

Idáxa

REVISTA DE CRÍTICA, CIENCIA Y LITERATURA HUMANISTAS.

I OTOÑO

- 1 Editorial.
- 2 Elora Tristán y F. Engels. En torno a los fundamentos de un feminismo marxista. *Concepción Tonda.*
- 6 La influencia de Heidegger. *Jean Paul Sartre.*
- 8 La risa del capitalismo. ¿Por qué Georges Bataille? *Jorge Veraza.*
- 13 El problema de la Paz y el desarme desde la perspectiva de los movimientos alternativos. *Carlos Ballesteros.*
- 15 Crítica lukácsiana de la Cultura y la Moda. *Andrés Barreda.*
- 21 Ética, revaluación y libertad. *L. E. Primero Rivas.*
- 22 Lombardo Ledardo o las tribulaciones de un revisionista en México. *Blanca Solares.*

Documentos :

- 25 Programa del Partido Comunista Obrero Alemán. (Mayo de 1920).

De la Ideología en el Cine:

- 29 Fanny y Alexander de Bergman. *Andrés Barreda, Leticia del Conde, Mercedes Galvez, Fernanda Sierra, Concepción Tonda y Jorge Veraza.*

El otoño.

Revista estacional (o que aparece cada estación)
No. I Otoño de 1984

DIRECTOR

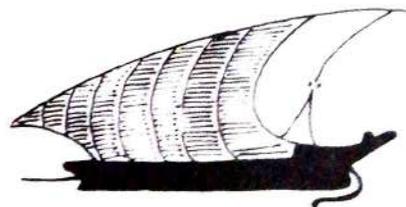
ANDRÉS BARREDA

RESPONSABLE

CECILIA PACHECO

CONSEJO EDITORIAL

Silvia Alvarado, Luis Arzúmedo, Arturo Ayala, Carlos Ballesteros, Guatemoc Calderón, Eduardo Ceballos, Fernando Chávez, Leticia del Conde, Rodolfo Díaz, Mercedes Galvez, Leticia Hernández, Jorge Jordán, Arturo Lorenzini, Dido Márquez, Rodrigo Martínez Baracs, David Moreno, Lucía Muñoz, Margarita Ochoa, Cecilia Pacheco, Américo Padrión, Noelia Reyes, Virginia Saucedo, Fernanda Sierra, Andrés Sierra, Blanca Solares, José Soltero, Mariela Concepción Tonda, Jorge Veraza.



Precio:

Impresión EDIPSA, Tizapan No. 57, Mixcoac, D. F.

Tel.:

Suscripción y correspondencia: Correo No. 28, Col. Tizapan C. P. 01090.

Registrado en T. Amite

Impreso en México

Es el Otoño el tiempo de la cosecha, de la vendimia y sucedió que algunos amigos hemos logrado reunirnos para cosechar los frutos de faenas anteriores y el mejor fruto: la reunión.

Hemos elaborado colectivamente esta revista y queremos compartir la comunicación.

De entre una veintena de nombres que sugerimos* "Itaca" fue el que finalmente elegimos por el retorno y la aventura que resuena en él.

El viento que en otoño corre hincha y da fuerza a los pulmones para combatir la tristeza y desesperanza, las crisis, el parcial cerramiento, que de todos modos se apersonan. Y no obstante, los frutos han sido recogidos y vivifican. Todo triunfo es un retorno.

Itaca, la patria de Odiseo. La pequeña isla esperanzadora en medio del mar y la tempestad. Occidente en su primer huevo, naciendo, antes de ser vilipendiado, occidente bañado frescamente por las olas. A propósito ¿es hoy, todo occidente lo que debemos rescatar?

Que con el ingenioso Ulises nació el yo, el caballo de Troya y la venganza contra los pretendientes, pero, recuérdese, también, el descenso al infierno, la estancia con Calypso, el combate contra el Cíclope, etc. En verdad todo es ambiguo y nada definitivo puede decirse aún respecto del enjuiciamiento a la "Metafísica de Occidente" o a su realidad. Occidente y su "metafísica" son demasiado reales y demasiado ricos como para que de buenas a primeras pretendamos, infatuados, decretar su muerte. En verdad todo es ambiguo: las posibilidades, las alternativas aún no se han cerrado por completo hasta reducirse a una sola cerradura de una única llave.

Por ello es que aún resuena y retorna el ta-ta-ta, el nombre danza de Itaca, Ita-ta, ta-ta-tei, dip-dip-tei; así lleva la notación y el ritmo el bailarín hindú. Y el nombre de Itaca suena en la memoria en su evidencia misteriosa como si de verdad algo bueno se guardara para todos en él. Como si la salvación emanara de él. Un mito como el de Odiseo no podría, sino resonar en mito en una de sus palabras clave, sugerir cristianamente, digamos, en su paganismo, la salvación; y ya por este relativo contraste ponemos frente a frente de nuestras propias ilusiones en lo que tienen de torpes y de benéficas, pero sobre todo, en lo que tienen de ilusiones.

Ahora bien, la crítica de las ilusiones no es la vereda de la desilusión, ni la verdad positiva la capitulación frente a lo dado.

Y no puede serlo ya que la realidad es, hoy, plena de contradicciones clasistas.

Pero ojo, la lucha clasista resuelve su encono al autoabolirse y así mismo, mientras tanto, el proletariado avanza sólo conforme logra hacer efectiva su universalidad, por un lado disolvente de los límites particulares, por otro lado postulante de realidades cuya procesualidad es abierta.

Así pues, la crítica total participa del recuerdo pero también de la inmediatez de la danza. La promueve un movimiento vital que no sólo en su meta se consume sino que ya goza al desplegarse.

De eso se trata, la esperanza nunca llega sin por lo menos una verdad, una revelación, y no hay ninguna que lo sea auténticamente que no contenga, conduzca, sea esperanza, posibilidad de mundo.

Y de eso se trata en el combate y en la realidad. Y como estos son múltiples, cabe escribir esta presentación con resonancias a la vez políticas y poéticas, etc., y sobre todo con sinceridad y diciendo lo que es y simplemente, cómo —de nuestras manos— nació esta revista y la queremos para expresarnos y esperar a otros.

Sople el viento e hinche las velas, expanda los pulmones y salga de nuevo relajado.

itaka



Este número abre con una contribución de Ma. de la Concepción Tonda a la construcción de un feminismo marxista, desplegando un comentario a un texto clásico de F. Engels sobre Flora Tristán.

Le sigue un fragmento inédito en español de un diario de J. P. Sartre en el que refiere su acercamiento a Heidegger, implícita una distancia crítica que luego se ahondará. (Cfr. por ejemplo El Ser y la Nada: "Hegel, Heidegger y Husserl"; así como "Mi Muerte". etc. y La Crítica de la Razón Dialéctica, Tomo I, págs. 316-318).

Pero mejor que a cada artículo refirámonos a los grandes problemas que son abordados por el conjunto. Dos de ellos abordan la sociedad capitalista actual en sus esferas materiales y espirituales de afirmación y, en fin, en su estructura global. ("Fanny y Alexander"; "La Risa del Capitalismo ¿Por qué Bataille?").

Mientras que otros se ocupan de describir, o mejor aún, de prevenir sobre ciertos contenidos esenciales de la dinámica de la misma. ("Flora Tristán y F. Engels. Entorno a los fundamentos de un feminismo marxista"; "Fragmento del diario de J. P. Sartre: la influencia de Heidegger"; "Crítica Lukácsiana de la Cultura y la Moda"). Finalmente hay aquellos encaminados a pensar o proponer las formas en que los diversos sujetos sociales buscan —o debieran— organizarse contestatario, revolucionariamente.

*Linniskata, Perro Muerto, Humanismo Radical, etc.

("El problema de la paz y el desarme desde la perspectiva de los movimientos alternativos"; "Programa del Partido Comunista Obrero Alemán (1920)"; "Lombardo Toledano o las tribulaciones de un revisionista en México" y "Ética, revolución y libertad").

Ahora bien, las varias perspectivas con que son trabajados los respectivos artículos, así como los diversos interlocutores discursivos que asumen (Agnes Heller, H. Marcuse, Hegel, Marx, Heidegger, Bataille, Bergman, G. Lukács, Lombardo Toledano, Bernstein, etc., etc.) son expresión del proceso histórico contemporáneo y más específica pero generalmente dicho, expresión del proceso de socialización creciente de todos los contenidos sociales y naturales, de todas las fuerzas productivas humanas; así como de una tendencia general que ha ido conformándose en el curso de aquel proceso cuyas miras buscan trascender las contradicciones sociales actuales. Tendencia que sin ser unitaria constituye, no obstante, una corriente; cuyas posturas irreductibles entre sí e irreductibles, evidentemente, a las solas aportaciones de los autores aquí publicadas, logran establecer comunicación y acuerdos cuyo rasgo común o genérico consiste en un "humanismo radical".

