada y subordinada al imperialismo.

Robi Santucho supo deducir de este tipo de análisis historiográfico y sociológico una consecuencia política inequívoca: era inviable luchar en Argentina por la “liberación nacional” o por una “revolución democrático-burguesa, agraria y antiimperialista” apoyándose en un “frente nacional” liderado políticamente por la burguesía local y su brazo armado, las Fuerzas Armadas. En otros términos: sólo se podía llegar a alcanzar la liberación nacional de la Argentina y su independencia frente al imperialismo si se luchaba al mismo tiempo por la revolución socialista. Al igual que Mariátegui, Mella y el Che, Santucho pensaba que socialismo y antimperialismo debían marchar unidos como dos facetas de una misma lucha.

Aunque para esa época Silvio Frondizi se había convertido en un intelectual francotirador y Milcíades Peña ya había roto amarras con el grupo morenista, el acercamiento con Moreno le permitió a Santucho incursionar y estudiar atentamente toda esta literatura política de la nueva izquierda y empaparse de los debates políticos que la acompañaban.

De este modo indirecto a través del cruce con la organización de Moreno y con muchos de los debates y polémicas que éste traía consigo, Santucho se vincula a la IV Internacional liderada por Ernest Mandel, quien entonces había apoyado entusiastamente al Che (contra los partidarios prosoviéticos del socialismo mercantil y el "cálculo económico") en el debate económico de 1963-1964 sobre la transición socialista. Son los años en los que Santucho, vía Moreno, expande su universo político e incorpora como eje de su análisis ya no sólo "la cuestión regional" del norte argentino, la nacional o incluso la latinoamericana sino la mundial. Desde ese momento cambiará su autopercepción del FRIP al que en 1970 no dudará en catalogar como "un pequeño grupo pequeñoburgués" asentado en "una concepción populista".

Pero la frágil alianza con Moreno se rompe en seguida, fraccionándose el PRT en una vertiente morenista (La Verdad) y en una guevarista (El Combatiente, la de Santucho). El Che y su estrategia dividen nuevamente las aguas en las tradiciones

políticas argentinas, no sólo en el comunismo y en el nacionalismo sino también en el seno del trotskismo.

A partir de ese momento, más precisamente del V Congreso del Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) reunido hacia fines de julio de 1970 en el Delta del río Paraná, nace el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP).

Dado que Santucho y sus compañeros fueron acusados de “foquistas”, resulta sugerente e iluminador releer los documentos políticos que dan nacimiento al ERP. Los razonamientos y los argumentos que fundamentan el lanzamiento de la lucha armada por parte de esta tradición guevarista argentina, se nutren de todo el acervo clásico del marxismo revolucionario referido al problema militar. Una línea de pensamiento que, a su vez, no inventan Marx y Engels sino que proviene del pensamiento de Clausewitz y, más lejos todavía, de Maquiavelo.

A principios del siglo XVI, el teórico florentino Nicolás Maquiavelo había sostenido en *El príncipe* y en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* que para unificar Italia como una nación moderna, se volvía necesario derrotar el predominio de Roma – El Vaticano – y, al mismo tiempo, se tornaba imprescindible terminar con la proliferación de bandas armadas locales, los célebres *condottieri* [combatientes mercenarios]. Maquiavelo propone entonces la formación de una fuerza militar republicana unificada completamente subordinada al príncipe, es decir, al poder político. ¡Es la política, según Maquiavelo, la que manda sobre lo militar y no al revés!. Más tarde, a inicios del siglo XIX, el teórico prusiano Karl von Clausewitz vuelve a reflexionar sobre este problema prolongando aquel pensamiento de la siguiente manera: “*la guerra es la continuación de la política por otros medios*” (así lo formula en su clásico libro *De la guerra*). En Marx y Engels se mantiene ese tipo de reflexión, aunque ya no circunscripta –como en Maquiavelo y Clausewitz- al terreno de la guerra burguesa entre estados-naciones, sino a partir de una lucha de clases y una guerra civil al interior de cada sociedad. La reflexión de ambos sobre la guerra civil en Francia en tiempos de la Comuna de París está repleta de elaboraciones sobre el vínculo indisoluble entre la política y la guerra. No casualmente, el seudónimo de Engels en el ámbito familiar de Marx, era... “el general”.

Poco más tarde, a inicios del siglo XX, más precisamente en su exilio suizo durante la primera guerra mundial (entre 1915 y 1916) Lenin, mientras estudia la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, lee y anota detenidamente *De la guerra* de K.v. Clausewitz. Obviamente, Lenin no es el único marxista que incursiona en esta tradición de pensamiento. Por ejemplo Antonio Gramsci, en sus *Cuadernos de la cárcel*, más precisamente a comienzos de la década de 1930, redacta “*Análisis de situación y relaciones de fuerza*”, un pasaje fundamental de sus escritos carcelarios donde sostiene que la lucha político-militar y la guerra constituyen un momento superior de las relaciones de fuerzas políticas, que enfrentan en una situación a las clases y fuerzas sociales. Exactamente lo mismo podría decirse del pensamiento de Mao Tse Tung, León Trotsky, Ho Chi Minh, Vo Nguyen Giap y, desde luego, Fidel y el Che.

Por lo tanto, en toda esta tradición de pensamiento político, que en el ámbito de la historia europea se remonta a la herencia republicana de Maquiavelo y, a través de la reflexión de Clausewitz, es adoptada por los clásicos del marxismo, **la lucha político-militar constituye la prolongación de la política, no al revés**. De manera análoga podría recorrerse el extenso itinerario del pensamiento político y militar de nuestras guerras de liberación latinoamericanas, desde San Martín, Bolívar y Artigas hasta José Martí, Sandino y Farabundo Martí.

Pues bien, en los documentos de la fundación del ERP en Argentina también aparece en primer plano **un análisis político** de donde se deduce la necesidad de **la lucha político-militar... y no al revés**. En esos documentos políticos de la fundación del ERP encontramos igualmente una crítica muy fuerte contra el “foquismo”, que asume fundamentalmente la forma de cuestionamiento de Régis Debray.

En la versión simplificada y unilateral de Debray, la revolución surge invariablemente de un foco, de un pequeño núcleo aislado. De este modo, Debray hace la canonización y la codificación de la revolución cubana desde un ángulo muy sesgado y mediante una receta sumamente esquemática que se conoce como “la teoría del foco”. Parte central de esta teoría se asienta en la completa subestimación del papel de la organización política y su batalla por conquistar la conciencia de las masas trabajadoras y populares como elementos constituyentes que, en determinada situación histórica, dan nacimiento y derivan en la lucha político-militar.

Esta singular versión de Debray acerca de la revolución cubana –donde Fidel Castro, por ejemplo, aparece inexplicablemente como alguien que inicia la guerra de guerrillas sin jamás haber hecho política, hecho históricamente falso- todavía hoy sigue siendo utilizada en las usinas ideológicas de las burguesías latinoamericanas para ridiculizar y caricaturizar la teoría política del guevarismo y el castrismo...

Es cierto que la temática del “foco” está presente en los escritos del Che, pero de una manera muy diferente a la receta simplificada que artificialmente construye Debray. En el pensamiento de Guevara los términos “foco” y “catalizador” –con los que el Che hace referencia a la lucha político-militar de la guerrilla en sus fases iniciales-, tienen un origen metafórico probablemente originado en la medicina (la profesión original del Che).

El “foco” remite al...foco infeccioso que se expande en un cuerpo humano. El “catalizador”, en la química, es el nombre de un cuerpo capaz de motivar la transformación catalítica.

Más allá del origen metafórico de ambos términos, está muy claro que en el pensamiento político de Guevara la concepción de la guerrilla se encuentra siempre indisolublemente vinculada a la lucha de masas. Concretamente, en *La guerra de guerrillas* (1960), el Che sostiene que: “*Es importante destacar que la lucha guerrillera es una lucha de masas, es una lucha del pueblo [...] Su gran fuerza radica en la masa de la población*”. Tres años más tarde, el Che vuelve a insistir con este planteo cuando en su artículo “*La guerra de guerrillas: un método*”, reitera que: “*La guerra de guerrillas es una guerra del pueblo, es una lucha de masas*”.

Pero Guevara no se detiene allí. Comentando el libro de Giap *Guerra del pueblo, ejército del pueblo*, el Che destaca una y otra vez un elemento fundamental para la victoria del pueblo vietnamita: “*las grandes experiencias **del partido en la dirección de la lucha armada y la organización de las fuerzas armadas revolucionarias [...] Nos narra también el compañero Vo Nguyen Giap, la estrecha relación que existe entre el partido y el ejército, cómo, en esta lucha, el ejército no es sino una parte del partido dirigente de la lucha***”. De este modo, a diferencia de Debray, el Che le otorga un lugar central a la lucha política, de la cual la lucha armada no es sino su prolongación sobre otro terreno. Allí, siempre comentando a Giap, Guevara vuelve a

insistir, casi con obsesividad, en que: *“La lucha de masas fue utilizada durante todo el transcurso de la guerra por el partido vietnamita. Fue utilizada, en primer lugar, porque **la guerra de guerrillas no es sino una expresión de la lucha de masas** y no se puede pensar en ella cuando está aislada de su medio natural, que es el pueblo”*.

¿De qué modo Debray pudo eludir este tipo de razonamientos centrales y determinantes del pensamiento político del Che? Pues construyendo un relato de la revolución cubana donde desaparecen como por arte de magia las tradiciones previas y toda la lucha política anterior de Fidel Castro y sus compañeros. Si se vuelven a leer los textos de Debray treinta años después, el lector no encontrará ninguna referencia a la historia política cubana anterior ni a la lucha política previa que derivan en el inicio de la lucha armada contra Batista. Pareciera que para Debray, observador europeo proveniente del PC francés, recién llegado a América latina —en aquella época fascinado con Cuba y las guerrillas, luego con la socialdemocracia y hoy vaya uno a saber con qué— la invasión del Granma y el Ejército Rebelde nacen *ex nihilo*, no como fruto de la radicalización política de un sector juvenil proveniente del nacionalismo radical y antimperialista latinoamericano y de la propia historia política cubana. Además, cuando Debray pretende esquematizar y teorizar la lucha revolucionaria cubana defendiendo a rajatabla la tesis de “la inexistencia del partido” tiene en mente y está pensando en la ausencia del viejo Partido Socialista Popular (el antiguo PC cubano, símil del PC francés en el que se formó Debray) en la primera dirección guerrillera. Un lector actual de los escritos de Debray no puede dejar de preguntarse: ¿pero acaso el Movimiento 26 de julio —que era quien dirigía la lucha armada— no constituía un partido?

A partir de este tipo de consideraciones sobre el foquismo de Debray, creemos que resulta muy interesante releer hoy los documentos del nacimiento del ERP en la Argentina. Allí se encuentra una crítica muy inteligente y muy sugerente a Regis Debray y al “foquismo”, a la errónea subordinación de la lucha política a la lucha militar. Esta crítica del PRT y de Santucho pasó desapercibida y a pesar de ella, treinta años después, continúa atribuyéndosele “foquismo” y/o “militarismo” como si en la mente de Santucho y sus compañeros la decisión de desarrollar en Argentina una lucha político-militar hubiese sido un delirio febril, irracional y mesiánico, basado en una subestimación del análisis específicamente político.

Incluso, aún hoy, se desconoce que ya en 1968 (dos años antes del lanzamiento del ERP), en el IV Congreso del PRT, se plantea que para el castrismo –allí Santucho aclara presuroso que: “**no hacemos distinción alguna entre castrismo y guevarismo, porque la distinción es falsa**”- lo fundamental de la estrategia remite al carácter de la revolución socialista y latinoamericana. Junto con el carácter, Santucho defiende la estrategia continental que dimana de la OLAS. A eso se agregaría –siempre desde su interpretación del castrismo- la necesidad de desarrollar una revolución continental a partir de revoluciones nacionales y regionales, mediante la guerra prolongada. Finalmente destaca que allí donde no existan fuertes partidos revolucionarios habrá que crearlos como fuerzas militares desde el comienzo, ligando todo el tiempo la lucha política y la lucha político-militar.

Dos años después, en 1970, cuando se funda el Ejército Revolucionario del Pueblo, se afirma que el eje prioritario debe ser construir una sólida organización política, consolidar su incidencia en las masas y, desde ahí, plantearse la lucha político-militar. Pero el eje debe ser la política. No puede haber confrontación político-militar ni lucha político-militar si no es a partir de un análisis específicamente **político**. Esta es la tradición de los clásicos del marxismo que se remonta a Clausewitz y, más atrás, a los escritos de Nicolás Maquiavelo.

Otra tesis que Santucho y el PRT le critican a Debray en este documento de 1970 de la fundación del ERP es la supuesta primacía que el intelectual francés atribuye al “factor geográfico”. Pensar que de la geografía se deduce una estrategia política constituye, según Santucho, un enorme error.

Cinco años más tarde, en julio de 1975, durante la reunión del Comité Central ampliado del PRT –que llevaba por título “Vietnam liberado”– Santucho todavía seguía polemizando con el “foquismo” al que calificaba como movimiento “*inmaduro, alejado del leninismo. Los esfuerzos [del foquismo] se realizan en la lucha armada, aislada del movimiento general de las masas*”.

De este modo, polemizando ya desde sus inicios con el “foquismo” de Debray y al mismo tiempo con el trotskismo sindicalista y economicista de Nahuel Moreno, el PRT “El Combatiente” da nacimiento en la Argentina de 1970 al Ejército Revolucionario del Pueblo

En sus encendidas polémicas con el PRT de Santucho de fines de los 60 y comienzos de los 70, Nahuel Moreno dejaba de lado el entrismo en el castrismo y arremetía por elevación contra Ernesto Guevara y la Revolución Cubana. Sentaba así las bases de toda una línea de interpretación antiguevarista "por izquierda" de la Revolución Cubana (Ramos no fue en la temática del antiguevarismo el único caso).

En esa polémica se dejaba oír la discusión y la fractura previa que había experimentado Moreno con Ángel Bengoechea. Este último, aun con posiciones propias frente al Che -donde le discutía cara a cara en un entrenamiento militar en Cuba la estrategia de la lucha rural, defendiendo la centralidad urbana del conflicto en la Argentina, tomando en cuenta su relativamente alta concentración industrial-, había cuestionado duramente el obrerismo sindicalista de Moreno, en más de un punto similar al de Posadas, quien propiciaba un "partido obrero basado en los sindicatos".

Cuando aún propiciaba una especie de "entrismo" en la Revolución Cubana, mucho antes de esas dos rupturas -con Bengoechea y con Santucho-, Moreno se había llamado "castrista" hasta mediados de los 60. Aunque ya en 1964 definía al guevarismo como "una vertiente sectaria y ultraizquierdista del movimiento castrista latinoamericano". Allí, en ese año, calificará a Guevara -en un estilo retórico inflamado sumamente parecido al de Ramos- como "ultraizquierdista", "metafísico", "idealista" y "sectario". Al igual que años más tarde, intentará dividir al Che Guevara de Fidel Castro, aunque en esa época lo hacía al revés: defendía a Fidel -"un genio revolucionario pequeñoburgués"- contra el Che.

Más tarde, en 1973, Moreno entabla un doble debate; frente a la IV Internacional que por entonces lideraba Mandel (con quien había roto cuestionándole su "burocratismo") y frente al PRT de Santucho. El eje de ambos debates y de ambas impugnaciones volvía a pasar abiertamente por la encendida crítica del guevarismo.

Decía entonces Moreno: "Uno de los resultados del «viraje» adoptado en el IX Congreso Mundial [de la IV Internacional] fue que los compañeros de la mayoría [partidarios de Mandel] *abandonaron el concepto marxista de la lucha armada, sustituyéndolo por el de Guevara* [...] Por eso *los guevaristas* consideran que la guerra de guerrillas puede comenzarse prácticamente en cualquier tiempo y lugar donde haya un gobierno dictatorial y con un mínimo de fuerzas [...] El PRT (Combatiente) dice con

gran franqueza que su concepto de lucha armada surge directamente de las enseñanzas del Che Guevara [...] Como vemos *el concepto guevarista es en el fondo una variedad de "sectarismo ultraizquierdista"*. Allí también agregaba: "En la Argentina, entonces, tenemos dos grupos ligados a la IV Internacional. El PRT (Combatiente) es un *grupo públicamente devoto del castrismo* [...] La otra organización, el PRT (La Verdad) *se opone a la línea castrista*".¹⁰¹ La adhesión o el rechazo del castrismo y el guevarismo eran para Moreno en 1973 la piedra de toque que separaba tajantemente justos de pecadores, trotskistas de "ultraizquierdistas", ortodoxos de infieles y herejes.

Al poco tiempo Santucho -adoptando el paradigma político de los comunistas vietnamitas- también romperá amarras con la IV Internacional de Mandel. Hasta ese momento, por lo menos desde 1970 en adelante aunque admitía que "no debemos ilusionarnos en el sentido que la IV Internacional pueda convertirse en la dirección revolucionaria mundial que consideramos necesaria", sin embargo había mantenido esperanzas en "aportar a la proletarización de la [Cuarta] Internacional, a su transformación revolucionaria y luchar porque ella se oriente a la formación de un nuevo partido revolucionario internacional, basado en los partidos chino, cubano, coreano, vietnamita y albanés".

Aunque en aquella época la IV Internacional también criticaba al guevarismo argentino porque, según sus palabras, "Los dirigentes del PRT *adoptan ante Cuba una actitud puramente propagandística y apologética*" nunca llegaba a cuestionar abiertamente al Che Guevara.¹⁰² No obstante, conviene recordar que dos años antes del crispado enfrentamiento Santucho-Mandel (1972), Michael Löwy (compañero de este último) publicaba uno de sus mejores libros y el primero entre los que profundizaba en la concepción ideológica del revolucionario argentino: *El pensamiento del Che*

¹⁰¹ Para el artículo de 1964 contra el Che, véase N. Moreno, "Dos métodos frente a la revolución latinoamericana", reproducido en *Guevara: héroe y mártir* (Buenos Aires, Cuadernos Socialistas, 1996), pp. 9, 37 y 38. Para la polémica de 1973, véase N. Moreno, A. Lorenzo, H. Blanco, P. Camejo y J. Hansen, "Las lecciones de la Argentina", en *Revista de América*, suplemento especial del Comité Ejecutivo del PST, diciembre de 1973, pp. 18 y 30-32.

¹⁰² Véase E. Mandel, L. Maitán, A. Krivine, T. Ali, P. Frank y Sandor. "Segunda carta al PRT" (10 de febrero de 1973, la primera carta estaba fechada el 31 de octubre de 1972), en *IV Internacional (Para la difusión del marxismo revolucionario de nuestro tiempo)*, Buenos Aires, I, 1, julio de 1973, p. 54.

Guevara (1970). Este texto ve la luz en los meses posteriores al IX Congreso de la IV Internacional, cuando ésta cuestiona al morenismo y reconoce al PRT El Combatiente como su sección en la Argentina.

Después de la ruptura con la IV Internacional, en 1974 Santucho redacta "Poder burgués, poder revolucionario", un folleto donde intentaba generalizar el análisis de la formación política argentina durante las últimas décadas.

¿Que encontramos en este documento a nivel teórico y político? Una visión de cómo funciona el sistema de dominación política de las clases opresoras en Argentina y junto con ella, el análisis sobre qué sucede en el seno del campo popular y sobre todo, en **la conciencia política** de las clases subalternas y explotadas.

El análisis político condensado en "*Poder burgués y poder revolucionario*" se estructura a partir de una metáfora espacial que dibujaría qué pasa "arriba" y qué sucede mientras tanto "abajo". La reflexión de Santucho gira alrededor de un análisis político del arriba y del abajo o, en otros términos, de las clases dominantes y de las clases subalternas.

Para analizar a las clases dominantes aparece en los escritos de Santucho la categoría de "bonapartismo". Esta es una tesis suya muy fuerte. Según él, **la historia argentina se mueve con un movimiento pendular entre dos formas políticas de dominación burguesa**: o la república parlamentaria o el bonapartismo militar.

No casualmente, diez años antes que Santucho, en *Guerra de guerrillas: un método* (1963), el Che Guevara había planteado que: "*Hoy por hoy, se ve en América un estado de equilibrio inestable entre la dictadura oligárquica y la presión popular. La denominamos con la palabra oligárquica pretendiendo definir la alianza reaccionaria entre las burguesías de cada país y sus clases de terratenientes [...] Hay que violentar el equilibrio dictadura oligárquica-presión popular*". Cabe aclarar que cuando el Che emplea la expresión "*dictadura oligárquica*", como él mismo afirma, no está pensando en una dictadura de los terratenientes y propietarios agrarios a la que habría que oponer una lucha "democrática" o un "frente nacional" incluyendo dentro del mismo no sólo a los obreros, campesinos y capas medias empobrecidas sino también a la denominada "burguesía nacional". De ningún modo. El Che es bien claro. Lo que existe en América Latina es una alianza entre los terratenientes "tradicionales" y las

burguesías “modernizadoras”. La oposición no pasa entonces por oponer artificialmente tradición versus modernidad, terratenientes versus burguesía industrial, oligarquía versus frente nacional. Su planteo es muy claro: *“No hay más cambios que hacer; o revolución socialista o caricatura de revolución”*.

El Che atribuye tanta importancia al análisis del equilibrio inestable entre ambos polos pendulares (la dictadura oligárquica, basada en la alianza de terratenientes y burgueses “nacionales”, por un lado, y la presión popular, por el otro) como Santucho al estudio de las dos formas políticas alternativas de dominación de la burguesía argentina.

Ni Guevara ni Santucho plantean como consigna: “democracia o dictadura”. La alternativa consiste en continuar bajo dominación burguesa en sus diferentes formas o la revolución socialista. Por ello, en *Guerra de guerrillas: un método*, el Che alertaba que: *“No debemos admitir que la palabra democracia, utilizada en forma apologética para representar la dictadura de las clases explotadoras, pierda su profundidad de concepto y adquiera el de ciertas libertades más o menos óptimas dadas al ciudadano. Luchar solamente por conseguir la restauración de cierta legalidad burguesa sin plantearse, en cambio, el problema del poder revolucionario, es luchar por retornar a cierto orden dictatorial preestablecido por las clases sociales dominantes: es, en todo caso, luchar por el establecimiento de unos grilletes que tengan en su punta una bola menos pesada para el presidiario”*.

Intentando ser consecuente con este tipo de planteos radicales, cuando Santucho se propone explicar las **diversas formas políticas de dominación** que, en forma pendular, emplea la clase dominante argentina, su formulación específica es: o república parlamentaria (que no equivale a democracia...) o bonapartismo militar.

¿En dónde se inspiró Santucho para formular esta hipótesis? Obviamente su inspiración inmediata es el Che Guevara. Ahora bien, su formulación más general, la extrae de un libro de Carlos Marx. Marx escribió entre diciembre de 1851 y marzo de 1852 *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Allí Marx propone una hipótesis política: en Francia, luego de la derrota de la revolución de 1848, un dictador da un golpe de Estado y permanece dos décadas al frente del gobierno francés. Este dictador era un personaje secundario rodeado de lumpenes que gracias al liderazgo del ejército se

convierte en determinado momento de Francia en una especie de “árbitro” de los conflictos sociales. Una especie de “juez equidistante”, que viene a solucionar y a moderar los conflictos. Entonces, como este personaje – que Marx detestaba – se llamaba Luis Bonaparte (sobrino de Napoleón) la tradición marxista, empezando por Marx y de ahí en adelante, convirtió en categoría teórica ese análisis político y lo transformó en el concepto de “bonapartismo”.

En su análisis de Luis Bonaparte y de la situación francesa de aquel período, Marx plantea elementos fundamentales de su teoría política. Allí sugiere que la lucha de clases nunca se produce entre clases homogéneas, como por momentos sugiere *El Manifiesto del Partido Comunista* (1848). En realidad, en una formación social concreta, las clases se fraccionan en la lucha, se realizan alianzas entre ellas y se establecen formas de representación política cambiantes según la coyuntura.

Por otra parte, en *El 18 Brumario* Marx plantea que la mejor forma de dominación política de la burguesía es “la república parlamentaria”. Para Marx república parlamentaria no es sinónimo de democracia, como sugiere la filosofía política del liberalismo. La república parlamentaria no garantiza “la libertad” sino que constituye una **forma de dominación**. A diferencia de la monarquía o de la dictadura militar (donde un solo sector de la burguesía domina) en la república parlamentaria es el conjunto de la burguesía el que domina a través del Estado. Según Marx, la república parlamentaria licúa los intereses particulares de las distintas fracciones de la burguesía, alcanzando una especie de “promedio” de todos los intereses de la clase dominante en su conjunto y, de este modo, logra una **dominación política general**, esto es: anónima, impersonal y burocrática.

En *El 18 Brumario* Marx también agrega que cuando la situación política “se desborda” por la indisciplina y la rebelión popular, la vieja maquinaria republicana (con sus partidos, su Parlamento, sus jueces, su prensa “independiente”, etc.) ya no alcanza para mantener la dominación. En esos momentos de crisis aguda, los viejos partidos políticos de la burguesía ya no representan a esa clase social. Quedan como “flotando en el aire” y girando en el vacío. Entonces emerge otro tipo de liderazgo político para representar a la clase dominante: la burguesía deja de estar representada por los liberales, los constitucionalistas o los republicanos y pasa a estar representada por el

Ejército y las Fuerzas Armadas que, de este modo, se constituyen en “El Partido del Orden”. El Ejército entonces aparece en la arena política como si...fuera a equilibrar la situación catastrófica, pero en realidad...viene a garantizar la reproducción de la **dominación política** de la burguesía.

Mario Roberto Santucho se apropia lúcidamente de este análisis político de Marx y trata de utilizarlo para comprender la compleja historia política de nuestro país y también la situación argentina de los años '70.

Conviene destacar el modo cómo Santucho analiza a ese gran protagonista de nuestra historia política: las Fuerzas Armadas. ¿Cómo visualiza Robi a las Fuerzas Armadas? Pues sostiene que son un Partido Militar. Esto resulta sumamente importante. En ningún momento Santucho sostiene que son simplemente un grupo de “bandoleros adictos a las balas”. De ninguna manera. En la óptica del PRT, las Fuerzas Armadas son... un partido político. Un partido que viene a reemplazar al clásico partido político burgués, por definición. Esta es una hipótesis sociológica e historiográfica sumamente importante para comprender la óptica del PRT.

Roberto Santucho se hace cargo de esa hipótesis y plantea que en la Argentina las Fuerzas Armadas vienen a reemplazar ese partido burgués ausente, porque el partido burgués en Argentina no puede dar cuenta de la situación política. Entonces Robi –que inicialmente está pensando en el papel jugado por la dictadura militar del general Onganía- prolonga el alcance de esa hipótesis y también analiza al peronismo como “bonapartismo”.

Antonio Gramsci, que en principio no aparece explícitamente presente en estos análisis de Santucho, para explicar los mismos fenómenos de crisis económica y política, pensando en situaciones donde las clases sociales se separan de sus viejos partidos políticos y a la burguesía comienza a representarla el Partido Militar, utilizaba una categoría emparentada con la de “bonapartismo”. Gramsci empleaba el concepto de “cesarismo”.

En Marx la categoría de “bonapartismo” siempre tiene un contenido negativo. Para Gramsci, en cambio, puede haber un “cesarismo” progresivo o regresivo, según contribuya a hacer avanzar o no a los sectores populares en las relaciones de fuerzas. A diferencia de Marx, León Trotsky, en su exilio mexicano, utiliza en el mismo horizonte

de Gramsci esta visión donde puede haber un “bonapartismo progresivo” o “regresivo”, según contribuya o no a la lucha de clases. Explícitamente Trotsky utiliza la categoría de “bonapartismo progresivo” para referirse al gobierno populista de Lázaro Cárdenas, ya que a pesar de ser un gobierno burgués, para enfrentar al imperialismo y nacionalizar el petróleo mexicano, Cárdenas se apoya en los sectores populares y en la clase obrera mexicana. Abelardo Ramos apela a este análisis de Trotsky para caracterizar como “bonapartismo” al peronismo en un sentido positivo y apologético, mientras que Silvio Frondizi – mucho más afín al análisis de Marx – emplea el término en su significado negativo, para cuestionar el carácter supuestamente “progresista” de la burguesía nacional argentina y del peronismo.

Mario Roberto Santucho utiliza la categoría de “bonapartismo” en la misma perspectiva de Silvio Frondizi, con un fuerte contenido crítico, y recurriendo a un tipo de análisis político que bebe directamente en *El 18 Brumario*. Pero no sólo lo emplea para explicar la aparición del peronismo histórico – el del primer peronismo de la década del '40 – sino también para describir la emergencia recurrente de los militares argentinos a lo largo de toda nuestra historia como el “Partido del Orden”, en tanto Partido Militar, es decir, en tanto auténtico partido político de la burguesía argentina.

Todo esto, en cuanto al análisis de Santucho sobre qué sucede con el bloque político y social de “los de arriba”...Ahora bien, ¿qué pasa con “los de abajo”?

Al observar el capitalismo argentino “desde abajo”, desde sus clases explotadas, Robi recorre la historia de los trabajadores y plantea los orígenes del movimiento obrero clasista en nuestro país, identificando tres corrientes: el anarquismo, que fue la más importante, el socialismo y el comunismo. Santucho y el PRT se hacen cargo de la tradición comunista. Es decir que Robi reivindica al comunismo hasta un determinado período de la historia, a partir de ahí el comunismo pierde la hegemonía sobre el movimiento obrero local, desdibuja su política revolucionaria, diluye su clasismo y aparece en el seno de las clases subalternas el peronismo.

Entonces, a partir de esa argumentación, Santucho se esfuerza por identificar cuáles son los dos desafíos a superar por el movimiento popular: (a) por un lado, el populismo (Santucho también lo denomina “nacionalismo burgués”, que consiste en confundir a toda la Nación como si fuera parte del pueblo, integrar a la burguesía

nacional como parte del pueblo, y pensar que el enemigo está solo fuera del país), (b) por otro lado, el reformismo (Robi lo encuentra y lo identifica principalmente en el Partido Comunista argentino, así como el principal exponente del populismo, dentro del campo popular, en su opinión de aquel momento, son los Montoneros)

En "Poder burgués, poder revolucionario" Santucho volvía sobre la problemática discutida con Giudici a fines de 1973. Giudici le había planteado en aquella entrevista la unidad estratégica entre el comunismo, la nueva izquierda guevarista (es decir, el PRT) y el peronismo revolucionario. Aquí Santucho gira y gira en torno de ese problema. Ése era en realidad el gran problema de la revolución en la Argentina. El que nunca se pudo resolver. Con relación a la tradición comunista argentina sostiene tajantemente que "en la ineludible lucha ideológica contra el cáncer del *reformismo*, que afecta al Partido Comunista, *no debemos olvidar en ningún momento que todos nuestros esfuerzos deben estar orientados a acercar a estos compañeros a las filas revolucionarias*". Ésa fue su actitud ante la ruptura de Giudici y su crítica al reformismo. "Le había ofrecido todo, absolutamente todo", según recuerda Mattini.

En cuanto al peronismo revolucionario, el otro polo de la ecuación, Santucho planteaba que "la corriente popular más importante, gravemente infectada con la enfermedad *populista*, es Montoneros [...] Con el profundo y sincero aprecio que sentimos por esa organización cimentado en la sangre de nuestros héroes comunes que se entremezclara en Trelew, pensamos que es obligación de todo revolucionario dar con franqueza la lucha ideológica, reflexionar en conjunto sobre la experiencia de su apoyo a Perón y al peronismo burgués". Todo el análisis culminaba con un llamado a "recuperar íntegramente a los compañeros y organizaciones afectados por el populismo y el reformismo [comunistas y montoneros] para la causa obrera y popular, la causa de la liberación nacional y el socialismo".¹⁰³

¹⁰³ M.R. Santucho, *Poder burgués, poder revolucionario* (Ediciones *El Combatiente*, 23 de agosto de 1974), Buenos Aires, Editorial 19 de Julio, 1988, pp. 13, 15, 29 y 32. Este folleto fue redactado íntegramente por el propio Santucho. No obstante, en el resto de los trabajos del PRT Aquí citados (y en los artículos de *El Combatiente*) es sumamente probable que hayan participado otros compañeros-anónimos, por la clandestinidad-. Todos se hacían, sin embargo, con el aval, el consejo y la supervisión de Santucho.

Este tipo de análisis nos da la pauta de cuál era el arco ideológico -del comunismo al peronismo revolucionario- que el Santucho maduro tenía en mente para las alianzas dentro de la situación nacional, mientras en lo internacional, fracasado su intento por acercarse a la IV Internacional y los partidos comunistas críticos de los soviéticos, se unía con el MIR chileno, el ELN boliviano y los Tupamaros uruguayos en la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR).

Si en *Poder burgués, poder revolucionario* Santucho circunscribía la categoría de "bonapartismo militar" principalmente al gobierno de Onganía, en *El peronismo, ayer y hoy* esa categoría se hacía extensiva retrospectivamente también al peronismo de 1945. Publicado originariamente en agosto de 1971 y reproducido luego en enero de 1974, ese último folleto no había sido escrito por Santucho sino por Julio Parra (seudónimo). Pero indudablemente contaba con el aval de Santucho y expresaba historiográficamente la posición de toda la dirección del PRT.

La fuente ideológica en la que se basaba ese trabajo era la misma: "Para aclarar esta interpretación", allí se sostenía, "aparentemente compleja, debemos hablar de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, una de las obras claves de Carlos Marx". A partir de esa matriz ya clásica presente en la historiografía del trotskismo argentino y de la izquierda nacional, se afirmaba que el bonapartismo de Perón en la Argentina de 1945 había intentado "un cierto grado de desarrollo independiente en nuestro país".

Todo ese trabajo se vertebraba entonces alrededor de esta categoría analítica central, la de bonapartismo. Era casi una glosa de Marx. Llama la atención que al describir el célebre discurso de Perón en el Colegio Militar (7 de agosto de 1945) donde aquél le plantea a las Fuerzas Armadas que "si nosotros no hacemos la revolución pacífica, el pueblo hará la revolución violenta", Parra no utilizara la categoría de revolución pasiva de Gramsci, así como tampoco hacía referencia a la de cesarismo (sí estaba presente en cambio la de hegemonía).¹⁰⁴

¹⁰⁴ No hemos podido identificar si ese uso reiterado de la categoría de "hegemonía" en los escritos políticos del PRT respondía únicamente a una lectura de Lenin o también de Gramsci. En los testimonios que hemos recogido algunos miembros del PRT que conocieron de cerca a Santucho nos dijeron que para él Gramsci era visualizado como "un hombre del acuerdo histórico" (con la democracia cristiana, al estilo de Enrico Berlinguer). Otros, en cambio, dicen que lo había leído, estudiado y utilizado.

Además de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*, ¿qué otra fuente historiográfica manejaban los cuadros intelectuales del PRT al vertebrar ese libro sobre la teoría del bonapartismo? Al único autor argentino que citaban era a Milcíades Peña, aunque no en función del bonapartismo sino por la recopilación y reproducción de discursos de Perón que el joven historiador -con una intención más que crítica, obviamente- había realizado. Las otras dos fuentes eventuales podrían haber sido Silvio Frondizi, quien también se refería al peronismo como bonapartismo, y Jorge A. Ramos, quien ya había adelantado la hipótesis de que en 1945 el ejército había reemplazado a la burguesía en la tarea industrializadora. Hipótesis que en aquel texto Parra compartía cuando planteaba que "los sectores más inteligentes de las fuerzas armadas [en 1945] se plantean, en consecuencia, la necesidad de asumir el papel de esa débil burguesía". No obstante, el papel que aquí se otorgaba al bonapartismo peronista no era progresivo, como en Ramos, ni tampoco equivalente al de un "agente inglés", como en Peña (o Moreno). Sobre esta última opinión, Parra agregaba -sin mencionar a Peña ni a Moreno-: "¿Podemos decir que Perón era lisa y llanamente un agente del imperialismo inglés y sus antiguos socios, contra el nuevo alineamiento burgués en torno a Estados Unidos? Si dijéramos eso caeríamos en el más barato «gorilismo de izquierda»".¹⁰⁵

Esta heteróclita sustentación historiográfica -desde Peña y Ramos hasta Silvio Frondizi- convivía en la formación ideológica de los cuadros intelectuales que rodeaban al Santucho maduro con la asidua recurrencia a la historia -liberal- del general Mitre, del cual recortaban únicamente aquellos textos referidos al problema militar. Principalmente los que describían la "guerra de republiquetas" en el noroeste argentino -Juana Azurduy, Manuel Asencio Padilla y Martín Miguel de Güemes-, así como las campañas militares del Ejército de los Andes de San Martín (no casualmente el ERP asumiría como símbolo, después de casi cuatro días de discusión, la bandera de aquel ejército de los Andes a la que le sumaban la estrella roja de cinco puntas). Esa inesperada y llamativa

¹⁰⁵ "El peronismo, ayer y hoy" (agosto de 1971) (México, Diógenes, enero de 1974; también reproducido en D. De Santis, *¡A vencer o morir! PRT-ERP, Documentos*), pp. 215-259. Para la caracterización del peronismo como bonapartismo en Peña, véase Milcíades Peña, *Masas, caudillos y elites* (escrito entre 1955 y 1957, publicado en 1965; Buenos Aires, El Lorraine, 1986), cap. III. Para la categoría en Silvio Frondizi, véase *La realidad argentina* (Buenos Aires, Praxis, 1955, tomo I, cap. III: "El peronismo"), pp. 220-252.

presencia historiográfica de Mitre en una tradición cultural formada en el indigenismo y el nacionalismo de izquierda se torna más comprensible si tomamos en cuenta que también el Che Guevara -según el testimonio de "Pombo" [Harry Villegas], miembro cubano del ELN- daba para leer a sus combatientes en Bolivia los relatos históricos sobre Juana Azurduy y los guerrilleros del Alto Perú.

En el terreno estrictamente filosófico, a pesar del esforzado intento por superar las limitaciones de la izquierda tradicional (y aun proviniendo de lecturas juveniles filosóficamente tan heterodoxas como las que relataba su hermano Julio), el marxismo de Santucho giraba en torno del "materialismo dialéctico". Esta corriente filosófica era una de las materias que se estudiaban en las escuelas del PRT. Las otras eran materialismo histórico, economía política, historia de las revoluciones, historia argentina y táctica y estrategia.¹⁰⁶

Ese dato, el de la presencia del "materialismo dialéctico" -término que, conviene recordar, utilizaban Silvio Frondizi y Eugenio Werden al analizar la obra de Henri Lefebvre en 1952-, no impide reconocer que al mismo tiempo Santucho se esforzó notablemente por estudiar en forma colectiva con sus compañeros -y sin manuales- hasta la misma *Ciencia de la lógica* de Hegel, guiado por los *Cuadernos filosóficos* de Lenin.¹⁰⁷

En el terreno específicamente cultural, lo más sugerente y original que dejan aquellas pobladas polémicas políticas de Santucho con Moreno y Mandel -pero principalmente con el morenismo- es su propuesta de "revolución ideológica". Tratando de fundamentarla, el mismo Julio Parra redacta "Pequeña burguesía y revolución" (un texto que también contaba con el completo aval y supervisión de Santucho). Allí encontramos explicitado el particular ángulo desde donde Santucho y sus compañeros leyeron el guevarismo, amalgamando a un tiempo "El socialismo y el hombre en Cuba"

¹⁰⁶ Véase Luis Saavedra, "La formación de cuadros en el PRT" (en "Homenaje a M.R. Santucho", Buenos Aires, Lecturas de *El Mate*, 4, [1996], p. 23. Entre los autores estudiados en las escuelas, Saavedra incluye a Marx, Engels, Lenin, Trotsky ("aunque cada vez menos"), Stalin ("algo, muy poco"), Gramsci ("aunque no era demasiado frecuentado"), Mao, Le Duan, Giap, Ho Chi Min y el Che Guevara. Los cursos duraban quince días *full time* y reunían -clandestinamente- a diez o quince personas.