De modo que la referida socialización creciente y en curso queda así desarrollada discursivamente como humanización creciente y humanismo. Con ello no ocurre sino que es el núcleo esencial de la socialización progresiva el que es expresado; aquel núcleo cuyas potencialidades pueden trascender las formas actuales de socialización.

Puntualicemos que la posibilidad de una creciente humanización sólo puede afirmarse —si no quiere ser idealista o demagógica— en una igualmente creciente naturalización del hombre. Un vitalismo militante y —para usar un término actualísimo— ecologista, es la necesaria consecuencia.

Ahora bien, en el seno de las actuales formas de socialización, tal parece que nuestra relación con la naturaleza no tuviera sino

un contenido muy general, vacío e indiferente, nada puntual, detallado y orgánico; de modo que en gracia a tal falaz apariencia éste requiere ser recordado.

Así pues, por cuestiones formales, hemos elegido que esta revista aparezca cada estación del año. Y —por cuestiones de contenido— hemos querido recordar aquellas de terminaciones efectivas que el curso del ciclo natural imprime en el anual despliegue metabólico de los seres humanos. De tal suerte, el lector podrá encontrar indicaciones pertinentes al otoño, al invierno, etc., al final de cada número en la tercera de forros.

Podrá sorprender que, nada de todo ello —no sólo ésta o aquella indicación aislada— parezca tener que ver con nosotros y la naturaleza; sino, más bien, parezca ser hijo del artificio y el capricho. Buena ocasión para reírse de las tales sugerencias, del cosmos, de la historia en la que tuvo lugar tal deformación y de uno mismo. Nada mejor que el momento de la ironía para intentar disolver las formas anquilosadas.

Sea así la oportunidad de nuestra comunicación.

Podemos, antes de despedirnos, anunciar que el número de invierno estará dedicado —en lo fundamental— a conmemorar los cien años de la publicación de El origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado de Federico Engels, elaborado en base a manuscritos etnológicos de Karl Marx. Texto que constituye el primer intento articulado de fundamentar el despliegue de la crítica global de la sociedad y, por ello, de la vida cotidiana, en acuerdo a la crítica de la economía política y a los conocimientos antropológicos de la época. Subrayaremos que la crítica global de la sociedad es el tema general que todos los números —comenzando con el actual— tienen por horizonte.



FLORA TRISTAN Y F. ENGELS. EN TORNO DE LOS FUNDAMENTOS DE UN FEMINISMO MARXISTA

Concepción Tonda

Presentación

El objetivo del presente artículo es demostrar concretamente la relación estrecha entre la crítica de la realidad capitalista en su conjunto realizada por Marx y Engels y el feminismo.

La crítica del capitalismo actual implica la crítica de todas las esferas de la vida capitalista, de la cotidianidad capitalista y sólo puede realizarse retomando y desarrollando en sus términos más precisos esta "vieja crítica": que no ha sido comprendida en toda su riqueza (menos aún superada y en buena medida falseada) por gran parte de las actuales figuras del marxismo.

Me interesa pues participar en la precisión de los términos de la relación entre marxismo y feminismo subsanando así, en alguna medida, las carencias de uno y otro.

Por un lado, un amplio sector del marxismo contemporáneo ha dejado de lado, dogmáticamente, el sentido total de la crítica desarrollada por Marx y Engels y, consecuentemente, a diversos aspectos particulares de la misma: al cuestionamiento de la relación entre los sexos por ejemplo.

Por otro lado, el movimiento feminista —el feminismo habido hasta hoy— a lo largo de su desarrollo se ha vinculado solamente con algunos problemas aislados del marxismo. Pero no ha reconocido ni asumido a la crítica marxista como fundamento propio. Este movimiento ha mantenido pues una relación de exterioridad (en una mayor o menor medida) con el discurso crítico marxiano. Y ello se debe a que no lo ha comprendido en

todas sus implicaciones, como lo que realmente es, como un todo artístico, orgánico, como fuerza productiva de la revolución comunista, comunitaria, de relaciones sociales armónicas, amorosas.¹ Esta insuficiente comprensión constituye el límite teórico práctico del movimiento feminista. El no mantener una relación íntima, de interioridad con el discurso marxiano significa no mantener una relación de interioridad con el todo social que este discurso expresa; significa no reconocernos en nuestra historia, negar nuestro fundamento concreto, histórico-ontológico.

Este modo de relación "crítica" con la realidad exterior al sentido total de la crítica marxiana, del cual participan también diversas corrientes del marxismo, es sumamente peligroso pues reivindica, sin querer, una relación utilitarista, de saqueo, de explotación con la teoría marxiana y, más allá de ella, con la realidad concreta misma.

Por el contrario, a la luz de una perspectiva crítica total el feminismo se muestra claramente como ingrediente esencial del marxismo y no como algo que le fuera exterior o secundario para su desarrollo. Mas bien, ha sido un desarrollo unilateral, "economicista" y/o "politicista" del marxismo, una lectura coartada, reprimida y empobrecedora de Marx y Engels,² lo que ha opacado el carácter esencial de esta relación.

Con el presente comentario del primer párrafo del capítulo IV de La Sagrada Familia quisiera revivir, revitalizar un momento de nuestro pasado; revivir y entrelazar el proyecto en el que F. Engels y Flora Tristán jugaron su vida, para resaltar así sus implicaciones actuales, su importancia para la crítica de nuestra presente realidad.

El primer párrafo del capítulo IV de La Sagrada Familia, "La Unión Obrera" de Flora Tristán, escrito por F. Engels (1845) abarca una página del texto. Se trata de un párrafo que aparentemente tiene una importancia menor que otros de este capítulo (que el cuarto, por ejemplo, titulado "Proudhon" donde se precisa la misión histórica universal del proletariado). Y ello se debe a que Engels trata aquí, de manera muy rápida, temas diversos cuya conexión no nos hace explícita: se nos habla aquí de los socialistas franceses, de la concepción de Edgar Bauer³ acerca de la crítica de la realidad, de Flora Tristán y de la filosofía hegeliana.

Trataremos pues de hacer explícita la conexión entre estos temas para aclarar así la importancia de este pasaje, para aclarar cuál es el objetivo que éste cumple en el seno del capítulo cuarto en el que Marx y Engels nos exponen los *supuestos básicos de la crítica de la economía política*.⁴ Todos estos temas serán tratados por Marx a lo largo del capítulo; Engels nos anuncia aquí la temática general del mismo.

Por lo que respecta a la relación de este primer párrafo con el resto del capítulo cuarto diremos lo siguiente:

Engels nos plantea aquí nada menos que el *objetivo general* de todo el capítulo cuarto escrito en su mayor parte por Marx⁵:

La crítica de la realidad desarrollada por ambos autores quiere fundarse a sí misma como una crítica práctica de toda la realidad existente; se trata pues de una crítica *práctica* y *total*. El objetivo de esta crítica es la modificación de toda la realidad existente; la modificación de la realidad vivida, el conocimiento y el cuestionamiento de todo lo humano, del ser humano, de la existencia humana.

Con ello Engels nos expone también el problema central de toda la primera parte del capítulo cuarto (párrafos primero, segundo —“Béraud acerca de las prostitutas”— y tercero —“El amor”—) que aborda una temática femenina; ésta primera parte es también el fundamento de la segunda parte (párrafo cuarto) en el que esta crítica de la realidad material existente se nos presenta bajo la forma concreta de crítica de la economía política.

Veamos pues, primero de un modo general cuál es el problema abordado por este primer párrafo:

E. Bauer entiende al objeto de la actividad crítica como un *objeto ideal*. Por su parte Engels enfrenta a Edgar Bauer un *objeto real* de crítica. Para Engels el objeto de crítica es “*todo lo real, lo lo vivo*”,⁶ realidad existente en su conjunto.

Edgar Bauer entiende a la actividad crítica enajenadamente, aquí vale decir equívocamente. La entiende como crítica que está más allá de la realidad, que la trasciende y desprecia. El criticar estriba precisamente en este desprecio de la realidad; el carácter despectivo de tal crítica quiere ser puesto como fundamento suficiente de la crítica, como algo que la enaltece y fortifica. Supuestamente quisérase sacar fuerza del ideal al separarlo de lo real.

La crítica de corte baueriano se sitúa así ella misma más allá de toda posible realidad. La realidad que así desligada de la crítica, del sujeto que reflexiona acerca de ella. Realidad y crítica coexisten sin llegar nunca a vincularse.

Es precisamente por esto por lo que la “crítica crítica” —la crítica propuesta por los hermanos Bauer— se contradice. Ella tiene la intención política de criticar a la realidad existente, sin embargo al desligar su crítica de la realidad logra precisamente lo contrario: la realidad misma queda puesta como algo *incuestionable*, en esto redunda la intención inicial de la “crítica crítica”.

Por su parte Engels concibe a la actividad crítica y a la realidad como indisolublemente ligadas, la crítica tiene como contenido a la realidad misma.

La intención de la crítica desarrollada por Engels es mostrar que la realidad existente es *transformable*, fundamentar objetivamente la necesidad de su transformación.