¹⁰⁷ Véase Luis Mattini, *Hombres y mujeres del PRT-ERP*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990, pp. 229 y ss.

del Che -publicado como apéndice- con la "revolución cultural" de Mao Tse Tung y la categoría de "hegemonía".

El guevarismo cumple dentro de esta lógica de pensamiento una suerte de invocación arquetípica para que el intelectual revolucionario argentino "se dé vuelta como un guante" -según una feliz expresión de Ismael Viñas- y rompa dentro suyo, "en la cabeza y en el corazón", la hegemonía del enemigo. En la reflexión política de estos cuadros que acaban de separar aguas de Moreno, el intelectual comprometido es parangonado sin mayores trámites como el sinónimo del "pequeñoburgués". Y ya desde aquí encontramos en el trabajo una doble determinación yuxtapuesta.

En primer lugar, la prédica de la "proletarización". Aun teniendo por objeto explícito la condena del morenismo -expresión muchas veces concentrada de verborragia revolucionaria y reformismo práctico y mundano o, como decía simplemente Santucho, de "charlatanería morenista"-, la misma estaba fuertemente trabajada por el economicismo implícito en esta particular vertiente trotskista. Pues a pesar del importante e inteligente rescate filosófico de Jean Piaget que hiciera Moreno en *Lógica marxista y ciencias modernas* (redactado originariamente en 1973 como introducción a *La lógica marxista* de George Novack, aunque publicado completo recién en 1981), éste nunca llegó a superar políticamente la ideología economicista de tendencias empiristas de lo que Lenin denominaba en forma polémica "el sindicalismo". A pesar de la caliente polémica que los enfrentó en la fractura del PRT, la marca indeleble del morenismo también había dejado su huella en este planteo de Parra y de Santucho.

Identificar de manera apriorista toda reflexión intelectual de los militantes y todo pensamiento crítico con el "subjetivismo" y la "autosuficiencia" de las capas medias (corregible mediante la "proletarización"...), conllevaba tácitamente homologar a toda la intelectualidad con la pequeña burguesía.¹⁰⁸ Una operación típicamente economicista.

¹⁰⁸ Un caso arquetípico en este sentido es el de un conocido sociólogo, que había investigado empíricamente los hechos armados que permitían describir la lucha de clases en la Argentina de 1969-1976 como una "guerra civil" y que, sin embargo -según nos relata Luis Mattini-, "aunque estaba políticamente muy cercano a nuestro partido PRT], a nuestras posiciones, cuando discutíamos nosotros «le tirábamos con el mameluco»... es decir, lo impugnábamos a pesar de sus muy sólidas investigaciones porque no combatía. Ésa fue una limitación nuestra, que, por ejemplo, no tuvieron los

Se obstaculizaba de este modo una política sistemática hacia la radicalización colectiva del campo intelectual -superadora del reclutamiento de individuos aislados-, dejando la hegemonía y la iniciativa en ese campo en manos del enemigo, justo aquello que se quería combatir. De ahí que "Pequeña burguesía y revolución" terminara combinando la condena de los intelectuales desde el economicismo con la contracara inevitable de este último, la moralina prescriptiva (incluso en los ámbitos de la pareja y la familia).

Sin dejar entonces de percibir en esta etapa la herencia morenista de Santucho y sus compañeros (más tarde el corte será total, ideológica y políticamente), en una segunda instancia no puede tampoco desconocerse que su reclamo focaliza con una precisión absoluta en el eje del desplazamiento general que atravesará el campo intelectual durante toda la década: desde el compromiso sartreano de *Contorno* a la organicidad de *Cuadernos de Cultura* y desde ésta al intelectual revolucionario combatiente que emerge de varios miembros de *La Rosa Blindada* (Carlos Olmedo funda las FAR, Juan Gelman pasa a integrar las FAR y junto con éstas ingresa luego a Montoneros, etcétera).

En este otro sentido, la "proletarización" promovida por Santucho y Parra -más allá de las limitaciones señaladas- se inscribe absolutamente en la misma línea del impacto guevarista que radicaliza toda la actividad intelectual en la Argentina, trastocando el andamiaje de reglas internas que hasta ese momento habían regido la lógica de los campos culturales en nuestra izquierda y en América latina. Existe una conocida anécdota que ilumina ese "clima general" de época. Resulta que el Che le pide a un escritor profesional (probablemente haya sido Leónidas Barletta, según el testimonio de Portantiero) mayor compromiso y éste le contesta "¡Pero yo soy escritor!..." a lo que Guevara responde: "¿Y? Yo era médico...". Ése era el innegable *élan* histórico que teñía el folleto de Parra avalado por Santucho. Que termine reproduciendo "El socialismo y el hombre en Cuba" es más que una coincidencia fortuita.

La intervención del ongniato a las universidades -la última "isla democrática" en el imaginario progresista de la época-, la rígida censura que llegaba hasta las vanguardias estéticas más lejanas de la política, la "guerra santa" invocada desde los intelectuales

companeros chilenos del MIR. Ellos eran más flexibles e integraban sin problema a los intelectuales"; entrevista a Luis Mattini, 29 de lebrero de 1996.

más tradicionalistas del nacionalismo integrista como Julio Meinville, Bruno Genta, Mariano Castex, Mariano Grondona y los cursillos de cristiandad, conformaban un férreo cerco histórico sin el cual se vuelven completamente incomprensibles los planteos de radicalización en los que se inscribe Santucho y su corriente. *No era posible entonces seguir hablando crítica y comprometidamente, pero "desde afuera", al movimiento popular.* Incluso la organicidad comunista clásica quedaba ya descentrada, como lo demuestran las numerosas fracturas que padece la intelectualidad del Partido Comunista en esa década.

Que hasta una figura mundialmente consagrada y reconocida como Julio Cortázar haya tenido -en 1973- que salir rápidamente a aclarar en la revista *Crisis* que "hay quien dice que lo único que cuenta es el lenguaje de las ametralladoras [...] aunque yo creo que cada uno tiene sus ametralladoras específicas. La mía, por el momento, es la literatura", indica que aquel planteo no estaba "descolgado". Expresaba, contradictoriamente, un clima de época. Un desafío -limitado y unilateral, pero desafío al fin- a las jerarquías tradicionales que habían dividido los saberes intelectuales y manuales, la actividad reflexiva y la práctica política.

No debemos olvidar tampoco que, en una órbita distinta a la de la preconizada "proletarización", hasta un intelectual y ensayista de una generación mayor a la de Santucho e históricamente "francotirador" como Silvio Frondizi culmina su carrera política en los 70 ligado al guevarismo del PRT.

Frondizi, cuyos escritos sociológicos tanta influencia tuvieron en el pensamiento político de Santucho y sus compañeros, termina durante su vejez militando codo a codo junto a los jóvenes guevaristas. Aún en la época más sangrienta y represiva. Por eso no sólo dirige *Nuevo Hombre*, el periódico del Frente Antimperialista por el Socialismo (FAS) vinculado al PRT, sino que también defiende como abogado a los presos políticos y a los guerrilleros. Todo eso le vale el odio sanguinario de la Alianza Anticomunista Argentina (Triple A) que lo secuestra y lo asesina por la espalda en 1974 acusándolo de "*comunista y bolchevique, fundador del ERP e infiltrador de ideas comunistas en nuestra juventud*"

Lo mismo vale para Haroldo Conti en el terreno de las letras, Enrique Raab en la crítica cultural o Raymundo Gleyzer y su grupo "Cine de la base" en el campo cinematográfico. Todos ellos brutalmente asesinados o desaparecidos.¹⁰⁹

Ese aglutinamiento de intelectuales ligados al PRT -fuertemente tensionado y hasta contradictorio con la política de la "proletarización"- se expresó también, por ejemplo, en el *Nuevo Hombre* (dirigido en sus varias etapas por Silvio Frondizi, Rodolfo Mattarolo y Manuel Gaggero, donde también participaba Vicente Zito Lema). Allí se daban cita, junto a crónicas periodísticas que reivindicaban "la guerra popular" y el sindicalismo de clase, las inesperadas notas de crítica cultural sobre cine y televisión redactadas por Enrique Raab (su secretario de redacción), luego desaparecido. En el campo de la producción bibliográfica, el PRT también llegó a colaborar financieramente con la editorial *La Rosa Blindada* (surgida de la revista bajo dirección de José Luis Mangieri y ya sin Carlos Brocato) que publicó unos trescientos títulos, incluyendo toda la literatura política de los vietnamitas y los cubanos, además de una larga colección de poesías y hasta estudios de sociología (sin mencionar algunos discos y hasta un cortometraje con Héctor Alterio).

En el nuevo tipo de intelectual guevarista-revolucionario orgánico y a la vez cuadro combatiente- que entonces defienden y promueven afiebradamente Santucho y sus compañeros y compañeras estaba resumida cuál sería la apuesta vital y la entrega sin reservas a la revolución argentina y latinoamericana de gran parte de su generación. El mismo Santucho -universitario, contador público- llevó a la práctica aquel planteo hasta las últimas consecuencias. Fue quizá su máximo exponente.

Luego de la ruptura, primero con la corriente de Nahuel Moreno, y más tarde con la IV Internacional, el PRT profundiza su perspectiva política guevarista. En su "Mensaje a los pueblos del mundo a través de la Tricontinental", el Che Guevara había reclamado: *"Es el camino de Vietnam, es el camino que deben seguir los pueblos, es el camino que seguirá América, con la característica especial de que los grupos en armas pudieran*

¹⁰⁹ Nos recuerda Manuel Gaggero que a comienzos de 1976, cuando los militares secuestran a Haroldo Conti, él personalmente le va a pedir la solidaridad y la ayuda a Ernesto Sábato y este último, el paradigma intelectual "moral y ético" de nuestra querida y satisfecha clase media, se la niega. Años más tarde encabezaría el *Nunca más* y la CONADEP.

*formar algo así como **Juntas de Coordinación** para hacer más difícil la tarea represiva del imperialismo yanqui y facilitar la propia causa*". Siguiendo puntualmente ese consejo del Che, a fines de 1973 el PRT-ERP de la Argentina, el MIR de Chile, el ELN de Bolivia y el MLN-Tupamaros de Uruguay comienzan a trabajar en una organización en común. A comienzos de 1974 lanzan públicamente la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR), nucleamiento guevarista internacionalista del Cono sur latinoamericano.

Ya desde su nacimiento, nos encontramos con el planteo político según el cual estas cuatro organizaciones planteaban que *"nos une la comprensión de que no hay otra estrategia viable en América latina que la estrategia de la guerra revolucionaria. Que esa guerra revolucionaria es un completo proceso de luchas de masas, armado y no armado, pacífico y violento, donde todas las formas de lucha se desarrollan armónicamente convergiendo en torno al eje de la lucha armada"*.

En el primer documento conjunto que publican, las cuatro organizaciones trazan una breve y apretada síntesis histórica de las luchas populares y del marxismo en América Latina.¹¹⁰ En ella señalan que el comunismo, el socialismo y el anarquismo de las primeras décadas del siglo XX, junto con las luchas antimperialistas como la de Sandino en Nicaragua y la insurrección del Partido Comunista de El Salvador de 1932, conformaron *"un formidable auge de masas que puso en jaque la dominación neocolonial homogeneizada por el imperialismo yanqui, enemigo número uno de todos los pueblos del mundo"*. Durante las décadas siguientes, según este relato, en la mayoría del Partidos Comunistas latinoamericanos terminó predominando el reformismo mientras las burguesías nacionales apelaban ideológicamente al nacionalismo burgués para estabilizar el sistema neutralizando el descontento de las masas. A lo largo de todo ese período, los sectores populares perdieron fuerza e iniciativa en la lucha de clases continental hasta que, a partir de la revolución cubana, *"los pueblos del continente vieron fortalecida su fe revolucionaria e iniciaron una nueva y profunda movilización de conjunto"*.

En este tipo de lectura de la historia de América Latina (donde el peronismo es analizado críticamente porque combina el antimperialismo verbal con la mentada

¹¹⁰ Cfr. "A los pueblos de América Latina". Publicado en *Che Guevara* N°1, Revista de la Junta de Coordinación Revolucionaria (JCR), noviembre de 1974. Recopilado en Daniel De Santis. *A vencer o morir. PRT-ERP Documentos*. Op.Cit. Tomo II, p.367-374.

“tercera posición” y “*el truco de presentarse como bomberos del incendio revolucionario*” –una obvia alusión al papel asumido por el general Perón a su regreso del exilio— se deja escuchar el eco del pensamiento político que Santucho venía promoviendo al interior de la izquierda argentina desde antes, inclusive, del nacimiento del ERP.

Si bien la revolución cubana caló hondo y penetró en el corazón mismo del conjunto de la izquierda argentina (en todas sus vertientes y en la mayoría de los intelectuales críticos), la corriente política de la nueva izquierda guevarista liderada por Mario Roberto Santucho y el PRT-ERP representó uno de los intentos más radicales y profundos por actualizar en nuestro país la tradición latinoamericana del marxismo revolucionario representado por Mariátegui, Mella y el Che Guevara

EL CHE Y LOS CRUCES DE LAS TRADICIONES

La avasallante presencia del guevarismo y todo este inmenso influjo que irradió la Revolución Cubana se enmarca entonces fundamentalmente en el entrecruzamiento de estas tres geografías coexistentes en la misma contemporaneidad, la de los múltiples conglomerados y agrupamientos de la tradición comunista, la de las tres vertientes de izquierda afines en términos generales al peronismo y la de la nueva izquierda cultural y política (que mucho tomó del trotskismo). En esa cartografía triplemente determinada debemos buscar el hilo rojo de la presencia del Che entre nosotros.

Por el lado del comunismo, esa inquietante y seductora presencia comienza a erosionar y termina finalmente por romper la hegemonía stalinista de los cuadros políticos más tradicionales como V. Codovilla o R. Ghioldi, quienes en las décadas previas habían podido ir relegando la difusión gramsciana de Agosti o las investigaciones y polémicas individuales de Giudici, en función de una "ortodoxia" adscripta al DIAMAT en filosofía, al realismo más estrecho en estética y al liberalismo mitrista en historiografía. Amalgama "ortodoxa" que en su conjunto cumplía una función netamente política: legitimar la alianza estratégica con la "burguesía nacional" a partir de un esquema sociológico etapista de la revolución, subrayando siempre a rajatabla la continuidad de la cultura marxista del presente con el pasado ideológico burgués

(materialismo, realismo, liberalismo modernizante). El agrietamiento de esa hegemonía, mantenida y reproducida durante décadas, permitirá que importantes sectores juveniles se amparen en el guevarismo y en la Revolución Cubana para impugnar esa pretendida "ortodoxia".

Por el lado de las corrientes afines al peronismo, la irrupción del guevarismo también divide aguas. Desde ese momento se estrechan los márgenes para la retórica "socialista nacional" legitimadora del peronismo en su conjunto -sin discriminaciones- que no avala la lucha armada. Ya resultaba imposible seguir autopostulándose como la dirección pedagógica e ideológica de un sujeto social y político heterónimo y externo. El desprestigio de la corriente de Ramos frente al cookismo es una clara expresión de ello. Aun cuando en la década del 70 el cookismo -tras la muerte de su máximo dirigente- pierde fuerzas frente al montonerismo, la articulación peronismo-marxismo-lucha armada quedará definitivamente consolidada y ya no podrá ser desarmada hasta la sangrienta derrota del 74-76.

Ambas tradiciones, la comunista y la peronista, ya no podrán volver a su lógica identificatoria anterior. Las más pequeñas aunque numerosas corrientes inspiradas en el trotskismo sufrirán un fenómeno análogo, desde el fraccionamiento de Ángel Bengoechea en adelante. La perspectiva disruptiva y subversiva del guevarismo y sus categorías se instalarán definitivamente en estos sectores, transformándolos o fraccionándolos. La nueva izquierda guevarista cabalgará sobre esa crisis.

En el debate político-cultural de las revistas locales las principales categorías que empiezan desde allí a circular giran sobre dos problemas, el de la toma del poder y el de las interpretaciones más generales en torno de la concepción marxista: a) la construcción del hombre nuevo y la apelación a la conciencia como conjuro frente al marxismo economicista; b) la defensa de la voluntad "dentro de lo que objetivamente es posible" frente al determinismo objetivista; c) el cuestionamiento del etapismo que separaba en dos revoluciones distintas -democrático-burguesa y socialista- las transformaciones pendientes; d) la crítica a las alianzas con la burguesía y las Fuerzas Armadas "nacionales", y e) el continentalismo de la lucha de liberación, etcétera.

La presencia de este abanico de categorías y núcleos problemáticos del discurso guevarista aparece en nuestros debates de los 60 estrechamente contaminada con la

relectura del peronismo y fundamentalmente con la discusión de las vías para hacer la revolución. Como el eje en torno de las vías giraba alrededor del tránsito pacífico o de la lucha armada, se modificaba notablemente el lugar desde el cual los intelectuales intervenían en los debates. La "proletarización" es aquí el caso más forzado y extremo, pero no el único.

Sucede que no se puede hablar de la lucha armada como si "otros" fueran a combatir. Asumir el compromiso del nuevo carácter que introduce ese tipo de lucha implicaba en el campo cultural poner en crisis la figura del intelectual comprometido que *desde fuera* de las fuerzas en pugna ejerce su pensamiento y su mirada crítica. La discusión sobre la lucha armada que se introduce abruptamente no como algo ajeno, caribeño o tropical sino como una realidad latente y propia, descentra completamente la posibilidad de seguir operando desde los márgenes del movimiento popular. La arriesgada publicación de poemas en honor de los guerrilleros de Salta que aparecen en el cuarto número de *La Rosa Blindada* (Gelman, Brocato, Mangieri, Plaza, Roldán, Huasi y Szpunberg) marcan quizá en esta dirección una de las rupturas interiores del campo cultural y estético. Rodolfo Walsh -ciudadano clásico de la república de las letras- escribiendo editoriales en el periódico de la CGT-A (de los Argentinos) no es sino expresión posterior de este mismo fenómeno.

La tradición inorgánica de *Contorno* ya no era viable. Tampoco la organicidad tradicional de *Cuadernos de Cultura* -el intelectual agostiano limitado a reclamar libertad de discusión únicamente para su área cultural, dejando intactas en manos del cuadro político stalinista las tareas tácticas y estratégicas-. Es precisamente en ese momento cuando comienza a perder su hegemonía en el campo cultural general la tradición comunista y, en el interior de su propio subcampo, la vertiente "ortodoxa". Los fraccionamientos orgánicos se suceden desde ahí, pausada pero ininterrumpidamente.

La nueva organicidad -combatiente o no- era el límite mínimo que debía cumplimentarse para poder estar dentro del perímetro del campo cultural según las nuevas reglas que comienzan a regir en las izquierdas argentinas a partir de la reconfiguración que provoca entre nosotros el guevarismo y los ecos de la Revolución Cubana.

LA SOLEDAD DE ALFREDO LLANOS FRENTE A LA ACADEMIA. UN SÍNTOMA

La tradición filosófica marxista argentina, aunque prolífica, ha sido silenciada durante las últimas décadas en el espacio académico de la universidad. Un denso y complejo entramado de operaciones de "limpieza" (expulsiones, cesantías, asesinatos, desapariciones y exilios, durante la dictadura, marginaciones, vetos encubiertos y segregaciones solapadas, durante el período "democrático") se ha encargado de extirpar el cáncer maligno de nuestras aulas. "¡La pureza y virginidad mental de nuestros estudiantes está garantizada!", sentencian suspirando muchos de los que ayer pasaron la guadaña y hoy cuidan recelosos que la hierba no vuelva a crecer. La dialéctica de Marx y sobre todo la de sus variados discípulos locales no logrará ingresar en el almacén institucional de los estudios filosóficos. Durante este cansado fin de siglo, ésa es la garantía y el sostén principal de la pureza metafísica en la que pilotea su debacle y su crisis la alicaída filosofía argentina.

Sin embargo, este particular divorcio entre los marxismos argentinos y los cenáculos académicos tan característico de los 80 y 90, lejos de mantener una compacta homogeneidad a lo largo del tiempo, está marcado por una inconfundible secuencia histórica. Si en las primeras décadas del siglo Ingenieros, Ponce o incluso Korn -con todas las "contaminaciones" de positivismo y espiritualismo que caracterizan sus recepciones de Marx- pudieron ejercer a través de la Reforma Universitaria y de instituciones autónomas como el Colegio Libre de Estudios Superiores un influjo nada desdeñable en las altas casas de estudio, el marxismo filosófico de las décadas siguientes presenciará un creciente alejamiento de aquellos lugares.

Si durante el primer peronismo la contrarreforma universitaria y el eslogan de "apoliticismo" tecnológico vinieron acompañados de un culto por las corrientes metafísicas alemanas (mucho más adaptables que el liberalismo positivista al organicismo filosófico de Juan Domingo Perón -expresado en su discurso de Mendoza en el Primer Congreso Nacional de Filosofía de 1949-), a partir de la autodenominada "revolución" Libertadora y del frondicismo, el departamentalismo privatista universitario

se afianzará apoyándose en el rejuvenecido neopositivismo. Sin que ello implique el abandono total de las metafísicas de Scheler, Hartmann o Heidegger.

Lo significativo del rectorado de Risieri Frondizi ("la época gloriosa de la universidad", tal como la recuerdan los liberales "progres") es la resistencia inflexible que sigue entonces habiendo para que los pensadores, intelectuales y filósofos marxistas argentinos puedan insertarse en la universidad reformista. Es la época del apogeo empirista de Gino Germani y Mario Bunge, quienes lograron conquistar el corazón de muchos jóvenes filósofos y sociólogos izquierdistas con su cruzada fanática en defensa del científicismo y contra el "ensayismo".

Por entonces -ésta es la parte "olvidada" del relato- un especialista marxista hegeliano en cuestiones estéticas como Héctor Raurich, atentos lectores de Henri Lefebvre como Silvio Frondizi, Ernesto Giudici o Milcíades Peña, cuidadosos seguidores del último Lukács como Rodolfo Puiggrós o gramscianos como Héctor Agosti encontrarán en la mayoría de los casos serios obstáculos políticos, burocráticos o de otro tipo para poder lanzar alguna estocada pedagógica sobre los jóvenes filósofos, historiadores, economistas o sociólogos.¹ A lo sumo -en el mejor de los casos- llegarán a dar "cursos libres", ese recurso consolador tan recurrente en las izquierdas universitarias que siempre deben conformarse con las orillas marginales y los horarios estrambóticos mientras las materias curriculares, centrales y obligatorias las dicta la derecha.

En esos años supuestamente "gloriosos", muchos de estos intelectuales se vieron forzados a nuclear a discípulos y a grupos juveniles de estudio o lectura en sus propias viviendas o en librerías y a crear sus propias revistas político-culturales, a falta de otro ámbito. Sólo una generación más joven formada por los miembros de Contorno y *Cuestiones de Filosofía* -enrolados en el marxismo humanista de Sartre y Merleau-Ponty- o los de *Pasado y Presente* -mayormente de línea gramsciana- alcanzarán entre

¹ En esos años, más precisamente en 1964, Carlos Astrada, radiado completamente del ámbito de la universidad, arremetía en la introducción a la reedición de *El mito gaucho* contra "la Academia universitaria" y "la burguesía «intelectual» argentina", mientras caracterizaba al rector Risieri Frondizi como "un profesor plagio". En la misma oportunidad se refería despectivamente a Eudeba como "una editorial que se llama «universitaria», Carlos Astrada, *El mito gaucho* (reedición de 1964), pp. 6 y 9.

un golpe de Estado y otro alguna mínima posibilidad de vincularse, problemáticamente y con no pocos tironeos, con la filosofía académica.

Justamente es en esa década del 60 cuando las corrientes marxistas comienzan seriamente a disputar la hegemonía del campo intelectual en todo el ámbito de las ciencias sociales. Se produce allí una inflexión y una expansión geométrica de la edición de textos marxistas y consiguientemente del público lector. Un auténtico trastocamiento de los habituales circuitos de consumo cultural.

Mientras tanto y en forma paralela, se asiste a uno de los mayores abroquelamientos reaccionarios de los filósofos "de profesión". Celosos guardianes del honor, la pureza y la blancura del "amor a la sabiduría", impedirán a rajatabla que ese rejuvenecimiento de las ciencias sociales (ámbito en el que nace institucionalmente la carrera de Sociología) llegue a intercalarse por entre las grietas del murallón de la carrera de Filosofía. Que la fortaleza estaba mortalmente sitiada explica que hasta uno de los lógicos matemáticos más importantes del país -Carlos Lungarzo, heredero honorífico de la familia ampliada del positivismo vernáculo- se viera obligado a responder al marxismo con su *Aspectos críticos del método dialéctico* (1970), mientras el ya mencionado Mario Bunge -ese otro gladiador romano del científicismo- coqueteaba con la particular visión que él tenía del "materialismo".

Para enfrentar en aquella ocasión al diablo marxista que asediaba "nuestro hogar" y al Mefistófeles positivista y modernizante que supuestamente le abría la puerta, desde fuera de la institución universitaria Jordán Bruno Genta, "el padre Julio" (Meinville), Mariano Narciso Castex, monseñor Adolfo Tortolo, monseñor Octavio Derisi y monseñor Caggiano, Rivanera Carles y otros santos pensadores preparaban desde la filosofía y "la guerra santa" lo que después conoceríamos como "la guerra sucia" o guerra contrainsurgente.

En esa época ardiente, salvo contadas excepciones, como León Rozitchner -que marchará raudo fuera del clan filosófico- o Conrado Eggers Lan -que intentará aproximarse desde el cristianismo al marxismo tercermundista de los sectores juveniles de la izquierda peronista, polemizando con el mismo Rozitchner en *Pasado y Presente*-, el resto de la carrera se cerrará aun más hasta volver a alcanzar "la paz" de los

cementerios durante las salvajes tinieblas en las que nos sumergieron los carniceros y secuaces del general Videla y del brigadier Cacciatore.

Justamente, estos dos últimos siniestros personajes serán los que en 1980 abrirán y clausurarán respectivamente el tristemente célebre III Congreso Nacional de Filosofía realizado desde el 13 al 18 de octubre 1980), en el cual el marxismo filosófico fue consecuentemente identificado como "el demonio subversivo". Prolongaban de este modo el discurso "filosófico" del almirante Emilio Massera en la Universidad de El Salvador cuando el jefe de los violadores de la ESMA fue nombrado "profesor honorario" de aquella cristiana universidad (26 de noviembre de 1977).

Con el regreso a la forma democrática de dominación burguesa, las corrientes analíticas fundadas por el último Wittgenstein -entremezcladas con Karl Popper, Karl-Otto Apel o incluso con la caricatura de Jürgen Habermas- desplazarán a las tradicionales metafísicas alemanas o tomistas. Lo demás es historia presente.

En ese prolongado y secular combate por mantener a toda costa el fortín filosófico inmune al virus impiadoso de la dialéctica, las voluminosas obras de Carlos Astrada (1894-1970) y de su discípulo y continuador Alfredo Llanos (1914-1996) constituyen dos de los emergentes más importantes que han acechado el nido de los santos varones de la sabiduría. Sobre Astrada ya hemos escrito en otra parte de este libro. Rescatemos entonces del injusto y sistemático olvido a Alfredo Llanos.

Astrada tuvo dos grandes seguidores. Al menos ésa fue una versión corriente en los circuitos filosóficos locales. Uno, Andrés Mercado Vera: el otro, Alfredo Llanos. Sin embargo, mientras Astrada giraba vertiginosamente al comunismo (con posterior predisposición hacia el maoísmo aunque nunca militara en el Partido Comunista Revolucionario ni en ningún otro partido), Mercado Vera se enrolaba en la derecha peronista y nacionalista. Tomando un derrotero inverso, fue Alfredo Llanos quien siguió los pasos de su amigo y maestro.

Llanos no provenía del campo profesional universitario. Su profesión original era obrero tipógrafo, oficio que había aprendido en la década del 30 en el pueblo de Lincoln (Provincia de Buenos Aires) y que le permitirá sobrevivir en su vejez -sin trabajo en la universidad- como jubilado.

Ya radicado en Buenos Aires (adonde llega en 1939), Llanos cursa Filosofía en la Universidad de Buenos Aires entre 1948 y 1954, los años del primer peronismo. Se recibe con una tesis sobre "El problema del voluntarismo en Descartes" -cuyo estilo no escapa a las normas académicas clásicas-, que Astrada hace publicar en Bahía Blanca en 1960.

Llanos había conocido a Astrada cuando éste dictaba la materia Gnoseología y Metafísica, e inició con él una amistad y una colaboración que se prolongó hasta la muerte del segundo. Incluso en sus últimos años, el viejo Llanos recordaba su relación con Astrada trazando con no poca ironía el paralelo con la que había existido en los fundadores del marxismo (él se identificaba con el papel de Engels... y asimilaba a Astrada con Marx).

En 1962 publica su primer estudio sobre su amigo titulado lacónicamente Carlos Astrada, en el que por momentos la admiración que profesaba por él no alcanzaba a escapar de la hagiografía. Más tarde lo completaría con una ponencia al II Congreso Nacional de Filosofía de 1972 -donde abordaba los textos del Astrada marxista, ése del que "curiosamente" nunca se habla- y con un nuevo libro (1974-1975) que finalmente permaneció inédito.

Llanos y Astrada, por iniciativa de este último, publicaron juntos *Kairós, Revista de Cultura y Crítica Estética* (siete números entre 1967 y 1969). Aunque firmaran con distintos seudónimos, sus artículos de filosofía, estética, historia y crítica bibliográfica estaban íntegramente escritos por ambos (llamativamente la revista aclaraba que sólo recibía colaboraciones que hubiesen sido solicitadas por expreso pedido de los directores...). De corta circulación, salieron apenas siete números. Sin un proyecto propio en términos políticos² (lo cual indirectamente también les permitía eludir el clima

² "Nos interesaba la filosofía", rememoraba Llanos, "en su aspecto práctico, por supuesto. Tanto para Astrada como para mí la filosofía tiene mucho que ver con lo político como tiene que ver con la historia, con la economía. Ahora proyecto político, si esto quiere decir «servir de punta de lanza» a alguna organización, no. Eso no nos interesaba. *El marxismo de Astrada* -y prefiero hablar del suyo y no también del mío- era como se llamaba en Europa un «marxismo de cátedra». Él apuntaba a un marxismo doctrinario y no político. Ahora desde el punto de vista político de acercamiento al partido, no. Yo no he sido miembro del partido [comunista], no he aspirado a serlo. Con el maoísmo, en lo personal, tampoco. Astrada, quizá, en la última época tenía ciertas simpatías con el maoísmo. Él estuvo en China

de censura que se vivía en ese momento), defendieron en esos siete números el núcleo duro de la dialéctica marxista, enfrentando tanto al liberalismo mitrista de la historiografía tradicional, al dogmatismo de la vulgata de los manuales -quejándose también de las traducciones locales de *El capital*, probablemente haciendo referencia a las de Floreal Maxía del Partido Comunista- como a las emergentes nuevas izquierdas entusiasmadas filosóficamente con L. Althusser, H. Marcuse, G. Lukács, entre otros. A todos ellos les dedican obsesivamente ácidas críticas.

Por ejemplo, ya desde el primer número Astrada atropellaba contra Lukács: "A propósito de Lukács -y lo típicamente relacionado con su caso-, de su versatilidad y de su falta de pulcritud en sus dilucidaciones doctrinarias, vale la pena denunciar el aluvión de retraducciones del italiano con que, vía México, Barcelona o Buenos Aires, se inunda a un público inculto y de espesa mentalidad colonial. Se trata de los viejos refritos de Lukács [...] El mismo error acerca de la relación sujeto-objeto cometió en su libro *Geschichte und Klassenbewusstsein* [citado por Astrada en alemán sin aclaración, se trata de *Historia y conciencia de clase*], libro divulgado a todo trapo, en la tardía traducción francesa, por la *Nouvelle gauche* [Nueva Izquierda, sin aclaración en el original] y que ahora se trata de servir ese refrito en castellano a los imberbes intelectuales (para emplear el eufemismo) de Latinoamérica".

Esta impactante queja por el carácter supuestamente "inculto" -en términos filosóficos, se entiende- del público argentino era recurrente en los trabajos de Astrada. Probablemente exprese un ademán aristocratizante y, si se quiere, de jerarquía "profesoral", raro pero no completamente ausente en otros marxistas argentinos (recordemos, por ejemplo, que en un período de su vida Silvio Frondizi se refería a otros miembros de su grupo político mediante el término de "discípulos" en lugar del más esperable de "compañeros").

conversando en una larga cena con Mao [Tse Tung] sobre filosofía -hablaban en francés- pero no creo que Astrada pasara de ahí tampoco. La parte política de los comunistas argentinos nunca me interesó. Yo no tenía ningún compromiso con el partido, ni antes ni después de *Kairós*. Si se me puede tachar de marxista, yo sería un marxista independiente, atenido a Marx en sus textos -doctrinarios, se supone- y en parte a lo que pudiera sacar de Hegel"; entrevista a Alfredo Llanos (realizada junto con Diego Baccarelli), 2 de junio de 1994.

En cuanto al filósofo húngaro, cabe recordar que poco tiempo después de aquella impugnación de Astrada -en 1970- Llanos traduce de Lukács *La crisis de la filosofía burguesa* cuyo título en francés resulta por demás indicativo de la crítica que allí desarrollaba contra Sartre y Merleau-Ponty: *Existentialisme ou marxisme* ["Existencialismo o marxismo"].

También Llanos, en la misma tónica demoledora, arremetía contra Althusser -la contracara exactamente inversa del hegelianismo de Lukács- en el número tres de *Kairós*: "Althusser pertenece, debido a las tendencias inconscientes de su espíritu, a lo que se ha denominado con vaguedad la «nouvelle gauche», de la que maliciosamente se ha dicho que ni es nueva ni tampoco es izquierda. En efecto, el camino que pretende haber recorrido hacia el marxismo no aparece claro y el itinerario una vez cumplido no eleva la pobreza de la que partió". Su artículo, uno de los primeros que se escribieron en la Argentina contra el autor de *Para leer "El capital"*, terminaba preguntándose si acaso con Althusser "no nos hallamos ante un nuevo intento de revisionismo tartajeante y desmañado". Y a su turno, en el número cinco se reproducirá un fragmento de *Dialéctica e historia* de Astrada, donde éste completaba las impugnaciones anteriores pasando ahora crítica revista a H. Marcuse, E. Bloch y J.-P. Sartre.

De todos los pensadores de la *nouvelle gauche* -como sarcásticamente la llamaban directamente en francés- criticados en los siete números de *Kairós* por los dos marxistas argentinos, el que sale más indemne es sin duda Marcuse, a quien al menos Astrada reconoce que "le debemos un aporte positivo en la investigación marxista, sobre todo en lo relativo a los primeros escritos de Marx".³ No debió resultar aleatorio en ese reconocimiento a regañadientes el hecho de que Marcuse, como el joven Astrada, haya sido también un discípulo de Martín Heidegger.

En ese sentido, Llanos y Astrada se ubicaban en una línea de reflexión intermedia entre la izquierda tradicional y la nueva izquierda. Allí residía su principal limitación política. Con ambas estaban incómodos e insatisfechos. Rechazaban la precariedad teórica de la izquierda tradicional, pero tampoco los convencían las innovaciones

³ Véase C. Astrada, "En torno del realismo socialista" (en *Kairós*, I, 1, agosto de 1967), pp. 4-5; A. Llanos, "Althusser y el materialismo histórico" (en *Kairós*, I, 3, marzo de 1968), pp. 28-38, y C. Astrada, "Marcuse y la sofística contemporánea" (en *Kairós*, II, 5, noviembre de 1968), pp. 2-14.

filosóficas ensayadas por los jóvenes rupturistas de los años 60. Sólo su interpretación historiográfica de algún modo revisionista del pasado argentino -por ejemplo, los ensayos de Llanos sobre Martín Fierro- los acercaba a estos últimos, pero de manera demasiado tangencial.

Ese dificultoso espacio a medio camino los alejaba tanto de los viejos partidos de izquierda (fundamentalmente el Partido Comunista,⁴ del que tan cerca se sintió en un momento Astrada -a pesar de la gigantesca torpeza con que su dirección lo trató- y al que el viejo Llanos seguía denominando

en sus conversaciones de los 90 como "el partido", a secas), como de los nacientes grupos juveniles lanzados a la lucha armada prolongada (PRT, FAR, etc.) o a la vía insurreccional (PCR). Esa doble distancia se sumaba a la que mantenían al mismo tiempo frente al orden establecido al interior de la institución universitaria.

Tras la muerte de Astrada en 1970, Llanos concursa y obtiene la cátedra de Cultura Clásica en la Facultad de Humanidades de La Plata y dicta clases de Lectura y Comentarios de Textos Clásicos y Filosofía Antigua (donde enfatiza la lectura de los presocráticos, Heráclito y Demócrito). Su primer ingreso institucional a la Universidad de La Plata había sido como "invitado" en 1968 cuando dictó su curso Introducción a la Dialéctica. Desde ese momento hasta 1976 continuó dictando cursos sobre filosofía antigua y cultura clásica. También se han conservado clases suyas sobre Filosofía Contemporánea mecanografiadas por el centro de estudiantes. En éstas -luego agrupadas en el folleto "El método dialéctico de Hegel"- sobresale el permanente cotejo entre el método lógico-dialéctico de Hegel y el de Marx, uno de los ejes recurrentes en su reflexión filosófica. A pesar de que Llanos no era precisamente un "militante" de

⁴ En 1969 *Cuadernos de Cultura* realiza una reseña (sin firma) de *Kairós*,^o donde celebra los seis números de la publicación pero al mismo tiempo le cuestiona que en ella "se manifiesta una línea de *ultraizquierda* con pretensión de liderazgo en el proceso revolucionario". Esa curiosa referencia -en realidad tan ajena a Astrada y Llanos- probablemente aludía a la defensa de Mao Tse Tung que aparecía en la revista. También allí se le cuestionan las críticas al liberalismo y a la Reforma Universitaria, aunque se le reconoce "su defensa de las tesis del marxismo y del materialismo dialéctico", en *Cuadernos de Cultura*, 13, septiembre-octubre de 1969, pp. 126-128.

partido, varios de sus alumnos de La Plata murieron asesinados por la Triple A o están desaparecidos.⁵

Sobre Hegel, Llanos era lo que con todas las letras se puede llamar "un especialista". Tradujo entonces al castellano *El espíritu del cristianismo y su destino* (cuatro ediciones: dos en 1970, una en 1971 y otra en 1984, con la colaboración de Rainer Astrada); *Lecciones de estética* (1977); la gigantesca *Estética* (ocho volúmenes, 1983-1985); *La positividad de la religión cristiana* (1984); *Fundamentos de la filosofía del derecho*⁶ (1987) y la *Fenomenología del espíritu* (1991). Además de los prólogos a cada una de estas traducciones, Llanos publicó *Aproximación a la Estética de Hegel* (1988) y *Luces y sombras en la "Fenomenología del espíritu"* (1995), donde realizaba un compendio de gran parte de sus hipótesis pacientemente elaboradas durante décadas.

Su tesis principal en torno de Hegel seguía puntualmente las indicaciones de Marx: hay una tensión irresuelta entre método dialéctico y sistema en la obra del gran filósofo. "El principal aporte de Hegel", afirmaba Llanos en su introducción a la *Fenomenología del espíritu* (1991), "no se encuentra en su sistema sino en su metodología, la que será la base y el puntal decisivo del materialismo histórico, «según la inversión de la que habla Marx en *El capital*»". Si leemos atentamente esta tesis, podemos apreciar que la clave del materialismo de Marx no es en su interpretación una nueva metafísica, válida para todo tiempo y lugar, sino una metodología.

⁵ "La verdad es que mi experiencia en La Plata, desde el punto de vista de los alumnos, fue provechosa y útil, creo yo. El alumnado que yo tuve me dejó un buen recuerdo. No tuve tropiezos. Sí notaba cierta reticencia con las autoridades. Estas últimas tenían sobre mí reservas, yo no hice ningún paso adelante en La Plata, no acumulé nada. Otros que entraron después que yo acumularon varios cargos. Yo no, tampoco los pedí [...] Yo mismo me consideré como un «ave de paso» en la Facultad. No era mi propósito quedarme ahí y hacer carrera. Además las cosas estaban muy confusas, la situación era turbulenta [...] Al director Agoglia -peronista- le molestaba, era evidente, pero nunca me lo manifestó"; entrevista a A. Llanos, 2 de junio de 1994.

⁶ Producto de una vieja y sorda polémica por la herencia del maestro, en los cursos que dictaba Mercado Vera en la Universidad de Buenos Aires sobre la *Filosofía del derecho* aclaraba explícitamente que no recomendaba la traducción de Llanos...

No conforme con esa generalidad, a esa tesis le agregaba en sus distintos trabajos hipótesis más puntuales. Marx -sostenía nuevamente Llanos- acusa a Hegel de concebir la alienación sólo en términos positivos, pero hace esto por no haber podido acceder a los trabajos de Hegel publicados póstumamente en *Filosofía real* donde aquél somete a crítica también los aspectos negativos y deshumanizadores de la alienación en la sociedad de mercado. Haciendo una lectura historicista, afirmaba -compartiendo los eruditos comentarios de J. D'Hont- que el lenguaje críptico tan característico de Hegel respondía tanto a su contacto con los masones como a la necesidad de disimular su agnosticismo frente a la censura prusiana. También, como Lukács, Llanos insistía en el profundo conocimiento que Hegel tenía de la economía política inglesa y en su presencia en los escritos mal llamados "teológicos". Polemizaba, en torno de la supuesta religión de Hegel, con Dilthey y Nohl. Entre otros, escribió sobre ello un artículo titulado "G .W. F. Hegel y la influencia económica de Steuart en su filosofía".

En su conjunto, el joven Hegel que lee Llanos es un humanista integral, fuertemente proclive al ateísmo e incluso crítico del cristianismo. Desde ese ángulo, Llanos pone en discusión la supuesta "reconciliación" con la que el Hegel maduro habría abandonado la endiablada negatividad dialéctica de su juventud (tesis postulada por Roger Garaudy en su *Dios ha muerto*, que Llanos había traducido en 1973).

Pero semejante obsesión por descubrir los "núcleos racionales" -en términos de Marx"- tras el frondoso lenguaje hegeliano no respondía en su escritura a un inoperante placer de coleccionista de curiosidades ni al de un iniciado en una nueva secta, ya no lacaniana sino en este caso hegeliana. Su interés por Hegel siempre fue político: "Ahora mismo", decía en 1995, "cuando desaparecen países y se derrumban concepciones del mundo que en su origen se vincularon a ideas de este gran pensador, se produce una sensación de angustia ante la necesidad de recurrir a un expediente racional que nos dé una explicación de la catástrofe. Todo un conjunto de valores ha sucumbido en apariencia y eso no puede aceptarse como un fenómeno natural. *Es indispensable regresar a las raíces, desandar rutas de errores y enfrentarse con la realidad* [...] En esta emergencia *Hegel es un punto de vista esencial*"⁷

⁷ A. Llanos, *Luces y sombras en la fenomenología de Hegel*, Buenos Aires, Catari, 1995, p. 77.

En esa conclusión, paradójicamente coincidían con Llanos desde los que en los 80 y 90 arremetían contra la *Aufhebung* ("superación") hegeliana, en nombre de la crisis de los grandes relatos y de la racionalidad -el posmodernismo- hasta el funcionario-filósofo Francis Fukuyama, en su célebre articulillo "El fin de la historia". Olvidado el existencialismo de la posguerra y archivado el estructuralismo de los 60 y 70, el debate sobre Hegel y su herencia contemporánea volvía entonces al primer plano. Allí se jugaba lo fundamental de la intervención filosófica del viejo traductor y profesor *outsider*. A pesar de su aislamiento, a pesar de su soledad, a pesar de su olvido.

La otra gran pasión de la filosofía de Llanos fue el pensamiento antiguo. En 1965 revisó la primera traducción al castellano de la tesis doctoral de Marx sobre Demócrito y Epicuro, publicada con un prólogo también escrito por él (en esa edición la traducción aparece sin nombre, aunque es de Llanos).

Retomando entonces esa inspiración materialista que impulsó al joven Marx a bucear en las fuentes griegas, escribió y tradujo *Los presocráticos y sus fragmentos* (primera, edición de 1968, tercera de 1989), en un voluminoso trabajo que respeta el ordenamiento clásico de los fragmentos. En esta investigación adoptó muchas de las tesis marxistas del especialista británico George Thompson, autor de una trilogía formada por *Los primeros filósofos*, *Estudios sobre la Grecia antigua* y *Esquilo y Atenas*. De los tres, el único vertido al castellano ha sido traducido por el mismo Llanos, quien mantuvo una relación epistolar con el erudito británico, también, como él, marxista independiente.

El diario *La Nación*, uno de los centros hegemónicos de nuestra cultura periodística liberal, comentó en su oportunidad ese libro de Llanos. Curiosamente le criticó la bibliografía por no haber adoptado las tesis que expuso en *El pensamiento antiguo* Rodolfo Mondolfo, quien siendo como Llanos "marxista de cátedra" (como llamó Gramsci al italiano, aunque el compañero de Astrada ni siquiera pudo darse el lujo de mantener una cátedra) también compartía la pasión por la filosofía antigua. Pero ese amor, en Mondolfo, convivía con un registro de lectura mucho más afín a las interpretaciones platónicas tradicionales que lo hacían más "digerible" para *La Nación*.

En la reedición de *Los presocráticos y sus fragmentos* Llanos agregaba una introducción en la cual silenciosamente polemizaba diciendo: "Nosotros hemos hecho

una doble interpretación, en nuestro castellano del nuevo mundo: «tradujimos el texto» en el idioma que usamos y después desde nuestro tiempo, tratamos de reconstruir ese fascinante orbe del pensamiento helénico primitivo, seguros de que no podríamos complacer a nuestros eruditos, aparentes dueños de la fiabilidad. Quizá sea éste un modo de hacer justicia a los viejos *fisiólogos* quienes ciertamente no debieron creer que después de milenios *profesores de un dialecto griego casi desconocido*, plantearan cuestiones escolares sobre lo que habrían querido expresar hombres que reflexionaban ante hechos concretos, en un medio humano y social por completo ignoto para nuestra sensibilidad". La irónica alusión a los "profesores eruditos" iba dirigida puntualmente a Conrado Eggers Lan y a sus discípulos, propulsores de toda una escuela de interpretación filológica de la filosofía antigua -la versión oficial del asunto en la universidad- radicalmente opuesta al historicismo marxista de Llanos (Eggers Lan también tiene una obra colectiva titulada *Los filósofos griegos*, en la que critica la traducción de Llanos aunque la emplea en parte).

Siguiendo pacientemente ese hilo historicista -ácidamente crítico del platonismo que tanto sedujo a Eggers Lan- Llanos también escribió *Demócrito y el materialismo* (1963, que prácticamente no salió a la calle, por problemas económicos con el editor), *Los sofistas y el antiguo humanismo griego* (1969) y *La filosofía de Heráclito* (1984).

En todas estas obras intentaba rastrear el origen de la concepción lógico-dialéctica que en la época moderna retomarían tanto Hegel como Marx. Pero no se limitaba sólo a ello. También intentó releer la obra de los primeros sofistas -Protágoras, Hippias, Pródico, Gorgias y otros- como iniciadores del humanismo, en un registro muy diverso al religioso del erudito Werner Jaeger.

Esa atribución no es casual ni arbitraria. Se inscribe de lleno en el debate sesentista sobre la problemática del humanismo, el joven Marx y los *Manuscritos de 1844*. De un modo tangencial, Llanos tomaba posición en esa discusión, atribuyendo a la concepción dialéctico-revolucionaria un humanismo radical -como Aníbal Ponce había hecho en los años 30-, impugnado por la escuela de Althusser y soslayado por la vulgata dogmática (que difundía el stalinismo), ambas corrientes criticadas por Llanos desde *Kairós*.

Al rescatar a los sofistas como humanistas dialécticos, los oponía a Platón quien, en su interpretación descalificatoria sobre la sofística, los llamó "subjetivistas" -por

cuestionar la verdad absoluta de la metafísica- y "prostitutos" -por cobrar por su saber y asesorar a las nuevas clases en ascenso-. De más está decir que la interpretación de Platón, y la de sus discípulos argentinos, fue la hegemónica en los estudios de nuestra academia local.

Su último libro crítico de las habituales interpretaciones escolares de la filosofía antigua -inédito hasta el presente- se tituló *Sócrates, la leyenda y la pederastía*, en el que Llanos intentaba hacer una radiografía de su tiempo histórico y social.

El nexo entre sus dos grandes campos de estudio -Hegel y la filosofía antigua- probablemente pueda encontrarse en *Introducción a la dialéctica* (1986, traducida en Brasil en 1988), un intento maduro de sistematización general basado en sus clases de 1968, donde plantea ya de manera explícita el hilo rojo que guió todos sus estudios y traducciones: la manifiesta continuidad dialéctica entre el surgimiento histórico de la filosofía occidental y la emergencia de esta metodología en la época de las grandes revoluciones contemporáneas. Rastreando esa continuidad, este texto maduro de Llanos recorre la construcción genético-histórica de la lógica y del método dialéctico desde los griegos primitivos hasta los *Cuadernos filosóficos* de Lenin. Si bien este texto no incorpora los aportes bibliográficos del marxismo occidental -cuya "nueva izquierda" francesa siempre despreció, siguiendo puntualmente el ejemplo germanizante de Astrada-, al mismo tiempo tampoco incorpora toda la línea de los manuales soviéticos del DIAMAT. El único autor soviético que aparece mencionado es *Ilyenkov, el menos ortodoxo de los "ortodoxos"*, el más hegeliano de todos ellos, el único que por ejemplo traducían e incorporaban a sus publicaciones los marxistas italianos.

Como le ocurrió a Ponce en 1936 y a Astrada con el golpe de 1955, Llanos fue dejado cesante de su cátedra en la Facultad de Humanidades de La Plata en marzo de 1976. Una constante para el pensamiento crítico y revolucionario argentino.

A partir de ese momento, durante los años feroces y sangrientos del terrorismo de Estado se recluyó en los cursos de lectura colectiva de Hegel que dictaba en privado a jóvenes estudiantes. Durante esos años de silencio obligado y exilio interno. Llanos se dedicó a una tarea sistemática, monumental y "clandestina": traducir la obra de Hegel, el más complejo, el más hermético, el más arisco. Aquel cuya dialéctica resultaba inaceptable para el reformismo científicista de Juan B. Justo, aquel que a través de

Lefebvre se introdujo como polizón y sin pedir permiso en la intelectualidad argentina comunista, nacionalista y trotskista de los 50, aquel que intentó penetrar en 1965 el Che Guevara después de salir del Congo, aquel que sacaba el sueño a Santucho cuando organizaba -en medio de la lucha armada de los 70- círculos de estudios sobre la *Lógica*.

Si la clase obrera moderna estaba llamada a ser, según Marx y Engels, la heredera de la filosofía clásica alemana, Llanos y Astrada intentaron ser desde la izquierda marxista argentina los interlocutores (solitarios) del gran fantasma de Hegel.

El largo fruto de esa lenta y persistente obsesión suya por las traducciones pudo recién comenzar a publicarse en 1984. Desde ese instante, con la "primavera" -invernal-alfonsinista y con el menemato, hasta el momento de su muerte, nunca le devolvieron su cátedra a pesar de haberla obtenido por concurso.

Su pedagogía marxista dialéctica, tan distinta de los manuales soviéticos (stalinistas), de los de Marta Harnecker (tradición comunista y nueva izquierda) o de los de George Novack (tradición trotskista), encontró serias dificultades de edición en la Argentina. Una gran ayuda en este sentido -al menos en sus últimos años, cuando edita y reedita varios de sus libros que en los 60 había publicado Juárez Editor- fue la aportada por el editor y dueño de la hoy desaparecida librería Ixtlan (de la calle Montevideo al 600), quien lo apoyó con el sello Rescate.

Sucede que a diferencia de los pensadores del marxismo occidental europeo -los historiadores británicos son aquí un ejemplo elocuente o los de la Escuela de Frankfurt en su exilio norteamericano-, quienes se alejaron de los partidos políticos marxistas pero encontraron refugio en la universidad, el marxismo independiente y *outsider* de Llanos y Astrada ni siquiera pudo contar con la "tolerancia amistosa" de esa institución y de las editoriales "serias y exitosas".

Sin las caricias que el poder prodiga a sus intelectuales orgánicos, al ser expulsado de la universidad el viejo Llanos debió sobrevivir en sus últimos años con sus traducciones y con una jubilación miserable de obrero tipógrafo (su profesión originaria, como apuntamos). Absolutamente solo, con su mujer ya fallecida y sin hijos, en su antiguo y pequeño departamento de la calle Viamonte murió en 1996.

Esa trágica soledad y ese aislamiento angustiante fueron los síntomas inconfesados de un autoritarismo académico que hasta en el último aliento de su vida se obstinó en darle tercamente la espalda.

EL MARXISMO CRÍTICO DE ADOLFO SÁNCHEZ VÁZQUEZ

La euforia terminó. Ha pasado una década desde el bochornoso derrumbe del Muro de Berlín y de la cultura filosófica y política que lo legitimó. El debate resurge. ¿Quién se acuerda hoy del triunfalismo liberal del filósofo-funcionario Francis Fukuyama? ¿Dónde ha quedado arrumbado el metarrelato legitimador del supuesto "fin de la historia"? Las discusiones sobre Marx y su herencia, sobre la revolución -fantasma, topo y espectro- y sobre la emancipación, vuelven a ocupar hoy el centro de la escena filosófica. Hasta Jacques Derrida, padre intelectual del desconstruccionismo, le dedica un libro a Marx y le replica al pragmático estadounidense Richard Rorty: "La emancipación vuelve a ser hoy una vasta cuestión. No tengo tolerancia por aquellos -desconstruccionistas o no- que son irónicos con el gran discurso de la emancipación. Esta actitud siempre me ha preocupado y molestado. No quiero renunciar a este discurso".¹ Nuevamente volvemos a empezar. En ese contexto, entonces, nada más oportuno que releer a Adolfo Sánchez Vázquez (1915). Su obra representa para nosotros, marxistas argentinos de algunas generaciones posteriores, el despertar -en palabras de Kant- del sueño dogmático, la quiebra de esa "envoltura ontologizante" que había petrificado mundialmente la filosofía del marxismo tras el congelamiento de la revolución bolchevique en los años 30.

Hay silencios y ausencias que resultan sintomáticos. ¿Por qué hasta ahora no se lo había editado ni leído sistemáticamente en la Argentina? La razón principal consiste en que en la izquierda tradicional predominaron los rudimentarios manuales escolásticos del DIAMAT y el HISMAT (materialismo dialéctico e histórico en versión soviética), así como los de factura althusseriana de Marta Harnecker. Hubo excepciones, sí, pero nunca llegaron a predominar. No podemos soslayar que a pesar de todo eso existieron recepciones fragmentarias y marginales de Sánchez Vázquez en revistas como *Nuevos Aires* en la década del 70 o *Praxis* en la del 80.² Pero más allá de estos casos aislados,

¹ Véase el debate entre R. Rorty y J. Derrida (que tuvo lugar en París durante 1993) en Simón Critchley, R. Rorty, J. Derrida *et al*; *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

² En su primer número *Nuevos Aires* (i, 1, junio-agosto de 1970, pp. 3-6) reprodujo "Vanguardia artística y vanguardia política" de Sánchez Vázquez. Una década después, en 1984, *Praxis* (i, 2, pp. 151-152) reprodujo "El joven Marx y la filosofía especulativa". En números posteriores insistió nuevamente con este filósofo publicando su "Marx y la democracia". Cabe agregar que Sánchez Vázquez tradujo dos

el gran obstáculo para su difusión en nuestro país fue sin duda tanto la antigua hegemonía del stalinismo político como la cerrazón doctrinaria de la academia universitaria local, reacia a cualquier corriente que osara cuestionar o remover su dirección sofocante y dogmática.

Ahora bien, este injusto silencio argentino sobre la obra de Sánchez Vázquez no fue el único. Por ejemplo Perry Anderson, a pesar de su erudición enciclopédica y de su característica rigurosidad (rayana en la obsesividad, sin duda imprescindible para cualquier investigador serio), inexplicablemente no lo menciona ni en *Consideraciones sobre el marxismo occidental* (1976) ni tampoco en *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983), sus dos principales reconstrucciones del itinerario de Marx en el pensamiento occidental. Y eso que podría haber tomado en cuenta que Sánchez Vázquez es español de origen y que participó en la guerra civil española (aunque su obra filosófica se haya desarrollado en su exilio de México). Esa sorprendente e injustificada ausencia fue parcialmente remediada por Michael Löwy quien, si bien tampoco lo incluyó en su antología *El marxismo en América latina* (1980) -porque esta obra no estaba centrada en la filosofía sino en el debate sobre el carácter de la revolución latinoamericana- sí lo reconoce en 1985 junto a Lukács, Bloch y Benjamín como uno de los principales pensadores que supo poner en el centro del marxismo tanto la negatividad de la praxis anticapitalista como el sueño revolucionario del futuro sin el cual no existiría ninguna lucha presente.³

Creemos que aquel silencio de Anderson resulta injustificado porque precisamente la obra de Sánchez Vázquez se sitúa en el centro mismo del marxismo occidental. No sólo porque fue el introductor al castellano -en la colección Teoría y Praxis de editorial Grijalbo que él dirigió- de marxistas "heréticos" e indigeribles para el stalinismo como Mihailo Markovic y Gajo Petrovic, agrupados en torno de la revista yugoslava *Praxis* o también de los pensadores checos Jindrich Zeleny y Karel Kosik, sino además por la

tomos -uno de ellos en colaboración con Wenceslao Roces- de las *Obras completas* de Lenin que la editorial Cartago de Buenos Aires publicó a inicios de los 60.

³ Véase Michael Löwy, "Marxismo y utopía", en *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985, pp. 387-395.

tonalidad de sus propias tesis reunidas en su *Filosofía de la praxis* (1967).⁴ La diferencia, en todo caso, de Sánchez Vázquez con el marxismo occidental europeo reside en que este último se constituyó en sus principales coordenadas teóricas y culturales a *partir de una derrota* (insurrecciones consejistas en Alemania, Hungría e Italia) y *un aislamiento* (Rusia bolchevique), mientras que el marxismo humanista de Sánchez Vázquez se estructuró a *partir de la victoria* de la Revolución Cubana y *el espíritu continental de ofensiva* política y teórica que ésta imprimió al pensamiento anticapitalista latinoamericano.

Filosofía de la praxis, que prolonga filosóficamente *Las ideas estéticas de Marx* (1965) y algunos artículos sobre los *Manuscritos de 1844* aparecidos inicialmente en Cuba durante los primeros 60, marca entonces un quiebre en toda su trayectoria intelectual. A partir de la Revolución Cubana, de la invasión soviética a Checoslovaquia y de los ecos occidentales del informe Jruchov sobre los crímenes de Stalin, Sánchez Vázquez termina en ella de cortar definitivamente amarras con la cultura política y filosófica -que él compartía cuando trabajaba en la universidad junto al lógico Elí de Gortari- proveniente de la Unión Soviética. No ahora..., a fines de los 90, cuando resulta relativamente fácil someter a crítica aquella constelación ideológica, sino más de dos décadas antes de la caída del Muro.

Escrita en polémica abierta con la socialdemocracia y con el stalinismo, *Filosofía de la praxis* ubica la categoría de "praxis" como el núcleo medular, como el carozo esencial de la filosofía de Marx. Aun con ciertas tensiones a la hora de comprender el orden lógico-estructural de las leyes históricas que explica *El capital* (Sánchez Vázquez termina afirmando allí que esas leyes estructurales del modo de producción capitalista no son más que leyes y tendencias de la praxis), esta obra le devuelve al marxismo su frescura vital.

Desde esa perspectiva, critica al mismo tiempo las versiones que se autoproclamaban "ortodoxas" en nombre de la metafísica materialista, del determinismo

⁴ En la colección Teoría y Praxis, que incluyó más de cuarenta volúmenes, Sánchez Vázquez también editó a V.I. Lenin, L. Trotsky, A. Lunatcharsky, E.B. Pashukanis, E. Preobrajenski, N. Bujarín, L. Goldmann, R. Rossanda, P. Naville, H. Lefebvre, M. Löwy, C. Colliot-Thélène, A. Schaff, U. Cerroni, L. Coletti, L. Althusser y B. Brecht, entre muchos otros.

y desde el cientificismo. Si el marxismo es, como postula Sánchez Vázquez, una teoría de la revolución y una filosofía de la praxis, entonces se desdibujan inmediatamente la ontología cosmológica (DIAMAT soviético), la policía epistemológica (escuela de Althusser) y la continuidad lineal entre el empirismo de Galileo Galilei y Marx (escuela de Della Volpe y Coletti). Sólo desde este ángulo pueden articularse y conjugar sin abandonar ninguna, dirá nuestro autor, las distintas dimensiones del pensamiento de Marx: el conocimiento, la crítica y el proyecto transformador.

De este modo, por un camino propio y a partir de debates específicos, Sánchez Vázquez termina coincidiendo con las conclusiones de los Cuadernos *de la cárcel* de Antonio Gramsci -sobre todo con el cuaderno undécimo de crítica a Bujarín- y con los yugoslavos del grupo Praxis, a los que conocerá más tarde.

A partir de esta constatación, si hubiera que clasificar su obra –algo siempre incómodo y esquemático, por cierto- no podríamos dejar de incluirlo en aquel "izquierdismo teórico", humanista e historicista, tan vituperado por Althusser.⁵ En otro contexto y con otros debates de por medio, su obra prolonga la radicalidad totalizante del joven Lukács, de Korsch y en algunos aspectos también de Benjamín.

Esta lectura "izquierdista" que articuló en su *Filosofía de la praxis* tuvo ecos claramente identificables en el movimiento estudiantil mexicano que participó de las rebeliones de 1968 y que fue impunemente masacrado -una metodología que también se implementó en nuestro país- en la noche de Tlatelolco. También el diablo mostró su cola entre la militancia de izquierda encarcelada por aquellos años en la cárcel mexicana de Lecumberri. Años en los que, paralelamente a las heréticas tesis praxiológicas de Sánchez Vázquez, la difusión de Althusser en México comenzaba a

⁵ Como ya acotamos en el ensayo sobre el Che Guevara, al hacer la enumeración de las corrientes y autores izquierdistas que habrían "recaído" en el humanismo y el historicismo, Althusser incluía -sin mencionar a Sánchez Vázquez- a: a) Rosa Luxemburg y Franz Mehring; b) Bogdanov y el Proletkult ("cultura proletaria"); c) György Lukács y Karl Korsch; d) "la oposición obrera" (es decir, la corriente de León Trotsky); e) Antonio Gramsci y, finalmente, f) "los pueblos del Tercer Mundo" que realizan "combates políticos verdaderamente revolucionarios para conquistar y defender su independencia política y comprometerse en la vía socialista" (es decir, Cuba y el Che Guevara). Véase Louis Althusser, *Para leer "El capital"*, "El marxismo no es un historicismo", p. 153.

cosechar sus primeros discípulos (A. Hajar, César Gálvez, Carlos Pereyra, entre otros, algunos de ellos alumnos de Sánchez Vázquez, como es el caso de Pereyra).

Atendiendo a ese particular clima filosófico que se iba gestando, años más tarde, en *Filosofía y economía en el Joven Marx* (1978) y en *Ciencia y revolución, el marxismo de Althusser* (1982) Sánchez Vázquez no perderá la ocasión de volver a la carga con sus críticas demoledoras. Si en el primero de estos dos trabajos desnuda todos los puntos ciegos del "humanismo" especulativo -desde Rodolfo Mondolfo a Erich Fromm, pasando por Herbert Marcuse, Maximilien Rubel, Fierre Bigo e Ivez Calvez-, en el segundo se ensaña impiadosamente con la otra gran tradición que hizo pie en la intelectualidad de México, epistemológicamente crítica de los soviéticos pero no menos dogmática, el althusserianismo. El envío de su libro *Ciencia y revolución* a uno de los discípulos franceses de Althusser (cuando éste ya estaba internado en la clínica psiquiátrica) motiva un sugerente intercambio teórico con Etienne Balibar, uno de los coautores de *Lire le Capital (Para leer "El capital")*.

Esa fuerte diatriba antialthusseriana que atraviesa gran parte de la reflexión humanista y praxiológica de Sánchez Vázquez motiva en 1980 la crítica de un joven y desconocido estudiante mexicano de filosofía, por entonces seducido por la ampulosa prosa de Althusser y también de Foucault. Dirigido académicamente por Cesáreo Morales -a su vez discípulo de Sánchez Vázquez, luego althusseriano y hoy dirigente del oficialista PRI (Partido de la Revolución Institucional)-, este joven e irreverente estudiante titula su tesis de licenciatura "Filosofía y educación. Prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y cambio históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México". En ella le dedica justamente una dura crítica al "humanismo teórico" y a "la filosofía de la praxis". Ese estudiante era nada menos que el futuro líder zapatista hoy conocido mundialmente como el subcomandante insurgente

Marcos⁶, quien en una polémica con Adolfo Gilly en 1994 seguía reivindicando parcialmente la epistemología de Althusser.⁷

Si tuviéramos que enumerar, acordaríamos fácilmente en que *Filosofía de la praxis; Filosofía y economía en el joven Marx-*, el estudio previo de 1971 (editado recién en 1974) a los *Cuadernos de París* (las notas de lectura de Marx de 1844 anteriores a los célebres *Manuscritos económico-filosóficos* de París), *Ética* (1969, donde Sánchez Vázquez comienza a criticar las posiciones del marxismo analítico, tarea que prolongará años más tarde), *Las ideas estéticas de Marx*, los dos imponentes volúmenes *Estética y marxismo* (1970); *Ciencia y revolución* y *Del socialismo científico al socialismo utópico* (1975)⁸ constituyen probablemente sus principales libros. Una producción más que prolífica.⁸

De toda esta inmensa obra creemos necesario focalizar la mirada en dos de sus últimos textos: *Filosofía, praxis y socialismo* y *De Marx al marxismo en América latina*. En estas dos recopilaciones emerge en primer plano la crítica del europeísmo y el

⁶ Véase Rafael Sebastián Guillén Vicente, "Filosofía y educación. Prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y cambio históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México", unam, Facultad de Filosofía y Letras, 1980. La velada referencia crítica a Sánchez Vázquez - sin mencionarlo con nombre y apellido-, en pp. 17-18.

⁷ Véase Adolfo Gilly, Subcomandante Marcos, Carlo Ginzburg, *Discusión sobre la historia* (México, Taurus, 1995). La carta de Marcos, en pp. 15-22; la referencia elíptica a la epistemología "materialista" de Althusser, en p. 17.

⁸ A esta larga enumeración de obras, cuya amplitud expresa la perduración sistemática a lo largo de décadas de un mismo esfuerzo de reflexión filosófica por parte de Sánchez Vázquez habría que agregarle los últimos títulos que en los amargos años 90 -cuando muchos otros antiguos partidarios del marxismo se golpeaban el pecho abjurando de sus "pecados de juventud" y renegaban públicamente de esta tradición teórico-política- produjo este pensador. Entre ellos destacamos *Invitación a la estética* (1992); *Los trabajos y los días* (semblanzas y entrevistas: 1995); *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas* (1996); *Filosofía y circunstancia* (1997); *Filosofía, praxis y socialismo* (1998: antología prologada por nosotros); *De Marx al marxismo en América latina* (1999) y *Entre la realidad y la utopía* (1999). Desde un ángulo "macro" advertimos que la problemática estética -disciplina que inicialmente marcó en su obra la crisis del materialismo dialéctico y su pasaje a la filosofía de la praxis- vuelve en sus últimos libros a ocupar el eje de reflexión (como también lo ocupó en otros pensadores del marxismo occidental). Junto a la estética, Sánchez Vázquez actualmente -en 2000- está preparando un nuevo volumen sobre ética y marxismo.

rescate del marxismo latinoamericano de Mariátegui y el Che Guevara -que no equivale al marxismo "importado en América latina", como alertaba con justeza Pancho Aricó-. Un marxismo silenciado que no encajaba en los pétreos moldes de la otrora "ortodoxia" oficial.

En el horizonte de esa herencia disruptiva se inscribe su reivindicación del Che, no limitada al mero símbolo-afiche-imagen con el que el mercado y sus industrias culturales hegemónicas pretendieron neutralizarlo durante 1997, a treinta años de su asesinato. Por el contrario, la revalorización del Che que realiza Sánchez Vázquez incursiona en las vetas menos conocidas de su pensamiento más profundo, como pensador de la praxis e incluso estéticamente como crítico del realismo socialista. Una reivindicación que tampoco es tardía sino que ya estaba presente en su obra en aquellos fogosos y esperanzados años 60, en los cuales Sánchez Vázquez sentenciaba con no poca razón que el trabajo de Guevara "El socialismo y el hombre en Cuba" era "una de las aportaciones teóricas más valiosas que pueden encontrarse sobre la concepción marxista del hombre".⁹

Nada más lejos entonces de la casualidad el hecho de que si para Althusser resultaba condenable el "izquierdismo teórico", humanista e historicista del Che, para la filosofía de la praxis de Sánchez Vázquez ese mismo humanismo anticapitalista daba justa y certeramente en el blanco.

En cuanto al peruano, "primer marxista de América" (Antonio Melis *dixit*), Sánchez Vázquez recupera lo más filoso de su herejía, opacada en América latina durante los años oscuros del stalinismo y resurgida con ímpetu durante los mejores momentos de la Revolución Cubana. Herejía que planteó ya en los 20 un "marxismo contaminado", es decir, no un amurallamiento teórico sino un diálogo permanente y fructífero con otras tradiciones -F. Nietzsche, G. Sorel, H. Bergson, entre otros- de filosofía. Meritorio rescate del amauta a pesar de que Sánchez Vázquez no se formó inicialmente con él (sus primeras lecturas y contactos teóricos con el autor de *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* probablemente se hayan originado en una recomendación de César Falcón, amigo y compañero de Mariátegui).

⁹ Véase Adolfo Sánchez Vázquez, "El socialismo y el Che", en *Casa de las Américas*, 46, octubre de 1967.

También se destaca en estos últimos libros la aguda e impostergable crítica del autodenominado "socialismo real". Pero nuevamente no *post festum*, al estilo de muchos dogmáticos recalcitrantes que "descubrieron" los crímenes stalinistas, la falta total de democracia y las deformaciones burocráticas de los regímenes euroorientales después de desaparecida la URSS, volcándose graciosa y elegantemente en los seductores brazos de la socialdemocracia europea. La crítica de Sánchez Vázquez fue formulada cuando la URSS estaba todavía de pie y el dogma gozaba aún de buena salud.¹⁰ Y si bien es verdad que en alguno de sus escritos posteriores su cuestionamiento se extiende e incluye también a Lenin y a Trotsky -probablemente su tesis más discutible desde nuestro punto de vista-, el grueso de su artillería está apuntada al blanco stalinista.

Finalmente, en estas reflexiones de madurez emerge una puesta entre paréntesis tanto del marxismo dieciochesco, ilustrado, cientificista y claramente deudor de la modernidad, como del pensamiento débil posmoderno. Las coordenadas actuales de una crítica radical de la modernidad presuponen también una crítica del posmodernismo (no quizá como descripción de una sensibilidad epocal sino en tanto ideología que prescribe la muerte de todo proyecto emancipatorio). La reconstrucción de un marxismo abierto y no dogmático de cara al siglo XXI se juega en ese doble, frágil y al mismo tiempo apasionante desafío.

Por todas estas razones consideramos que su verbo y su pedagogía centrada en la difusión de un marxismo crítico es la mejor garantía de que el hilo de continuidad del pensamiento revolucionario latinoamericano no se corte.

Una tradición, pensaba Gramsci, se construye y se sostiene con la continuidad de los cuadros culturales e intelectuales. La vitalidad reflexiva que mantiene Adolfo Sánchez Vázquez en estos múltiples ensayos a sus más de ochenta años constituyen seguramente el mejor reaseguro de que la llama no se extinga, de que el fuego no se

¹⁰ En un encuentro organizado en Caracas durante mayo de 1981, Sánchez Vázquez somete duramente a crítica a la URSS. Allí enjuicia públicamente los privilegios burocráticos, la inexistencia de una auténtica democracia socialista, la existencia de un Estado cada vez más reforzado y autonomizado y el predominio del productivismo por sobre los valores humanistas. Véase "Ideal socialista y socialismo real" (publicado luego por *En Teoría*, 7, julio-septiembre de 1981, pp. 59-78; recopilado posteriormente en *Entre la realidad y la utopía*, México, fck, 1999, pp. 165-182).

apague en esta época de vientos fuertes. de tormentas conservadoras mundializadas, de pensamiento débil y moral flácida.

Esa obra que todavía merece ser largamente repensada y revalorada en su conjunto (incluyendo tanto los libros sistemáticos como sus pronunciamentos coyunturales y ensayos políticos) representa sin duda el mayor aliento intelectual de aquel marxismo que sufrió y combatió en la revolución española, la última ola de la ofensiva anticapitalista que se abre en octubre de 1917, asiste a la tragedia de los levantamientos italianos, alemanes y húngaros de los años 20 y culmina trágicamente en los 30 en España. Un marxismo que al mismo tiempo, por esas vicisitudes aleatorias de la historia, se engarza -exilio mexicano mediante- con la ofensiva que en nuestra América abre la Revolución Cubana.

Sánchez Vázquez se convierte de este modo en uno de los principales goznes, en una de las imprescindibles bisagras intelectuales y morales que mantienen la continuidad entre aquel fulgurante e incandescente marxismo europeo de los años 20 y primeros 30 -luego pisoteado, apagado y aprisionado mundialmente por la cerrazón stalinista- y ese nuevo e irreverente marxismo latinoamericano de la década del 60.

Su vida y su obra cabalgan entre estas dos olas, entre estas dos ofensivas por tomar ese cielo, que tan porfiadamente resiste nuestros asaltos. Vivió, gozó y sufrió ambas esperanzas. Y como tal las lega, con la lucidez y la agudeza de sus escritos y sus análisis, a las nuevas generaciones que continuarán esa lucha en el nuevo siglo. En la Argentina y en México, en América latina y en el mundo.

Apéndices

PENSAR DESDE LOS VENCIDOS

Entrevista a Michael Löwy

El pensador brasileño Michael Löwy (1938) es uno de los principales investigadores a nivel mundial sobre el marxismo latinoamericano. Sobre esta problemática sus dos principales libros son *El pensamiento del Che Guevara* (1970, varias veces reeditado) y la voluminosa antología -cuya cronología hemos utilizado ampliamente en nuestros ensayos- *El marxismo en América latina* (1980, igualmente reeditada en varias oportunidades y ampliada en la última edición de 1999 realizada por la editorial del Partido de los Trabajadores de Brasil). Sin embargo, su particular concepción del marxismo no ha quedado circunscripta a los problemas teórico-políticos de nuestro continente, puesto que sus numerosas investigaciones abarcan también cuestiones y autores tan diversos como *La teoría de la revolución en el joven Marx* (1964, tesis dirigida en La Sorbona por Lucien Goldmann, editada en 1970); *Dialéctica y revolución* (1973); *Para una sociología de los intelectuales revolucionarios (La evolución política de Lukács 1909-1929)* (1976); *El marxismo olvidado (Rosa Luxemburg y György Lukács)* (1978); *La teoría del desarrollo desigual y combinado* (1981); *¿Qué es la sociología del conocimiento?* (1986); *Marxismo y teología de la liberación* (1988); *Redención y utopía* (1988); *Reuelta y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad* (1992) y *Religión y política en América latina* (1996). En todos ellos Löwy escapa a las fórmulas fijas, cristalizadas y dogmáticas que caracterizaron al otrora "marxismo oficial".

Formado a fines de los 50 a partir del luxemburguismo (época en la que fue cofundador en Brasil de las organizaciones Liga Socialista Independiente y Organización Revolucionaria Marxista Política Obrera), Löwy fue fuertemente impresionado por la Revolución Cubana y el ejemplo del Che Guevara, a quien le dedicó uno de sus mejores libros. En esos años fue compañero de estudios de Francisco Weffort y alumno de Fernando Henrique Cardoso y de Octavio Ianni en la Universidad de São Paulo. Ya en los 60, mientras vivía en París adonde fue a estudiar con Lucien Goldmann, Löwy adhiere a la IV Internacional liderada por Ernest Mandel (Secretariado Unificado), organización en la que milita actualmente. De allí en adelante, intentará conjugar en cada uno de sus numerosos ensayos -traducidos a veintidós

idiomas- una concepción marxista abierta y crítica del "marxopositivismo", inspirada en el antiburocratismo de León Trotsky, el romanticismo de Walter Benjamin y José Carlos Mariátegui, el historicismo radical de György Lukács, Lucien Goldmann y Antonio Gramsci y el humanismo del Che Guevara.