E. Bauer y Engels enfrentan a la realidad como algo inhumano pero ¿cómo hacer la crítica de la realidad?: E. Bauer quiere plantear a la crítica como una crítica ideal; la realidad existente ensucia a la crítica pura y trascendente. Engels plantea a la crítica como una crítica que teme impregnarse, ensuciarse, hacerse una con la realidad inhumana existente. Y de hecho así es suscitada por el movimiento mismo de la realidad y no por la mera generalidad y supuesta pureza del crítico.

En la fundamentación de la crítica como crítica cuyo contenido es la realidad misma, Engels responde al *cómo* comportarnos frente a la realidad existente, *cómo* poder criticar a la realidad burguesa. Por ello nuestro interés es seguir esta fundamentación; porque en ella se guarda el secreto de cómo nosotros podríamos actualmente criticar a la sociedad burguesa e intervenir en su transformación.

Invito al lector a ver más de cerca este problema central siguiendo ahora la estructura propia de este primer párrafo del capítulo cuarto de *La Sagrada Familia*. Dividiremos este primer párrafo en tres partes; al inicio de cada parte señalaremos brevemente cuál es el problema allí tratado para pasar inmediatamente a su explicación, a la explicación de sus implicaciones.

I El por qué del título del capítulo cuarto: “La Crítica Crítica” como quietud del conocer o la “Crítica Crítica” como el Señor Edgar.

El párrafo primero se inicia con dos afirmaciones radicalmente contrapuestas. Esta primera parte o primer momento argumental del párrafo consistirá en la explicación de qué es lo que se pone en juego en estas dos afirmaciones contrapuestas:

Los socialistas franceses afirman que el obrero a pesar de que produce

todo, carece de todo derecho y de toda posesión. Los ojos de la “crítica crítica” no ven este hecho, evidentemente contradictorio. La “crítica crítica”, por el contrario, se encarga de ocultarnos la contradicción que este hecho encierra presentándonos como desdeñable al trabajo del obrero ya que está destinado a satisfacer las necesidades meramente materiales, este trabajo, nos dice, “es de índole cotidiana”.

Engels enfrenta ambas afirmaciones, le enfrenta al punto de vista “crítico” de E. Bauer el punto de vista de los socialistas franceses en general y también, como veremos más adelante, el punto de vista particular de Flora Tristan.

El objeto de crítica de E. Bauer es un objeto *suprasensible*, situado por encima de la realidad, un objeto no cotidiano. El contenido de la crítica está definido a priori por el “crítico” y es independiente del movimiento mismo de la realidad: “La Crítica... sólo toma por ‘algo’, y aún más por ‘todo’, sus propias creaciones intelectuales y generalizaciones que contradicen toda realidad”.⁷

Por ello el conocimiento de la realidad es para la “crítica crítica”, un conocimiento estático, definido de antemano por el sujeto crítico, un conocimiento que nada tiene que ver con el curso real de las cosas.

A esta característica fundamental de la “crítica crítica” hace referencia el título del capítulo cuarto: “*La Crítica Crítica*” como la *quietud del conocer*... “quietud” porque la supuesta complitud se ha alcanzado finalmente.

Veamos qué tipo de realidad es la que expresa la crítica baueriana:

E. Bauer entiende a la realidad como lo que está dado de manera inmediata, como lo empírico y sin sentido. Esta realidad es, a sus ojos, algo desdeñable. Y su cuestionamiento no emana de ella misma (no está fundado objetivamente) sino de un ser exterior a ella: “el crítico”.

Para E. Bauer “todo lo real, lo vivo, es acrítico, masivo, y por tanto ‘nada’, y sólo las criaturas fantásticas e ideales son ‘todo’.”⁸

Para Engels la realidad inmediata se muestra ella misma como una realidad contradictoria y por tanto cuestionable:

La realidad inmediata misma nos muestra que existe una contradicción en el hecho de que el obrero lo produzca todo y sin embargo no tenga nada, ni derecho alguno, ni posesión alguna. La crítica emana de la realidad, del carácter contradictorio de la realidad social.

Esta contradicción planteada por los socialistas franceses constituye el punto de partida argumental de este primer párrafo escrito por Engels y el punto de partida de todo el capítulo cuarto en general.

Engels entiende a la realidad de una manera doble:

- Como realidad *materialemente* fundada y
- Como realidad *total* o totalidad.

Veamos cómo llega Engels a esta doble concepción de la realidad:

a) *El trabajo* realizado por el obrero es un trabajo individual, un trabajo especializado “... porque en este ordenamiento mundial actual las diversas ramas conexas del trabajo se hallan separadas, e incluso contrapuestas; en suma porque el trabajo no está *organizado*” nos dice Engels.

El trabajo del obrero es un trabajo *enajenado*, parcial. Con ello lo que tenemos es una realidad constituida por un conjunto de trabajos individuales distintos, escindidos unos respecto de otros. Todo este conjunto de trabajos individuales enajenados los realizan obreros quienes además de estar desvinculados unos de otros en su trabajo están desvinculados del resto de la sociedad en tanto que constituyen una *clase*, la clase obrera. Vemos así que el trabajo del obrero implica una doble escisión: los obreros están escindidos entre sí y respecto del resto de la sociedad.

El trabajo del obrero es un trabajo *enajenado* porque es el trabajo que reproduce materialmente a la sociedad en su conjunto de manera enajenada. Posibilita que se reproduzcan las *condiciones de vida materiales de la sociedad* pero a costa de que un sector de la sociedad, la clase obrera misma, carezca de estas condiciones materiales. *El trabajo enajenado realizado por el obrero produce la riqueza material de la sociedad a costa de su propio empobrecimiento.*

b) Este trabajo enajenado *material*, concreto, es sin embargo un *trabajo total* porque reproduce a la sociedad toda, aunque de manera enajenada. La realidad social en su conjunto existe así de esta manera enajenada.

La realidad es pues entendida por Engels en primer término como una realidad producida por la actividad del sujeto en su despliegue.

Quisiera hacer aquí una breve interrupción para señalar lo siguiente:

Como el lector podrá observar si se remite al texto mismo de *La Sagrada Familia*, Engels no hace referencia aquí al *trabajo enajenado*, él nos dice que el trabajo en la sociedad actual “no está *organizado*”. Sin embargo a mí me parece necesario hablar del *trabajo enajenado* para explicar las implicaciones que tiene la posición que Engels le enfrenta a E. Bauer. Creo además que este concepto está implicado en la argumentación del mismo Engels porque en su “Esbozo de Crítica de la Economía Política” (escrito en 1843, un año antes que *La Sagrada Familia*) encontramos ya este concepto de *trabajo enajenado*.

Por otra parte Engels habla aquí del *trabajo “no organizado”* porque le interesa enfrentar a los planteamientos de Edgar Bauer los planteamientos de los socialistas franceses quienes hablan de la falta de organización del

trabajo; Louis Blanc trata este problema y *La Unión Obrera* de Flora Tristán tiene precisamente como cometido el lograr la organización del trabajo. Engels establece aquí una alianza con los socialistas franceses, especialmente con Flora Tristán, frente a E. Bauer.

Podemos plantear ahora claramente cuál es la función que cumple el enfrentamiento entre la concepción de Engels y la concepción de E. Bauer:

La función que cumple este enfrentamiento es una función política: se trata de presentar al proletariado como el sujeto social que tiene que realizar la crítica de la realidad existente porque la contradicción sobre la que se levanta dicha realidad recae sobre sus propios hombros, se encarna en su propia persona, el obrero existe realmente como el sujeto que con su trabajo lo crea todo, reproduce a toda la sociedad sin poseer él mismo nada.

Esta contradicción que caracteriza a la realidad existente tiene un fundamento material: el trabajo social no está organizado, es un trabajo social enajenado.

No se trata pues —como cree la “crítica crítica”— de que el obrero sea incapaz de producir un objeto total, el proletariado crea un cierto tipo de totalidad material y social que se le revierte, una *totalidad enajenada*. La realidad entendida en estos términos es una realidad que necesariamente tiene que ser transformada.

Por eso es que Engels quiere que el contenido de la actividad crítica no sea sino el movimiento mismo de la realidad existente.

II. El por qué del título del párrafo primero: “La Unión Obrera” de Flora Tristán.

Como señalábamos anteriormente, Engels le enfrenta a E. Bauer el punto de vista de los socialistas franceses en general y el de Flora Tristán en particular.

El punto de partida de Engels y el de los socialistas franceses es pues el mismo en el siguiente sentido: ambos ven a la realidad existente como una realidad contradictoria, por ello toda esta realidad existente debe ser cuestionada.

Más adelante, en el párrafo cuarto titulado *Proudhon*, veremos en qué sentido ambos puntos de vista *no coinciden*.

Pasemos ahora a tratar el enfrentamiento de Engels con E. Bauer en donde el aliado de Engels no son ya los socialistas franceses sino Flora Tristán.