Actualmente, Löwy es director de investigación del CNRS (Centro Nacional de la Investigación Científica) y dirige un seminario en la École des Hautes Études en Sciences Sociales.

La siguiente entrevista -que sólo en parte salió publicada en el suplemento cultural de *Clarín* (25 de septiembre de 1997)- fue realizada en ocasión de la edición argentina de *Redención y utopía*.

N. Kohan: -Una de las propuestas metodológicas más novedosas de Redención y utopía remite al concepto alquimista de "afinidad electiva" entre diversas figuras y tradiciones (mesianismo religioso, utopías libertarias, filosofía catastrofista de la historia). Esta perspectiva epistemológica ¿qué relación mantiene con la categoría gramsciana de "hegemonía" que utiliza en los estudios culturales Raymond Williams o con la de "autonomía de los campos culturales" de Pierre Bourdieu?

M. Löwy: -Ese concepto yo no lo inventé, lo tomé de Max Weber. Él lo utiliza en su famoso estudio sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo para tratar de dar cuenta de la relación que se va tejiendo durante todo un período histórico entre esas dos formas culturales. Traté de darle un significado metodológico más preciso al concepto acerca de los varios niveles y formas de la "afinidad electiva", verla como un proceso y no como una relación estructural simplemente, y tratar de utilizarla para dar cuenta de la relación que se da entre el mesianismo judío y la utopía libertaria en ciertas corrientes del pensamiento judío de la Europa central. Ahora bien, francamente no creo que eso tenga una relación con el concepto de hegemonía de Raymond Williams ni tampoco con la problemática de Bourdieu. No la ubico en ninguno de esos contextos. Sí tiene una relación de complementariedad con los análisis de la sociología marxista de la cultura, en particular de Lucien Goldmann o incluso del mismo Raymond Williams, en el sentido de que esos procesos de afinidad electiva no se dan por razones "espirituales" sino que tienen que ver con la realidad social, política, económica e histórica. Con la realidad "material". Sólo en un contexto sociohistórico determinado, en

un momento del desarrollo de la crisis del capitalismo, en la relación de enfrentamiento de la cultura tradicional con el proceso de mercantilización que produce el capitalismo en Europa central, aparece lo que considero el romanticismo como reacción anticapitalista. Es en ese campo sociocultural, histórico, concreto, de la primera mitad del siglo XX donde se va a desarrollar la afinidad electiva. Es un concepto complementario al análisis de la sociología marxista de la cultura.

-Al mismo tiempo, dentro de esa línea epistemológica aflora en Redención y utopía un distanciamiento crítico muy marcado frente a las corrientes deterministas del marxismo que otrora monopolizaban el título de la "ortodoxia".

¿Qué papel jugó tu formación inicial con Luden Goldmann en ese distanciamiento?

-Goldmann planteó de manera muy tajante y mucho antes que Pierre Bourdieu la cuestión de la autonomía-"relativa", él subrayaba-de la esfera cultural y literaria. Es decir que no se trata de que la cultura, la ideología o el arte no tengan ningún tipo de relación fundamental con los procesos históricos, sociales y económicos sino que trata de dar cuenta de que hay una autonomía relativa, hay un funcionamiento propio de esas esferas. Ése fue un planteamiento muy importante de Goldmann quien, al mismo tiempo que insistía en la importancia de las condiciones sociales, económicas, políticas e históricas para explicar el origen del fenómeno religioso, de la cultura literaria, etc., insistía en la importancia de esa autonomía. Con eso Goldmann se disocia de las interpretaciones más clásicas, deterministas de un Kautsky, de un Plejanov...

-O incluso de lo que más tarde representará Althusser...

-Sí, obviamente el althusserianismo va a ser un ejemplo muy tajante de ese tipo de enfoque. Por eso, en mi trabajo trato de relacionar el proceso histórico, económico, político, con el proceso cultural pero no de una manera reduccionista, porque no creo que se puedan "deducir" de una manera directa los procesos religiosos, culturales o literarios de una realidad económica. El hecho es que no se puede entender por qué se desarrolló una cultura romántico-mesiánica-utópica de Europa central sin ver qué pasaba con la sociedad de ese momento, cuáles eran las contradicciones y por qué se ha desarrollado una corriente romántica en la cultura alemana en el sentido amplio de Europa central.

-Bourdieu quizá enfatiza más en la problemática de los campos la dimensión de las relaciones de poder internas a los campos. Según tu opinión, ¿Goldmann da cuenta de las relaciones de poder en el interior de los campos culturales?

-Sí, pero no es el tema central. Cuando Goldmann analiza la obra literaria de Jean Racine o el pensamiento religioso de Blas Pascal, claro que eso tiene que ver con los enfrentamientos políticos entre jansenistas, jesuítas, entre la Iglesia y las corrientes minoritarias, o con los problemas de poder de la monarquía; la cuestión del poder está planteada, pero no es eso lo que determina los campos. No es únicamente la cuestión de la relación de poder; la producción cultural tiene su autonomía también en relación con los problemas del poder.

-Aunque Redención y utopía propone una renovación metodológica radical de los estudios culturales, en otros aspectos de la obra -como la crítica al evolucionismo y ala ingenua concepción de una historia lineal y férreamente ascendente- retomás puntualmente el mismo impulso de tus libros y artículos anteriores. ¿A qué responde ese prolongado combate presente en toda tu obra?

-Es que hace tiempo que estoy convencido de que la visión de la política inspirada por el evolucionismo, el positivismo, el cientificismo, la ideología del progreso lineal, es completamente incapaz de comprender lo que es la historia concreta del siglo xx. Para dar cuenta de lo que fue el fascismo, lo que fue Auschwitz. lo que fue Hiroshima, lo que han sido las catástrofes de la modernidad en el siglo XX, necesitaba de una visión mucho más crítica y más trágica -digamos- de las contradicciones del proceso histórico. Por tanto, una concepción utópico-revolucionaria del socialismo tiene que romper con ese positivismo evolucionista lineal.

-¿Porqué elegiste particularmente a Walter Benjamin -en Europa central-y a José Carlos Mariátegui -en América latina- para dar cuenta de esas catástrofes y tragedias de la modernidad?

-La elección de Benjamin responde a que fue de los pocos que tuvieron esa intuición de la relación entre progreso-modernidad y catástrofe. Él se suicidó en 1940, cuando empezaba la Segunda Guerra Mundial, pero todos sus escritos son de los pocos de la izquierda marxista de los 20 y 30 que se dan cuenta, en su crítica de la historia lineal, de lo que significan las catástrofes de la modernidad. En particular su

último texto. *Tesis sobre el concepto de historia*, es una de las tentativas más importantes de desarrollar una concepción del marxismo que se ha liberado y emancipado de esa carga muerta de la ideología del progreso. Para mí es un avance fundamental, no sólo para dar cuenta de los problemas de la época de Benjamin sino también de cuestiones actuales como el problema de la ecología, una de las amenazas catastróficas para la humanidad que resultan del desarrollo de la modernidad capitalista a fines del siglo xx. En el caso de Mariátegui la cuestión es distinta. Lo que tienen en común los dos es lo que yo llamaría *el enfoque romántico*, una distancia crítica en relación con la modernidad y en particular con su forma capitalista-industrial; también en la percepción de que valores sociales, culturales, históricos que vienen del pasado precapitalista pueden servir de inspiración para la utopía socialista del futuro. Mariátegui plantea la perspectiva de un socialismo indoamericano que retoma hasta cierto punto las tradiciones culturales comunitarias indígenas del pasado precolombino de América latina. De ahí que ese romanticismo revolucionario lo encontremos entonces en ambos.

-El doble movimiento en el que recuperás esa crítica romántica de la modernidad como un componente esencial del socialismo pero que, al mismo tiempo, rescata los proyectos utópicos, libertarios y emancipadores del judaísmo, ¿puede leerse como una respuesta polémica implícita tanto frente al "pensamiento débil" como frente a la postulación de una crisis de los grandes relatos?

-Como no me interesaba esa cuestión no he polemizado con los posestructuralistas o los posmodernos u otros partidarios del pensamiento débil, pero implícitamente *Redención y utopía rechaza*, ese planteo, es cierto. Una cosa es criticar el gran discurso y las ilusiones que vehiculizaba la Ilustración con su gran relato del progreso lineal, necesario e ineluctable de la humanidad hacia la democracia, el liberalismo, el socialismo, el comunismo o lo que sea. Hasta ahí uno puede estar de acuerdo, pero el gran problema de los partidarios del pensamiento débil es simplemente el rechazo a toda visión histórica de conjunto, a toda perspectiva utópica de transformación de la sociedad, a toda articulación coherente entre el pasado, el presente y el futuro, y eso me parece completamente inaceptable. Se termina transformando en una nueva gran narrativa, la narrativa del fin de las narrativas -que no es nada nueva, ¿no?-, la

ideología del fin de las ideologías ya viene de los años 50. Creo que implícita o explícitamente el pensamiento humano siempre resulta de una visión histórica de conjunto, que puede ser ideológica o utópica, conservadora o revolucionaria, pero es de conjunto.

-En el mismo año en el que escribiste Redención y utopía también redactaste Marxismo y teología de la liberación. ¿Hubo en tu libro un deseo inconsciente de reconstruir las bases de una teología judía de la liberación análoga a la del cristianismo radicalizado?

-No. Mi trabajo no es de teólogo sino de historiador de la cultura. Lo que sí se puede decir es que hay afinidades, semejanzas, analogías entre los pensadores judíos mesiánicos y utópicos de Europa central, como Benjamin, como Ernst Bloch o Martin Buber, y algunos aspectos de la teología de la liberación latinoamericana. Precisamente en el momento cuando trabajaba sobre Benjamin se estaba dando el proceso de la revolución sandinista en Nicaragua, y entonces la experiencia sandinista me ayudaba a entender a Benjamin y viceversa. Sí, hay afinidades, analogías, existen puentes entre los dos universos. Por ejemplo, Gustavo Gutiérrez, el célebre teólogo de la liberación peruano, se ha inspirado mucho en la obra de Ernst Bloch y llega a citarlo abundantemente en su libro. Además el Antiguo Testamento judío, en particular el Éxodo, es un componente esencial de la teología de la liberación. Pero sinceramente mi objetivo no era ése sino hacer un trabajo laico, secular y materialista de la cultura judía en Europa central.

-¿Qué recepción ha tenido la edición francesa del libro en los círculos tradicionales del judaísmo franceses o israelíes?

-En Francia ha interesado no sólo a judíos sino a un círculo más amplio de gente que se interesa por cuestiones de la religión y sus relaciones con la política y la utopía. Incluso recibí un premio en Francia, porque consideraron la obra como la más interesante durante el año en materia de religión. En Israel no hubo recepción, no fue traducido al hebreo. De todas maneras, del lado judío religioso ortodoxo no creo que haya interés, porque los autores de los que hablo son todos muy heréticos; el interés vendría más de la gente que se considera heredera de la tradición de Martin Buber.

-Si tuvieras que hacer un examen global en una mirada retrospectiva, ¿qué se conservó, qué se abandonó y que se superó tanto en Redención y utopía como en los otros últimos escritos en relación con el universo cultural del joven Löwy alumno de Fernando Henríque Cardozo y Octavio Ianni en el Brasil de fines de los 50?

-Es una pregunta muy difícil, no podría resumir cuarenta años en dos minutos. En relación con mi primer aprendizaje del marxismo, creo que lo que ha sido muy enriquecedor para mí es haber descubierto la dimensión romántica del marxismo, que no advertía cuando empecé a estudiar. Fue para mí un gran giro que empieza con mi investigación y mis libros sobre Lukács y que sigue con mis trabajos sobre Benjamin o Mariátegui. Ahí hubo un cambio, una nueva manera de entender el marxismo, el socialismo, la revolución, la utopía, a través de esa dimensión romántica.

-En el itinerario de su trayectoria intelectual que va desde tus entusiastas escritos juveniles sobre Marx, el Che Guevara o Rosa Luxemburg hasta esta última investigación sobre el universo ideológico de Benjamin, Buber, Fromm o incluso Kafka, ¿puede reconocerse un creciente giro hacia el pesimismo?

"No, yo no lo plantearía de esa manera. Uno de mis primeros escritos sobre Rosa Luxemburg se llama *El significado metodológico de la consigna socialismo o barbarie*. Eso quiere decir que Rosa Luxemburg no tenía un optimismo de la inevitabilidad del socialismo. Ella veía que en 1915 estaba triunfando la barbarie bajo la forma de la Primera Guerra Mundial. No se trata entonces de optimismo sino de una visión lúcida de la tragedia del movimiento obrero que había sido aplastado por el nacionalismo durante la Primera Guerra Mundial. En el caso de *El pensamiento del Che Guevara* es obviamente una celebración de su pensamiento, pero hay que fijarse que al mismo tiempo tiene también su aspecto trágico porque el Che fue derrotado, aplastado, exterminado, asesinado. Por eso en mis trabajos trato de asociar la idea de Gramsci sobre la necesidad de tener al mismo tiempo el pesimismo de la razón y el optimismo de la voluntad. Yo sigo creyendo en eso.

-En tu nueva edición de El marxismo en América latina,¹ rescatás con mucho énfasis tanto a los zapatistas como a los sin tierra. ¿Cuáles serían según tu criterio las innovaciones que éstos dos movimientos han introducido en la política de nuestro continente?

-Para mí, tanto el EZLN como el MST son los herederos de la gran tradición revolucionaria latinoamericana representada por José Carlos Mariátegui y Ernesto Guevara. Ellos comparten con el amauta peruano y con el Che la valoración del campesino y del indígena, la sensibilidad anticapitalista radical, el antiimperialismo consecuente, la mística revolucionaria -así como el voluntarismo político de quienes no esperan pasivamente que las "condiciones objetivas" maduren y las "fuerzas productivas" se desarrollen-. Aunque ni los zapatistas ni los sin tierra se definan como marxistas, las ideas centrales del marxismo -en su versión latinoamericana- están presentes en su reflexión y en su estrategia. Han tratado de integrar orgánicamente el marxismo con las tradiciones -históricas, sociales, culturales, religiosas, indígenas- de sus pueblos.

Los dos tienen en común unas profundas raíces socio-religiosas populares: la mayoría de sus militantes viene del "cristianismo de la liberación", de las comunidades de base, de las pastorales formadas en la teología de la liberación. Son un ejemplo apasionante de lo que el historiador marxista Eric Hobsbawm llamaba "un milenarismo revolucionario integrado en un movimiento social moderno".

Además de eso, los dos movimientos, cada uno a su manera, se han transformado en la punta avanzada de la lucha de la sociedad -brasileña o mexicana- en contra del neoliberalismo y de las nefastas políticas neoliberales implementadas por los gobiernos, bajo el control de las agencias imperialistas (FMI, Banco Mundial, Organización Mundial de Comercio, etcétera).

Los dos movimientos han encontrado formas de lucha innovadoras, radicales, inéditas, que han tomado por sorpresa a las clases dominantes y se han ganado las simpatías de amplios sectores populares, también en las grandes ciudades. Tienen

¹ Se trata de la edición brasileña *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*, São Paulo, Editora Fundação Perseu Abramo [del Partido de los Trabajadores. PT], 1999. La edición original es de 1980. [Nota de N.K.]

además una sensibilidad internacionalista, buscando construir redes de lucha mundial contra la globalización capitalista, como el Movimiento Vía Campesina (para el MST) o la Conferencia Intergaláctica en contra del Neoliberalismo y por la Humanidad (1996) para los zapatistas. Construyendo la autonomía indígena en las comunidades de Chiapas y cooperativas comunitarias en las haciendas ocupadas por los campesinos brasileños, los zapatistas y los sin tierra se enfrentan con el orden establecido y plantan semillas de un futuro diferente.

Eso no quiere decir que no tengan problemas, limitaciones, contradicciones, dificultades. Pero son la expresión más evidente y la más visible de la resistencia popular a la gran ofensiva de la "modernización" capitalista que se ha desarrollado en América latina en los últimos años. Y por eso han suscitado interés y simpatía no sólo en sus países y en América latina sino en todo el mundo.

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS EN BRASIL

Entrevista a Carlos Nelson Coutinho

Carlos Nelson Coutinho (1943) es uno de los principales especialistas e investigadores brasileños sobre el pensamiento de Lukács y Antonio Gramsci, cuyas obras introdujo en Brasil. De Lukács, con quien mantuvo correspondencia (junto con su compañero Leandro Konder) durante la última década de vida del filósofo húngaro, Coutinho tradujo *Marxismo y crítica literaria*, *Prolegómenos a una estética marxista*, *Ontología del ser social Hegel* y *Ontología del ser social Marx*.

No casualmente, su primer libro de crítica literaria *Literatura e humanismo. Ensaio de crítica marxista* (Río de Janeiro, Paz e Terra, 1967) está fuertemente atravesado por un *élan* lukacsiano.

Pocos años después, utilizando ampliamente la conceptualización lukacsiana madura de *La ontología del ser social* acerca de "la razón dialéctica y la riqueza humanista de la praxis", el pensador brasileño publicó *El estructuralismo y la miseria de la razón* (1971). En esta obra precursora de muchas críticas posteriores, Coutinho cuestionó duramente las distintas vertientes del pensamiento estructural -principalmente francés- absolutamente en boga en esos años, personificadas en Claude Lévi-Strauss, Louis Althusser, Michel Foucault, entre otros. La suya fue una de las primeras críticas sistemáticas de esta tradición realizadas en América latina.

De todas esas críticas sobresale la que dirigió contra Althusser, cuyo pensamiento caracterizó como "una posición de derecha, burocrática y conservadora, expresión del racionalismo abstracto y la epistemología neopositivista". También criticaba, siempre desde la perspectiva del último Lukács, el "subjetivismo irracionalista del humanismo especulativo".

Aun militando en esa época en el Partido Comunista brasileño (organización con la que rompió a comienzos de los 80 tras haber publicado *La democracia como valor universal* [São Paulo, Ciências Humanas, 1980]), Coutinho arremetió fuertemente en *El estructuralismo y la miseria de la razón* contra "la manipulación burocrática de las conciencias realizada por el stalinismo y también por el neostalinismo". Allí además

acusaba a estas corrientes de haber convertido el marxismo en "una ideología de la confianza y una sociología vulgar positivista".

Junto con la obra de Lukács, Coutinho también recibió la influencia de Antonio Gramsci, de quien tradujo en 1966 *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (publicado con el título de *Concepção dialética da história, Concepção Brasileira*, 1966), y en 1968 *Los intelectuales y la organización de la cultura y Literatura y vida nacional* (también por *Civilização Brasileira*).

Si durante el período 1961-1965 las obras del joven Lukács y de Antonio Gramsci fueron el horizonte central en su pensamiento filosófico, desde aproximadamente 1965 hasta 1975, ese lugar será ocupado por el Lukács maduro (no el Lukács de *Historia y conciencia de clase* sino el de la *Estética* y de *Ontología del ser social*). En ese período, su lectura filosófica del marxismo fuertemente lukacsiano sometía tangencialmente a discusión también a Antonio Gramsci, cuya filosofía era caracterizada en *El estructuralismo y la miseria de la razón* como "un historicismo subjetivista cuya raíz se remonta al joven Benedetto Croce". No obstante, Coutinho seguía subrayando en ese entonces como propio el estrecho vínculo político entre Gramsci y Lenin.

Más tarde, probablemente a partir de 1975, en forma paralela a la influencia política que recibió del Partido Comunista italiano (principalmente de Palmiro Togliatti, pero no sólo de él), Coutinho volvería sobre esos juicios acerca de Gramsci. A partir de entonces lo revaloró no sólo como filósofo sino principalmente como teórico de la política. Publicó entonces la primera versión de su *Introducción a Gramsci* (1981, luego ampliada y reeditada en varias ocasiones), donde destaca "su ontología marxista de la praxis política" y su operación de "conservación y superación dialéctica" de las categorías leninistas. En esta obra, absolutamente celebratoria del pensamiento gramsciano, se dejarán aún oír ecos de su período lukacsiano; por ejemplo cuando insiste en la tesis de que existirían "residuos idealistas en las reflexiones específicamente filosóficas de Gramsci".

En los últimos años Coutinho ha intentado repensar el conjunto de su obra anterior, explorando a fondo la posible articulación entre sus dos grandes amores filosóficos: la obra de Gramsci y la del Lukács maduro, entendiendo ambas como dos modalidades diferentes pero complementarias de la filosofía de la praxis. Paralelamente, en términos

políticos, ha tratado de fundamentar la consigna de Rosa Luxemburg, "No hay democracia sin socialismo, no hay socialismo sin democracia", pero valiéndose centralmente de las categorías gramscianas de "sociedad civil" y "Estado ampliado".

En la Argentina se han conocido algunos de sus trabajos gracias a las traducciones al español de la editorial mexicana Era. Entre sus últimos libros publicados en Brasil se destacan *Cultura e sociedade no Brasil. Ensaio sobre idéias e formas* (Belo Horizonte, Oficina do Livro, 1990); *Marxismo e política. A dualidade de poderes e outros ensaios* (São Paulo, Cortez, 1994 y 1996); *Gramsci. Um estudo sobre seu pensamento político* (Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999) y *Contra a corrente. Ensaio sobre democracia e socialismo* (São Paulo, Cortez, 2000). Entre sus traducciones al portugués deben mencionarse, además de Gramsci y de Lukács. *Las ideas estéticas de Marx* de Adolfo Sánchez Vázquez; *Lógica formal, lógica dialéctica* de Henri Lefebvre; *Socialismo e democracia. Escritos 1944-1964*, una antología de Palmiro Togliatti y la *Historia del marxismo* organizada por Eric J. Hobsbawm (publicada originalmente en Italia por Einaudi). A ello habría que agregar la edición -todavía en curso" de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci (también por Civilização Brasileira), con los cuales Coutinho realizó una suerte de síntesis entre la edición temática de Togliatti y la última edición crítica de Valentino Gerratana.

Actualmente, Carlos Nelson Coutinho es militante del Partido de los Trabajadores y profesor e investigador del Centro de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Río de Janeiro.

La entrevista fue realizada especialmente para este libro.

N. Kohan: -En tu obra teórica dos autores han ocupado el centro de la escena: György Lukács y Antonio Gramsci. ¿Por qué los tomaste como paradigmas e interlocutores privilegiados?

C.N. Coutinho: -Creo que Lukács y Gramsci son los autores que mejor desarrollaron las indicaciones metodológicas de Marx, adecuándolas al siglo xx y garantizando así su perdurabilidad en el XXI. El último Lukács, al interpretar el legado filosófico de Marx como una "ontología del ser social" -que, a partir de la afirmación del trabajo como "modelo de toda praxis social", concibe el ser social, al contrario del ser de la naturaleza, como una articulación orgánica de causalidad y teleología, de determinación

y de libertad-, me parece haber propuesto la más lúcida lectura filosófica del marxismo. Gramsci, por su parte, no sólo ha comprendido la esencia de la filosofía de Marx al definirla como una "filosofía de la praxis" sino que, sobre todo, ha promovido la más lúcida y creadora renovación de la teoría política marxiana al formular el concepto de "sociedad civil" y, de este modo, al elaborar su específica noción de "Estado ampliado".

Además, pienso que, no obstante algunas divergencias no esenciales, es perfectamente posible conjugar las reflexiones de estos dos grandes pensadores: por ejemplo, es muy significativa la función esencial que en ambos desempeña el concepto de "catarsis", que en Lukács tiene una dimensión ética y estética y que adopta, en Gramsci, una dimensión específicamente política. Pero, en ambos la "catarsis" aparece como el movimiento de la praxis donde tiene lugar la elevación de la particularidad a la universalidad de la necesidad a la libertad. Pienso que sería un trabajo de inestimable significación para el desarrollo del marxismo -se trata de una tarea que me propongo intentar- profundizar el estudio de las semejanzas y las diferencias entre las reflexiones de Gramsci y de Lukács.

-En *el Partido Comunista brasileño, dentro del cual militaste durante veinte años, ¿los textos de Lukács y Gramsci circulaban libremente o estaban de algún modo "proscritos" en función de los manuales soviéticos?* -Ingresé en el Partido Comunista Brasileño en 1960, esto es, después del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS), o sea, después de la denuncia de los crímenes de Stalin. La atmósfera cultural era ya más abierta. El PCB (que, dicho sea de paso, no ha sido jamás tan sectario y dogmático como el Partido Comunista argentino) experimentaba en ese momento el desafío de otros agrupamientos de izquierda, sobre todo de los cristianos progresistas, y por eso aceptó que sus intelectuales más jóvenes propusieran a nuevos autores marxistas. En los años 60 publicamos en Brasil no sólo a Gramsci y a Lukács sino también a importantes pensadores de la Escuela de Frankfurt, como T. Adorno, W. Benjamín y H. Marcuse. Ya en los años 60, en Brasil nadie tomaba en serio los manuales soviéticos.

Pero tenía lugar una tácita "división del trabajo": podíamos, los intelectuales del partido (PCB), presentar y defender a Gramsci y a Lukács como "filósofos", pero la definición de la línea política era algo reservado a la dirección de partido. Por eso, por

ejemplo, ha sido muy unilateral la primera recepción de Gramsci en Brasil: él era presentado por nosotros como el más brillante filósofo y crítico literario marxista. Pero ha quedado en silencio la innegable dimensión política de su obra. El camino estaba abierto para defender a Gramsci como el promotor de una "filosofía de la praxis", pero no como el teórico de la "revolución en Occidente", es decir, como una alternativa a los paradigmas etapistas y rupturistas de la III Internacional, la Internacional Comunista.

-Algo similar sucedió en la Argentina, en cuanto a esa "división del trabajo" que vos mencionás, con la recepción gramsciana de Agosti. ¿Vos conocías su obra? ¿Tuvo influencia en tu primer acercamiento a Gramsci?

-De Agosti me acuerdo haber leído *Defensa del realismo, Nación y cultura, Cuaderno de bitácora. Para una política de la cultura* -todos en español- y su único libro publicado en Brasil, *Problemas atuais do humanismo*¹² Por lo que me acuerdo -pues he leído a Agosti en la década del 60, hace tiempo ya- yo estaba en general de acuerdo con sus posiciones, pero no diría que él me haya influido. Me interesé porque había leído, en 1961, su prefacio a la vieja edición argentina de *El materialismo histórico y la filosofía de Bene-detto Croce*, Después, lo conocí brevemente cuando él vino a Río de Janeiro.

-Vos tuviste junto con Leandro Konder un intercambio epistolar con Lukács, quizá el único en América latina. ¿Cómo sucedió? ¿Cuáles fueron los temas sobre los que conversaron? De todas las cartas que Lukács te envió, ¿cuál sería la que a vos le resultó más interesante?

-Mi amigo Leandro Konder le escribió a Lukács (utilizando la dirección del Movimiento de los Partidarios de la Paz), creo que por primera vez en 1961, y el filósofo le contestó con mucha simpatía y cordialidad. A partir de entonces y hasta la muerte de Lukács, en 1971, hemos cambiado con él, Konder y yo, unas veinte o treinta cartas. Ciertamente, la mayoría de ellas no tiene mucho interés teórico, tratan por ejemplo de ediciones brasileñas de sus obras, etc.; pero creo que algunas sí lo tienen.

Por ejemplo, contestándole a Konder en 1962, Lukács le dijo que no conocía la obra de Gramsci. Después, tanto en entrevistas como en el capítulo sobre ideología de la

² Se trata de *Tántalo recobrado* (Buenos Aires, Lautaro, 1964), [Nota de N.K.]

Ontología del ser social, Lukács cita a Gramsci, siempre de modo crítico, pero con innegable simpatía. Llegó a decir que él, Korsch y Gramsci, en los años 20, habían intentado pero no tuvieron éxito en dar justas soluciones a la cuestión del "renacimiento del marxismo". Y concluía diciendo: "Gramsci era el mejor de nosotros". ¿Será que Konder ha llamado la atención de Lukács sobre la importancia de Gramsci?

Yo, por mi parte, estaba escribiendo en los 60 un ensayo sobre Franz Kafka, donde intentaba -contra la letra de Lukács, pero creía que en el espíritu de su método- demostrar que Kafka era un realista. Presenté en una carta a Lukács mis ideas centrales sobre Kafka. Ahora bien, él me contestó en 1968 haciendo una explícita autocrítica de su libro *La significación presente del realismo crítico*, en el cual, como se sabe, hay un capítulo absurdamente titulado "¿Franz Kafka o Thomas Mann?". En la carta me decía con todas las letras que había escrito este libro en condiciones desfavorables y que ciertamente era preciso reevaluar a Kafka. Se trata sin duda de una carta importante, tanto que Nicolás Tertulian -uno de los principales lukacsianos de hoy- la ha citado ya algunas veces, registrando el hecho de que es el único texto donde Lukács hace una explícita autocrítica de aquel libro y de sus posiciones negativas sobre Kafka.

Una investigadora brasileña, Tania Tonezzer, ha publicado algunas de estas cartas en una revista italiana.

-En tu trabajo El estructuralismo y la miseria de la razón (1971) saliste muy tempranamente al cruce de la corriente althusseriana, incluso cuando sus textos hacían furor y eran una moda indiscutida en América latina, ¿A qué se debió esa decisión? ¿Fue una respuesta frente a la proliferación de los manuales de Marta Harnecker?

-Cuando escribí El estructuralismo y la miseria de la razón no conocía todavía el manual de Marta Harnecker,³ que ciertamente no ha sido un evento positivo en la divulgación del marxismo en América latina. Afortunadamente, este manual no ha tenido en Brasil la misma influencia que tuvo en otros países latinoamericanos.

³ Se trata del texto de Marta Harnecker. *Los conceptos elementales del materialismo histórico* (1969), precedido a partir de la sexta edición por una presentación de Louis Althusser. De este libro se publicaron en América latina no menos de 56 ediciones legales y varias "piratas" (ilegales). [Nota de N.K.]

Cuando mi libro fue publicado (simultáneamente en Brasil y en México), yo era un lukacsiano casi fanático, que además ya conocía muy bien a Gramsci: no me podía satisfacer la lectura althusseriana de Marx, que se contraponía a una línea de interpretación del marxismo -digamos, humanista e historicista- con la cual estaba y estoy de acuerdo hasta hoy. Además, en aquel momento, cuando la dictadura militar había asumido su rostro más represivo en Brasil, Althusser paradójicamente influía entre nosotros a dos tendencias dispares, a las cuales yo me oponía. Por un lado, por intermedio de Régis Debray, Althusser tenía fuerte presencia en las corrientes de ultraizquierda que, en clara divergencia con el PCB, proponían el camino de la lucha armada; y, por otro, también tenía influencia en sectores de la intelectualidad que, sobre todo en la universidad, en nombre de una superación de la "ideología" y del "humanismo", buscaban reducir el marxismo a una pura metodología de las ciencias, sin ninguna dimensión práctica. Mi libro tenía así, no obstante su dimensión teórico-filosófica, una clara finalidad de política cultural. Era parte de una batalla político-ideológica, hecha (por causa de la censura dictatorial) en una forma más o menos disimulada.

No sé si todavía estoy de acuerdo con todo lo que escribí allí hace casi treinta años. Pero me gusta mucho que vos, que recién habías nacido cuando el libro fue publicado, todavía hables de él.

-¿Tuviste alguna relación con el grupo de marxistas ligados en los 60 a J. Arthur Giannotti? ¿Qué rol jugó este grupo en el marxismo brasileño?

-No tuve en esa época ninguna relación con este grupo. Muchos de sus integrantes son hoy mis amigos personales, pero había entonces una clara marxistas de Río de Janeiro (casi todos vinculados al PCB) y los marxistas de Sao Paulo (casi todos profesores universitarios y sin partido). El grupo que formó el "marxismo paulista" era ya entonces muy diversificado y, las divergencias entre ellos crecido todavía más con el tiempo. El grupo de São Paulo se estructuró en torno de un famoso sernirriario sobre *El capital*, del cual formaron parte –¡para que sea posible evaluar las diferencias!- tanto mi amigo Michael Löwy cuanto el actual presidente brasileño Fernando Henrique Cardoso.

Muchos de los integrantes de este grupo hoy ya no son marxistas: éste es el caso, para no hablar de Cardoso, también de Gianotti. Es cierto que tuvieron una influencia en el marxismo brasileño, incluso positiva, sobre todo porque han criticado las formulaciones erróneas del PCB, por ejemplo la idea de que existiría una "burguesía nacional" progresista y antiimperialista. Cardoso, por ejemplo, en un brillante libro de los inicios de los años 70, ha mostrado muy bien que la burguesía brasileña quería la asociación con el imperialismo. Sostuvo entonces que la meta de nuestra burguesía era un "desarrollo dependiente-asociado". Pero, ¿quién podía imaginar en esa época que él mismo se convertiría más tarde en el ejecutante de esta política?

En general, creo que algunos de los exponentes del llamado "marxismo paulista" tuvieron en Brasil el mismo rol que habían jugado los "marxistas legales" en Rusia: leyeron *El capital* para sostener que teníamos que "modernizarnos", desarrollar las fuerzas productivas, pero en la práctica hicieron de la burguesía el actor de esta modernización. Por lo tanto, el itinerario de Cardoso no es un rayo en un día de cielo claro.

-Vos escribiste un ensayo sobre Caio Prado Júnior. ¿Qué repercusiones tuvo en la cultura de izquierda brasileña su obra historiográfica cuestionadora del relato canonizado por el stalinismo sobre el supuesto "feudalismo" latinoamericano?

-Caio Prado Júnior ha sido el primero en intentar seriamente una interpretación de Brasil a partir de categorías marxistas. Su ensayo *Evolución política del Brasil*, de 1933, constituye un marco en la cultura brasileña. Todavía más decisivos son sus libros sobre la *Formación del Brasil contemporáneo. Colonia*, de 1943, y su *Historia económica del Brasil de 1945*.

Caio Prado Júnior -tal como Mariátegui- no conocía muy bien el marxismo. Se puede ver fácilmente que era escasa su familiaridad no sólo con las obras de Marx sino también con las de los marxistas posteriores. Sin embargo, tal como el amauta, ha intuido muy bien los rasgos principales de la evolución de nuestros países para el capitalismo, esto es, el hecho de que esta evolución ha seguido una vía "no clásica", caracterizada por la permanencia de rasgos precapitalistas, fuertemente autoritarios y excluyentes, basados en formas de coerción extraeconómica sobre los productores

directos. Como Mariátegui, Prado Júnior creó categorías muy semejantes a las de "vía prusiana" (Lenin) y de "revolución pasiva" (Gramsci).

Por eso, y en este caso también como el Amauta, Caio Prado -si bien fue militante del PCB- siempre se opuso abiertamente a la "lectura" tercerinter-nacionalista de Brasil. Su último libro significativo, de 1966, titulado *La revolución brasileña*, es una crítica muy dura a los paradigmas de la III Internacional utilizados por el PCB. Es indiscutible su importancia -al lado de otros, como, por ejemplo, Florestan Fernandes, que jamás ha militado en el PCB- para la construcción de una "imagen marxista de Brasil".

-La publicación de tu ensayo Introducción a Gramsci (1981) se produjo casi en la misma época del surgimiento del Partido de los Trabajadores (PT) del cual ahora sos militante. ¿Hubo alguna relación entre ambos hechos?

-Mi libro sobre Gramsci fue escrito en el momento de mi ruptura con el PCB. En esa época, era ya más o menos consciente de que la propuesta gramsciana, que lleva a la formulación de un vínculo orgánico entre socialismo y democracia, era incompatible con la herencia teórica y política del PCB o, más precisamente, con la herencia política de la III Internacional a la cual el PCB se mantenía vinculado.

Pero en aquel momento no me parecía que tampoco el neonato Partido de los Trabajadores fuera el legítimo heredero de la lección gramsciana. El PT surgió marcado por un fuerte "espíritu de escisión" soreliano: no hacía alianzas, parecía preferir al frentismo inconsecuente del PCB un completo aislamiento político. Así, quedé sin partido hasta 1989, cuando finalmente, después de muchas dudas, ingresé en el PT. creo que, mientras tanto, hemos cambiado los dos, yo y el PT. Y continuamos cambiando, quizá más el PT que yo. Cuando ingresé en el PT, me decían que yo estaba "a la derecha", sobre todo porque creía, como creo hasta hoy, que sin democracia no hay socialismo. Hoy, diez años después, en el interior del partido, estoy "a la izquierda". También, porque continúo convencido de que, sin socialismo, no hay democracia. No creo que ésta sea una situación confortable, pero parece que mi destino es ser siempre heterodoxo en los partidos de los cuales formo parte. Sin embargo, mi militancia resulta del hecho de que, en mi opinión, todavía no se ha inventado un modo mejor de hacer política más allá de los partidos.

-Haciendo un balance retrospectivo de tu obra y tu, actividad militante, ¿qué te aportó en el plano de la ética el haberte zambullido desde tan joven en el universo filosófico de Carlos Marx?

-¡Una inolvidable experiencia! Me acuerdo de haber leído a Marx a los quince años. Ha sido una muy feliz casualidad para mí el hecho de que mi padre tenía en su biblioteca el *Manifiesto comunista*. En mi generación, no creo que nadie haya leído el *Manifiesto* sin consecuencias definitivas en su formación. Con Marx no he aprendido solamente a ver mejor el mundo, a comprenderlo de modo más adecuado. Estoy seguro de que también debo a la precoz lectura de Marx lo mejor de mi formación ética. Más tarde, Gramsci me ha revelado cuál es la más lúcida norma de vida para un intelectual marxista: "pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad". En esta difícil época de reflujo de los objetivos por los cuales hemos siempre luchado, no hay mejor modo de mantenernos fieles a la lección de Marx que aquella sugerida en esta indicación de Gramsci: un análisis frío y sereno de la realidad, pero que se debe complementar por la conservación de los motivos éticos y racionales que han iluminado y guiado nuestras vidas.

CUBA Y EL PENSAMIENTO CRÍTICO

Entrevista a Fernando Martínez Heredia

Fernando Martínez Heredia (1939) es uno de los pensadores más sugerentes y "heterodoxos" que produjo la Revolución Cubana. Su lectura filosófica, crítica del economicismo y el determinismo, apunta principalmente a resaltar la dimensión específicamente política del marxismo y a cuestionar todos los obstáculos ideológicos pretendidamente "ortodoxos" que obstaculizan la lucha contrahegemónica en América latina.