La crítica de E. Bauer realizada aquí por Engels se manifiesta a propósito del “enjuiciamiento” que el primero hace de Flora Tristán: la “crítica crítica” trata despectivamente a Flora Tristán.

Engels titula a este primer párrafo “*La Unión Obrera*” de Flora Tristán: y éste no es un hecho casual. Engels escoge a la persona de Flora Tristán para resaltar en la discusión en torno a ella su propia concepción de la crítica de la realidad existente como crítica total y al mismo tiempo material, *sensiblemente fundada*.

Veamos porqué la persona de Flora Tristán está adecuada a este objetivo: el proyecto específico de Flora Tristán, hace posible que en su persona, en su existencia misma se nos muestre el carácter total y material, sensible, que debe tener la crítica de la realidad existente y que Marx y Engels quieren realizar.

Me detengo en ello, como ya antes señalaba, para aclarar cómo es que debe realizarse la crítica de la realidad; por tanto y de manera primordial cómo debe realizarse la crítica de la realidad capitalista actual.

Flora Tristán, muy conocida en su tiempo, pertenece a la corriente de los socialistas utópicos.¹⁰ Nace en 1803 y muere en 1844. Estuvo influida fundamentalmente por el pensamiento de Fourier, de Saint Simon y de Owen aunque afirmaba no ser fourierista, saintsimoniana ni owenista.

El punto de vista de Flora Tristán es un punto de vista proletario, socialista y paralelamente un punto de vista “feminista”.

Su obra está constituida en una gran medida por artículos periodísticos, algunos encaminados a modificar la situación legal de la mujer, por ejemplo “*Pétition aux députés sur le divorce*”, 1837 y “*Nécessité de faire bon accueil aux femmes étrangères*”,¹¹ 1836. Su primera obra, las *Peregrinaciones de una paria* es de carácter autobiográfico; en 1838 publica su novela *Mephis* que ella misma califica de “novela social”, en 1840 se publican sus *Paseos Londinenses* en los que describe críticamente diversos aspectos de la sociedad inglesa. En uno de los capítulos de este texto Flora Tristán nos describe las condiciones de vida del proletariado inglés; condiciones que ella observó personalmente.¹² Su último texto es la *Unión Obrera*, publicado en 1843, poco antes de su prematura muerte. F. T. tenía la intención de publicar un texto titulado *La Vuelta a Francia* después de su viaje por Francia; viaje dedicado al conocimiento de la situación de la clase obrera francesa y a la difusión de las ideas contenidas en la *Unión Obrera*.

Los textos de Flora Tristán no son textos en los que se desarrolle teóricamente algún problema. F. T. no desarrolla, a diferencia de los demás socialistas utópicos, una teoría propia. Tanto las *Peregrinaciones de una paria* como los *Paseos Londinenses* son el resultado de sus viajes al Perú y a Londres. Se trata en ambos casos de una *descripción crítica* de la realidad que ella misma vivió; se trata de la descripción de situaciones concretas que ella

misma observó. Su novela *Mephis* es también de carácter autobiográfico.¹³

La *Unión Obrera* es un texto en el que Flora Tristán propone, por vez primera en la historia del pensamiento socialista, una forma de organización concreta del proletariado a nivel nacional e internacional. F. T. hace un llamado en su texto al rey de Francia, a la nobleza, al clero, a los financieros, propietarios y burgueses, “a las mujeres de todas las clases, de todas las opiniones, de todos los países”, a los amos de las fábricas y a toda la clase obrera para que participen y cooperen en la fundación de la *Unión Obrera*. F. T. hace hincapié en la necesidad de “organización del trabajo”, propone la construcción de “palacios” en los que se eduque a los hijos de los trabajadores, se hospede a los trabajadores ancianos y a los trabajadores heridos.

La proposición concreta de la *Unión Obrera* puede ser hoy calificada de utópica pero lo fundamental de este texto es lo siguiente:

1. La *Unión Obrera* es el resultado de una *crítica de intención total* de la realidad vivida por Flora Tristán, de la realidad burguesa:

La fundación de la *Unión Obrera* no es, según nos dice F. T., sino el “puente” que posibilita el paso a una sociedad nueva; esta “forma de transición” sin embargo participa ya ella misma, en alguna medida, de las características de la nueva sociedad por venir. Por ejemplo, F. T. nos dice: Los niños educados en los “palacios” “... están destinados a construir ellos mismos palacios para alojarse la humanidad; deben convertirse en unos *artesanos artistas*, y, para alcanzar este objetivo hace falta impresionar desde su juventud su corazón, su imaginación y sus sentidos mediante la visión de lo hermoso.¹⁴

Flora Tristán critica la realidad capitalista de su época a lo largo de todos sus textos y de manera práctica la crítica con sus propias actitudes vitales; sus textos no son sino la expresión de su vida misma, de esta crítica constante a la sociedad burguesa en uno y otro de sus aspectos.

La crítica realizada por F. T. es una *crítica de intención total*, de la realidad con la que se enfrenta, su existencia se juega siempre en un doble movimiento de estar y no estar en la realidad capitalista existente; F. T. critica a esta realidad desde la utopía, desde lo que aún no tiene lugar.¹⁵

2. En la *Unión Obrera* esta crítica total de la sociedad burguesa es una crítica realizada desde el *punto de vista del proletariado*.

Vemos ahora porque Engels titula a este primer párrafo “*La Unión Obrera*” de Flora Tristán. Precisemos ahora qué es lo que se pone en juego en este texto:

1. F. T. critica, durante toda su corta vida a la realidad capitalista de manera global, *la cuestiona en todos sus aspectos*: cuestiona las relaciones entre los sexos tal y como allí se dan, el modo de vida del proletariado, etc., etc.¹⁶

Se trata, por tanto, de una *crítica de lo sensible*, de la realidad material existente y al mismo tiempo, a fuerza de intimidad, de una crítica de intención total.

2. Esta crítica total está encaminada de manera inmediata, a modificar las condiciones de vida del proletariado; éste es el objetivo inmediato de la *Unión Obrera*.

Flora Tristán y Engels se mueven así dentro del mismo terreno: ambos entienden a la realidad capitalista como contradictoria, esa contradicción se manifiesta en el hecho de que la clase obrera “lo produzca todo” y sin embargo ella misma esté completamente desposeída.¹⁷

Ambos parten de la evidente miseria física y espiritual de la clase obrera para cuestionar a la realidad capitalista en su conjunto.

La crítica de la realidad es así entendida como crítica de lo sensible, de “lo vivo”, de lo material; como crítica de toda la realidad, de todo lo vivo.

III Conclusión.

Comentemos ahora el último momento argumental de éste primer párrafo. Este último momento es un momento conclusivo.

Engels adjudica aquí a la “crítica crítica” los adjetivos que ésta le adjudica a Flora Tristán:

El Señor Edgar Bauer afirma lo siguiente: “Flora Tristán nos brinda un ejemplo de ese *dogmatismo* femenino que quiere tener una fórmula y la establece a partir de las categorías de lo existente”.¹⁸

Frente a ésta acusación Engels nos dice: “La crítica no hace otra cosa que establecer fórmulas a partir de las categorías de lo existente, a saber, de la filosofía *hegeliana* existente y de las aspiraciones sociales de lo existente; fórmulas, nada más que fórmulas [saqueadas a Hegel], y pese a todas sus inventivas contra el dogmatismo se condena a sí misma al dogmatismo, es más, al *dogmatismo femenino*. Es y sigue siendo una vieja femina, la marchita filosofía *hegeliana*, ya viuda, que pintarrajea y acicala su cuerpo reseco, convertido en las más repelente de las abstracciones, y ronda codiciosa por toda Alemania a la búsqueda de un cortejante”.¹⁹

El modo en que E. Bauer entiende la crítica de la realidad no es sino el modo *hegeliano* de entender la crítica de la realidad existente. Por lo tanto, Engels se enfrenta en éste párrafo no sólo con Edgar Bauer sino con la concepción hegeliana de la crítica de lo existente.

En este último pasaje del párrafo primero es particularmente claro el

enfrentamiento entre una posición materialista que presenta a la crítica de lo existente como crítica de objetos materiales existentes y una posición idealista, hegeliana, que presenta a la crítica como crítica de categorías tomadas de la realidad. A lo largo del capítulo cuarto quedará más matizada esta posición materialista que plantea a todo lo real como el objeto de crítica, frente a la filosofía especulativa en su conjunto.

Podemos ahora tratar de redondear el argumento global de este primer párrafo. En él, como vimos, confluyen dos temas aparentemente dispares, se nos habla del socialismo francés, de Flora Tristán y de la concepción idealista especulativa de E. Bauer. ¿Cómo relacionar estos dos temas?, ¿Cómo se relaciona el punto de vista femenino de F. T. (su punto de vista "feminista") con el punto de vista hegeliano de E. Bauer?

Es precisamente desde un punto de vista "femenino", "sensible" como el de Flora Tristán como se puede cuestionar a toda la realidad existente.¹⁴ Este punto de vista total será descrito en sus fundamentos a lo largo del capítulo cuarto. La crítica total de la realidad material existente sólo puede realizarse desde una nueva sensibilidad que se sitúa más allá de la realidad inmediata y esto es lo que caracteriza al proyecto en el que Flora Tristán juega su vida.