Aunque su nombre es conocido, su labor teórica y pedagógica permanece aún en la penumbra (incluso para los partidarios de la Revolución Cubana). Martínez Heredia fue miembro del Movimiento 26 de Julio desde antes de 1959 y es militante del Partido Comunista cubano desde su fundación hasta hoy. En 1965 y 1966 fue subdirector de Edición Revolucionaria, matriz del Instituto Cubano del Libro, fundador de su editorial de Ciencias Sociales y miembro de su Consejo Asesor hasta 1971 (época en que este sello editorial publica a A. Gramsci, a L. Althusser, a S. Freud, a M. Weber, a C. Lévi-Strauss y a J.-P. Sartre entre muchísimos otros autores).

Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de La Habana entre 1966 y 1969, Martínez Heredia también dirigió la revista (con formato de libro, nunca tuvo menos de 170 páginas) *Pensamiento Crítico*, ácidamente impugnadora del dogmatismo stalinista de los soviéticos. De *Pensamiento Crítico* (1967-1971), se publicaron 53 números hasta que fue clausurada en junio de 1971 en forma paralela al cierre abrupto del Departamento de Filosofía. Muchos de los materiales que no se incorporaban en *Pensamiento Crítico* se publicaban en *Referencias* (de la cual salieron una decena de números, aproximadamente), también alentada por Martínez Heredia.

Una pequeña muestra del destacado lugar ocupado por Martínez Heredia en la política ideológica cubana de aquellos años, orientada a promover y fundamentar la insurgencia latinoamericana, puede encontrarse en las referencias que sobre él hace el revolucionario y poeta salvadoreño Roque Dalton -quien publicó en *Pensamiento Crítico* su célebre investigación sobre la insurrección salvadoreña de 1932- en su colección de poemas y ensayos *Un libro rojo para Lenin* (La Habana, 1970; Managua, Nueva

Nicaragua, 1986, pp. 32-39). Allí Dalton se explaya sobre el "círculo de estudios sobre Lenin y sobre Marx" de revolucionarios salvadoreños dirigidos en La Habana por este "profesor que aclara su voz tosiendo de una manera rarísima, operación que repetirá cada cinco minutos" (alusión humorística a su amigo Martínez Heredia). En esa misma época, Martínez Heredia también traba relación con Carlos Fonseca Amador, fundador del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN), caído en combate antes del triunfo de 1979.

En el número 36 de *Pensamiento Crítico* (enero de 1970) Martínez Heredia publicó "Althusser y el marxismo" y en el 41 (junio de 1970), acompañando la publicación de "Marxismo y filosofía" de Karl Korsch y "La conciencia de clase" de György Lukács, publicó "Marx y el origen del marxismo". En 1968 publicó "Colonialismo y cultura nacional". También escribió "Origen del marxismo" y "El ejercicio de pensar" (diciembre de 1966), ambos incluidos en la segunda edición de *Lecturas de filosofía* (La Habana, Instituto del Libro, 1968, tomo I, pp. 121-127 y tomo II, pp. 777-786 respectivamente [la primera edición, de un solo tomo, era de 1966]). La tercera edición, titulada *Lecturas de pensamiento marxista* (La Habana, Instituto del Libro, 1971), fue editada en la misma época de la clausura de la revista y el cierre del Departamento de Filosofía. Jamás fue distribuida. Allí Martínez Heredia había escrito "Ideologías políticas en tiempos del joven Marx" (pp. 39-49) y la nota introductoria al estudio del joven Marx.

Cuando triunfa en Nicaragua la revolución sandinista en 1979, Martínez Heredia participa en Managua como secretario de cultura de la delegación cubana durante cinco años (1979-1984).

Recién a partir del denominado "Proceso de rectificación de errores y tendencias negativas" de mediados de los 80, Martínez Heredia volvió a publicar en Cuba "Rectificación y profundización del socialismo en Cuba" y "Transición socialista y democracia: el caso cubano" (en *Cuadernos de nuestra América*, 7, enero-junio de 1987). Ambos trabajos se publicaron en la Argentina con el título *Rectificación y profundización del socialismo en Cuba* (Buenos Aires, Dialéctica, 1989). También publicó *El Che y el socialismo* (premio extraordinario Casa de las Américas 1989; La Habana, Casa de las Américas, 1989, también reeditado en México y en la Argentina) y *En el horno de los 90* (Buenos Aires, Barbarroja, 1999), donde se reúne una pequeña

parte de sus múltiples artículos publicados en Cuba durante la última década.¹ Actualmente Martínez Heredia es investigador del Centro de la Cultura Cubana Juan Marinello de La Habana, donde preside la cátedra Antonio Gramsci, y tiene en preparación varios libros, entre los que se destaca *La Cuba previa a 1959 y la revolución que la derrocó*.

La entrevista fue realizada en La Habana el 19 de enero de 1993, publicada en *Dialéctica* (3-4, Buenos Aires, octubre de 1993, y reproducida en *América libre*, 5, junio de 1994).

N. Kohan: -Vos fuiste el director de la revista Pensamiento Crítico. ¿En qué consistió este proyecto intelectual cubano y qué balance haces de él hoy en día?

*F. Martínez Heredia: -Pensamiento Crítico es el resultado de las necesidades que sentíamos a mediados de los años 60 muchos jóvenes cubanos (seguramente no sólo jóvenes, hablo por mí, que era muy joven entonces) de conocer más el pensamiento que nosotros considerábamos revolucionario. Pero no sólo el pensamiento revolucionario sino el pensamiento social en su conjunto. Sobre todo latinoamericano y africano y asiático, pero también del resto del mundo. Es decir, el pensamiento social del mundo, en una coyuntura que ahora es muy fácil de identificar con una expresión: "los 60". Nosotros no la identificábamos tanto, porque la estábamos viviendo. Entonces parecía que la revolución, como en Cuba, podría estar a la vuelta de la esquina en otros muchos lugares. Parecía que el triunfo de los oprimidos del mundo estaba no al alcance de la mano, pero sí, después de una previsible larga lucha, al alcance histórico. Era una situación bien diferente de la actual. Quienes constituíamos *Pensamiento Crítico* éramos un pequeño grupo ligado a la docencia universitaria de filosofía en La Habana. Habíamos sido seleccionados, después de pasar una escuela intensa y brevísima, para explicar la filosofía del marxismo, que era nueva en nuestras universidades y en nuestro país en escala masiva. El marxismo en Cuba tenía una historia relativamente larga, pero masivamente era asumido desde hacía sólo tres o cuatro años. Nos sentíamos sobre todo revolucionarios en la práctica. Veníamos de una revolución muy joven y compartíamos la idea de que uno no es revolucionario por ser marxista sino por actuar*

¹También cabe mencionar *filosofar con el martillo* (sobre Antonio Gramsci, escrito en colaboración con Jorge Luis Acanda), La Habana, Centro Juan Marinello, 1997 y más recientemente *Corrimiento hacia el rojo*. La Habana, Letras Cubanas, 2001.

y por sentir como tal. Entonces la Unión de Jóvenes Comunistas (UJC), que comenzaba también en esa época, tenía un diario, *Juventud Rebelde*, en cuya página cultural algunos de nosotros habíamos publicado. Ese empeño pronto se amplió con la creación de un mensuario cultural llamado *El Caimán Barbudo*, que comenzó a salir a inicios de 1966, dirigido por un compañero nuestro. En el verano de ese año nació la idea de una revista. Nos costó muchísimo trabajo bautizarla.

-¿Qué orientación iba a tener la revista?

-La idea era hacer una revista que fuera capaz de expresar las posiciones de jóvenes revolucionarios cubanos y las de la Revolución Cubana en su conjunto, sin ser un vehículo oficial de ella. A nosotros no nos interesaba para nada, ni nos planteábamos la idea de ser un vehículo oficial, aunque éramos absolutamente militantes. Y que sirviera para dar elementos de información y de estudio -entonces estudiar se consideraba un deber revolucionario- a todo el que quisiera, acerca de todo lo que tuviera interés en el mundo de las luchas sociales y políticas, pero sobre todo del Tercer Mundo, y dentro de él, de América latina. A fines de ese año logramos constituirnos como un colectivo, en el cual ninguno de nosotros era profesional, ni de la edición de revistas ni tampoco porque cobráramos. Trabajábamos como profesores, investigábamos. Hacíamos de todo y sin ningún respeto por los horarios de trabajo ni por los días de asueto. Y así se logró sacar a la calle el primer número en lebrero de 1967. El editorial de ese número da una idea de lo que pretendíamos.

Éramos lo que hoy se llamaría "heterodoxos", entonces se los llamaba "herejes". ¡Pero es que la Revolución Cubana era una herejía! Es decir que no nos considerábamos herejes sino que nos era natural la posición que teníamos. De todos modos no para todo el que se llamara marxista éramos dignos de aplauso. Había opiniones diferentes a las nuestras, incluso algunas virulentamente diferentes. Esas diferencias podían abarcar los criterios más generales que se tenían acerca del desarrollo social y no sólo referirse a temas específicos o a la discusión de un texto u otro del marxismo. Problemas acerca de cómo tendría que ser la revolución en el mundo. Éstas eran para nosotros las características de la revolución: anticapitalista, antiimperialista y de liberación nacional, basada en la coordinación internacional de los revolucionarios y el internacionalismo primando sobre la razón de Estado; procesos de

gran cambio cultural continuado de las personas, de exaltación de las posibilidades de la acción consciente y organizada cada vez más masiva para ser liberadora y creadora de socialismo, en los que la actividad revolucionaria sistemática sería capaz de subvertir las llamadas "condiciones objetivas". Decíamos que la revolución, como revolución contra el capitalismo y de liberación nacional a la vez, era posible y era factible; que el poder revolucionario como cambios sistemáticos de las personas, como sucesivas revoluciones de la revolución, como creación cultural ajena y opuesta al capitalismo, era posible. El triunfo de los vínculos de solidaridad, el fin de todas las relaciones de dominio de unas personas sobre otras y no sólo de la explotación del hombre por el hombre, era el objetivo de la lucha y del poder socialistas. Ésos eran los parámetros. No eran privativos nuestros. Nosotros nos sentíamos representantes de la corriente más profunda de la Revolución Cubana. Eso tratamos de hacer en *Pensamiento Crítico*.

-¿Pero cuál era su contenido principal?

-Éste tenía una parte temática y una parte miscelánea. La parte temática del primer número fue sobre las luchas revolucionarias en América latina; sobre ellas en África y en Asia fueron las del segundo y el tercero. Eran como una carta de presentación. En la parte temática del primer número, uno de los cuatro artículos era de un compañero peruano con cuya posición nosotros estábamos en desacuerdo. Esto tenía que ser distintivo, creíamos nosotros, de la revista. Que sin pretender "neutralidad" u "objetividad" lograra ser un vehículo para pensar. Y el ejercicio de pensar no podía tener las mismas reglas que la acción militar o la unidad de acción para un revolucionario. Para todos, también para un revolucionario armado, pensar es un ejercicio indispensable, si se quiere subvertir el orden existente. Éramos hijos, y actores, de un tiempo de desafío y de búsqueda, en que el capitalismo mundial y su neocolonialismo adolescente fueron desnudados, acusados y combatidos, pero también en el que el socialismo establecido fue sometido a juicio desde la revolución y la cultura de protesta. El orden existente era de dominación, elaborado y poderosísimo en los países donde el capitalismo dominaba, que eran los más. pero también era de dominación y de alejamiento del proyecto allí donde se había iniciado el grandioso intento de abatir el capitalismo y crear bases para un mundo nuevo, comunista. Si se

trataba de una lucha tan difícil, lo que nos podía hacer invencibles junto a la actividad y la consecuencia revolucionarias era la capacidad, la inventiva y la flexibilidad implicadas en el ejercicio de pensar. De pensar como revolucionarios y, por lo tanto, de no eliminar a priori otros criterios ni los conocimientos obtenidos por otros, de no viciar la política de principios con la intolerancia, de no utilizar los calificativos como insultos. La revista se reconocía a sí misma como un tipo de trabajo específico dentro de aquella línea general y de estas necesidades del pensar. Creo que a pesar de sus manifiestas insuficiencias consiguió desempeñar su papel.

-¿Cuanto tiempo existió?

-Unos cinco años, desde su incubación en 1966 hasta agosto de 1971. Si alguien hubiera hecho un estudio sistemático de la revista y clasificara los artículos, vería que aquellos que se refieren a la situación económica, política y social de América latina y a las luchas políticas, incluidas las revolucionarias en este continente, son el grupo mayor. También podría encontrar en cuanto a África y Asia un gran número de trabajos. Pero encontraría también mucho de lo que en aquellos años considerábamos más importante de Estados Unidos y Europa, la occidental sobre todo. Por ejemplo, temáticas dedicadas al mayo de 1968 en Francia, al movimiento de los derechos civiles y al movimiento negro en Estados Unidos, incluso al movimiento estudiantil en Alemania, en Italia. También podría encontrar un buen número de artículos de tipo teórico.² Seguíamos la línea de tratar de que la gente que nos leía pudiese encontrar elementos para profundizar su formación revolucionaria, en un sentido teórico que a nuestro juicio tenía que ser profundamente diferente al dogmatismo marxista, que se autodenominaba "marxismo-leninismo" y tenía mucha fuerza entonces, y desde tiempo antes.

² Entre otros trabajos teóricos, *Pensamiento Crítico* publicó escritos de Perry Anderson, J.-P. Sartre, Gunder Frank, Karl Korsch, G. Lukács, James Petras, Paúl Ricoeur, Eric Hobsbawm, Henry Lefebvre, Martín Nicolaus, L. Althusser, E. Mandel, N. Poulantzas, Lucien Sebag, Th. W. Adorno, P. Sweezy, Michael Löwy, H. Marcuse, R. Barthes, L. Magri, Hamza Alavi, Lucio Colletti, M. Godelier, A. Gorz. Entre tantos latinoamericanos publicaron a Camilo Torres, Ernesto Guevara, Aníbal Quijano, Roque Dalton, León Rozitchner, Theotónio Dos Santos, F. H. Cardoso, Eduardo Galeano, G. Selser, Sergio Bagú, Darcy Ribeiro, Ruy M. Marini, José Nun, G. P. Charles, F. Weffort, Juan Pérez de la Riva, Antonio García, Paulo Schilling, entre otros. [Nota de N.K.]

-¿Cómo caracterizarías globalmente este dogmatismo al cual ustedes se oponían?

-Ante todo esa cosa imposible de poseer todas las preguntas permitidas y todas las respuestas infalibles. De entrada, eso lo único que posibilitaba era acostarse a dormir. Cuando uno recibe el impacto del dogmatismo en medio de una revolución que está cambiando toda su vida, en la que uno está involucrado no sólo intelectualmente sino también sentimentalmente, incluso con todo su cuerpo, entonces es inadmisibile. Quizá sea posterior mi comprensión de que ésa era una filosofía para obedecer. Para obedecer y legitimar. Pero al menos sin querer violentar en el tiempo la profundidad que uno alcanza en sus apreciaciones, ya para entonces nosotros estábamos opuestos al dogmatismo también porque sentíamos que no explicaba para nada la Revolución Cubana. Recuerdo una discusión, un tiempo antes de que se fundara la revista, en la que uno de nosotros dijo: "Tenemos que hacer que el marxismo-leninismo se ponga a la altura de la Revolución Cubana". Esto podrá parecer de una gran pedantería. Lo que quería significar, sin embargo, a mí me parecía y me sigue pareciendo muy justo: que el pensamiento de los que quieren cambiarlo todo tiene que estar a la altura de los problemas que enfrentan los que quieren cambiarlo todo. Y el dogmatismo no enfrentaba ni era capaz de ayudar a enfrentar ninguno de los problemas fundamentales que teníamos por delante. Eso lo hacía inútil, y éste es otro calificativo que le estoy agregando. Inútil también frente a los problemas de cómo pensar y organizarse de una manera eficaz en los países capitalistas de América latina y en otros, para enfrentar las tareas de las revoluciones. Inútil, en el mejor caso, ante el problema de si era factible la revolución socialista de liberación o si sólo eran factibles otros movimientos políticos mucho menos ambiciosos.

Los cubanos necesitábamos un pensamiento capaz de permitirnos comprender nuestras circunstancias y sobre todo de elevarnos por encima de ellas, de ayudarnos a forjar y a cambiar una y otra vez las actuaciones y las actitudes, las relaciones y las instituciones. Pensar cómo debían ser la economía, la política, la educación, la ética, para lograr mantener, defender y desarrollar este régimen opuesto al capitalismo. Y desarrollarlo, además, no sólo en beneficio de los cubanos sino también de nuestra participación en un movimiento revolucionario forzosamente internacional con aspiración mundial, actitud que a nuestro juicio era indispensable para ser marxista. Me

refiero entonces a otra característica del dogmatismo: para nosotros esa teoría o, mejor dicho, ese complejo ideológico que incluía al dogmatismo era algo muy diferente al marxismo fundado por Carlos Marx.

-¿Te estás refiriendo al DIAMAT soviético?

-Me estoy refiriendo no sólo al materialismo dialéctico e histórico soviético sino a un conjunto cultural subalterno o acompañante de él. El dogmatismo implicaba mucho más que libros de texto o monografías, era la atribución de corrección o maldad a todo pensamiento, previa a su ejercicio, que fijaba posiciones alrededor de lo que existe y de lo que se debe estudiar y discutir, y ordenaba las opiniones generales que debían sostenerse en la política, la economía, la educación, hasta en la apreciación de las artes. Al regresar a la filosofía especulativa de la naturaleza en nombre del marxismo y postular la iluminación supuestamente científica de todo como obligación ideológica, elaboraron un instrumento coherente de dominación que cerraba el paso al desarrollo del socialismo y aplastaba a las personas. Para ser más preciso con respecto a sus características, era ajeno a lo esencial de la teoría marciana y opuesto a los ideales Intelectuales y revolucionarios de Marx y Engels. Y es trágico cómo se le añadió la calificación de "leninista" al complejo ideológico que cerraba el cauce de profundización, eficacia, ampliación de su objeto y tendencia a la universalización, el cauce abierto por Lenin al marxismo y a la revolución socialista mundial. A nuestros ojos aparecía entonces claro que la distribución de premios y castigos que sustituía al pensamiento no sólo carecía de legitimidad y de moral para juzgar sino que era antisocialista por sus propósitos y resultados.

-¿Qué actitud adoptaban ante el pensamiento social no marxista?

-Nosotros éramos jóvenes ansiosos de conocer, no personas con una formación ya hecha y en buena medida prejuiciados. Pensábamos que había muchísimo de lo producido por el pensamiento humano que, sin ser marxista, era imprescindible para los que pretendieran ser eficaces en esos propósitos de cambio social. Era imprescindible conocer los modos en que habían profundizado en el conocimiento de la sociedad, de las clases, de los grupos, de las personas, otros pensadores, otras escuelas de pensamiento y otras prácticas, incluso profesionales en el conocimiento de las personas y de la sociedad, que no eran marxistas. Y sentíamos que el dogmatismo negaba a

ultranza todo esto, que se amparaba en una supuesta pureza, en una supuesta ausencia de influencias para caracterizar *contrario sensu* las "deformaciones" y las "influencias" perniciosas descubiertas en las personas a las cuales quería combatir. Se decía: "Él se dice marxista pero en realidad está influido por... fulano o mengano", o "está desviado... porque sigue a X en esto o lo otro". Y a nosotros nos parecía que esto, además de ser una práctica infame desde el punto de vista del trato entre compañeros, era también privarnos a nosotros mismos de aquello que se había levantado -así era como lo entendíamos entonces y como lo sigo entendiendo hoy- al amparo de una prosperidad conseguida por los países que desarrollaron el capitalismo mediante la explotación y el aplastamiento de cientos de millones de personas en el resto del mundo. La Revolución Cubana continuaba su tarea liberadora expropiando algo de aquellas riquezas intelectuales y nosotros tuvimos oportunidad de participar en esa empresa que en tiempo récord proporcionó a técnicos noveles y estudiantes, en grandes ediciones, muchos de los libros de temas científicos y técnicos más avanzados del mundo, por los cuales no pagábamos derecho alguno. En cada libro colocábamos una tarjeta, que decía: "Este libro tiene un gran valor, por eso se te entrega gratuitamente. Vale por el trabajo acumulado que significan los conocimientos que encierra, por las horas de esfuerzo invertidas en confeccionarlo, porque sintetiza un paso de avance en la lucha del hombre por ser tal. Su mayor valor estará dado, sin embargo, por el uso que tú hagas de él. Porque estamos seguros de ese uso, y por su gran valor, se te entrega gratuitamente". La convicción de que había que trascender las relaciones fundamentales que habían existido, las del interés, el lucro y el individualismo, nos hacía a nosotros entender que este núcleo cultural -que he tratado de caracterizar llamándolo convencionalmente "dogmatismo", pero que habría que encontrarle un nombre más genérico y más preciso-, era no sólo inadecuado y perjudicial a la liberación socialista sino una expresión de algo infinitamente más pequeño y opuesto a ella, pues expresaba la dominación de un grupo en el marco de la historia de las luchas anticapitalistas. Y no más.

-¿Este dogmatismo era "marxista"?

-Yo pienso que Marx, Engels y también Lenin tenían un proyecto totalmente diferente, sumamente ambicioso, al cual queríamos adscribirnos. El papel del

pensamiento y de las producciones intelectuales de la humanidad tiene que ser absolutamente diferente de lo que ha sido para ayudarnos a volvernos capaces de crear socialismo, o nunca saldremos adelante. La revolución en la que estábamos metidos nos permitió rechazar el modelo en el que estaba inscripto el dogmatismo; tuvimos que luchar contra él para cumplir, en la medida en que pudimos, nuestro cometido. Sin esa oposición es imposible participar eficazmente en una lucha contra la hegemonía del capitalismo. Y uso la palabra 'hegemonía' intencionalmente. Advertíamos que el dogmatismo no sólo no tenía respuesta alguna frente a la hegemonía burguesa sino que prefería negarla o ignorarla. Para esta manera de pensar y de formar a la gente, el capitalismo casi era un accidente, un pequeño escollo, a pesar de que en el discurso del dogmatismo una rigurosa lógica determinaba que después de cada régimen social viene otro. Nosotros nos burlábamos de la sucesión forzada y abstracta de una sociedad primitiva, seguida del esclavismo, del feudalismo, del capitalismo, entre otras cosas porque en Cuba nunca predominó el feudalismo y en Estados Unidos tampoco. O sea que ni entre nosotros ni en nuestro enemigo principal se daba esta serie tan cómoda. Pero a pesar de que parecía ineluctable la presencia del capitalismo por las llamadas leyes objetivas, la supervivencia del capitalismo parecía producto de la suerte. Pura suerte de los burgueses porque era tan dramáticamente clara la crisis histórica y creciente de su sistema, la endeblez y descomposición de su modo de vida y su ideología, la razón que tenían los proletarios, sus organizaciones y sus ideólogos, y tan grande el número de los oprimidos que debían seguirlos, que era casi un milagro que no se hubiera producido ya el fin del capitalismo. Nosotros nos dábamos cuenta, y por todas partes, de que esto no tenía nada que ver con la realidad. Por eso considerábamos el dogmatismo un cuerpo de pensamiento adormecedor frente a los principales problemas de la dominación burguesa, y por lo tanto frente a los principales problemas de cómo acabar con ella.

-¿Hoy en día predomina en Cuba el pensamiento crítico, retomando el nombre de la revista, o eso que genéricamente llamaste "la cultura del dogmatismo"?

-Depende de los planos que observemos. En Cuba, en mi opinión, después de los primeros años 70 predominó lo que he llamado aquí, convencionalmente, "dogmatismo" en la preparación de las personas, en la educación formal, en los medios masivos y,

más estrictamente, en la preparación teórica marxista: también en la forma como se divulgaba ésta a través de todo tipo de medios. Pienso que esto forma parte de una segunda etapa de la revolución, muy contradictoria en sí misma, de la que yo he dejado mi opinión por escrito en varios textos. En esa segunda etapa el proyecto original de la revolución fue parcialmente abandonado o devaluado, ante un cúmulo de circunstancias desfavorables. En lo esencial la revolución continuó: el mismo poder revolucionario de tipo socialista de liberación nacional, antiimperialista e internacionalista: se plasmó la redistribución sistemática de la riqueza social, comenzada en la primera etapa anterior de los 60, y la universalización de grandes avances sociales: el modelo comunista siguió siendo el referente principal. Yo creo que tenía razón Fidel Castro cuando en 1972 reiteraba en Europa oriental que el internacionalismo es la piedra de toque del marxismo-leninismo, lo que permite identificar a un marxista-leninista. El internacionalismo se mantuvo, se sistematizó e incluso realizó algunas epopeyas de participación popular masiva muy superiores a lo que se había logrado antes, e involucró a gran parte de la población (por ejemplo, en Angola y otros países africanos adonde Cuba envió decenas de miles de combatientes internacionalistas). La gigantesca transformación educacional completó la eliminación de la antigua división en clases de la sociedad cubana y disminuyó las diferencias de los grandes grupos sociales entre sí, al capacitar de una manera masiva, igualitaria y eficaz, no meramente formal, a los niños y los adolescentes, de acuerdo con el esfuerzo de cada uno. Los estudios y los esfuerzos laborales, junto con méritos políticos adquiridos en los hechos, han sido las vías principales de ascenso social en esta segunda etapa en que la movilidad social no era ya tan dinámica como en la primera.

En esos y en otros aspectos se expresa la continuidad de la revolución en esta segunda etapa comenzada en los 70. La discontinuidad se expresa también en numerosos aspectos, varios de ellos verdaderas detenciones y en algunos retrocesos del proceso socialista. Pero estamos hablando del pensamiento social. En éste se produjo un quiebre, una fractura y después una decadencia de cuyos efectos no nos hemos recuperado todavía. Se impuso entre nosotros la ideología soviética que llamaban "marxismo-leninismo" y su pretensión de ser filosofía, concepción del mundo y de la vida, paradigma de los estudios sociales y orientador de las demás actividades

científicas, del sistema educacional, de los medios masivos y de la reproducción ideológica del sistema en general. Esta influencia, en mi opinión sumamente adversa, se hizo sistemática, empobreció el pensamiento social, liquidó en parte y exigió el olvido de lo alcanzado en ese campo en los primeros doce o trece años de la revolución en el poder y del ambiente de libertad que había prevalecido desde 1959 hasta 1971-1972 aproximadamente. La formación de las generaciones sucesivas quedó comprometida por ese empobrecimiento y esa dogmatización, precisamente cuando el país lograba el gran salto educacional de los niveles secundario y superior. La necesidad nos llevó al CAME,³ pero en este terreno la necesidad fue convertida en virtud, se exaltó el dogmatismo y se condenó toda opinión diferente. Aclaro que en esta etapa (desde 1971-1972 hasta los 80) continuó vigente la exclusión de la represión contra otros revolucionarios que ha caracterizado la historia de la Revolución Cubana. No atribuyo la explicación de ese proceso a la maldad o mala voluntad. Cuando se analizan fenómenos socialmente extendidos es bueno recordar también a Carlos Marx, que distinguía entre las conductas individuales y las relaciones de las que ellas eran socialmente criaturas.

-¿Culminó esa etapa del dogmatismo o continúa?

-Pienso que el proceso iniciado en 1986, llamado en Cuba de "rectificación de errores y tendencias negativas" -un poco impropia, para mi gusto; me parece más exacto llamarlo "proceso de vuelta al proyecto original de la revolución socialista y de profundización del socialismo cubano"- ha significado un golpe muy duro al dogmatismo, y sigo usando esa convención. Golpe muy duro, no tanto porque se dieran discusiones intelectuales sino sobre todo porque se desnudó la ineficiencia, la corrupción, la doble moral, de muchos de los aspectos de copia del "socialismo real" que habían sucedido entre nosotros en los quince años anteriores a 1986. En la lucha por cambiar las realidades y las concepciones que rigieron en la economía, en la formalización de instituciones políticas, en la reproducción ideológica, perdió todo su prestigio esto que estamos llamando "dogmatismo". Y perdió también el asidero que

³ Cuba ingresa formalmente en el sistema económico de la URSS y de los países de Europa Oriental, llamado CAME, recién en 1972, o sea, trece años después de haber triunfado la revolución. [Nota de N.K.]

tenía en la idea de que era "conveniente para la revolución", compartida por muchos que no lo amaban. Sin embargo, los procesos de pensamiento, los procesos de reproducción ideológica, ya es sabido desde hace mucho que tienen cierta autonomía y capacidad de pervivencia. Tengo la impresión de que la cultura del dogmatismo ha sobrevivido en un grado mucho mayor que lo que socialmente le correspondía después del desprestigio que le aportó la rectificación. Y sobre todo de que ha sobrevivido demasiado después del final tan absoluto e ignominioso de los regímenes de Europa oriental, que al fin y al cabo eran como la prueba de que esta manera de ver el mundo era exitosa o correcta o tenía una realidad detrás. Me parece que si se puede constatar que sobrevive más que lo debido entre nosotros es precisamente por la capacidad de lo ideológico de tener una relativa autonomía, por la creación de hábitos y por algunas características del proceso de la Revolución que no es el caso tratar aquí.

-¿Qué sucedió a partir de la caída del Muro de Berlín?

-El desastre del llamado "socialismo real" ha sido tan grande que ha afectado al socialismo en todo el mundo, incluso a la idea de que es posible el socialismo en cualquier lugar. Desde 1989, Cuba mostró al mundo su especificidad y la vitalidad de su revolución, pero en nuestra circunstancia también nos han afectado mucho los usos e ideas que condujeron a la caída del "socialismo real" y al desarme interior del socialismo. Además, y esto se ha vuelto principal hoy [1993], una profunda crisis económica se desató por la dramática contracción de los intercambios internacionales a poco más de un tercio en dieciocho meses (julio de 1990 a diciembre de 1991), al desbaratarse el sistema del CAME, al que Cuba ligó su economía, confió su estrategia de desarrollo económico y las ideas mismas de cómo iba a evolucionar el país por décadas. Y a la vez desapareció el enfrentamiento bipolar de grandes potencias que había existido en los últimos cuarenta años. Cuba ha quedado, entonces, sola frente al enemigo histórico de nuestro país, que ha sido enemigo de la constitución de Cuba en nación más o menos desde el tiempo en que nació Carlos Marx. Imagínate entonces cuán enemigo será de un régimen socialista de liberación nacional como el que existe en Cuba desde hace cuatro décadas. Ese doble golpe de disminución de la seguridad nacional y aguda crisis económica configura una situación que nos deja en condiciones de debilidad y de lucha por la supervivencia, frente a algo que a largo plazo es más

importante. Esto es, que las ideas de la revolución cubana, las ideas expresadas por su práctica y por el pensamiento del Che Guevara y de Fidel Castro, por todo lo que sucedió en esa primera década de la revolución, eran mucho más acertadas en cuanto a cómo hacer los cambios sociales frente al capitalismo de los años 60 *y también frente al capitalismo actual*, que las ideas que predominaron a partir de los años 70. Resulta que tenía razón el Che cuando dijo que con las armas melladas del capitalismo no se podía construir el socialismo; es muy difícil sacar las cuentas de que sí tenía la razón, porque los que quedamos, y estoy hablando en este caso de los cubanos, estamos involucrados en una durísima tarea de sobrevivencia. Estamos tratando de acopiar toda nuestra fuerza unida -la fuerza de todos nosotros, cualesquiera que sean las diferencias que tengamos entre nosotros- para esa sobrevivencia. Esto también, en mi opinión, ha hecho que sea más débil, no sólo de lo deseable sino de lo que era lógico esperar, el proceso de fin de lo que he llamado convencionalmente el dogmatismo en Cuba.

-Tomando en cuenta esas condiciones que mencionaste, ¿te parece que no tiene futuro la Revolución Cubana?

-Yo creo que tiene futuro. No voy a argumentarlo repitiéndote los datos y los análisis de los trabajos sobre este tema que he publicado en los últimos años. Ante todo creo que sí, porque siento que es posible. Quiero reivindicar aquí el papel de los sentimientos y de la voluntad, y su potencia cuando logran unirse y dedicarse a la acción masiva organizada identificada por ideales y valores determinados. Creo que son componentes importantes para explicar el cambio social, que hoy ya está claro que no puede explicarse ni a partir de la idea de "progreso" ni de la de "ineluctabilidad" de los regímenes sociales. Si renunciamos a esas creencias -yo las he abandonado hace demasiados años-, tenemos que tratar de ser consecuentes con ese abandono en nuestras prácticas de conocimiento social. Esto me recuerda lo que el Che planteaba a Charles Bettelheim: "Si se produce el hecho concreto del nacimiento del socialismo en estas nuevas condiciones, es que el desarrollo de las fuerzas productivas ha chocado con las relaciones de producción antes de lo racionalmente esperado para un país capitalista aislado. ¿Qué sucede? Que la vanguardia de los movimientos revolucionarios, influidos cada vez más por la ideología marxista-leninista, es capaz de

prever en su conciencia toda una serie de pasos a realizar y forzar la marcha de los acontecimientos, pero forzarlos dentro de lo que objetivamente es posible" ("La planificación socialista, su significado", 1964). El Che postula la capacidad de crear realidades sociales que tienen ciertas prácticas a las que califica expresamente, en condiciones históricas dadas, y alude, no muy estrictamente, a los límites de esa capacidad en las palabras finales citadas. Creo que aporta mucho en su obra sobre esta tesis suya. La definición y aun la medición de lo posible se torna principal para una teoría de la transición socialista, si ésta se ocupa realmente de los graves problemas que han sentido como interrogación y como angustia tantos revolucionarios activos enfrentados a las decisiones y a sus consecuencias. En otro momento de la famosa polémica económica⁴ decía el Che: "¿Por qué pensar que lo que es en el período de transición, necesariamente *debe ser*?". Llamo la atención sobre este problema, que a mi juicio es fundamental. El marxismo dogmatizado, instrumento de la posrevolución, ha mezclado determinismo y voluntarismo con los mismos fines o funciones de dominación. La teoría revolucionaria tiene que avanzar en el conocimiento de los condicionamientos y del contenido y reglas de la actuación creadora de socialismo, ser capaz de aportar a la acción y a la previsión. Y tiene que comprender, conocer y trabajar con los valores, prefiguraciones y representaciones favorables y desfavorables al avance del socialismo.

-¿Pero qué sucederá con Cuba en el futuro?

-A partir de los datos de la actualidad y sus implicaciones, la revolución socialista cubana puede continuar o puede desaparecer. Yo entiendo que es factible seguir un curso de acción por el cual se salve efectivamente el socialismo y continúe el proceso revolucionario. Si se profundiza en todos los sentidos la participación popular a la vez que se mantiene un fuerte poder revolucionario, ambos rasgos se equilibrarían entre sí y lucharían juntos contra las características de la situación económica y de su evolución

⁴ La polémica se sostuvo en diversas revistas cubanas durante 1963 y 1964, entre dirigentes de instituciones económicas que tenían ideas divergentes acerca de la teoría y la práctica económicas en la construcción socialista, y en realidad también acerca de cuestiones más generales de la transición socialista y el marxismo. Además del Che participaron en ella los ministros Alberto Mora, Marcelo Fernández Font y Luis Álvarez Rom, Juan Infante, Alexis Codina y los intelectuales marxistas europeos Charles Bettelheim y Ernest Mandel. [Nota de N.K.]

futura, con grandes probabilidades de triunfo. Si se espera a que la evolución económica ofrezca finalmente sus lados favorables al socialismo, no nos salvaremos. Creo que es posible continuar siendo la utopía de los que luchan y de los que tienen esperanzas, un país donde se vive de otra manera, donde predominan los vínculos de solidaridad y se comparten ideales y objetivos trascendentes. Cuba puede seguir siendo la realidad-utopía que es hoy, a pesar, repito, de las innumerables deficiencias que tiene como utopía. Creo que todo lo que Cuba es y sus posibilidades de seguirlo siendo vienen de su prolongada aventura anticapitalista, de su liberación nacional, de su elevación continuada y sin exclusiones de las personas, de su internacionalismo, de su lucha comunista. Y a la vez no me llamo a engaño sobre las inmensas dificultades que tenemos ante nosotros, no sólo inmediatas sino también mediatas. Entre ellas está también la imposibilidad de desarrollar indefinidamente nuestro régimen socialista si no sucede una nueva etapa de auge de las luchas de liberación de los pueblos frente al capitalismo.

-En el curso de esta entrevista nombraste numerosas veces al Che. Has escrito varios artículos y un libro sobre él. ¿Cuales son en tu opinión sus principales aportes originales al pensamiento marxista?

-Me parece necesario llamar la atención sobre algunas cuestiones previas. El Che nunca pretendió hacer aportes originales. No sólo porque no era filósofo profesional, ni sociólogo ni economista profesional: tampoco se sentía llamado a ser un intelectual que pusiera otro peldaño más. Era militante de una organización determinada, el movimiento que hizo la Revolución Cubana, y miembro del gobierno y el partido en el poder en esa revolución; entonces se consideraba parte de una experiencia histórica. Un elemento, aunque tuviera conciencia de su papel, de un colectivo y de un proyecto - él tiene palabras fuertes y precisas en cuanto a esto-. Y también se sabía actor de una lucha mundial en la que los participantes eran sumamente heterogéneos. El Che entendía que Europa oriental formaba parte de esa lucha mundial, pero él se ha dado cuenta cada vez más de la inadecuación del pensamiento y de los regímenes de Europa oriental para conseguir que esa lucha mundial llegara a buen término. Esto hace más complicado su pensamiento pero también lo hace más interesante. Pues no es un filósofo que está en su gabinete -con todo el respeto que a mí eso me merece-, ni

un economista o un sociólogo, no es un francotirador o un marxista independiente que quizá hubiera dedicado todo a una revolución, pero no ha tenido una revolución en su camino ni en su país y vive, entonces, crítico del marxismo existente pero en unas condiciones muy especiales de no complicidad con el capitalismo en su país, y al mismo tiempo, de no involucramiento militante en esa cosa tan maravillosa, tormentosa y angustiosa que es una revolución. No fue ése su caso tampoco. Y por último es también dirigente en un país que sostiene relaciones fraternales, de mutua conveniencia, pero donde hay una ideología identificante en aquellos años también con la Unión Soviética y demás países de lo que llamaban por ese tiempo el "campo socialista".

Colocado en esas coordenadas, y también por estar en ellas, el Che es el máximo representante de la "herejía" de los 60. El Che fue identificado mundialmente, sobre todo inmediatamente después de su muerte, como el pináculo de lo que aquella época produjo. Esa apoteosis no duró mucho tiempo; no es ocioso señalar que después fue bastante olvidado. El capitalismo y el socialismo real quisieron enterrar aquel desafío que tan justamente el Che simbolizó. Pienso que él es muy expresivo del desarrollo de las revoluciones de liberación nacional anticapitalistas como forma de universalización del marxismo y el socialismo, en una nueva época respecto de aquella en que la III Internacional, el fascismo y la Segunda Guerra Mundial habían sido decisivos. En un tiempo en el que el liderazgo internacional soviético se deteriora, por las divisiones en su campo y por la diversificación de ideas del socialismo ligadas a experiencias prácticas revolucionarias. También cuando el colonialismo europeo es sustituido por el desarrollo del neocolonialismo como forma madura de universalización del capitalismo, pero las ideas y la condición colonial son combatidos por las autoidentificaciones nacionales, por los proyectos y las luchas por la independencia o por la liberación, por las coordinaciones de países ex colonizados, por el reexamen del mundo y de mucho de la cultura de Occidente desde las perspectivas del llamado Tercer Mundo. Creo que el Che resulta, además, muy expresivo de la reasunción y reelaboración del marxismo - teoría europea y occidental desde su origen- desde los desarrollos del pensamiento ligado a la acción de vanguardias políticas anticapitalistas que luchan por la liberación nacional, un verdadero paso determinante hacia la universalización del socialismo. O, si

se prefiere, desde vanguardias nacionales que en su lucha de liberación comprenden que es imprescindible ser anticapitalistas.