Aparece así indisolublemente ligado el punto de vista "femenino" de Flora Tristán (el "feminismo") con la transformación de la realidad capitalista existente, con la revolución comunista.

E. Bauer desde su concepción especulativa hegeliana desprecia los planteamientos de Flora Tristán. Se comporta opresivamente con el punto de vista "femenino" de F. T., digamos que se comporta "masculinamente". Y su comportamiento redonda precisamente en la conservación de la realidad capitalista existente, de esa realidad enajenada; por ello reprime la intención de crítica global de la realidad sensible, reprime la existencia de una nueva sensibilidad.

El punto de vista "femenino" y el punto de vista de la revolución comunista que caracterizan al proyecto de Flora Tristán se oponen al carácter prostituido y reaccionario de la filosofía hegeliana. La filosofía hegeliana tiene que rondar por toda Alemania como una prostituta que busca un objeto, un pretendiente que la satisfaga y tiene que buscarlo porque ella misma carece de objeto;¹⁵ se ha encargado previamente de romper todo lazo con la realidad material existente. Sólo comprende a la realidad a través de sí misma, nunca a través de la propia realidad, sin embargo, se pone al servicio de la realidad del estado prusiano. Quiere romper todo lazo con lo real aunque de hecho claudique frente al estado prusiano; es aparentemente viril pero en verdad, prostituida, de aquí la ironía de la metáfora de Engels.

Engels vincula orgánicamente así los dos aspectos que caracterizan al proyecto de Flora Tristán: feminismo y comunismo. Estos dos aspectos aparecen como aspectos necesarios en la crítica de la realidad existente, crítica que él entiende como una crítica total y materialmente fundada; positivamente fundada.

Frente a la relación prostituida que con la realidad mantiene la crítica de corte hegeliano, la crítica comunista de Marx y Engels afirma una relación positiva con la realidad. Esto es, una relación con la realidad capitalista como fuerza productiva de la sociedad comunista. Esto lo logra cuestionando la enajenación capitalista.

La sociedad capitalista sólo puede producir riqueza produciendo miseria, a costa de la destrucción del sujeto productor. La riqueza producida es pues el resultado enajenado de un proceso enajenado. La riqueza subjetiva y objetiva, los hombres y las cosas producidas están negativamente marcadas; al igual que la relación de los hombres entre sí y de ellos con las cosas.

La crítica del carácter enajenado de la reproducción social capitalista se realiza reivindicando a su aspecto no enajenado, afirmativo como esencial, verdaderamente constitutivo: la reproducción social es esencialmente afirmativa, forma del desarrollo ilimitado de las capacidades y necesidades del ser social. Este contenido esencial, la afirmación del ser social no ha podido realizarse sino enajenada, limitadamente.

La revolución comunista es el proceso de producción de condiciones objetivas y subjetivas, de riqueza no enajenada, realmente adecuada a su propio contenido esencial; proceso de producción de nuevas fuerzas productivas, comunistas, comunitarias.

De manera que el desarrollo de nuevas fuerzas productivas subjetivas o procreativas, de nuevos hombres y de nuevas relaciones humanas es un ingrediente esencial de la revolución comunista. Y en el seno de este proceso encuentra su lugar el feminismo: la reflexión de la relación entre los sexos, el cuestionamiento de la configuración capitalista de la misma debe realizarse reivindicando su aspecto esencial, no enajenado, afirmativo y pleno por excelencia. El problema de las diferencias (sociales, biológicas, de carácter, etc.) entre los sexos debe tratarse en este mismo sentido.¹⁶

¹ Sobre la reflexión marxista del amor y la crítica de las relaciones amorosas enajenadas me permito remitir al lector al artículo titulado *El amor en K. Marx, relación socio-natural elemental*, Concepción Tonda; revista *Criticas de la Economía Política* No. 18/19, Ciencia, Filosofía e Ideología.

² A este respecto Cfr. Jorge Veraza, *Para una Crítica de las Teorías del Imperialismo*, tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos, F.C.P.S., UNAM, 1984, Concepción Tonda, *K. Marx en J. C. Mariátegui*, tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos (en preparación); capítulo III, Robert Paris y el Marxismo. R. Paris junto con muchos marxistas contemporáneos afirma la insuficiencia del discurso marxiano para el análisis del capitalismo actual.

³ "Edgar Bauer, once años más joven que Bruno Bauer fue el escritor de más radical inclinación política de los jóvenes hegelianos de Berlín..." nos dirá David Mc. Leilan (*Marx y los jóvenes hegelianos*, Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1969).

⁴ Sobre el contenido del capítulo IV de *La Sagrada Familia* en su conjunto Cfr. Concepción Tonda, *Fundamentación de la Crítica de la Economía Política en La Sagrada Familia*, 1845; tesis de licenciatura en Economía, UNAM, 1982. El presente comentario forma parte de esta tesis.

⁵ Subrayado mío.

⁶ En este hecho se muestra la gran afinidad a la que habían llegado ambos autores durante su breve encuentro en París. Afinidad señalada posteriormente por Engels en su *Contribución a la Historia de la Liga de los Comunistas* escrita en 1885 como prefacio a la tercera edición del libro de Marx *Revelaciones sobre el proceso de los comunistas en Colonia*, Engels nos dice: "Cuando visité a Marx en París, en el verano de 1844, se puso de nos dice: "Cuando visité a Marx en París, en el verano de 1844, se puso de manifiesto nuestro completo acuerdo en todos los terrenos teóricos, y de allí data nuestra colaboración. Cuando volvimos a reunirnos en Bruselas, en la primavera de 1845, Marx... había desarrollado ya, en líneas generales, su teoría materialista de la historia, y nos pusimos a elaborar en detalle y en las más diversas direcciones la nueva concepción descubierta". C. Marx, F. Engels, *Obras Escogidas*, Ed. Progreso, Moscú, 1980, T. III, p. 190.

⁷ K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*; Ed. Grijalbo, OME 5/Obras de Marx y Engels, Barcelona, 1978.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cfr. F. Engels, *Esbozo de Crítica de la Economía Política en Escritos Económicos Varios*; Ed. Grijalbo, México, 1962, pp. 14, 15 y 16.

En los *Manuscritos Económicos Filosóficos* de Marx (1844) este concepto del trabajo enajenado juega un papel central. En el apartado titulado *Trabajo Enajenado* Marx explica detenidamente los distintos niveles en los que se da la enajenación del trabajo, de la actividad "genérica" del hombre.

¹⁰ El socialismo que hoy llamamos "utópico" corresponde al pensamiento de un conjunto de sujetos que, de manera inmediata, no quieren seguir el camino que les ofrece la sociedad capitalista. Por otra parte, la existencia misma de los llamados socialistas "utópicos" es ya la realización, en alguna medida, de la utopía, de otra realidad posible radicalmente distinta de la sociedad capitalista.

¹¹ Petición a los diputados sobre el divorcio y "Necesidad de dar buena acogida a las mujeres extranjeras".

¹² Recordemos que en 1844 Engels está escribiendo precisamente *La situación de la Clase Obrera en Inglaterra*, y que precisamente después de su estancia en Inglaterra se encuentra con Marx en París y redacta su parte correspondiente de *La Sagrada Familia*. Cfr. la introducción de mi tesis de licenciatura anteriormente citada.

¹³ En *Mephis* "... el héroe y su amante forman un único personaje que no es otro que Flora Tristán en diálogo consigo misma" nos dice Jean Baellen (*Flora Tristán. Feminismo y Socialismo en el siglo XIX*; Ed. Taurus); es decir que Flora Tristán expresa sus propios pensamientos a través de dos personajes que se aman: un proletario y una condesa.

¹⁴ Flora Tristán, *Unión Obrera*, Ed. Fontamara, Barcelona, 1977, p. 153.