Por el conjunto de su actividad, de los teatros en los que se movió y por su obra intelectual, el Che resulta la persona más expresiva de los años 60. Como pensador dejó una obra trunca, pero muy coherente, que fía su organicidad a una determinada concepción de las relaciones entre teoría y práctica en el trabajo intelectual y a una posición filosófica marxista que privilegia la praxis. Alargaría demasiado esta respuesta hablar sobre su pensamiento y he dejado escritas mis opiniones en otros lugares. Quiero recordar al menos al nuevo lector latinoamericano de hoy *El socialismo y el hombre en Cuba*, su "manifiesto comunista". Fue un gran estudioso de los autores clásicos del marxismo, comprendió el instrumento histórico imprescindible para comprender y para asumir esa teoría y su relación con los medios históricos sucesivos que la condicionan y sobre los que actúan precisamente los revolucionarios marxistas para abatir la dominación y cambiarlos radicalmente. Persiguiendo ese último fin tuvo una sed inigualada de saber y de aprovechar toda creación humana. Comprendió la necesidad de que la nueva sociedad se levante sobre el crecimiento de la complejidad interior y del poder real de las personas y de las instituciones que la sociedad se dé a sí misma, y la imposibilidad de que ese proceso se reproduzca y culmine si la participación popular en el conocimiento y dirección de los procesos sociales no crece sistemáticamente.

-¿Y en cuanto a sus planteos económicos?

-Lo primero y más importante -sólo apuntaré algunos de sus temas principales- es que para el Che la economía de la transición socialista forma parte de y existe sólo para la creación del socialismo. No existe una economía independiente u "objetiva" que es "esencia" de la formación social durante la "construcción" del socialismo. En la ideología determinista de la "construcción" las etapas están marcadas y, supuestamente, a través del tiempo se irá construyendo el socialismo y después el comunismo; se pasará de la construcción económica del socialismo a su construcción superestructural. El Che aclara a sus colaboradores cercanos que el sistema presupuestario forma parte de una concepción general del desarrollo del socialismo. Para el Che, "debemos salir hacia el comunismo desde el primer día, aunque gastemos tod` nuestpfi vi`a qrtfando de

construir el socialismo". Esto no es un juego de palabras: es una diferencia esencial entre el pensamiento del Che -y el proyecto original de la Revolución Cubana que él expresa-y el "socialismo real". Todas sus formulaciones centrales están relacionadas con la idea de que el socialismo es el logro de una sucesión de cambios culturales totalizantes. No puede, por tanto, construirse "con las armas melladas del capitalismo", la sociedad debe convertirse "en una gigantesca escuela", no es posible el socialismo "sin una moral comunista", la economía socialista debe ser dirigida conscientemente, la ley del valor no opera a través del plan, etcétera.

-¿Cómo concibe la lucha por la emancipación?

-El Che pretende un entrelazamiento entre las luchas por la liberación y el socialismo de los pueblos y la actividad de los poderes socialistas, que abarca de manera compleja la política, incluso militar, las ideas y la economía igualmente. Creo que desarrolla así las ideas sobre la revolución mundial proletaria que tenía Carlos Marx, en las condiciones concretas de la segunda mitad del siglo xx. Su discurso en el Seminario Afroasiático de Argel, de febrero de 1965, es un ejemplo importante de esto. La estrategia económica, como la estrategia revolucionaria socialista en general, es sólo en cierta medida nacional.

El Che se da cuenta de que el mundo cubano y latinoamericano en el que está inmerso es el mundo del desarrollo del imperialismo norteamericano, el más audazmente neocolonialista de todos los poderes capitalistas. Un imperialismo desembarazado de tradición y de componendas entre feudales y capitalistas, de viejos acuerdos entre la revolución burguesa de masas y una parte de las clases que la han apoyado, donde las revoluciones técnicas tienen las manos (burguesas) más libres con respecto a la sociedad, un país nuevo que fue haciendo su nación revolviendo inmigrantes y acontecimientos en el mortero de una expansión capitalista continuada. Esto es, el país que ha puesto en práctica la manera más madura, y a la vez más salvaje, del desarrollo del capitalismo en nuestro tiempo, Estados Unidos. El Che encuentra en él un paradigma de vida y de imperio rapaz al que oponerse a muerte, pero también un grado de socialización de la producción y de avances de las prácticas económicas que le resultan importantes para incorporar a su idea del socialismo o, mejor dicho, de la transición socialista (como prefiero llamarla yo, pero eso sería otro

asunto). Las ideas económicas del Che no se pueden entender si no se advierte cómo él apreció y aprovechó experiencias de la dominación del capital monopolista norteamericano sobre Cuba. El Che generaliza: el sistema presupuestario de financiamiento puesto en práctica en Cuba guarda, con relación al cálculo soviético, una relación análoga a la del capital monopolista con el premonopolista.⁵ El Che estudió y valoró mucho a Lenin y la práctica y los debates bolcheviques de los primeros años soviéticos, pero supo aprovechar al máximo las circunstancias de su tiempo. Ante todo para relacionar eficazmente el marxismo-leninismo con una transición socialista, revolucionaria, en un país latinoamericano: para hacer por tanto la crítica indispensable al seguidismo y a la llamada "economía política del socialismo", y a la ideología que la sostenía en nombre del "marxismo leninismo", con su rígido ordenamiento y exigencias de acatamiento.

-¿Cómo pensaba la transición al socialismo?

-La obra práctica y mucho de la obra escrita o grabada del Che en los años de Cuba es, y éste es otro de sus aportes extraordinarios, una búsqueda de cómo realizar la transición, cómo crear realidades nuevas socialistas desde las realidades de que se parte. Sus proposiciones más teóricas sólo se entienden a esa luz, como es el caso del concepto de plan, y su oposición dialéctica con la ley del valor, sustentada en el predominio del factor subjetivo para toda la época de transición socialista. El Che no se conforma con planteos generales; gran parte de su obra intelectual se dedica a tratar de dilucidar los factores de esa transición y definirlos, de prefigurar situaciones y actuaciones, de organizar y planear los actos concretos que harán avanzar las tareas y los proyectos, de adelantar hipótesis y ponerlas a prueba, de introducir en el pensamiento las corroboraciones y los cambios obtenidos de la experiencia o sugeridos por ella. El Che no es un idealista que creyó que los demás eran tan altruistas y abnegados como él, un hombre maravilloso e ingenuo que "se adelantó a su tiempo" y formuló un proyecto hermoso pero irrealizable. Él combina la lucidez extrema acerca de

⁵ El "sistema presupuestario de financiamiento" implementado y sostenido por el Che en Cuba y el "cálculo económico" desarrollado y defendido por los soviéticos constituyen dos modos alternativos y excluyentes de gestión económica (basados en la planificación o en el mercado, respectivamente) en el período de transición al socialismo. [Nota de N.K.]

las insuficiencias que tienen los individuos, las instituciones y las relaciones del nuevo poder con un riquísimo complejo de pensamiento y de experimentos acerca de la utilización de todas las fuerzas y potencialidades de las personas y de la sociedad en revolución para lograr los objetivos socialistas, que articula conceptos más o menos particulares, relaciones entre ellos, política económica, normas, procedimientos, y todo engranado en el proyecto más ambicioso de cambio social que se ha formulado en América. Éste es uno de sus aportes mayores a lo que sería una teoría de la transición socialista. También por eso el Che sigue siendo tan subversivo.

-En tu opinión, ¿en qué consiste ser revolucionario en el mundo de hoy en día?

-Eso es bastante difícil de contestar. Yo creo que es honesto el que, en las condiciones en que se encuentre, resulta capaz de plantearse cómo actuar sin aplastar o explotar a nadie y sin traicionar sus convicciones generales. Si se trata de una persona que cree, como es mi caso, en que el mundo del lucro, del egoísmo y del individualismo debe ser acabado y se da cuenta de que no puede ser acabado sólo mediante acciones bruscas, momentáneas, de que no se acabará nunca si no se trabaja diariamente por cambiarlo y de tal manera que ese cambio tienda a ser eficaz y permanente, entonces creo que es revolucionario aquel que se mantiene en los principios de cambiar profundamente el mundo eliminando el capitalismo y creando un mundo socialista, y trabaja diariamente en ese sentido. Se puede pretender menos, o pretender lo mismo de otro modo, naturalmente; yo aprecio mucho a toda persona honesta que esté a favor de cambios sociales que favorezcan a las mayorías expoliadas, marginadas y oprimidas. Lo aprecio más aún si lucha y consigue que su actuación tienda a maneras prácticas de aportar algo, y esto quiere decir también no sólo aportar algo individualmente sino como miembro de cuerpos sociales mayores, que agrupan a muchas personas.

Para los que participamos en la experiencia cubana ser revolucionario hoy presenta cuestiones claras y otras muy complejas. Mantener en pie esta sociedad libre y socialista es un claro deber con nosotros mismos y con los que tienen esperanza y los que luchan; toda otra opción es suicida para el país. Cómo lograrlo, cómo no perder el rumbo por el camino, cómo renovar y profundizar el socialismo para evitar que perezca, son cuestiones muy complejas.

-¿Cómo deberían resolver los revolucionarios el conflicto entre el realismo y la utopía socialista, entre la necesidad del poder y la lucha por un proyecto a largo plazo de sociedad libre?

-Ante todos los que pretenden contribuir al cambio continuado de las sociedades y las personas, que es el camino hacia la liberación socialista, se levanta la tensión permanente entre el poder y el proyecto. Ése es probablemente el problema más dramático del socialismo, pero aparece desde que los revolucionarios organizados tienen probabilidades visibles de triunfo. El que sabe la importancia del poder y el proyecto quizá se enfrente a tantos problemas como el cristiano que sabe la diferencia que hay entre el reino y la Iglesia, lo necesaria que es la Iglesia y la primacía que tiene que tener el reino. Creo que el proyecto solidario socialista tiene que tener la primacía, se parecería al reino de los cristianos. Y yo creo que la Iglesia, que en nuestro caso sería el poder, es indispensable. No es indispensable el poder por ser fruto de la "naturaleza humana", sea esta "malvada" o "buena". Con la ayuda de Marx me sitúo ante el problema de que sólo allegando fuerzas propias crecientes, la de la gente cada vez más organizada y cada vez más liberada, podrá vencerse el capitalismo y crearse el mundo nuevo. Esto significa poder para luchar y poder para el proyecto, y significa libertad como control del poder y cada vez más como contenido mismo del poder, esto es, la primacía del proyecto. El riesgo mayor, comprobado históricamente, es que el poder de un grupo sustituya y expropie el poder de todos. El revolucionario va a tener que vivir de modo realista con su circunstancia sin plegarse a ella, y tiene que luchar por el proyecto, por la utopía socialista, sin que el apego a ésta le impida ser eficaz. Como se ve, es sumamente difícil ser revolucionario. No quiero ocultar que es casi más difícil ser revolucionario que cualquier otra cosa. Creo, sin embargo, que el ser humano ha tenido éxitos y no sólo fracasos al plantearse cosas que parecían extraordinariamente superiores a sus posibilidades. Esto a mi juicio vale más que los testimonios de que "las cosas van como no queda más remedio que vayan", de que "sólo lo posible es posible", de que "ya no hay más historia" o cualquiera de las formas en que se trata de hacer que nos acostumbremos a la dominación en estos años 90. Lo que indican los retos que tiene ante sí ser revolucionario hoy es precisamente la necesidad de alcanzar desarrollos mayores de los seres humanos y objetivos más altos

para su actuación. Es lo que estamos obligados a pedirnos a nosotros mismos. Por eso yo pienso que a estas alturas de la historia mundial -y perdonen la expresión "historia mundial"- no puede uno proponerse menos que ser revolucionario.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.W., *El movimiento revolucionario latinoamericano. Versiones de la I Conferencia Comunista Latinoamericana*, Buenos Aires, La Correspondencia Sudamericana, 1929.
- AA.W., *La Reforma Universitaria 1918-1958*, Buenos Aires, FUBA, 1959.
- AA.W., *Declaración de la Conferencia de Representantes de los partidos comunistas y obreros*, Buenos Aires, Anteo, 1960.
- AA.W., "¿Qué es la izquierda?", en *Cuadernos de Cultura*, 50, noviembre-diciembre de 1960 (editado luego como folleto, Buenos Aires, Documentos, 1961).
- AA.W., "Afirmación militante del marxismo-leninismo" (polémica con *Pasado y Presente*), en *Cuadernos de Cultura*, 66, enero-febrero de 1964.
- AA.W., "Las lecciones de la Argentina", en *Revista de América* (suplemento especial del Comité Ejecutivo del PST), diciembre de 1973.
- AA.W., "Segunda carta al PRT" (10 de febrero de 1973), en *Cuarta Internacional (para la difusión del marxismo revolucionario de nuestro tiempo)*, I, 1, Buenos Aires, julio de 1973.
- AA.W., *Por la revolución continental* (PRT-ERP, PRV, MIR; incluye antología de editoriales de *El Combatiente y Estrella Roja*), Medellín, Norman Bethune, 1975.
- AA.W., "Declaración de la OLAS" (Organización Latinoamericana de Solidaridad) (1967), en Michael Löwy, *El marxismo en América latina* (antología), cit.
- AA.W., *Marxistas de América, Mella, Mariátegui Ponce, Marinello* (antología), La Habana, Arte y Literatura, 1985.
- AA.W., "Dossier Adolfo Sánchez Vázquez", en *Anthropos. Revista de documentación científica de la cultura*, 52, Barcelona, 1985.
- AA.W., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985.
- AA.W., "Los intelectuales y el poder", dossier sobre el III Congreso Nacional de Filosofía de 1980 (Buenos Aires, Argentina), en *Dialéctica*, 3-4, Buenos Aires, octubre de 1993.

- AA.W., *Adolfo Sánchez Vázquez: los trabajos y los días*, México, UNAM, 1995.
- AA.W., *Crisis de la filosofía, crisis de la política*, Buenos Aires, CBC, 1995.
- AA.W., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, México, UNAM, 1995.
- AA.W., *La teoría social latinoamericana. La centralidad del marxismo. Textos escogidos*, México, UNAM, 1995.
- AA.W., *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América* (1994), La Habana, Casa de las Américas, 1996.
- AA.W., "Homenaje a Mario Roberto Santucho", en *Lecturas de El Mate*, 4, julio de 1996.
- AA.W., "Para una historia de la izquierda en la Argentina", en *El Rodaballo*, III, 6-7, otoño-invierno de 1997.
- AA.W., *Che, el argentino* (edición de la Cátedra Che Guevara), Buenos Aires, Mano en Mano, 1997.
- AA.W., "La historiografía sobre el Partido Comunista de la Argentina. Un estado de la cuestión", en *El Rodaballo*, 8, 1998.
- AA.W., *La izquierda en la Argentina* (entrevistas), Buenos Aires, Manantial, 1998.
- AA.W., *Desconstrucción y pragmatismo*, Buenos Aires, Paidós, 1998.
- AA.W., "Dossier Milcíades Peña" (a propósito de Horacio Tarcus, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996), en *Dialéctica*, VII, 10, julio de 1998.
- AGOSTI, Héctor P., *Ingenieros, ciudadano de la juventud*, Buenos Aires, Santiago Rueda, 1950.
- , *Echeverría*, Buenos Aires, Futuro, 1951.
- , *El mito liberal*, Buenos Aires, Procyón, 1959.
- , *Defensa del realismo* (1955), Buenos Aires, Lautaro, 1962.
- , *Tántalo recobrado*, Buenos Aires, Lautaro, 1964.
- , *Para una política de la cultura*. Buenos Aires, Medio Siglo, 1962.
- , *La milicia literaria*, Buenos Aires, Sílabas, 1969.
- , *Prosa política*, Buenos Aires, Cartago, 1975.
- , *El hombre prisionero* (1938), Buenos Aires, Axioma, 1976.
- , *Nación y cultura* (1959), Buenos Aires, CEAL, 1982.

- , *Los infortunios de la realidad*, Buenos Aires, s./e., s./f. [1997].
- , "Noticia sobre Antonio Gramsci", presentación a Palmiro TOGLIATTI, "El antifascismo de Antonio Gramsci", en *Cuadernos de Cultura*, 9-10, febrero de 1953.
- , "¿Marxismo existencialista", en *Cuadernos de Cultura*, 13, octubre de 1953.
- , Prólogo a Antonio GRAMSCI, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Lautaro, 1958.
- , Prólogo a Antonio GRAMSCI, *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires, Lautaro, 1961.
- ALAVI, Hamza, "Populismo", en T. BOTTOMORE, R. MILLIBAND *et al.*, *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos, 1984.
- ALBERTI, Blas "Peronismo y socialismo", en *Izquierda Nacional*, 12, mayo de 1971.
- , "Las ilusiones del «Peronismo de Izquierda»", en *Izquierda Nacional*, 28, febrero de 1974.
- ALONSO TEJADA, Aurelio, "Marxismo y espacio de debate en la Revolución Cubana", en *Temas*, 3, julio-septiembre de 1995.
- ALTAMIRANO, Carlos, "Imágenes de la izquierda", en *Punto de Vista*, 21, agosto de 1984.
- , Introducción a AA.VV., *El marxismo en América latina* (antología), Buenos Aires, CEAL, 1972.
- , "Héctor Pablo Agosti", en *Clarín*, 4 de agosto de 1994.
- ALTHUSSER, Louis, *Para leer "El capital"*, México, Siglo Veintiuno, 1988.
- , "Carta a Régis Debray" (París, 1 de marzo de 1967), trad. cubana (sin datos) del 29 de mayo de 1967, mimeo.
- , "Carta a Roberto Fernández Retamar", en "Louis Althusser ante la muerte de Ernesto Che Guevara", en *Casa de las Américas*, 190, enero-marzo de 1993.
- ALZA, Elba, "La ideología nazi del profesor Astrada", en *Orientación*, 15 de octubre de 1942.
- ANDERSON, Perry, *Tras las huellas del materialismo histórico* (1983), México, Siglo Veintiuno, 1988.
- , *Consideraciones del marxismo occidental* (1976), México, Siglo Veintiuno, 1990.

- ARICÓ, J., *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, México, Siglo Veintiuno, 1980.
- , *Marx y América latina* (1980), Buenos Aires, Catálogos, 1988.
 - , *La cola del diablo, Itinerario de Gramsci en América latina*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.
 - , *La hipótesis de Justo* (1981), Buenos Aires, Sudamericana, 1999.
 - , *Entrevistas (1974-1991)*, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, 1999.
 - , "¿Marxismo versus leninismo?", en *Cuadernos de Cultura*, 33, diciembre de 1957.
 - , Prólogo a Antonio GRAMSCI, *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962.
 - , Prólogo y notas a Ernesto GUEVARA. *El socialismo y el hombre nuevo*, México, Siglo Veintiuno, 1977.
 - , Prólogo a AA.W., *Hegemonía y alternativas políticas en América latina*, México, Siglo Veintiuno, 1985.
 - , "La construcción de un intelectual", en *Punto de Vista*, xv, 43, agosto de 1992.
 - , "Marxismo latinoamericano", en N. BOBBIO, N. MATEUCCI Y G. PASQUINI, *Diccionario de política*, México, Siglo Veintiuno, 1995.
- ARONDE, Julio y Simón TORRES (seudónimos de colaboradores del comandante M. Piñeiro Losada), "Debray y la experiencia cubana", en *Monthly Review*, v, 55, octubre de 1978.
- ASTRADA, Carlos, *Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956. (Reeditado con el título *La dialéctica en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Kairós, 1970 [se suprime el capítulo de la polémica con Giudici].)
- , *El mito gaucho* (1948), Buenos Aires, Devenir, 1964.
 - , *Trabajo y alienación en la Fenomenología y en los Manuscritos*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1965.
 - , *El marxismo y las escatologías* (1957), Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
 - , *Encuentro en la dialéctica, Convivencia con Mao Tse Tung en el diálogo*, Buenos Aires, Catari, 1994.
 - , "El renacimiento del mito", en *Cuasimodo*, 20, junio de 1921.

- , "«Ethos» capitalista y perspectivas del materialismo histórico", en *Gaceta Universitaria*, xv, 1, 1932.
- , "Sociología de la guerra y filosofía de la paz", Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Serie Ensayos 1, 1948.
- , "Por un humanismo universal de la libertad", en *Propósitos*, II, 23, 11 de diciembre de 1952.
- , "Intercambio económico y cultural con Hungría", en *Propósitos*, n, 38, 16 de julio de 1953.
- , "En torno del realismo socialista", en *Kairós*, I, 1, agosto de 1967.
- , "Marcuse y la sofística contemporánea", en *Kairós*, II, 5, noviembre de 1968.
- BAGÚ, Sergio, *Vida ejemplar de José Ingenieros*, Buenos Aires, El Ateneo, 1953.
- BALIBAR, Etienne, "Carta a Adolfo Sánchez Vázquez" (29 de septiembre de 1979), en AA.W., *En torno a la obra de Adolfo Sánchez Vázquez*, cit.
- BARRERA LYNCH, Julio (seud. de José Ingenieros), "La glorificación de Lenin", en *Revista de Filosofía*, x, 2, marzo de 1924, pp. 307-308.
- BASCETTI, Roberto, Documentos (1970-1973), *De la guerrilla peronista al gobierno popular*, Buenos Aires, Ediciones de la Campana, 1995.
- BASSOLS BATALLA, Narciso, *Marx y Mariátegui*, México, El Caballito, 1985.
- BAUER, Alfredo, *La Asociación Vorwärts y la lucha democrática en la Argentina*, Buenos Aires, Legasa, 1989.
- BELLUCCI, Mabel, "Alicia Eguren. El peronismo contestatario", en *Todo es Historia*, 288, julio de 1991.
- BENEDETTI, Mario, *Genio y figura de José Enrique Rodó*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.
- BERGSTEIN, Jorge y Rodolfo GABRIELLI, *La convergencia cívico-militar. El camino hacia una democracia renovada*, Buenos Aires, 1979.
- BERMANN, Gregorio, "Exordio", en E. Giudici, *Derechos que el depósito anula*, Buenos Aires, s./e., 1932.
- , *Juventud de América, Sentido histórico de los movimientos juveniles*, México, Cuadernos Americanos, 1946.

- , Prólogo a Antonio GRAMSCI, *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Lautaro, 1950.
- BETTELHEIM, Charles, "Respuesta a Paúl Sweezy" (15 de diciembre de 1968), en P. SWEEZY y Ch. BETTELHEIM, *Algunos problemas actuales del socialismo*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1973.
- BOBBIO, Norberto, Nicola MATTEUCI Y Gabrielle PASQUINO, *Diccionario de política*, México, Siglo Veintiuno, 1995.
- BOTTOMORE, Tom, Ralph MILLIBAND *et al.*, *Diccionario del pensamiento marxista*, Madrid, Tecnos, 1984.
- BOURDIEU, Pierre, *Campo de poder y campo intelectual*, México, Folios, 1983.
- y Loïc J.D. WACQUANT, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo, 1996.
- BUJARÍN, Nicolai, "Informe sobre el programa de la Internacional Comunista", en *VI Congreso de la Internacional Comunista, Informes y discusiones*, México, Pasado y Presente-Siglo Veintiuno, 1978.
- BUNGE, Augusto, "Ingenieros niño grande", en *Nosotros*, 199, Buenos Aires, pp. 481-490.
- BABALLERO, Manuel, *La Internacional Comunista y la Revolución Latinoamericana*, Caracas, Nueva Sociedad, 1987.
- CABRERA, Olga, *Julio Antonio Mella: reforma estudiantil y antiimperialismo*, La Habana, Ciencias Sociales, 1977.
- CAMPIONE, Daniel, "Los comunistas argentinos, Bases para una reconstrucción de su historia", en *Periferias*, I, 1, 1996.
- CASSETTA, Giovanni, "Mariátegui: México y su revolución", en *Anuario Mariateguiano*, VI, 6, 1994.
- CASTRO, Fidel, "Discurso del 23 de agosto de 1968", en E. GUEVARA, *El socialismo y el hombre nuevo*, cit.
- , "En esta universidad me hice revolucionario" (discurso en el Aula Magna de la Universidad de La Habana, 4 de abril de 1995), La Habana, Oficina de Publicaciones del Estado, 1995.

- CIRIA, Alberto y Horacio SANGUINETTI, *Los reformistas*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968.
- , *La Reforma Universitaria 1918-1958*, Buenos Aires, FUBA, 1959.
- CODOVILLA, Victorio, *Por la libertad e independencia de la patria*, Buenos Aires, Problemas, 1941.
- , *¿Hacia dónde marcha el mundo?*, Buenos Aires, Problemas, 1941.
- , *Nuestro camino desemboca en la victoria* (escritos y discursos seleccionados), Buenos Aires, Fundamentos, 1954.
- , "La penetración de las ideas del marxismo-leninismo en América latina", en *Revista Internacional* VII, 8, agosto de 1964.
- COGGIOLA, Osvaldo, *Historia del trotskismo argentino (1960-1985)*, Buenos Aires, CEAL, 1986, 2 Vols.
- , *El trotskismo en América latina*, Buenos Aires, Magenta-w. 1995.
- , "Trotskismo y «tanguedia», Acerca de una farsa de Horacio Tarcus", en *EnDefensa del Marxismo*, II, 6, julio de 1996.
- Conversaciones con Nahuel Moreno*, Buenos Aires, Nahuel, 1995.
- CONTRERA, Nelio, *"Alma Mater", la revista de Mella*, La Habana, Ciencias Sociales, 1989.
- COOKE, John William, *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Shapire, 1974.
- , "La Revolución y su ética", en *Lunes de Revolución*, 76, La Habana, 12 de septiembre de 1960.
- , "Aportes a la crítica del reformismo en la Argentina", La Habana, 1962 (reproducido en *Pasado y Presente*, IV, 2-3, nueva serie, julio-septiembre de 1973).
- , "Bases para una política cultural revolucionaria", en *La Rosa Blindada*, I, 6, septiembre-octubre de 1965, pp. 20-21.
- , "Bases para una política cultural revolucionaria", en *La Rosa Blindada*, 6, septiembre-octubre de 1965 (recopilado en Néstor KOHAN, *La Rosa Blindada, una pasión de los 60*, cit.)
- , "Apuntes sobre el Che", recopilado por Alicia EGUREN, en *Nuevo Hombre*. I, 12, octubre de 1971.

- , "Testamento" (21 de agosto de 1968), en *Crisis*, 9, enero de 1974.
- , "La conciencia nacional es también conciencia histórica", La Habana, 25 de mayo de 1962 (en J.W. COOKE, *Cuadernos de Crisis*, núm. 5, 1974).
- , "La desaparición de Che Guevara", boletín interno de ARP, 1965, en J.W. COOKE, *Cuadernos de Crisis*, núm. 5, 1974.
- , "La conferencia de OLAS", La Habana, julio-agosto de 1967, en J.W. COOKE, *Cuadernos de Crisis*, núm. 5, 1974.
- , "Carta a Hernández Arregui" (28 de junio de 1961), en Ernesto GOLDAR, John William Cooke y el peronismo revolucionario, cit.
- , "Acerca de las Fuerzas Armadas" (1966), en *Fin de Siglo*, 7, enero de 1988.
CORBIÉRE, Emilio, "Scalabrini Ortiz, Giudici: el otro neutralismo", en *Todo es Historia*, XII, 148, septiembre de 1979.
- , *Orígenes del comunismo argentino*, Buenos Aires, CEAL, 1984.
- , *Enrique del Valle Iberlucea* (introducción y antología), Buenos Aires, CEAL, 1987.
- COSIN, Jacobo (con seudónimo "César"), "Conferencia de la JC (Juventud Comunista). El Congreso de la Juventud Socialista y la vergonzosa capitulación de la izquierda", en *Soviet*, II, 3-4, abril-marzo de 1934.
- COUTINHO, Carlos Nelson, *El estructuralismo y la miseria de la razón* (1971), México, Era, 1973.
- , *Introducción a Gramsci* (1981), México, Era, 1986 (reed. corregida y ampliada en portugués: Gramsci. *Um estudo sobre seu pensamento político*, Río de Janeiro, Civilização Brasileira, 1999).
- CUEVA, Hernán Mario, "Rodolfo Puiggrós: datos para una ficha", en *Crisis*, 10, febrero de 1974.
- CUPULL REYES, Adys, *Mella en los mexicanos*, La Habana, Editora Política, 1984.
- y Froilán GONZÁLEZ, *Cálida presencia. La amistad del Che y Tita Infante a través de sus cartas*, Rosario, Ameghino, 1997.
- y Froilán GONZÁLEZ, *Ernestito, vivo y presente (1928-1953)*, La Habana, Editora Política, 1989.
- DALTON, Roque, *Revolución en la revolución y la crítica de derecha* (1968), La Habana, Casa de las Américas, Cuaderno núm. 9, 1970.

- DEBRAY, Régis, *Ensayos latinoamericanos*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1968.
- DE LA OSA, Enrique, *Vida y pasión de Raúl Roa*, La Habana, Ediciones Políticas, 1988.
- DE SANTIS, Daniel, *¡A vencer o morir! PRT-ERP documentos*, Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- DEL BARCO, Oscar. "Notas sobre Antonio Gramsci y el problema de la «objetividad»", en *Cuadernos de Cultura*, 59, septiembre-octubre de 1962.
- , "Respuesta a una crítica dogmática", en *Cuadernos de Cultura*, 63, mayo-junio de 1963, pp. 34-57.
- DEL MAZO, Gabriel, *La Reforma Universitaria*, La Plata, Centro de Estudiantes de Ingeniería, 1941, 3 tomos (primera edición, 6 tomos).
- DEL VALLE IBERLUCEA, Enrique, *Justicia y trabajo*, Rosario, La Tierra, 1931.
- , *La Revolución Rusa*, Buenos Aires, Claridad, 1934.
- DOTTI, Jorge, *Las vetas del texto. Alberdi, una lectura filosófica de Alberdi, los positivistas, Juan B. Justo*, Buenos Aires, Puntosur, 1990.
- DUHALDE, Eduardo Luis y Rodolfo ORTEGA PEÑA, *Facundo y la montonera* (1968), Buenos Aires, Contrapunto, 1988.
- , *Felipe Varela*, Buenos Aires, Shapire, 1975.
- DUHALDE, Eduardo Luis, "Alicia Eguren, cuatro trazos gruesos para un relato", en *Fin de Siglo*, 7, enero de 1988.
- DUSSEL, Enrique, "Del último Marx a América latina", en *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, México, Siglo Veintiuno, 1990.
- , "El marxismo de Mariátegui como «filosofía de la revolución»", en *Anuario Mariateguiano*, VI, 6, 1994.
- EGUREN, Alicia, "Carta al general [J.D. Perón]" (4 de octubre del 1971), en *Nuevo Hombre*, I, 12, octubre de 1971.
- , "Notas para una biografía de John [William Cooke]", en *Nuevo Hombre*, I, 9, septiembre de 1971.
- , "Alicia Eguren se pronuncia contra el pacto social", en *América Latina*, 18, mayo-junio de 1973 (reproducido en Roberto BASCHETTI, *Documentos 1973-1976. De Cámpora a la ruptura*, cit.).

- ESEVERRI, Máximo, "Ciudadano Raab, su vida", en *El Amante del Cine*, VI, 62, abril de 1997.
- FELL, Claude, "Vasconcelos-Mariátegui: convergencias y divergencias", en Roland FORGUES, *Mariátegui, una verdad actual siempre renovada*, Lima, Amauta, 1994.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto, *Para el perfil definitivo del hombre*, La Habana, Letras Cubanas, 1995.
- , "Todo Calibán", en *Milenio*, 3, Buenos Aires, noviembre de 1995.
- FIGUERAS, Miguel, "Aquellos lunes con el Che" (entrevista de Yvette Villaescusa), en *Granma Internacional*, 11 de octubre de 1992.
- FLAUMBAUN, Isidoro, "El existencialismo, ideología nazi", en *Orientación*, 13 de marzo de 1946.
- , "Filosofía y filósofos del campo de la guerra", en *Nueva Era*, 1949.
- y H. RODRÍGUEZ, "Heidegger, filósofo oficial nazi, y su alumno Carlos Astrada", en *Orientación*, 16 de abril de 1942.
- FLORES GALINDO, Alberto, *La agonía de Mariátegui*, Lima, Amauta, 1982.
- FRONDIZI, Silvio, *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica*, Buenos Aires, Praxis, 1955-1956, dos tomos.
- , *La Revolución Cubana. Su significación histórica*, Montevideo, Ciencias Políticas, 1960.
- , Prólogo a Eugenio WERDEN (seudónimo), *Materialismo dialéctico (según Henri Lefebvre)*, Buenos Aires, Praxis, 1952.
- GAGGERO, Manuel, "Dos modelos latinoamericanas [Guevara y Cooke]", en *Fin de Siglo*, 7, enero de 1988.
- , "En Cuba, con el Che y Cooke", en *Boletín de El Mate*, 2, 1996.
- GALASSO, Norberto, *¿Qué es el socialismo nacional?*, Buenos Aires, Ayacucho, 1973.
- , *La izquierda nacional y el FIP*, Buenos Aires, CEAL, 1983.
- , *J.J. Hernández Arregui: del peronismo al socialismo*, Buenos Aires, Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.
- , *El Che, revolución latinoamericana y socialismo*. Buenos Aires, Ediciones del

Pensamiento Nacional, 1997.

GÁLVEZ CANCINO, Alejandro, "Julio Antonio Mella: un marxista revolucionario.

Debate en torno a su vida y a su muerte", en *Críticas de la Economía Política (edición latinoamericana)*, 30, México, 1986.

GARCIA BARCELÓ, Abel, "De los *Manuscritos* a *El capital*" [s/fecha, aproximadamente 1970] (reproducido como introducción a Carlos Marx, *Manuscritos de 1844*, Buenos Aires, Cartago, 1984).

GARCÍA COSTA, Víctor, *El Obrero: Selección de textos*, Buenos Aires, CEAL. 1985.

GELMAN, Juan y Juan Carlos PORTANTIERO, "Carta al director. Sobre el «terrorismo crítico»", en *Cuadernos de Cultura*, 35, mayo de 1958.

GHIOLDI, Rodolfo, *No puede haber una "revolución en la revolución"*, Buenos Aires, Anteo, 1967.

-, "A propósito de la izquierda socialista", en *Soviet*, II, 3-4, marzo-abril de 1934.

-, "El Partido Socialista y el Congreso de Santa Fe", en *Soviet*, II, 5-6, mayo-junio de 1934.

-, *¿Hacia dónde va el Partido Socialista?*, Buenos Aires, Sudam., s./f. (1934).

-, "En defensa de la Revolución de Mayo", en *Cuadernos de Cultura Anteo*, 5, mayo de 1947.

-, "*Materialismo dialéctico* de Emilio Troise", en *Cuadernos de Cultura*, 19, diciembre de 1954.

GILLESPIE, Richard, *J.W. Cooke, el peronismo alternativo*, Buenos Aires, Cántaro, 1989.

GILLY, Adolfo, Subcomandante MARCOS, CARLO GUINZBURG, *Discusión sobre la historia*, México, Taurus, 1995.

GIUDICI, Ernesto, *Ha muerto el dictador pero no la dictadura*, Buenos Aires, s./e., 1932.

-, *Hitler conquista América*, Buenos Aires, Acento, 1938.

-, *Nuevas formas de reacción y democracia de nuevo tipo (A propósito del peronismo)*, mimeo, 1943-1945.

-, *El proceso histórico argentino (Historia e historiografía)*, mimeo, 1945-1947.

- , *Hacia una filosofía política argentina*, mimeo, 1957-1959.
- , *Marxismo creador y nueva imagen del hombre y del mundo (Filosofía e historia de la filosofía)*, mimeo, 1960-1965. Varios tomos.
- , *Educación, revolución científico-técnica y reorganización universitaria. La segunda Reforma*, Buenos Aires, Anteo, 1966.
- , *Carta a mis camaradas, El poder y la revolución*, Buenos Aires, Granica, 1973.
- , *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*, Buenos Aires, Crisis, 1974.
- , *Imperialismo inglés y liberación nacional* (1940), Buenos Aires, CEAL, 1984.
- , *Doctrina y táctica socialista. Reformismo y marxismo*, Buenos Aires, Claridad, 1933.
- , "Ingenieros" (discurso en el acto de la Unión Latinoamericana, 1930), en *Ha muerto el dictador pero no la dictadura*, cit.
- , "Carta a José Vasconcelos", Montevideo, 27 de diciembre de 1931.
- , "Enrique del Valle Iberlucea, teoría, acción y pasión revolucionaria", en *Claridad*, noviembre de 1933.
- , "¿Somos un país industrial?", en *Critica*, 29 de julio de 1936.
- , "Intercambio comercial entre Alemania y Latinoamérica", en *Argumentos*, 3, enero de 1939.
- (seudónimo "Jorge Campos"), "El gaucho y el indio: dos perseguidos trágicos", en *El Sol*, 28 de enero de 1940.
- , "¿Con el «antinazismo» de los ingleses o con el «antiimperialismo» de los fascistas? (Se quiere llevar a la masa popular este falso dilema de los oligarcas y reaccionarios: con Inglaterra o con el fascismo)", en *Orientación*, 9 de mayo de 1940.
- , "Solidaricémonos con los pueblos invadidos sin dejamos arrastrar a la guerra por traficantes del dolor humano", en *La Hora*, 11 de mayo de 1940.
- , "Señores antinazis, ¿me dejan opinar?", en *La Hora*, 17 de mayo de 1940
- , "Hablemos con claridad: ¿quién defiende la democracia argentina?", en *La Hora*, 30 de mayo de 1940.
- , "Para defender la democracia, desarmar complots y abatir la demagogia nazi", en *La Hora* 27 de junio de 1940.