¹⁵ Acerca de la vida misma de Flora Tristán diremos lo siguiente: Ella vive en un constante desgarramiento que la sitúa como "excesiva", como alguien que está en la realidad estando más allá de ella. Esta contradicción permanente en la que F. T. juega su vida se hecha de ver, por ejemplo, en los siguientes hechos:

El coronel Tristán Moscoso, padre de Flora Tristán, pertenece a una familia española noble muy acaudalada. El coronel no se había preocupado por la legalización de su matrimonio, de modo que cuando él muere Flora T. es, ante la sociedad, una bastarda. La miseria se cierne entonces sobre Teresa Lainé, madre de F. T. La viuda del coronel Tristán se va a vivir al campo, su hijo muere al salir de la infancia y cuando Flora cumple quince años, madre e hija se van a vivir a París a "un barrio de mendigos, prostituta

tas y artesanos". Flora T. a pesar de su origen noble, de su belleza, de su carácter, de sus pasiones y de sus modales aristocráticos se ve obligada, desde su juventud, a trabajar y a vivir en condiciones miserables. "Hay una palabra que define esa belleza —nos dice J. Baelen—: la pasión; *pasión por la grandeza*, por lo *excesivo* en el amor y hacia todas las cosas". Flora se enamora por vez primera de un joven y la falta de un acta que pruebe la legalidad del matrimonio de sus padres impide su matrimonio con él llevándolo poco tiempo después al suicidio. F. Tristán entra a trabajar como colorista a un taller de litografía que acaba de montar el grabador André Chazal (1820); Chazal se enamora perdidamente de Flora, en 1821 contraerán matrimonio. Pero este matrimonio no podrá durar mucho tiempo "... Flora con sus sueños de grandeza mágica, Chazal, con su mentalidad de artesano parisino". "Los modales vulgares de su marido herían a esta aristócrata que vivía de sueños, de exaltaciones, grandeza y drama...". En 1838, cuando F. T. era ya famosa por sus publicaciones Chazal intentó matarla, "Chazal, el humillado y vilipendiado, no ha podido soportar los desdenes de esta Flora de familia distinguida, que antaño le aturdiría hablando de las glorias de los Tristán Moscoso y que ahora, bajo el nombre de Tristán, estaba consiguiendo relaciones y notoriedad...". La belleza, la actitud, los modales y los pensamientos de Flora Tristán, abuela del famoso pintor Paul Gauguin, nos hablan de su carácter excesivo "... varios escritores románticos la clasificaron entre las mujeres más hermosas de su época... tenía modales propios de una princesa, una princesa un poco altiva... cuando la indignación se apoderaba de ella, era temible como el fuego; su dulce voz se llenaba de lágrimas cuando hablaba de nobles sentimientos, de piedad o de amistad".

(Jean Baelen, op. cit.)

¹⁶ Por ejemplo, en la *Unión Obrera* Flora Tristán nos dice:

"Hasta hoy las viviendas comunes han ofrecido invariablemente un carácter de uniformidad tan fatigosa y aburrida que la idea sola de vivir en estas casas inspira a todos la más viva repugnancia. A este horror hacia la vivienda común se debe el sistema de parcelamiento; así pues es esencialísimo que el palacio de la Unión Obrera no se parezca en nada a todo lo que se ha hecho hasta ahora. La estancia en el palacio de la Unión debe ser una estancia agradable, deseable; debe provocar el deseo, de la misma manera que el convento, el cuartel, el hospital, el colegio, provocan la repugnancia y el disgusto". En su capítulo correspondiente a la "Educación moral, intelectual y profesional a dar a los niños" F. T. nos dice: "Sería necesario hacer comprender al niño, con todas las demostraciones posibles, que nuestro globo es un gran cuerpo humanitario cuyas diversas naciones representan las vísceras, los miembros y los principales órganos; cuyos individuos representan las arterias, las venas, los nervios, los músculos, y hasta las fibras más firmes; que todas las partes de este gran cuerpo también están estrechamente relacionadas entre ellas como las diversas partes del cuerpo humano, todas ayudándose las unas a las otras, y bebiendo la vida en la misma fuente... sin que el cuerpo todo entero no se resienta de su sufrimiento. Incluso cuando un pie, un brazo, o un dedo nos hace daño, todo nuestro cuerpo está enfermo. Nada es más fácil que hacer comprender al niño que esta indivisibilidad del gran cuerpo humanitario y esta solidaridad de las naciones y de los individuos. Si hasta ahora esta figura no ha sido introducida en la enseñanza, la culpa es de las opiniones religiosas y políticas que han dividido a las naciones y a los individuos...".

Los instructores deberán pues imponerse como ley fundamental desarrollar simultáneamente las capacidades de amor y de inteligencia de cada niño".

JEAN-PAUL SARTRE: LA INFLUENCIA DE HEIDEGGER¹

Traducción y notas de Rodrigo Martínez Baracs

Cuaderno XI

Jueves primero de febrero de 1940

(...)

Si quiero comprender la parte de la libertad y del destino en lo que se llama "recibir una influencia", puedo reflexionar sobre la influencia que Heidegger ejerció sobre mí.

Esta influencia me ha parecido a veces, estos últimos tiempos, providencial, ya que vino a enseñarme la autenticidad y la historicidad justo en el momento cuando la guerra iba a hacerme indispensables esas nociones. Si trato de imaginarme lo que hubiera hecho con mi pensamiento sin esos útiles, me viene un miedo retrospectivo. Cuánto tiempo ganado. Todavía estaría empantanado en las grandes ideas cerradas, Fracia, la Historia, la

"A fuerza de sufrimientos, de privaciones, hoy la clase popular está completamente raquítica. ¡Pues bien! habría que combatir este raquitismo con todos los medios de que dispone la ciencia médica: el ejercicio, la gimnasia, etc., etc. Admitiendo al niño a los seis años (no le admitirá pasada esa edad) todavía habría tiempo de trabajar en él; se le cuidarían los dientes, se le corregiría su cuerpo mediante el ejercicio con traños bajos apropiados a sus fuerzas; se le daría el alimento que mejor conviene a su temperamento. Habría que hacer numerosas series. A aquéllos carne, a éstos legumbres, fruta, agua. La asociación ofrece tan grandes ventajas que todo lo que nos parece imposible de realizar en nuestros hogares aislados, se vuelve cosa fácil en una amplia asociación". (F. Tristán, la *Unión Obrera*; p. 154, 162).

¹⁷ Esta idea se contraponen a la opinión de Jean Baelen (op. cit.) quien supone que Marx y Engels no se relacionaron con Flora Tristán en París —a pesar de que A. Ruge les sugirió que lo hicieran— por sus tendencias místicas. Efectivamente encontramos en F. T. este tipo de tendencias, pero no creo que tenga mucho caso hacer este tipo de conjeturas acerca del pasado si no es apoyándonos en referencias explícitas de F. Tristán o de Marx y Engels al respecto. Hasta donde yo sé la única referencia explícita de Engels a la persona de F. Tristán es ésta que encontramos en su parágrafo 1, del capítulo IV de *La Sagrada Familia*. Y, en el sentido anteriormente señalado, ambos autores se mueven en un terreno común; Engels defiende aquí el punto de vista "sensible" de F. Tristán frente a las críticas de Edgar Bauer.

¹⁸ K. Marx, F. Engels, *La Sagrada Familia*; Ed. cit., p. 17.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Hay aquí una alianza de Marx y Engels con Feuerbach en referencia a Flora Tristán: Feuerbach resalta el carácter "femenino", sensible del pensamiento francés frente a la maculinidad abstracta del pensamiento alemán. Esta alianza tiene además la siguiente vuelta: Marx y Engels se valen así de Flora Tristán para afirmar la crítica de lo "sensible", del "hombre real" planteada por Feuerbach frente a los hermanos Bauer.

²¹ Esta idea nos conecta con el objetivo del siguiente parágrafo: "Béraud acerca de las prostitutas".

²² Cfr. Jorge Veraza, *Karl Marx y la Técnica. Desde la perspectiva de la vida*; revista *Críticas de la Economía Política* No. 22/23.

²³ Cfr. sobre la relación entre el movimiento feminista y la revolución comunista, ver los artículos de H. Marcuse: "Marxismo y Feminismo" en *Calas de nuestro Tiempo*; Ed. Icaria; y "Metodología de la Revolución" en la revista "El Viejo Topo" No. 41. En estos artículos H. Marcuse fundamenta porqué el movimiento feminista tiene una *primordial* importancia en la realización de la revolución comunista. Marcuse fundamenta porqué el movimiento feminista es un *movimiento estratégico de vanguardia* en la crítica de la sociedad capitalista actual.



muerte; tal vez aun indignado contra la guerra, rechazádola con todo mi ser.

Pero cuando reflexiono más adelante, veo que hay mucho menos azar de lo que parece primero en esta coyuntura. Es cierto, si Corbin no hubiera publicado su traducción de *Was ist Metaphysik?*,² no lo hubiera leído. Y si no la hubiera leído, no hubiera comenzado, en las pasadas Pascuas, la lectura de *Sein und Zeit*.³ Y es cierto que podría parecer primero que la aparición de *¿Qué es metafísica?* no dependía en lo absoluto de mí y constituía para mí un encuentro. Pero no es, de hecho, mi primer encuentro con Heidegger. Había oído hablar de él antes de salir a Berlín.⁴ Se le clasificaba comúnmente entre los "fenomenólogos" y, habiendo partido con el propósito de estudiar a los fenomenólogos, estaba decidido a estudiarlo también. Compré *Sein und Zeit* en Berlín en diciembre y había resuelto comenzar a leerlo después de Pascua, reservando el primer semestre al estudio de Husserl. Pero cuando abordé a Heidegger, hacia el mes de abril, se que se puede aprender sucesivamente dos filósofos de tal importancia como Husserl me había agarrado, veía todo a través de las perspectivas de su filonismo. Yo era "husserliano", y lo seguiría siendo mucho tiempo. Al mismo tiempo, el esfuerzo que había hecho para comprender, esto es, para romper mis prejuicios personales y tomar las ideas de Husserl a partir de sus

principios propios y no de los míos, me había agotado filosóficamente por ese año. Comencé a Heidegger y leí 50 páginas pero la dificultad de su vocabulario me repelió.

De hecho esta dificultad no era insuperable para mí, ya que lo leí sin dificultad en la pasada Pascua —sin dificultad y sin haber progresado— entre tanto en mi conocimiento del alemán. Añado que la primavera siempre fue para mí un relajamiento total de mis esfuerzos. Trabajo cuando duermen las marmitas. Cuando se despiertan, salgo a pasearme, busco alguna aventura. El destino fue suficientemente benevolente para darme una ese año.⁵ Pero lo esencial era ciertamente la repugnancia que tenía de asimilar esa filosofía bárbara y tan poco sabia después de la genial síntesis *universitaria* de Husserl. Parecería que, con Heidegger, la filosofía había recaído en infancia, no reconocía en él los problemas tradicionales, la conciencia, el conocimiento, la verdad y el error, la percepción, el cuerpo, el realismo y el idealismo, etc. No podía venir a Heidegger sin antes agotar a Husserl.

Y para mí agotar un filósofo es reflexionar en sus perspectivas, hacerme ideas personales a su costa hasta llegar a una calle sin salida. Necesité cuatro años para agotar a Husserl. Escribí todo un libro (menos sus últimos capítulos) bajo su inspiración: *L'imaginaire*.⁶ Contra él, a decir verdad, pero como un discípulo puede escribir contra su maestro.

Escribí también un artículo contra él: el Ego trascendental.⁷ A partir de lo cual, alentado, traté de poner al día mis ideas comenzando un gran libro, *La Psyché*,⁸ en el otoño de 1937. Escribí cuatrocientas páginas en tres meses en el entusiasmo y me detuve por razón: quería acabar mi libro de cuentos.⁹ Estaba aún tan penetrado por mis investigaciones que mi trabajo literario me pareció, durante más de dos meses, profundamente gratuito. Y entonces poco a poco, sin que me diera demasiada cuenta, las dificultades se acumulaban, un foso cada vez más profundo me separaba de Husserl: su filosofía evolucionaba en el fondo hacia el idealismo, lo cual yo no podía admitir, y sobre todo, como todo idealismo o como toda doctrina simpaticante, su filosofía tenía su *materia pasiva*, su "Hyle",¹⁰ a la que, una forma viene a dar cuerpo (categorías kantianas o intencionalidad). Pensaba en escribir sobre esta noción de *pasividad* tan esencial en la filosofía moderna. Al mismo tiempo, a medida que me alejaba de *La Psyché*, dejaba de satisfacerme. Primero por el problema de la "Hylé" que había eludido, después por numerosas debilidades de las que era responsable. Regresé a buscar una solución *realista*.

En particular, aunque tenía muchas ideas sobre el conocimiento de los otros, sólo podía tratarlo si me había asegurado solidamente que dos conciencias distintas percibían *el mismo* mundo. Las obras publicadas de Husserl no me daban ninguna respuesta. Y su refutación del solipsismo era poco concluyente y pobre. Ciertamente, me voltee hacia Heidegger para huir de esta callejón sin salida husserliano. Varias veces ya había reabierto su libro, que había traído de Berlín, pero me había faltado tiempo para acabarlo, como me faltó también el firme propósito. Se ve que no podía estudiar a Heidegger antes de cuando lo hice. Leerlo, es posible, con una curiosidad de dilettante, pero no venir a él con la intención de aprender. Sobre lo cual, por lo demás, las amenazas de la primavera de 1938¹¹ y después del otoño me conducían lentamente a buscar una filosofía que no solamente fuese una contemplación sino una sabiduría, un heroísmo, una santidad, lo que fuera que me permitiese resistir en situación. Estaba en la misma situación de los atenienses después de la muerte de Alejandro, que se alejaron de la ciencia aristotélica para incorporarse a las ideas más brutales pero más "totalitarias" de los estoicos y de los epicurianos, que les enseñaban a *vivir*. Y además la *Historia* estaba en todos lados presente a mi alrededor. Filosóficamente primero: Aron acababa de escribir su *Introduction à la philosophie de l'histoire*¹² y yo lo leía. Además, (la *Historia*) me rodeaba y me estrechaba como a todos mis contemporáneos, me hacía sentir su presencia.

Estaba aún mal provisto de útiles para comprenderla y aprehenderla, y sin embargo lo deseaba fuertemente; me esforzaba con los medios de bordo. Entonces apareció el libro de Corbin. En el momento justo. Suficientemente alejado de Husserl, deseando una filosofía "patética", estaba maduro para comprender a Heidegger. Sea; pero el libro hubiera podido no aparecer.

En primer lugar no garantizo que no hubiera de cualquier manera emprendido la lectura de *Sein und Zeit*. Además y sobre todo, la publicación de *¿Qué es metafísica?* es un acontecimiento *histórico* que contribuí por mi parte a producir. En efecto, cuando me iba a ir a Berlín, se daba entre los estudiantes un movimiento de curiosidad por la fenomenología. Participé en ese movimiento exactamente como participé en el movimiento de los parisinos hacia los deportes de invierno. Es decir que me apropié de palabras que andaban a diestra y siniestra, leí unas pocas obras francesas sobre la cuestión, soñé sobre nociones que conocía mal y quise saber más. Y me fui a Berlín.

Numerosos eran los estudiantes —y jóvenes profesores— en mi mismo caso. De regreso, sabía un poco más y enseñé lo que sabía. Aumenté por lo tanto ese público de curiosos. Uno de mis antiguos alumnos, Chastaing, publicó un artículo sobre "das Man" heideggeriano. No quiero sin duda decir que soy responsable de ese artículo. Quiero solamente mostrar cómo me

inserté como miembro *activo y responsable* en una comunidad de curiosos y de investigadores que se designaba a sí misma como un público. Corbin hizo su traducción *para nosotros*. Hacía falta esa curiosidad primera. Y la falta de esta curiosidad hizo que esperáramos doce o quince años en Francia.

Nació poco a poco alrededor de traducciones como las de *Bifur* (1930), de las *Recherches philosophiques* (1933), para al fin organizarse y reclamar información. Más profundamente aún, este movimiento de curiosidad del cual yo era cómplice responsable y que produjo libros como *Vers le concret*¹³ de Jean Wahl, se originó en el envejecimiento de la filosofía francesa y una necesidad que sentíamos todos de rejuvenecerla. Entonces, si Corbin tradujo *¿Qué es metafísica?*, es porque, en medio de otros, yo me constituí libremente como un *público* que espera esa traducción y, en eso, asumí mi situación, mi generación y mi época. Pero por qué la primera traducción fue la de Heidegger y no la de Husserl, se puede preguntar, ya que precisamente los estudios serios debían comenzar con Husserl, el maestro, para llegar después a Heidegger, el discípulo disidente. Esto lo puedo responder porque vi discutir la cuestión en la *N. F. R.* Es el éxito del libro de Corbin el que hizo concebir a Groethuysen traducir a Husserl. Husserl, en efecto, no es de gran público. Lo "patético" de Heidegger, aunque incomprendible para los más, sorprende con esas palabras Muerte, Destino, Nada puestas aquí y allá. Pero sobre todo llegaba *en punto*. Dije que lo esperaba obscuramente, deseaba que se me proporcionasen útiles para comprender la *Historia* y mi destino. Pero precisamente, éramos varios lo que teníamos esos deseos. Los teníamos *en ese momento*. Nosotros dictamos esa elección.

En otros términos, mi época, mi situación y mi libertad son los que decidieron en mi encuentro con Heidegger. No hay en ello ni azar ni determinismo, sino conveniencia histórica.

Se podría creer sin embargo, que la pregunta: ¿Pero por qué hubo un Heidegger? queda fuera del ciclo. Y a decir verdad, en cierto sentido se le escapa en la medida en que Heidegger es la aparición en el mundo de una conciencia libre. Pero desde un punto de vista diferente, sin embargo, no me parece tan "excéntrica". Porque la filosofía de Heidegger es la asunción libre de su época. Y su época era precisamente una época trágica de "Untergang" libre de su época. Y su época era precisamente una época trágica de "Untergang"¹⁴ y de desesperación para Alemania. Era la postguerra, la época cuando para mucha gente para la que hasta entonces había sido totalmente *natural* ser alemán, la miseria y la guerra hacían aparecer a Alemania como una realidad contingente con un destino. Como escribía Rauschning¹⁵ en un pasaje que he citado:

"Entonces se reveló... el carácter único y la soledad de esa nación, su misión y su condena". Y la actitud de Heidegger es evidentemente una superación libre hacia la filosofía de este perfil patético de la *Historia*. No pretendo que las circunstancias sean las mismas para nosotros en este momento. Pero es cierto que hay una relación de conveniencia histórica entre nuestra situación y la suya. Y ambas son el desarrollo de la guerra de 1914 y se sostienen. Así puedo encontrar esta asunción de su destino de alemán en la Alemania miserable de la postguerra para ayudarme a asumir mi destino de francés en la Francia de 1940.