- , "El jugo gástrico de su majestad o los adulones de un imperio", en *La Hora* 13 de julio de 1940.
- , "Por qué Inglaterra y el mundo no pueden creer en las promesas de Hitler (La dura realidad reveló siempre el sombrío designio del dictado nazi)", en *Crítica*, 20 de julio de 1940.
- , "Frente a la guerra del imperialismo en Europa y frente al peligro fascista en Argentina (Unificar lo antiimperialista y lo antifascista es lo que urge)", en *Orientación*, 1 de agosto de 1940.
- , "Deodoro Roca, o la irreverencia juvenil en la universidad oligárquica", en *Orientación*, 11 de junio de 1942.
- , "La teoría del reflejo y la lógica según Lenin. Problemas actuales. A propósito de un libro de Carlos Astrada", en *Cuadernos de Cultura*, 21 marzo de 1957.
- , "Resúmenes" (guiones del curso de marxismo dictado en las cárceles de Caseros y Riobamba), 1962-1963, mimeo.
- , "Marxismo y alienación", en *Cuadernos de Cultura*, 70-71, Buenos Aires, septiembre-octubre de 1964 y noviembre-diciembre de 1964 (luego incorporado a *Alienación, marxismo y trabajo intelectual*, cit).
- , "Renuncia al Partido Comunista", mimeo, 30 de octubre de 1973.
- , "Cuestiona Giudici al comunismo su presencia en la Casa Rosada en la reunión convocada por el teniente general Juan D. Perón", en *La Opinión*, 24 de noviembre de 1973.
- [s/título (sobre la inminencia del golpe)], en *La Opinión*, 20 de agosto de 1975.
- , "Contra la corriente. Carta enviada al periodismo", 17 de julio de 1975.
- , "Ingenieros: un científico con ideales", en *Crisis*, 34, enero de 1976.
- , "Comunista sin carné", en *Sur*, 29 de octubre de 1989.
- , "Inglaterra contra la democracia (o ficciones y realidades de un gran imperio a la defensiva de sus privilegios)", 1940, mimeo.
- , y Rodolfo PUIGGRÓS, "Dos racistas: Carlos Astrada y Gustavo Martínez Zubiría", en *Orientación* (s.f.), 1943.

- GIUSTI, Roberto, "Ingenieros poeta", en *Nosotros*, 199, Buenos Aires, pp. 537-541.
- G.M. (iniciales sin datos), "Respuesta marxista-leninista a Debray", en *Nueva Era*, XVIII, 8, septiembre de 1967.
- GODELIER, Maurice, *El modo de producción asiático*, Córdoba, Eudecor, 1966.
- , "El concepto de formación económica y social: el ejemplo de los incas", en W. ESPINOZA SERRANO, W., *Los modos de producción en el imperio de los incas*, Lima, Amaru, 1985.
- GOLDAR, Ernesto, *Cooke y el peronismo revolucionario*. Buenos Aires, CEAL, 1985.
- GONZÁLEZ ALBERDI, Paulino, "A cuarenta años de la primera Conferencia Comunista Latinoamericana", en *Revista Internacional*, XII, 6, junio de 1969.
- , "La primera Conferencia Comunista Latinoamericana", Buenos Aires, Centro de Estudios, 1978.
- GONZÁLEZ, Ernesto *et al.*, *El trotskismo obrero e internacionalista en la Argentina*, Buenos Aires, Antídoto, tomo I, 1995.
- , *El trotskismo obrero e internacionalista en la Argentina*, Buenos Aires, Antídoto, tomo III, 1999.
- GONZÁLEZ, Horacio, "Hernández Arregui", en *Sur*, 7 de mayo de 1989.
- GONZÁLEZ, Julio V., *La revolución universitaria 1918-1919*, Buenos Aires, Jesús Menéndez e Hijo, 1922.
- , "Lenin", en *Revista de Filosofía*, x, 4, julio de 1924.
- , "El Partido Nacional Reformista", en *Revista Argentina de Ciencias Económicas*, tomo II, 1927.
- , *Ley Universitaria*, Buenos Aires, s./e. [La Vanguardia], 1942.
- , *La Universidad. Teoría y acción de la Reforma*, Buenos Aires, Claridad, 1945.
- GRAMSCI, Antonio, *Cartas desde la cárcel*, Buenos Aires, Lautaro, 1950, prólogo de Gregorio Bermann.
- , *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Lautaro, 1958, trad. de Isidoro Flaumbaun, prólogo de Héctor Pablo Agosti (en la reedición de 1973 [Buenos Aires, Nueva Visión, 1973] la revisión de la trad. estuvo a cargo de Floreal Mazía).

- , *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960, trad. de Raúl Sciarreta.
 - , *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Buenos Aires, Lautaro, 1960.
 - , *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires, Lautaro, 1961.
 - , *Literatura y vida nacional*. Buenos Aires, Lautaro, 1961, trad. de José Aricó, Prólogo de H.P. Agosti.
 - , *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962.
 - , *El "Risorgimento"*, Buenos Aires, Granica, 1974, trad. y estudio introductorio ("Gramsci en escorzo") de Manlio Macri e introducción de Giorgio Candeloro.
 - , *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, Buenos Aires, Lautaro, 1962, trad. y prólogo de José Aricó.
 - , *Pasado y presente*. Buenos Aires, Granica, 1974, trad. de Manlio Macri.
 - , *La concepción del partido proletario (1917-1926)*, Buenos Aires, Editorial Latina, 1973, trad. Aggripa Mena.
 - , "«Cosi é (se vi pare)» de Pirandello", en *Cuadernos de Cultura*, 29, mayo de 1957.
- GUEVARA, Ernesto, *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1970.
- , *El socialismo y el hombre nuevo* (comp. y notas de José Aricó), México, Siglo Veintiuno, 1977.
 - , *El diario del Che en Bolivia*, Buenos Aires, CEPE, 1974.
- GUEVARA LYNCH, E., *...Aquí va un soldado de América*, Buenos Aires, Planeta, 1990.
- GUILLÉN VICENTE, Rafael Sebastián (Subcomandante Marcos), "Filosofía y educación. Prácticas discursivas y prácticas ideológicas. Sujeto y cambio históricos en libros de texto oficiales para la educación primaria en México", México, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de México, 1980.
- GHIOLDI, Rodolfo, *¿Hacia dónde va el Partido Socialista?*, Buenos Aires, Sudam, s./f. [1934].

HALPERÍN DONGHI, Tullo, *El revisionismo histórico argentino*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971.

-, "El revisionismo histórico como visión decadentista de la historia nacional", en *Punto de Vista*, 23, abril de 1985.

-, "Estudio preliminar", en Jorge LAFFORGUE (ed.), *Historia de los caudillos argentinos*, Buenos Aires, Alfaguara, 1999.

HARNECKER, M., *El Che: la consecuencia de un pensamiento*, Buenos Aires, s./e., 1989.

-, *El Che: vigencia y convocatoria*, Buenos Aires, s./e., 1989.

-, "Marxismo y humanismo", en *Papers*, 50, Departamento de Sociología de la Universidad de La Habana, 1996.

HAYA DE LA TORRE. Víctor Raúl, *El antiimperialismo y el APRA (1928)*, Lima, Fundación Haya de la Torre, 1986.

HERNÁNDEZ ARREGUI, Juan José, *Imperialismo y cultura*, Buenos Aires, Amerindia, 1957.

-, *¿Qué es el ser nacional?*, Buenos Aires, Hachea, 1963.

-, *La formación de la conciencia nacional (1959)*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1973.

-, *Nacionalismo y liberación (1969)*, Buenos Aires, Contrapunto, 1987.

-, "¿Qué es el nacionalismo?", en *Peronismo y Socialismo*, 1, septiembre de 1973.

-, "El pensamiento sociológico de Émile Durkheim. (Crítica de la teoría de la conciencia colectiva)", s./l., s./e., 1947.

-, "Arturo Schopenhauer, o el pesimismo histórico", en *Humanidades*, xxxiii, 1950.

-, "Las corrientes históricas durante el siglo xx", en *Trabajos y Comunicaciones*, II, 1950.

-, "El siglo XVI y el nacimiento del espíritu moderno", en *Trabajos y Comunicaciones*, III, 1952.

-, "La influencia oriental en Grecia", en *Trabajos y Comunicaciones*, III, 1952.

-, "Imagen sociológica del siglo XIX", en *Trabajos y Comunicaciones*, IV, 1954.

INGENIEROS, José, *Los tiempos nuevos. Reflexiones optimistas sobre la guerra y la revolución (1921)*, Buenos Aires, Futuro, 1947.

-, *El hombre mediocre*, Buenos Aires, Losada, 1972.

- , *Antiimperialismo y nación* (antología), introd. y notas de Oscar Terán, México, Siglo Veintiuno, 1979.
- , *Las fuerzas morales* (1925), Buenos Aires, Losada, 1982.
- (s./fíрма), "Reseña sobre Rodolfo Ghioldi, Impresiones de la Rusia de los soviets", en *Revista de Filosofía*, VIII, 1, enero de 1922.
- (seudónimo "Julio Barrera Lynch"), "La glorificación de Lenin", en *Revista de Filosofía*, x, 2, marzo de 1924.
- JAURETCHE, Arturo, "Carta a R. Ortega Peña y E.L. Duhalde", en J.M. ORTEGA PEÑA y E.L. DUHALDE, *Felipe Varela*, cit.
- JUSTO, Juan B., *Teoría y práctica de la historia* (1909), Buenos Aires, Libera, 1969.
- , "Carta a Macedonio Fernández" (20 de marzo de 1926), en Macedonio FERNÁNDEZ, *No todo es vigilia la de los ojos abiertos (y otros escritos metafísicos)*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Corregidor, 1994, vol. VIII.
- , "Internacionalismo y patria", en *La Vanguardia*, Buenos Aires, 1933 (recopilado en Michael Löwy. *El marxismo en América latina*, cit.
- KOHAN, Néstor, *Marx en su (Tercer) Mundo*, Buenos Aires, Biblos, 1998.
- (selección y estudio preliminar), *Deodoro Roca, el hereje*, Buenos Aires, Biblos, 1999.
- (selección y estudio preliminar), *La Rosa Blindada, una pasión de los 60*, Buenos Aires, La Rosa Blindada, 1999.
- KORN, Guillermo y María Pía LÓPEZ, "Mariátegui. Entre Victoria y Claridad", en *Hipótesis y discusiones*, 14, 1997.
- KOROL, Claudia, *El Che y los argentinos*, Buenos Aires, Dialéctica, 1988.
- , "La influencia del Che entre los argentinos", en *América Libre*, 11, julio de 1997.
- LACLAU, E., Ch. MOUFFE, A. PUIGGRÓS, B. ALBERTI Y E. DE IPOLA, *Crisis de la filosofía, crisis de la política*, Buenos Aires, CBC, 1995.
- LALLEMANT, Germán Ave, "Notizen", en *Die Neue Zeit*, XXI, 2, 1902-1903.
- LEBEDINSKY, Mauricio, *El marxismo-leninismo frente al revisionismo de "izquierda" y de derecha*, Buenos Aires, Centro de Estudios, 1973.

- LEFEBVRE, Henri, *El marxismo sin mitos, ¿Es el marxismo una filosofía?*, Buenos Aires,
- Fichas de Actualización de Fichas, 1, 1965.
- , *Obras posteriores a 1958*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1967, 2 tomos.
 - , *Lógica formal, lógica dialéctica*, México, Siglo Veintiuno, 1984.
 - , "Lógica formal, lógica dialéctica", en *Clase Obrera*, 51, mayo de 1955.
- LENIN. V.I, *El imperialismo, etapa superior del capitalismo*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago, 1960, tomo XXII.
- LLANOS, Alfredo, Carlos Astrada, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1962.
- , "Althusser y el materialismo histórico", en *Kairós*, 1, 3, marzo de 1968.
 - , *Los sofistas y el antiguo humanismo griego*, Buenos Aires, Juárez Editor, 1969.
 - , *El método dialéctico de Hegel*, Buenos Aires, Ergón, 1971.
 - , *Astrada, un filósofo olvidado*, (1974-1975), inédito.
 - , *La filosofía de Heráclito*, Buenos Aires, Rescate, 1984.
 - , *G.W.F. Hegel, La influencia económica de Steuart en su filosofía*, Buenos Aires, Rescate, 1984 (publicado junto con Martín Heidegger, "Reportaje póstumo sobre su rectorado de 1933, la política y la técnica").
 - , *Aproximación a la Estética de Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 1988.
 - , *Introducción a la dialéctica*, Buenos Aires, Rescate, 1986 (traducido al portugués en Brasil en 1988).
 - , "Introducción a la *Fenomenología del espíritu*" (1991), en G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires, Rescate, 1991 (trad. de Alfredo Llanos).
 - , *Luces y sombras en la Fenomenología de Hegel*, Buenos Aires, Catari, 1995.
- LÖWY, Michael, *El marxismo en América latina* (antología), México, Era, 1982.
- , *Dialéctica y revolución*, México, Siglo Veintiuno, 1985.
 - , *El pensamiento del Che Guevara* (1970), México, Siglo Veintiuno, 1987.
 - , *Redención y utopía. El judaísmo libertario en Europa central*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1997.

- , "El marxismo romántico de Mariátegui", en *América Libre*, 2, Buenos Aires, 1993.
- , "El humanismo revolucionario del Che", en *América Libre*, 11, julio de 1997.
- LUKÁCS, György, "Zola y el realismo", en *Dialéctica*, 1, marzo de 1936, pp. 30-35.
- LUNGARZO, Carlos, *Aspectos críticos del método dialéctico*, Buenos Aires, Editora Buenos Aires, 1970.
- MANDEL, Ernest, "El debate económico en Cuba durante el período 1963-1964", en *Partisans*, 37, París, 1967.
- MANGIERÍ, José Luis, "Carta al director: el terrorismo del antiterrorismo", en *Cuadernos de Cultura*, 36, julio de 1958.
- MARIANETTI, Benito, *Enrique del Valle Iberlucea, una honesta conducta frente a la Revolución Rusa*, Buenos Aires, Sílabas, 1972.
- MARIÁTEGUI, José Carlos, *Crítica literaria*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969.
- , *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1982, 2 tomos.
- , *Obra política*, México, Era, 1984.
- , *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Lima, Biblioteca Amauta, 1986.
- , *Obras completas*, Lima, Amauta, 1987.
- , *Textos básicos*, Lima, FCE, 1991.
- MARTÍNEZ HEREDIA, Fernando, *Rectificación y profundización del socialismo en Cuba*, Buenos Aires, Dialéctica, 1989.
- , *El Che y el socialismo*, Buenos Aires, Dialéctica, 1992.
- , *En el horno de los 90*, Buenos Aires, Barbarroja, 1999.
- , "Izquierda y marxismo en Cuba", en *Temas*, 3, julio-septiembre de 1995.
- , "Vigencia de Mariátegui en la hora actual de nuestra América", en AA.W., *Mariátegui en el pensamiento actual de nuestra América* (1994), La Habana, Casa de las Américas, 1996.
- , "Vida y propuesta de Antonio Gramsci", en AA.W., *Filosofar con el martillo*, La Habana, Centro Juan Marinello, 1997.

- , "Una voz de la Revolución", en *La Gaceta de Cuba*, xxxvi, 1, enero-febrero de 1998.
- MARTÍNEZ VILLENA, Rubén, "Con motivo de la muerte de José Ingenieros", en *Órbita de Rubén Martínez Villena*, La Habana, Unión Nacional Escritores y Artistas de Cuba, 1965.
- MATSUSHITA, Hiroshi, *Movimiento obrero argentino (1930-1945). Sus proyecciones en los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.
- MATTINI, Luis (seudónimo de Arnold KREMER), *Hombres y mujeres del PRT-ERP*, Buenos Aires, Contrapunto, 1990 (reed. corregida y aumentada Buenos Aires, De la Campana, 1995).
- , "¿Quién le teme a Rodolfo Puiggrós", en *Ideología y Política*, III, 14, diciembre de 1989.
- MAZZEO, Miguel, *Volver a Mariátegui*, Buenos Aires, CEUP, 1994.
- , "Mariátegui y el Che: el cambio cualitativo en la noción de la revolución y el socialismo", en *América Libre*, 11, julio de 1997.
- MELIS, Antonio, Prólogo a J.C. Mariátegui, *Mariátegui total*, Lima, Amauta, 1994.
- MELLA, J.A., *Documentos y artículos* (antología), La Habana, Ciencias Sociales, 1975.
- , *Escritos revolucionarios* (antología), México, Siglo Veintiuno, 1978.
- METHOL FERRÉ, Alberto, *La izquierda nacional en la Argentina*, Buenos Aires, Coyoacán, s.f.
- MIROSHEVSKI, V.M., "El «populismo» en el Perú. Papel de Mariátegui en la historia del pensamiento social latinoamericano", en J. Aricó, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, cit.
- MORALES, Cesáreo, "El althusserianismo en México", en *Dialéctica*, VIII, 14-15, México, 1983.
- MORENO, Nahuel (seudónimo de Hugo Miguel BRESSANO), *Lógica marxista y ciencias modernas* (1973), México, Xólotl, 1981.
- , Método de interpretación de la historia argentina, Buenos Aires, Antídoto, 1989.
- , *Conversaciones con Nahuel Moreno*, Buenos Aires, Nahuel, 1995.
- , *Guevara: héroe y mártir*, Buenos Aires, Cuadernos Socialistas, 1996.

- MURMIS, Miguel y Juan Carlos PORTANTIERO, *Estudio sobre los orígenes del peronismo*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1971.
- NADRA, Fernando, *Las vías de la revolución*, Buenos Aires, Polémica, 1968.
- NARVAJA, Aurelio, "Editorial", en *Frente Obrero*, 2, octubre de 1945.
- NEIBURG, Federico, *Los intelectuales y la invención del peronismo*, Buenos Aires, Alianza, 1998.
- NÚÑEZ, Eduardo, *La experiencia europea de Mariátegui (1978)*, Lima, Amauta, 1994.
- OLIVA, Raúl y Raúl SIERRA (seudónimos de R. OLIVIERI y R. SCJARRETA), "Crítica a una crítica revisionista", en *Cuadernos de Cultura*, 63, mayo-junio de 1963.
- OLIVIERI, Raúl, "El materialismo dialéctico y la objetividad", en *Cuadernos de Cultura*, 60, noviembre-diciembre de 1962.
- ORTEGA PEÑA, Rodolfo y Eduardo L. DUHALDE, *Reportaje a Felipe Varela*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1969.
- , *Felipe Varela*, Buenos Aires, Shapire, 1975.
- , *Facundo y la montonera (1968)*, Buenos Aires, Contrapunto, 1987.
- OLMEDO, Carlos (escrita en nombre de las Fuerzas Armadas Revolucionarias [FAR], sin firma), "Polémica: peronismo revolucionario (FAR) versus izquierda revolucionaria (PRT-ERP)", en *Cristianismo y Revolución*, 28, abril de 1971.
- PALACIOS, Alfredo, *Nuestra América y el imperialismo*, Buenos Aires, Palestra, 1961.
- PARRA, Julio (seudónimo de un dirigente del PRT), *El peronismo*, Buenos Aires, Ediciones de El Combatiente, s./f. (reed. como *El peronismo, ayer y hoy*, México, Diógenes, 1974).
- , "Notas sobre moral revolucionaria" (sobre moral y proletarización), s./l, s./e., s./f. (según Daniel De Santis, este trabajo se "publicó" por primera vez en *La Gaviota Blindada*, O, órgano de los presos políticos de la cárcel de Rawson, en julio de 1972).
- PCA, *Resoluciones y declaraciones, 1976-1977*, Buenos Aires, Fundamentos, 1978.
- PP.CC y PP. obreros, *Conferencia Internacional (1960)*, Buenos Aires, Anteo, 1960.

- PELUFFO, Julio, "Jerarquía filosófica. A propósito de *El marxismo y las escatologías*", en *Cuadernos de Cultura*, 36, julio de 1958.
- PEÑA, Milcíades, *Antes de Mayo. Formas sociales del transplante español al Nuevo Mundo*, Buenos Aires, Fichas, 1970.
- , *Alberdi, Sarmiento, el 90*, Buenos Aires, Fichas, 1973.
- , *Industria, burguesía industrial y liberación nacional* (polémica con J.A. Ramos), Buenos Aires, Fichas, 1974.
- , *Masas, caudillos y elites*, Buenos Aires, El Lorraine, 1986.
- (con el seudónimo L.S.R.), "Presentación. La trayectoria de Henri Lefebvre", en H. LEFEBVRE, *El marxismo sin mitos. ¿Es el marxismo una filosofía?*, Buenos Aires, Fichas (reproducido como Presentación a *Obras de Henri Lefebvre (posteriores a 1958)*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1967).
- , "Industrialización, burguesía industrial y marxismo. (Una crítica a *Fichas* y una respuesta con fines educativos" (respuesta a J.A. Ramos), en *Fichas*, 1, 4, diciembre de 1964 (continúa en el número 5, marzo de 1965; número 6 junio de 1965, y finaliza en el 8 [vol. II], diciembre de 1965).
- PEREYRA, Carlos, "Sobre la «práctica teórica»" (sobre A. Sánchez Vázquez), en AA.W., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Sánchez Vázquez*, México, Grijalbo, 1985.
- PIÑERA, A., *Utopía inconclusa del Che Guevara*, Buenos Aires, Cangrejal, 1997.
- PITALUGA, Roberto, "La historiografía sobre el PRT-ERP", en *El Rodaballo*, VI, 10, 2000.
- PONCE, Aníbal Norberto, *Educación y lucha de clases*, La Habana, Imprenta Nacional de Cuba-Ministerio de Educación, 1961.
- , *Humanismo burgués y humanismo proletario*, La Habana, Imprenta Nacional de Cuba, 1962.
- , *Obras completas*, Buenos Aires, Cartago, 1974.
- , *Obras*, La Habana, Casa de las Américas, 1975.
- , *Para una historia de Ingenieros*, en *Obras completas*, cit.
- , *Educación y lucha de clases*, en *Obras completas*, cit. (hay edición en La Habana, Imprenta Nacional de Cuba-Ministerio de Educación, 1961).

- , "Bolívar y Marx. Comentarios marginales", en *Dialéctica*, I, 1, marzo de 1936.
- , "Por la Unión Latinoamericana", en *Cuadernos de Cultura* (número de homenaje a Ponce), 35, mayo de 1958.
- PORTANTIERO, Juan Carlos, *Realismo y realidad en la narrativa argentina*, Buenos Aires, Procyón, 1961.
- , *Estudiantes y política en América latina (1918-1938). El proceso de la Reforma Universitaria* (la ed. en italiano, 1969, la ed. en español, 1978), México, Siglo Veintiuno, 1987.
- , *Los usos de Gramsci* (1975), Buenos Aires, Grijalbo, 1999.
- PRT, "Polémica entre FAR Y PRT-ERP", en R. BASCHETTI, *Documentos (1970-1973)*, cit.
- PUIGGRÓS, Rodolfo, *De la colonia a la revolución* (1940), Buenos Aires, Leviatán, 1957.
- , *América latina en transición: populismo y reacción en Bolivia y Brasil*, Buenos Aires, Juárez, 1969.
- , *La universidad del pueblo*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- *Historia crítica de los partidos políticos argentinos* (1ª. ed. completa de 1956, este volumen corresponde a los tomos primero [*Pueblo y oligarquía*] y segundo [*El yrigoyenismo*] de la reelaboración de Puiggrós en 1965-1965), México, Patria Grande, 1980 (y Buenos Aires, Hyspamérica, 1986, tomo I).
- , *Pueblo y oligarquía* (corresponde al tomo primero de la reelaboración de *Historia crítica de los partidos políticos argentinos* en la versión de 1964-1965), Buenos Aires, Cepe, 1973.
- , *Las izquierdas y el problema nacional* (corresponde al tercer tomo de la reelaboración de *Historia crítica de los partidos políticos argentinos* en la versión de 1965), Buenos Aires, Cepe, 1973.
- , *La universidad del pueblo*, Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- , *La democracia fraudulenta* (corresponde al tomo cuarto de *Historia crítica de los partidos políticos argentinos*, incorporado como segunda parte del tomo III en esta última reedición de 1986), Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968.

- , *El peronismo, sus causas* (corresponde, en la reelaboración de 1964-1965, al tomo quinto de *Historia crítica de los partidos políticos argentinos*, incorporado como segunda parte del tomo III de esta última reedición de 1986), Buenos Aires, Hyspamérica, 1986.
 - , "Sobre *Imperialismo inglés y liberación nacional* de Ernesto Giudici", en *La Hora*, 18 de mayo de 1940.
 - , "Echeverría deformado por el codovillismo (sobre H.P. Agosti)", en *Clase Obrera*, 35, febrero de 1954.
 - , "Un resumen y adaptación de *El capital*, en *Clase Obrera*, 41, julio de 1954.
 - , "Una crítica a Régis Debray [sobre Rodolfo Ghioldi]", en *Sucesos*, México, 28 de agosto de 1967, recopilado en *América Latina en transición: populismo y reacción en Bolivia y Brasil*, cit.
 - , "Discurso de homenaje a Mario R. Santucho", México, 16 de agosto de 1977, inédito.
 - , "Vencimos porque luchamos y porque ustedes vencieron antes" (homenaje al asalto al cuartel de Moncada), 26 de agosto de 1977.
 - , "Discurso de homenaje a Ernesto Che Guevara", en *El Día*, México, 8 de octubre de 1977.
 - , "El Che Guevara sentó las bases del socialismo en Latinoamérica", en *Unomásuno*, México, 9 de octubre de 1978.
 - y Ernesto GIUDICI, "Dos racistas: Carlos Astrada y Gustavo Martínez Zubiría", en *Orientación*, 1943.
- QUIJANO, Aníbal, *Introducción a Mariátegui*, México, Era, 1981.
- RAMOS, Jorge Abelardo, *Revolución y contrarrevolución en la Argentina*, Buenos Aires, Amerindia, 1957.
- , *Las izquierdas en el proceso político argentino*, Buenos Aires, Palestra, 1960.
 - , *La era del bonapartismo (1943-1972)*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1972.
 - , *Marxismo de Indias*, Barcelona, Planeta, 1973.
 - , *Historia del stalinismo en la Argentina* (1962), Buenos Aires, Mar Dulce, 1969 (también en Buenos Aires, Rancagua, 1974).
 - , *¿Qué es el FIP?*, Buenos Aires, Sudamericana, 1983.

- , *La era del peronismo*, Buenos Aires, Mar Dulce, 1983.
- , *Adiós al coronel*, Buenos Aires, Mar Dulce, 1983.
- , *Introducción a la América criolla*, Buenos Aires, Mar Dulce, 1985.
- , *Breve historia de las izquierdas en la Argentina*, Buenos Aires, Claridad, 1990.
- , "Entrevista", en Carlos STRASSER, *Las izquierdas en el proceso político argentino*, Buenos Aires, Palestra, 1959.
- , "A propósito del Che Guevara. Los peligros del empirismo en la revolución latinoamericana", en *Izquierda Nacional*, 5, febrero de 1964.
- , A. NARVAJA y A. PERELMAN, *Cuarenta años de peronismo*, Buenos Aires, Mar Dulce, 1985.
- RATZER, José, *Los marxistas argentinos del 90*, Córdoba, Pasado y Presente, 1969.
- REISSIG, Luis, "Ingenieros y Rodó", en *Nosotros*, XIX, 199, diciembre de 1925.
Resoluciones y declaraciones [del PCA] año 1976-1977, Buenos Aires, Fundamentos, 1978.
- ROA, Raúl, *La revolución del 30 se fue a Bolina*, La Habana, Instituto del Libro, 1969.
- ROCA, Deodoro, *El difícil tiempo nuevo*, Buenos Aires, Lautaro, 1956.
- RODÓ, José Enrique, *Ariel* (1900), Buenos Aires, Losada, 1996.
- ROMANO, Eduardo, "Hernández Arregui, pensador nacional", en *Crisis*, 19, noviembre de 1974.
- ROZITCHNER, León, *Moral burguesa y revolución* (1963), Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, 1969.
- , *Desventuras del sujeto político*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.
- , "La izquierda sin sujeto", en *La Rosa Blindada*, II, 9, septiembre de 1966.
- SAAVEDRA, Luis, "La formación de cuadros en el PRT", en AA.W., *Homenaje a M.R. Santucho*, cit.
- SÁNCHEZ, Germán, "Che: su otra imagen", en AA.W., *Pensar al Che*, La Habana, Centro de Estudios sobre América, 1989.
- SANTUCHO, Blanca Riña, *Nosotros los Santucho*, Santiago del Estero, El Liberal, 1997.

- SANTUCHO, Julio, *Los últimos guevaristas. Surgimiento y eclipse del Ejército Revolucionario del Pueblo*, Buenos Aires, Puntosur, 1988.
- SANTUCHO, Mario Roberto, "Poder burgués, poder revolucionario", Buenos Aires, Editorial 19 de Julio, 1988.
- , "Carta a Ana Villarreal de Santucho", en *Lecturas del Mate*, 2, 1996.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo, *Del socialismo científico al socialismo utópico*, México, Era, 1975.
- , *Sobre arte y revolución*, México, Grijalbo, 1978.
- , *Ética* (1969), México, Grijalbo, 1984.
- , *Filosofía de la praxis* (1967), México, Grijalbo, 1980.
- , *Filosofía y economía en el joven Marx* (1978), México, Grijalbo, 1982.
- , *Ciencia y revolución, el marxismo de Althusser*, México, Grijalbo, 1982.
- , *Estética y marxismo* (antología) (1970), México, Era, 1983.
- , *Las ideas estéticas de Marx* (1965), México, Era, 1984.
- , *Invitación a la estética*, México, Grijalbo, 1992.
- , *Cuestiones estéticas y artísticas disputadas*, México, FCE, 1996.
- , *Filosofía y circunstancia*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- , *Filosofía, praxis y socialismo*, Buenos Aires, Tesis 11, 1998.
- , *Entre la realidad y la utopía*, México, FCE, 1999.
- , *De Marx al marxismo en América latina*, México, Itaca, 1999.
- , "El socialismo y el Che", en *Casa de las Américas*, 46, octubre de 1967.
- , "Vanguardia artística y vanguardia política", en *Nuevos Aires*, I, 1 junio-agosto de 1970.
- , *Escritos de política y filosofía*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1987.
- , "Estudio preliminar a los *Cuadernos de París, Notas de lectura de 1844* de Karl Marx" (escrito en 1971, editado en 1974), México, Era, 1980.
- , "El joven Marx y la filosofía especulativa", en *Praxis*, II, 2, 1984.
- , "Cuestiones marxistas disputadas. Entrevista con V. Mikecin" (1985), en *Cuadernos del Sur*, 8, octubre de 1988.
- , "El Che y el arte", en *Casa de las Américas*, 29, 169, julio-agosto de 1988.

- SANZ, Ricardo Lorenzo y Héctor ANABITARTE RIVAS, "No somos pinochetistas. La denuncia de Giudici", en *Zona Abierta*, 20, Madrid, 5 de agosto de 1979.
- SARLO, Beatriz, *Una modernidad periférica: Buenos Aires 1920 y 1930*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- , "En memoria de José Aricó", en *Punto de Vista*, XIV, 41, diciembre de 1991.
- SEBRELI, Juan José, *El riesgo de pensar, Ensayos, 1950-1984*, Buenos Aires, Sudamericana, 1984.
- SEOANE, María, *Todo o nada*, Buenos Aires, Planeta, 1993.
- SPILIMBERGO, J.N., "La «Tendencia», la burocracia y el socialismo. Entre el verticalismo burocrático y el frente gorila", en *Izquierda Nacional*, 29, mayo de 1974.
- SZPUNBERG, Alberto, "John William Cooke, el pensamiento vivo de un militante", en *La Opinión*, 9 de septiembre de 1973.
- SWEEZY, Paúl y Charles BETTELHEIM, *Algunos problemas actuales del socialismo*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1973.
- TABLADA, Carlos, "La creatividad en el pensamiento económico del Che", en *Cuba Socialista*, 39, mayo-junio de 1989.
- TAIBO, Paco Ignacio. *Ernesto Guevara, también conocido como el Che*, Buenos Aires, Planeta, 1996.
- TARCUS, Horacio, *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvo Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto, 1996.
- , "Silvio Fronzidi, pensador trágico de la crisis", en *Sur*, 17 de junio de 1990.
- , "La visión trágica en el pensamiento marxista argentino: Silvio Frondizi y Milcíades Peña", en *El Cielo por Asalto*, 5, otoño de 1993.
- , "Samuel Glusberg, entre Mariátegui y Trotsky", en *El Rodaballo*, 4, otoño-invierno de 1996, y 5, verano de 1996-1997.
- TERÁN, Oscar, *Aníbal Ponce, ¿El marxismo sin nación?*, México, Pasado y Presente, 1983.
- , *Discutir Mariátegui*, México, UAP, 1985.
- , *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986.

- , *Nuestros años 60*, Buenos Aires, Puntosur, 1991.
- , "Introducción" a José Ingenieros, *Antiimperialismo y nación*, cit.
- TOGLIATTI, Palmiro, "El antifascismo de Antonio Gramsci", en *Cuadernos de Cultura*, 9-10, febrero de 1953.
- TORRES, Simón y Julio ARONDE, (posiblemente seudónimos de colaboradores del comandante M. Piñeiro Losada), "Debray la experiencia cubana", en *Monthly Review*, v, 55, octubre de 1968.
- TROISE, Emilio, *Materialismo dialéctico*, Buenos Aires, Hemisferio, 1950.
- , *Aníbal Ponce. Introducción al estudio de sus obras fundamentales*, Buenos Aires, Sílabas, 1969.
- TROTSKY, León, "La industria nacionalizada y la administración obrera", en *Escritos latinoamericanos*, Buenos Aires, Centro de Estudios, Investigaciones y Publicaciones León Trotsky de Argentina, 1999.
- UNAMUNO, Miguel de, "Recuerdos de su última estada en París" (sobre José Ingenieros), en *Nosotros*, XIX, 199 (número extraordinario), diciembre de 1925.
- VARGAS LOZANO, Gabriel, "Adolfo Sánchez Vázquez y la filosofía del marxismo", en AA.W., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Sánchez Vázquez*, cit.
- , "La aportación de Sánchez Vázquez a la filosofía latinoamericana", en *¿Qué hacer con la filosofía en América latina?*, México, UAM, 1990.
- , "Reflexiones sobre el marxismo occidental desde Latinoamérica. Un comentario a las tesis de Perry Anderson", en *Más allá del derrumbe*, México, Siglo Veintiuno, 1994.
- VVASCONCELOS, José, "Carta a Ernesto Giudici", 22 de enero de 1932.
- VERBITSKY, Horacio, *Rodolfo Walsh y la prensa clandestina*, Buenos Aires, La Urraca, 1985.
- VEZZETTI, Hugo, *Aventuras de Freud en el país de los argentinos. De Ingenieros a Pichón-Rivière*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- VILLAMOR, Carlos, "Vigencia de John William Cooke", en *Ideología y Política*, I, 6, agosto de 1988.
- , "Carlos Astrada, un filósofo plantado en la realidad", en *Sur*, 20 de agosto de 1989.

- VILLEGAS, Osiris, *Temas para leer y meditar*, Buenos Aires, s./e., 1993.
- , *Guerra revolucionaria comunista* (1962), Buenos Aires, Pleamar, 1963.
- VILLORO, Luis, "El concepto de ideología en Sánchez Vázquez", en AA.W., *Praxis y filosofía. Ensayos en homenaje a Sánchez Vázquez*, cit.
- VIÑAS, David. *De los montoneros a los anarquistas. Rebeliones populares argentinas*, Buenos Aires, Carlos Pérez, 1971.
- , *Literatura argentina y realidad política. De Sarmiento a Cortázar*. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1971.
- , *De Lugones a Walsh*, Buenos Aires, Sudamericana, 1996.
- , *De Sarmiento a Dios. Viajeros argentinos a USA*, Buenos Aires, Sudamericana, 1998.
- , *Menemato y otros suburbios*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2000.
- VITALE, Luis, "José Carlos Mariátegui", en *Historia general de América latina*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1984.
- WALKER GOGOL, Eugene, *Mariátegui y Marx: la transformación social en los países en vías de desarrollo*, México, UNAM, 1994.
- WERDEN, Eugenio (seudónimo), *El materialismo dialéctico según Henri Lefebvre*, Buenos Aires, Praxis, 1952.

ÍNDICE DE NOMBRES

A

Acanda, Jorge Luis, 330n.

Adorno, Theodor, 324, 333n.

Agosti, Héctor Pablo, 12, 15, 18, 30n.,
44, 66, 74, 118, 120, 121, 122, 128,
129n., 130, 131, 136, 137, 138, 139,
147n., 149, 150, 153, 156, 157, 158,
159, 164, 169, 171, 173-190, 224,
246, 247, 248, 249, 250, 255, 266,
271, 276, 278, 290, 292, 324

Aguinis, Marcos, 171n.

Alavi, Hamza, 225n., 333n.

Alba, Víctor, 93, 94n.

Alberdi, Juan Bautista, 177, 231

Alberini, Coriolano, 146

Alberti, Blas, 232, 240, 242, 243

Aldereguía, Gustavo, 45, 80, 201

Alexandrov, G, 118n.

Alfonsín, Raúl, 239

Ali, T, 281

Allard, P., 118n.

Allport, Floyd, 186

Altamirano, Carlos, 184n., 230n.

Alterio, Héctor, 288

Althusser, Louis, 15, 67, 148, 149n.,

Arciniegas, Germán, 122

Aricó, José ("Pancho"), 18, 22, 23, 24n.,
26n., 27, 28n., 56n., 77, 85n., 92,
97n., 98n., 119, 138n., 141, 143,
156, 159, 174n., 175, 176, 181,
182n., 183n., 184, 185, 186n., 187,
188n., 203n., 234, 245, 267, 308

Arlt, Roberto, 70, 118, 141, 158

Aronde, Julio, 273

Amaga, J.A., 39n.

Astesano, Eduardo, 244, 255

Astrada, Carlos, 11, 15, 20, 25-70, 120,
125, 139, 140, 142, 143, 144, 145,
146, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
153, 154, 155, 156n., 159, 164, 181,
264, 276, 292n., 293, 294, 295, 296,
297, 299, 301

Astrada, Rainer, 15, 297

Asturias, Miguel Ángel, 39, 276

Avenarius, Richard, 58n.

Azurduy, Juana, 284

B

Baccarelli, Diego, 295n.

Badaraco, Horacio, 39n.

- 151, 152, 153, 155, 173, 194, 195,
196, 213, 217, 256, 265, 272, 273,
274, 295, 296, 300, 305, 306, 307,
308, 315, 321, 325, 326, 329, 330,
333
- Álvarez Rom, Luis, 340n.
- Alza, Elba, 145n., 146
- Amaya, Carlos A., 49
- Amorin, Enrique, 118, 137, 147n., 179
- Anabitarte Rivas, Héctor, 171n.
- Anderson, Perry, 23, 149, 304, 333n.
- Andrés, Niceto, 227
- Apel, Karl-Otto, 293
- Aragón, Raúl, 163
- Aráoz Alfaro, R., 64
- Arbenz, Jacobo, 198
- Bauer, Otto, 61, 250
- Bayer, Osvaldo, 22, 153, 154n.
- Benedetti, Mario, 32n.
- Bengoechea, Ángel, 261, 262, 280, 289
- Benjamin, Waller, 19, 95, 250, 304, 306,
314, 316, 317, 318, 324
- Berdaiev, Nikolai Alexándrovich, 58n.
- Bergson, Henri, 106n., 308
- Bergstein, Jorge, 171n.
- Bermann, Gregorio, 37, 53n., 80n., 116,
121, 122, 130, 131, 138, 159, 174n.,
175, 181, 202n.
- Bermann, Sylvia, 202n.
- Bernstein, Eduard, 56, 57, 58n., 61, 97
- Bettelheim, Charles, 102n., 193, 206,
- Bagú, Segio, 30, 31n., 154, 257, 276,
333n.
- Bakunín, Mijail, 60
- Baliño, Carlos, 87
- Banfi, Antonio, 186
- Barbusse, Henri, 29, 38, 41n., 67, 70
- Barletta, Leónidas, 39n., 70, 116, 118,
120, 131, 247, 279, 286
- Barrera Lynch, Julio (seud.), 43n., 66
- Barrientos, René, 199
- Barrios, Américo, 261
- Barthes, Roland, 333n.
- Baschetti, Roberto, 22, 259n.
- Batista, Fulgencio, 134
- Bauer, Alfonso, 198
- Bauer, Alfredo, 27n.
- C
- Caballero, Manuel, 101n.,
- Caballero, Ricardo, 145, 260
- Cabrera, Antonio, 39n.
- Cabrera, Olga, 90n.
- Cacciatore, brigadier, 293
- Calvez, Ivez, 189, 276, 306
- Camejo, P., 281n,
- Campos, Jorge (seud.), 128n.
- Campos Aguirre, Luis (seud.), 66
- Camps, Ramón, 221n.
- Camus, Albert, 149n.
- Canal Feijoo, Bernardo, 276
- Candeloro, Glorgio, 174n.

- 207, 215, 217, 218n., 339, 340n.
- Biagosch, Emilio, 50
- Bianchi, Alfredo, 65
- Bigo, Pierre, 189, 306
- Bismarck, Otto von. 168
- Blanco, H., 281n.
- Blanco Fombona, Rufino, 41n.
- Blanqui, Auguste, 189, 190
- Blasco Ibáñez, Vicente, 79, 84n., 202n.
- Bloch, Ernst, 60, 72, 296, 304, 317
- Bloch, J., 114
- Bobbio, Norberto, 97n., 180
- Bogdanov, Alexander, 41, 195, 306n.
- Boglich, José. 227
- Bolívar, Simón, 73, 87, 126, 207, 208, 234
- Bordiga, Amadeo, 177
- Borges, Jorge Luis, 25, 158, 233, 240, 241
- Bosio, B., 39n.
- Botana, Natalio, 124
- Bottomore, Tom, 225n.
- Bourdieu. Pierre, 114n., 115n., 314, 315
- Brecht, Bertolt, 157, 305n.
- Brocato, Carlos, 288, 289
- Browder, Eari, 118n-, 134
- Buber, Martín, 317, 318
- Buezas, Adolfo, 244
- Bujarín. Nicolai, 91, 103n., 155, 174, 185, 304n., 305
- Bunge, Augusto, 36, 69
- Capdevila, Arturo, 39n.
- Cardoso, Fernando Henrique, 313, 326, 333n.
- Carducci, Josué, 36n.
- Carpani, Ricardo, 231, 232, 244, 250
- Carrillo, Felipe, 80, 202
- Carugatu, E.S., 39n.
- Caso, Antonio, 42n.
- Castelnuovo, Elias, 69, 70
- Castex, Mariano Narciso, 293
- Castex, Mariano, 287
- Castro, Fidel, 31, 45n., 69n., 87, 167, 179, 182, 197, 198, 199, 200, 201, 204, 206, 209, 217, 237, 262, 265, 268, 271, 273, 275, 278, 279, 280, 281, 337, 339
- Cepeda, Alfredo, 145, 150, 254
- Cepeda, Carlos Ramil (seud.). 168
- Cerroni, U., 189, 305n.
- Charles, G.P., 333n.
- Chávez, Fermín, 260
- Cherne, Baltazar Dromundo, 93n.
- Chernishevski, Nicolai, 225n.
- Chiaranti, Pedro, 153
- Ciria, Alberto, 50n., 52, 129n.
- Claudín, Fernando, 171n.
- Clausewitz, Karl von, 258n.
- Codina, Alexis, 340n.
- Codovilla, Victorio, 12, 85, 87, 91, 96, 98, 100, 101, 102, 103, 105, 114, 117, 119, 120, 128, 130, 132, 133,

- Bunge, Carlos Octavio, 57
 Bunge, Mario, 292, 293
 Buñuel, Luis, 249n.
 Bustos, Ciro, 187
 Bute, Esperilio, 231, 244
- Coggiola, Osvaldo, 22, 279n.
 Cohen. H., 58n.
 Coletti. Lucio, 155, 305, 333n.
 Colliot-Thélene, C., 305n.
 Conti, Haroldo, 287n.
 Contreras, Carlos, 93
 Cooke, John William, 12, 15, 153, 165, 219-278
 Corbière, Emilio, 15, 22, 136-139
 Correas, Carlos, 255
 Cortázar, Julio, 34, 113, 287
 Cosin, Jacobo, 131n.
 Cossio, Carlos, 122
 Coutinho, Carlos Nelson. 18, 321-328
 Cristalli, Hornero, 226, 227
 Critchley, Simón. 303n.
 Croce, Benedetto, 68, 106, 154, 174, 181, 185n., 256, 322, 324
 Cupull Reyes, Adys, 88n., 90n., 93n., 197n., 200n., 201n.
- D
- Dalton, Roque, 274, 329, 333n.
 Darwin, Charles, 29
- 136, 137, 138, 140, 147, 148, 157,
 158, 159, 161, 162, 164, 167, 173,
 183, 188, 190, 205, 226, 227, 236,
 237, 254, 255, 257, 271, 272, 275,
 288
- Dorrego, Manuel, 252
 Dos Santos, Theotonio, 237, 333n.
 Dotti, Jorge, 58n.
 Duclos, Jacques, 118n.
 Duhalde, Eduardo L., 223, 252n., 253
 Durkheim, Émile, 246n.
 Dussel, Enrique, 22, 238n.
 Dutt, Palme, 118n.
- E
- Eastman. Max, 107n.
 Ebert, Friedrich, 61, 96n.
 Echeverría, Esteban, 71, 137, 168, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 184n., 185n., 254
 Eggers Lan, Conrado, 276, 293, 299, 300
 Eguren, Alicia, 12, 153, 163, 166, 221, 223, 224, 251, 256, 260, 268, 269, 270
 Einstein, Albert, 99, 208
 Emerson, Thomas, 29
 Engels, Friedrich, 30, 53, 57, 60, 71n., 72n., 105n., 108, 109, 113, 114, 155, 169, 185, 197, 199, 207, 208, 209,

- David, Guillermo, 15 215, 231, 245, 246, 257, 285n., 294,
 De Gortari, Elí, 305 301, 335, 336
 De Ipola, Emilio, 243n. Erasmo de Rotterdam, 69, 200
 De Man. Henri, 107 Espartero, Baldomero, 171n.
 De Santis, Daniel, 22, 274n., 276, 284n Espinoza Serrano, W., 106n.
 Debray, Régis, 195, 270, 272, 273, 274, Esteban, Juan Carlos, 244
 275, 326 Etchebehere, Luis Hipólito, 39n.
 Del Barco, Oscar, 59, 141, 182, 185, F
 186, 187, 188n., 190, 221, 259, 266, 267
 Del Mazo, Gabriel, 43, 50, 202 Falcón, César, 308
 Del Valle Iberlucea, Enrique, 15, 18, 20, Faulkner, William, 247
 25-71, 77, 125, 130, 138 Feldman, Micaela, 39n.
 Delich, Francisco, 186n. Fell, Claude, 42n.
 Della Volpe, Galvano, 155, 180, 181, Fernández, Macedonío, 58n., 93
 189, 305 Fernández Font, Marcelo, 340n.
 Derisi, Octavio, 293 Fernández Retamar, Roberto, 15, 33n.,
 Derrida, Jacques, 232, 303 108, 273
 Deutscher, Isaac. 229 Fernández Sánchez, Leonardo, 93n.
 D'Hont, J., 298 Ferri, Enrico, 62
 Di Tomaso, A., 59 Fichte, Johannes, 254
 Díaz, Jesús, 329 Figueras, Miguel, 200
 Díaz, Porfirio, 42 Fischer, Ernest, 118n.
 Dickman, E., 59 Flaumbaun, Isidoro, 117, 118, 120, 121,
 Dilthey, Wilhem, 68, 298 139, 145n., 146, 174n.
 Diz, Elena, 231, 244 Forgues, Roland, 42n.
 Foucault, Michel, 306, 321 272, 274, 275, 288
 France, Anatole, 38 Ghiraldo, Alberto, 26n.
 Franco, Francisco, 194, 247, 268 Giannotti, Arthur, 326
 Frank, P., 28 In. Gillespie, Richard, 22
 Frank, Waldo, 66, 126n., 127 Gilly, Adolfo, 307n.

- Frigerio, 227
- Fromm, Erich, 189, 255, 256, 306, 318
- Fronzizi, Arturo, 137, 184n.
- Fronzizi, Risieri, 292n.
- Fronzizi, Silvio, 12, 116n., 140n., 149, 150n., 165, 168, 170, 177, 182, 187, 228n., 237n., 238n., 244, 253, 266, 267, 270, 274, 277, 279, 282, 283, 284n., 285, 287, 295
- Fukuyama, Francis, 299, 303
- G**
- Gabrielli, Rodolfo (seud.), 171
- Gadea, Hilda, 198
- Gaggero, Justo Manuel, 162, 163n., 262n., 266, 268, 287
- Galasso, Norberto, 134n., 226, 228n., 240, 241, 242, 243, 246n., 249, 260
- Galeano, Eduardo, 333n.
- Galilei, Galileo, 305
- Gallo, Antonio, 226, 237n.
- Gálvez, César, 306
- Gálvez, Manuel, 233, 247, 260
- Gálvez Cancino, Alejandro, 94n.
- Gamonet, Roberto, 258
- Garaudy, Roger, 157, 189, 267, 298
- García, Antonio, 333n.
- García Barceló, Abel, 187n., 266n.
- García Barzaga, Eloy, 161
- García Costa, Víctor, 27n.
- Ginzburg, Carlo, 307n.
- Giudici, Ernesto, 12, 15, 16, 18, 42n., 43, 47, 64n., 113-171, 173, 176, 179, 181, 182, 183, 184, 187n., 238n., 254, 270, 271, 275, 282, 288, 292
- Giusti, Roberto, 36n., 66n., 118
- Gleyzer, Raymundo, 287
- Gobetti, Piero, 106
- Godelier, Maurice, 106n., 155, 333n.
- Godoy, Lucas (seud. de Aníbal Ponce), 68
- Gogol, Nicolás, 70
- Goldar, Ernesto, 268n.
- Goldmann, Lucien, 256, 304n., 313, 314, 315
- Goldstein, Raquel, 187n.
- Gómez, Juan Vicente, 127
- Gómez Carrillo, E., 202n.
- González, Ernesto, 22, 279n.
- González, Froilán, 197n., 200n., 201n.
- González, Joaquín V., 49
- González, Julio V., 11, 44-70, 122
- González Alberdi, Paulino, 101n., 102n., 122, 128, 129, 132, 235
- González Prada, Manuel, 81, 92, 98
- González Tuñón, Raúl, 67, 70, 116, 117, 118, 120, 131, 157, 158, 159, 173, 188, 190, 270, 275
- Gorgias, 300
- Gorkin, Julián, 93, 94n.
- Gorz, André, 333n.
- Gramsci, Antonio, 12, 18, 41, 50, 69n.,

- García Elorrio, Juan, 260
- García Monje, Joaquín, 127
- García Salgado, Andrés, 88
- Gelman, Juan, 184n., 247n., 259, 265, 286, 289
- Genta, Jordán Bruno, 287, 293
- Germani, Gino, 135, 292
- Gerratana, Valentino, 174n., 323
- Getino, Octavio, 249n., 250
- Geymonat, Ludovico, 186
- Ghioldi, Orestes, 128, 129, 135, 164
- Ghioldi, Rodolfo, 54, 69, 101, 117, 118, 119, 120, 131, 132, 136, 137, 139, 141, 142, 148, 149n., 150, 157, 171n., 173, 183, 184n., 190, 226, 103n., 123, 159, 160, 161, 162, 167, 171, 182, 190, 193-218, 219, 236, 239n., 240, 241, 242, 260, 263, 264, 265, 271, 272, 273, 274, 275, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 301, 306, 308, 313, 314, 318, 330, 333n., 339, 340, 341, 342, 343, 344
- Guevara Lynch, E., 198n.
- Guglielmini, Homero, 122
- Guido, Beatriz, 276
- Guido, José María, 153, 187n.
- Guillén, Nicolás, 72, 73, 261
- Guillén Vicente, Rafael, 307n.
- Guinney (padre e hijo), 226
- Güiraldes, Ricardo, 118
- 91, 95, 103, 106, 107, 108n., 119, 137, 139, 143, 146, 152, 153, 154, 155, 157, 159, 168, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 194, 195, 196, 202, 204, 211, 213, 221, 229, 232, 245, 246, 248, 256, 265, 268, 283n., 285, 299, 305, 306, 309, 314, 318, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330n.
- Grondona, Mariano, 287
- Güernes, Martín Miguel de, 284
- Guerrero, Víctor (seud.), 228
- Guevara, Ernesto, 11, 12, 15, 18, 20, 36n., 44, 65, 69, 74, 75, 77, 102n.,
- Hijar, A., 306
- Hipias, 300
- Hitler, Adolf. 132, 134, 135n.
- Hobsbawm, Eric. 241, 318, 323, 333
- Humbert-Droz, Jules, 85, 101, 272
- Hurtado, Leopoldo, 118
- Husserl, Edmund, 47, 149n., 186
- Hyppolite, Jean. 155
- I
- Ianni, Octavio, 313, 317
- Ibarguren, Carlos, 66n., 145, 260
- Illia, Arturo, 154
- Ilyenkov, 301
- Infante, Carlos, 200n.

- Guiteras, Antonio, 87
 Gullón, Ricardo, 33n.
 Gunder Frank, André, 237, 256, 333n.
 Guralsky, A., 272
 Gutermann, N., 149
 Gutiérrez, Cresencio, 262
 Gutiérrez, Gustavo, 317
 Guyot, Ivés, 57, 58
- H**
- Halperín Donghi, Tulio, 222, 251n., 252
 Hansen, J., 281n.
 Harnecker, Marta, 152, 196, 267, 301, 303, 325
 Hartman, Nicolai, 47
 Haupt, Georges, 17
 Haya de la Torre, Víctor Raúl, 15, 39, 44, 49, 53, 73, 85, 86, 87, 91, 92n., 93, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 122, 123, 126, 128, 225n., 235, 236n., 237, 241, 275, 276
 Hegel, Georg 18, 22, 49, 57, 58, 64, 68, 107, 140, 143, 145n., 147, 148n., 151, 152, 154, 155, 159, 187n., 234, 253n., 265, 285, 295n., 297, 298, 299, 300, 301, 321
 Heidegger, Martin. 47, 49, 68, 143n., 144, 145n., 146, 149n., 291, 296
 Hernández, A., 39n.
 Hernández, Eusebio Adolfo, 87
 Hernández, José. 145
 Hernández Arregui, Juan José. 12, 177,
- J**
- Infante, Juan, 340n.
 Infante, Tita, 197, 198, 200n.
 Ingenieros, José. 11, 12, 18, 20, 25-73, 77, 78, 80, 81, 88, 89, 91, 122, 123, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 170, 175, 181, 201, 202, 252, 253, 254, 291
 Iñigo Carrera, Nicolás, 22
- Jaeger, Werner, 300**
- James, Daniel, 22
 James, William, 106n.
 Jaurés, Jean, 56
 Jauretche, Arturo, 231, 252, 260
 Jiménez, Esteban,. 59
 Jorge, F., 64
 Junco, Sandalio, 93n.
 Justo, Agustín, 226
 Justo, Juan B., 26, 27, 28, 29, 37, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 64, 71, 76, 85n., 97n., 113n., 130, 154, 163, 168, 241, 301
 Justo, Liborio, 226, 227, 237n., 279
- K**
- Kafka, Franz, 318, 325
 Kant, Immanuel, 303
 Kautsky, Karl, 41, 55, 58n., 61, 97n., 106, 203, 205, 315
 Kerensky, Alexander Teodorovitz, 31, 36

- 180, 219-277
 Herzen, Alexandr Ivánovich. 60, 225n.
 Kohan, Néstor, 11, 12, 16, 24, 314, 323, 331
 Konder, Leandro, 321, 324, 325
 Korilchik, 244
 Korn. Alejandro, 37, 64n., 66n., 291
 Korn Villafañe, Adolfo, 122
 Korol, Claudia, 22, 202n.
 Korsch. Karl, 195, 196, 306, 325, 330, 333
 Kosik, Karel, 304
 Krivine, A., 281n.
 Kropotkin. Alexander, 39n.
 Kuezynski, J., 118n.
 Kühn. Augusto, 59, 60, 97n.
- L
- Labriola, Antonio, 57, 58, 61, 138, 139, 142, 147, 174, 203, 233
 Laclau. Ernesto, 232, 233, 240, 243, 256
 Laclau. Narciso, 66n.
 Lafforgue, Jorge, 222n.
 Lallemand, Germán Ave, 27n., 76, 97n.
 Larra, Raúl, 118, 121, 131, 157
 Larralde, Víctor, 158
 Latendorf. Alexis, 223
 Lebedinsky, Mauricio, 272n.
 Lefebvre, Henri, 138, 139, 140n., 142, 146, 148, 149, 150n., 152, 153, 154,
- Kesselman, Hernán, 251n.
 Kierkegaard, Sören. 149n.
 López, Alfredo, 82, 83
 López, Atilio, 169
 López, Camilo, 226
 López, María Pía, 15
 López Rega, José. 238n.
 López Valiñas, 93, 94
 Lorenzo, A., 39n., 281n.
 Loria, Aquiles, 57, 58, 233
 Louset, 39
 Löwy, Michael, 13, 15, 18, 35n., 74n., 79n., 85n., 89n., 94n., 101n., 196n., 281, 304, 313-317, 326, 333n.
 Lugones, Leopoldo, 29, 34, 39n., 124, 233
 Lukács, György, 47, 68, 69n., 72, 103, 123n., 146, 153, 155, 186, 194, 195, 196, 202, 254, 257, 265, 268, 292,
 295, 298, 304, 306n., 313, 314, 317, 321, 322, 323, 324, 325, 330, 333n.
 Lunatcharsky, Anatoli, 29, 40, 304n.
 Lungarzo, Carlos, 293
 Luporini, Cesare, 186
 Luxemburg, Rosa, 40, 61, 96n., 154, 194, 195, 203, 306n., 313, 318, 322
- M
- Mach, Ernst, 58
 Machado, Gerardo, 79, 82, 86, 90, 93

- 157, 254, 265, 285, 292, 301, 304n., 323, 333
- Leguía, Augusto, 91, 92
- Lenin, Vladimir Ilich. 29, 31, 34, 36, 38, 40, 41, 42n., 43, 47, 48, 54, 55, 58, 60, 61, 62, 63, 68, 69n., 71n., 72, 77, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 99, 103, 106, 107n., 118, 122, 140, 147, 148, 150, 151, 152, 154, 155, 164, 168, 170, 194, 197, 199, 203, 204, 209, 215, 216, 231, 243, 247, 255, 278, 283n., 285, 300, 304n., 309, 322, 327, 329, 330, 335, 336, 343
- León, Abraham, 231
- Leonidov, A., 118n.
- Lévi-Strauss, Claude, 148, 321, 329
- Lewis, John, 106, 256
- Liebkecht, Karl, 61, 96n.
- Lipovestky, Jacobo, 136
- Llanos, Alfredo, 15, 18, 20, 47n., 48n., 151n., 154, 291-302
- Lombardi, Miguel, 187n.
- 18, 31, 35, 42, 43n., 45, 46, 49, 55, 65, 72, 75, 76, 77, 78, 79n., 81, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 95-111, 113n., 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 130, 133, 152, 170, 194, 196, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 210, 225, 235, 236, 237, 240, 241, 256, 272, 275, 276, 307, 308, 314, 316,
- Macri, Manlio, 174
- Maglione, de Jorge, Sara, 174n.
- Magri, L., 333
- Magriñat, José. 94
- Maitán, Livio, 281n.
- Mallea, Eduardo, 233
- Mandel, Ernest, 106n., 206, 207n., 279, 280, 281, 285, 313, 333n., 340n.
- Mangieri, José Luis, 15, 145n., 157, 158, 159n., 188n., 247, 288, 289
- Mann, Thomas, 325
- Mansilla, Anastasio, 200
- Mañach, Jorge, 45, 201
- Mao Tse Tung, 140, 151, 152, 153, 155, 159, 255, 268, 269, 285, 295n., 296n.
- Marcuse, Herbert, 89n., 123n., 153, 155, 295, 296, 306, 324, 333n.
- Mardrus, J.C., 202n.
- Marenco, Emilio J., 63
- Marianetti, Benito, 59n., 64, 128, 131
- Mariátegui, José Carlos, 11, 12, 15, 17,
- Mella, Julio Antonio, 11, 12, 14, 18, 31, 44, 45, 49, 75-94, 96, 98, 121, 122, 123, 124, 128, 130, 152, 170, 196, 201, 202, 206
- Mena, Agrippa, 174n.
- Menguele, Joseph. 22In.
- Mercado Vera, Andrés, 294, 297n.
- Merker, P., 118n.

317, 318, 327 Merleau-Ponty, Maurice, 178, 186,
 Marinello, Juan, 18, 72, 74n., 79n., 160, 194n., 262, 292, 295
 200 Methol Ferré, Alberto, 231, 234
 Marini, Ruy M, 333n. Milessi, Pedro, 227
 Markovic, Mihailo, 304 Millas, Orlando, 271
 Marotta, Sebastián, 39n. Milliband, R., 225n.
 Márquez Miranda, F., 43 Miroshovski, V.M, 92n.
 Martí, Farabundo, 11, 12, 78, 90 Mitre, Bartolomé, 34n., 131, 168, 184,
 Martí, José, 29, 33n, 35, 45, 63, 67, 80, 284
 81, 82, 84, 87, 88, 92, 122, 131, Modotti, Tina, 79, 93n.
 160n., 201 Molina Montes, Emilio, 73
 Martínez Heredia, Fernando, 15, 18, Mollari, Mario, 231, 244
 93n., 196n., 329, 346 Molótov, Vlacheslav. 134
 Martínez Villena, Rubén. 31, 45, 80, 201 Mondolfo, Rodolfo, 68, 139, 182, 186,
 Martínez Zubiría, Gustavo, 145, 146n. 189, 245, 246, 249, 255, 256, 299,
 Marty, André, 118n. 306
 Marx, Carlos, 20n., 22, 30, 46, 53, 55, Mora, Alberto, 46, 215, 340n.
 56, 57, 58, 60, 63, 64, 68, 70, 71n., Moreau, Gabriel S., 43
 72n., 73, 83, 84, 88, 97n., 98, 102, Moreau de Justo, Alicia, 57, 58n.
 103, 104, 105, 106n., 107, 108, 109, Moreno, Eugenio, 15
 110, 113, 115, 126n., 131, 151, 152, Moreno, Mariano, 240
 154, 155, 156, 164, 168, 169, 171, Moreno, Nahuel (seud.). 150n., 182, 223,
 173,180,181,185, 194, 197,200, 227, 232, 242, 261, 262, 278, 279,
 203,204,207, 208, 209, 210, 212, 280, 281n., 284, 285
 215, 216, 229, 231, 234, 236, 245, Moreno Quintana, Lucio, 260
 249, 254, 256, 259, 264, 265, 267, Morgan, Lewis, 106n., 108, 109
 268, 276, 282, 283, 285n., 291, 294, Mouffe, Chantal, 232, 243n.
 295n., 296, 297, 298, 299, 300, 301, Murmis, Miguel, 237n.
 303, 304n., 305, 306, 307, 313, 318, Murray, Alberto, 231
 321, 323, 325, 327, 328, 330, 334,

335, 336, 338, 339, 343, 345 N
 Masetti, Jorge Ricardo, 153, 187n.
 Masotta, Oscar, 255, 258 Nadra, Fernando, 158, 164, 272
 Massera, Emilio, 293 Narvaja, Aurelio, 224, 226, 227n.
 Mattarolo, Rodolfo, 287 Naville, P., 304n.
 Matteucci, Nicola, 97n. Neiburg, Federico, 30n., 66n.
 Mattini, Luis, 22, 165, 166n., 282, Nervo, Amado, 41n.
 285n., 286n. Newton, Isaac, 208
 Mazía, Floreal, 174n., 295 Nicolaus, Martín, 333
 Mehring, Franz, 68, 72n., 96n., 195, Nietzsche, Friedrich, 17, 29, 36, 68, 106,
 306n. 149n., 254, 269, 308
 Meinville, Julio, 287, 293 Nin. Andrés, 94n., 226
 Melis, Antonio, 76, 308 Nohl, 298

N

Noske, 96n. Pereyra, Carlos, 240, 306
 Novack, George, 285, 301 Pérez, Carlos, 26
 Nun, José, 333n. Pérez, Esther, 15
 Pérez, José, 87
 O Pérez de la Riva, Juan, 333n.
 Perón, Eva, 240
 Ocampo, Victoria, 233, 240 Perón, Isabel, 238n.
 Oliva, Raúl, 187 Perón, Juan Domingo, 142, 144, 164,
 Olivari, Nicolás, 39n. 165n., 166, 177, 223, 227, 228, 229,
 Oliver, Juan Pablo, 260 239, 240, 243, 252, 255, 256n., 260,
 Oliver, María Rosa, 137 261, 262, 265, 268, 269, 275, 282,
 Olivieri, Raúl, 185n., 186n., 187, 259, 283, 284, 291
 266 Pertsov, V., 118n.
 Olmedo, Carlos, 258, 259, 286 Pesce, Hugo, 101, 198
 Oltuski, Enrique, 215n. Petras, James, 333n.

- Onganía, Juan Carlos, 190, 282, 283
- Ongaro, Raimundo, 232
- Orfila Reynal, Arnaldo, 198
- Orozco, José C., 231
- Ortega Peña, Rodolfo, 170, 223-253
- Ortega y Gasset, José, 49, 53, 89, 122
- Ortiz, Ricardo M, 132, 136, 137
- Ortiz Pereyra, Manuel, 240
- Orzábal Quintana, A., 43
- Osatinsky, Marcos, 258
- Othilinghaus, J.C., 39n.
- Ovando, Alfredo, 199
- Owen, Robert, 71
- P
- Padilla, Manuel Asencio, 284
- Palacio, Ernesto, 70, 260
- Palacios, Alfredo, 33, 39n., 41n., 44, 50, 62- 122
- Parra, Julio (seud.), 283, 284, 285, 286
- Pascal, Blas, 315
- Pashukanis, E.B., 304n.
- Paso, Leonardo, 180
- Pasquino, G., 97n.
- Pastorino, R., 64
- Pavese, Cesare, 247
- Payró. Roberto J., 247
- Peluffo, J., 146n.
- Peña, Milcíades, 28, 32, 116n., 140, 150, 169, 177, 227, 228, 230, 233, 237,
- Petrovic, Gajo, 304
- Piaget, Jean, 186, 285
- Piglia, Ricardo, 143n.
- Piñeiro Losada, Manuel, 273
- Piñera, Arnaldo, 159n., 271n.
- Pla, Alberto, 106n.
- Platón, 53, 300
- Plejanov, Georgi, 61, 106, 113, 203, 205, 315
- Ponce, Aníbal, 12, 30-74, 76, 78, 79n., 81, 84, 90, 113n., 116, 117, 120, 121, 122, 125, 126, 127, 128, 129, 130n., 131, 136, 137, 138, 139, 141, 145n., 148, 149, 152, 157, 159, 170, 175, 189, 200, 202, 252, 253, 291, 300, 301
- Popper Karl 293
- Portantiero, Juan Carlos, 156, 163, 178n., 180n., 181, 182, 183, 184, 185n., 186, 187, 237n., 247n., 264,
- Portocarrero, Julio, 101
- Posadas (seud. de Homero Cristalli), 227, 280
- Posse, Miguel, 226, 227
- Poulantzas, Nikos, 333n.
- Pozzi Pablo, 22
- Prado Júnior, Caio, 257, 327
- Pratolini, Vasco, 247
- Preobrajenski, E 304n.
- Prestes, Luis Carlos, 136, 255, 272

- 256, 278, 279, 282, 283, 284, 292
- Penelón. José, 69n., 226
- Peredo, Coco, 272
- Peredo, Inti, 272
- Perelman, Angel, 224, 226, 227n., 228
137, 145, 146, 150, 159, 164, 165,
166, 170, 176, 179, 180, 182, 219-
279, 292
- Q
- Quieto, Roberto, 258
- Quijada, Hermes, 242
- Quijano, Aníbal, 39, 333n.
- Quiroga, Facundo, 252, 253
- Quiroga, Horacio, 39n., 247
- R
- Raab, Enrique, 287
- Rama, Ángel, 33, 34
- Ramos, Jorge Abelardo, 133, 134, 135,
136, 145, 182, 219-289
- Ramos Mejía, José María, 29, 65
- Ratzer, José, 22, 27n.
- Raurich. Héctor, 226, 227, 228, 279, 292
- Real, Juan José, 136, 150n., 180
- Recabarren, Luis Emilio, 76
- Reed, John, 40
- Reissig, Luis, 33n., 66n.
- Renán. Ernest, 50, 68, 200
- Pródico, 300
- Protágoras, 300
- Puiggrós, Adriana, 232, 243
- Puiggrós, Delia, 15
- Puiggrós, Rodolfo, 126, 132, 133n., 136,
Roosevelt, Theodore, 134
- Rorty, Richard, 303
- Rosa, José María, 251, 260
- Rosas, Juan Manuel de, 247, 252, 254,
255,260
- Rosental, M,M, 140
- Rossanda, Rossana, 304n.
- Rousseau, Jean-Jacques, 180
- Rozitchner, León, 12, 22, 178, 190, 264,
265, 266n., 267, 293, 333n.
- Rubel, Maximilien, 306
- Rubén Darío, 29, 33, 34n., 35, 41n., 123
- Ruffolo, Roberto, 161n.
- Ruiz Daudet, Carlos, 247
- S
- Saavedra, Luis, 284n., 285
- Sabas Aloma, Mariblanca, 161
- Sábato, Ernesto, 66, 122, 128, 233, 239,
287n.
- Sáenz Peña, Roque, 28, 32
- Salama, Roberto, 117, 118, 120, 121,
131, 184n.
- Salas, Ernesto, 22
- Salomó, Isidro, 59
- Sánchez, Germán. 199n.

- Repetto, Nicolás, 37, 59, 64, 131
 Rexach, 94n.
 Rey, Esteban, 244
 Riazanov, David B., 68, 71n., 72n.
 Ribbentrop. Joachim von. 134
 Ribeiro, Darcy, 333n.
 Río, Rafael, 69n.
 Rivera, Diego, 41n., 100n., 231
 Rivera, Enrique, 227, 244
 Roa, Raúl, 31, 45, 87, 201
 Roca, Cristina, 15, 67n., 201n.
 Roca, Deodoro, 11, 17, 29, 32, 37, 38n.,
 47, 48n., 65, 66n., 67n., 70, 80, 83,
 89, 98, 106n., 116, 121, 123n., 124,
 127, 130, 169, 201, 202, 231, 240
 Roca, Gustavo, 201
 Roces, Wenceslao, 198, 304
 Rodó. José Enrique, 11, 29, 32, 33, 35, 301
 47, 63, 67, 80, 89, 92, 122, 123, 125
 Rodríguez, Carlos Rafael, 74, 160
 Rodríguez, H., 145n.
 Rolland, Romain, 38, 41n., 69, 70, 200
 Romano, Eduardo, 248n.
 Romero, Francisco, 147n.
- Sartre, Jean-Paul, 146n., 149n., 152,
 186, 202, 262, 264, 292, 295, 296,
 329, 333n.
 Sazbón, José. 174n.
 Scalabrini Ortiz, Raúl, 132, 136, 240
 Schaff, A., 305n.
- Sánchez, Juan Manuel, 231
 Sánchez Vázquez, Adolfo, 18, 20, 196,
 202, 210n., 303-308, 309, 323
 Sánchez Viamonte, C., 44, 49, 60n.
 Sanctis, Francesco de, 180n., 247n.
 Sandino, Augusto César, 42n., 78, 79,
 88, 93, 125n., 127, 131
 Sanguinetti, F.V., 44
 Sanguinetti, Horacio, 50, 52, 129n.
 San Martín, José de, 87, 258n., 284
 Santella, Agustín, 15
 Santucho, Amílcar, 276, 277
 Santucho, Francisco René, 275, 276,
 281, 283
 Santucho, Julio, 276n.
 Santucho, Mario Roberto, 11, 12, 15, 20,
 163, 165, 166, 168, 169, 219-288,
 Sanz, Ricardo Lorenzo, 171n.
 Sarabia, Arturo, 93, 94
 Sarlo, Beatriz, 70n., 138n.
 Sarmiento, Domingo Faustino, 29, 34,
 36, 65, 71, 72, 73, 81, 108, 109, 113,
 131, 177, 241, 253
- T
- Tablada, Carlos, 197n.
 Taborda, Saúl, 48, 122
 Taibo II, Paco Ignacio, 199n.
 Tarcus, Horacio, 15, 22, 116n., 140n.,

- Scheidemann, 96n. 177n., 226, 228, 237n., 279n.
- Scheler, Max, 47, 48, 68, 291 Tardewski, Vladimir, 143
- Schilling, Paulo, 333n. Tejada, Aurelio Alonso, 329
- Schmerkin. Samuel, 149 Terán, Oscar, 15, 32, 33n., 37n., 156n.,
248, 258, 267
- Schmidt, Conrad, 58n. Tertulián, Nicolás, 325
- Schmirgeld, Jaime, 164, 266 Thompson, George, 299
- Schopenhauer, Arthur, 246n. Thorez, Maurice, 118n.
- Schuppe, 58n. Timossi, Jorge, 161
- Sciarreta, Raúl, 153, 174n., 187, 259,
266
- Togliatti, Palmiro, 177, 178, 181, 189,
283n., 322, 323
- Sebag, Lucien. 333n. Tonezzer, Tania, 325
- Sebreli, Juan José, 226, 229n., 255, 258,
265
- Selser, Gregorio, 333n. Torreiro, M, 39
- Seoane, María, 22, 276 Torres, Camilo, 260, 333n.
- Seoane, Manuel, 43, 128 Torres, Simón, 273, 278
- Serrano Vernengo, Marisa, 278 Torriente Brau, Pablo de la, 87
- Sessano y Lara, Carlos, 231, 244 Tórtolo, Alfredo, 293
- Shakespeare, William, 32n., 33, 69, 200 Tosco, Agustín. 166, 169, 232, 238n.,
270
- Shirokov, M., 256 Tresca, Cario, 93n.
- Siqueiros, David A., 231 Trías, Vivían, 231, 274
- Sócrates, 197n., 253n., 300 Troise, Emilio, 15, 39n., 69, 116, 117,
118, 120, 121, 131, 136, 137, 138,
139, 140, 141, 142, 143, 147, 148,
149n., 155, 156, 164, 174, 181, 183,
187n., 245
- Solanas, Fernando, 249n., 250, 269 Trotsky, León. 29, 31, 36, 38, 40, 41n.,
54n., 61, 63, 72, 81, 82, 94n., 118,
124, 194, 195, 203, 229, 230n., 231,
- Soler, Sebastián, 122
- Soler Canas, Luis, 260
- Sombart, Werner, 48, 68
- Sommi, Luis V., 39n., 136
- Somoza, Anastasio, 134
- Sorel, Georges, 39n., 106, 308

- Spencer, Herbert, 29, 47 232, 236, 277, 285n., 304n., 306,
 Spilimbergo, Jorge Enea, 231, 233, 240, 309, 314
 243, 244
- Spinoza, Baruch, 253n. U
- Spivakow, Boris, 190
- Stalin, José, 71n., 105n., 124, 134, 137, Ugarte, Manuel, 33, 35, 39, 41n., 44, 62,
 140, 146, 50, 152, 207, 217, 255, 67, 80, 88, 170, 226, 231, 240, 241n.
 270, 285, 305, 324 Unamuno, Miguel de, 39, 41n.
- Steuart, 298 Uriburu, José Evaristo, 43n., 125, 127n.
- Storni, Alfonsina, 39n. Urquiza, Justo José de, 64, 168
- Sverdiov. G, 118n.
- Sweezy, Paul, 217, 218n., 333n. V
- Szpunberg, Alberto, 289
- Valle Inclán, Ramón del, 41
 Varela, Felipe, 240, 252
- Varona, Enrique, 88 Werden, Eugenio (seud.), 140n., 149,
 Varone, Domingo, 39n. 150n., 285
- Vasconcelos, José, 11, 29, 33, 39, 42, While, Harold, 198
 43, 63, 66, 73, 80, 91, 122, 125, 126, Williams, Raymond, 314
 127 Wilson. Charles, 264
- Verbitsky, Horacio, 258n. Wilson. Woodrow, 35n., 36
- Verón, Eliseo, 258 Wíttgenstein, Ludwig, 293
- Vezzetti, Hugo, 65n., 66n., 67 Woltmann. L, 58n.
- Vidali, Vittorio, 93n., 94n. Wright Mills, C., 89n., 123n.
- Videla, Jorge Rafael, 171n., 221, 258,
 293 Y
- Villaescusa, Yvette, 200n.
- Villamor, Carlos, 48n. Yaroslavsky, E., 118n.
- Villarreal, Ana, 258, 276 Yungalás, P., 39n.
- Villegas, Osiris, 187n., 191n., 221, 284 Yunque, Álvaro, 116, 120, 121, 131, 180

- Villegas Tamayo, Harry, 273n.
- Viñas, David, 26n., 34n., 35n., 113n., 114, 128, 135, 170, 241n.
- Viñas, Ismael, 182, 223, 244, 285
- Vitale, Luis, 104n., 106n., 257
- W
- Wacquant, Loïc J.D, 115n.
- Walsh, Rodolfo, 14, 34, 258, 262, 265, 289
- Weber, Max, 48, 314, 329
- Weffort, Francisco, 313, 333n.
- Wendehake, José Rafael, 127
- Yupanqui, Atahualpa, 240, 276
- Z
- Zamora, Antonio, 70, 131
- Zasulich, Vera, 104n., 236n.
- Zdhanov, 120
- Zeleny, Jindrich, 304
- Zetkin, Clara, 96n.
- Zía, Lizandro, 146n.
- Zierold, Pablo, 76, 97n.
- Zinovief, Gregory, 41
- Zito Lema, Vicente, 287
- Zola, Émile, 41, 69