NOTAS

¹ Entre septiembre de 1939 y junio de 1940, Sartre llenó unos quince cuadernos de un diario en el que buscaba dar el testimonio de su situación como soldado en una guerra que había descubierto como no ajena. Siguiendo el consejo de Raymond Aron, Sartre había hecho su servicio militar como meteorólogo. Esa función desempeñó Sartre en la *drôle de guerre* (esa "chistosa guerra" que no acababa de comenzar). Gracias a eso, Sartre se encontró a salvo de peligro y tuvo tiempo para leer y escribir durante 11 ó 13 horas diarias. Además de su diario, de casi 1,500 páginas, Sartre escribía el primer tomo, *La edad de la razón* (publicado junto con *El aplazamiento* en 1945), de su gran ciclo novelesco *Los caminos de la libertad*; además, Sartre escribía un promedio de tres cartas diarias —al Castor, a Wanda Kosakiewicz, a su madre, a sus amigos, editores y lectores. Simone de Beauvoir le mandaba los libros que leía y que mandaba enseguida al "pequeño" Bost. El diario que escribía Sartre era leído por Simone de Beauvoir, por Wanda y por Bost. Cuando este último fue herido y perdió las dos terceras partes del conjunto de los diarios, Sartre no pareció preocuparse mucho, con todo y que no había descartado la posibilidad de publicarlos. Los diarios que sobrevivieron, publicados en 1983 por Gallimard (*Les carnets de la drôle de guerre*), dan una buena idea de la importancia del conjunto: Sartre anotó sus impresiones cotidianas, reflexiones sobre la guerra, notas de lecturas, disquisiciones autobiográficas, y una serie de consideraciones, a menudo largas, de temas que habría de desarrollar en *El ser y la nada* (1943), en el esbozo de moral (publicado en 1983), en *San Genet*, (1952), en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) y en *Las palabras* (1964). Como se ve, Sartre no lamentó la pérdida de sus diarios y descuidó su edición, a pesar de la riqueza del conjunto, porque las ideas ganadas no se habían perdido, puesto que desarrollaría muchas de ellas en su obra posterior. La importancia que revisten estos diarios para nos-

otros resulta no sólo de las ideas que solamente allí se encuentran, como es el caso del fragmento que traducimos, sino de que estamos frente al pensamiento de Sartre en acto, precisamente en un momento privilegiado de lucidez personal e histórica determinada por la vivencia de la guerra: se precisó entonces la actitud de Sartre frente a los otros, la política y la historia.

² *¿Qué es metafísica?* de Martin Heidegger, publicado en alemán en 1929, traducido en la revista Bifur en 1930, apareció como libro en 1938. (Fue traducido al español en la revista chilena *Cruz y Raya* en septiembre de 1933). Sartre publicó en la revista Bifur su ensayo filosófico "La leyenda de la verdad" en 1931.

³ *El ser y el tiempo*, 1927. La traducción al español es de José Gaos (México, FCE, 1951).

*Había leído sin entenderlo en 1930 *¿Qué es la metafísica?* en la revista Bifur. (Nota de Sartre).

⁴ Gracias a Raymond Aron y al libro de Emmanuel Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930), Sartre descubrió la fenomenología en 1933. En septiembre de ese mismo año, gracias también a Aron, Sartre fue a Berlín donde permaneció un año como becario del Instituto Francés. Allí estudió a Husserl, concluyó una segunda versión de lo que sería *La náusea* (1938) y escribió *La trascendencia del Ego* (1936).

⁵ En 1938 Sartre conoció a Wanda, hermana menor de Olga Kosakiewicz.

⁶ *Lo imaginario*, publicado en 1940, fue escrito en 1935 y 1936, junto con *La imaginación*, publicado en 1936.

⁷ Ver nota 4.

⁸ De *La Psyche*, escrito en 1937 y 1938. Sartre sólo publicaría el *Esbozo de una teoría fenomenológica de las emociones* en 1939.

⁹ *El muro*, publicado en 1939, y escrito al mismo tiempo que *La Psyche*.

¹⁰ "En la terminología de Husserl, los datos hyleticos son los constituidos por los contenidos sensibles y que comprenden, además de las sensaciones denominadas externas, también los sentimientos, los impulsos, etc." (Nicola Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, México, FCE, 1963, p. 631).

¹¹ Durante la crisis de Munich, Sartre espera ser movilizado en cualquier momento y está desgarrado entre sus sentimientos pacifistas y la idea que no es posible seguir cediendo a las exigencias de Hitler. *La edad de la razón* y *El aplazamiento* suceden en 1938.

¹² En 1938.

¹³ Publicado en 1932, Sartre se refiere a esta obra en "Cuestiones de método", de 1957.

¹⁴ Perecimiento, ruina, naufragio.

¹⁵ Ex-nazi autor de *Hitler me dijo* (1931).



LA RISA DEL CAPITALISMO

¿Por qué Georges Bataille?

Jorge Veraza U.

Me permitiré leerles las siguientes notas sobre Bataille. (1) Un poco desordenadas, puede decirse benevolentemente que se ordenan como una especie de collage. Cierta falta de familiaridad reciente sobre el tema, me lleva a asirme de las letras mejor que de la memoria y la improvisación. Espero no molestarlos con mi atropellada lectura e interrupciones. Por lo demás, éstas interrupciones, esos posibles momentos en los que pierda la página, las llamadas a las distintas notas etc., puede ser que sean adecuadas a la esencia del tema que trato. Los sinuosos, tortuosos caminos de las cuevas de Lascaux, le parecieron a Bataille la expresión externa de la sinuosa alma humana que devela su secreto sólo en el olvido de sí, en el éxtasis, ocultándose en sus propios vericuetos; se trata de la base de la estética batailleana, estética del mal, lúcida y expuesta en un hermoso librito: *Las Lágrimas de Eros* (2). Disculpándome entro al tema, para recordar que *El Culpable* (3) centra la exégesis de la emotividad humana en la culpa, y la transgresiva revocación de la misma.

Ahora bien, ¿por qué Georges Bataille? Bataille lee a Hegel y a Kierkegaard, a Nietzsche y a Freud; también a Stirner y a Marx, a Weber, a Durkheim, a Mauss; lee a los gnósticos y a los alquimistas, a San Juan de la Cruz y a De Sade; lee a Bergson, Jaspers y a Heidegger; lee el Zen, a Zusuki y a los místicos cristianos, yogas y persas, a Malinowski y a Lenin, a los griegos y a Fray Bernardino de Sahagún, etc., etc. El caso es que querrá realizar una extensa síntesis de todo ello y más, una síntesis, no sólo de la cultura occidental sino de toda; la oriental y la de los pueblos americanos y africanos incluida, etc. Las corrientes más caudalosas de nuestra época alimentan su propio cauce y se dan cita de forma inusitada en su discurso. ¿Será Georges Bataille la piedra clave de la inmensa iglesia que es la cultura? Fué su intento...

Sería una fascinante aventura acompañarlo y un triste espectáculo verlo, en el límite, desplomarse, arrojarse al abismo. En este doble movimiento de acompañarlo y finalmente abandonarlo a su suerte, podría resumirse la actitud que él mismo quiere de nosotros. Bataille se propone a sí mismo como el sacerdote y a la vez como el objeto sacrificial. Le parece necesaria tal donación extrema... Y seríamos nosotros los espectadores de un supremo sacrificio. Religándonos unos con otros en él y con él, y a la vez quedando fuera, siempre fuera... mirando su desgarramiento.

Ahora bien, el sacrificio es una donación gloriosa que obliga (4). Y como tal situación es insuperable, sucede que, una y otra vez, estaremos

de cara al objeto obsesivo y sagrado. Cíclicamente repetida, la donación extrema nos pide seamos sus espectadores...

Así que, momentáneamente, en medio de tal avatar, y tal torbellino, detengámonos... Preguntémosnos una vez más ¿por qué Bataille? Responderé que por cuatro razones y primero nombraré y desarrollaré las primeras tres. Después, casi cuando hayamos olvidado, será necesaria la presencia de la cuarta... Para volvernos en sí.

1.- La primera razón es que Georges Bataille es un signo de nuestra época. Una frase escrita por la historia y que en ella alcanza a nombrarse.

La segunda razón es que Georges Bataille es —no sólo un signo sino— además un símbolo de nuestra época; propiamente un fetiche; algo sagrado y donde alcanzamos, no sólo a sublimarnos y a liberar el espíritu, sino, además, en cuya objetivación la historia se autoenajena y el espíritu alcanza a parir goznes que nos atan materialmente. Nos paralizan.

Ya por estas dos primeras razones, Bataille, se nos muestra legítimamente como objeto de interés. De interés para cualquiera, e incluso, para hacernos batailleanos. Y para siéndolo, seguir interesados en su pista. Y ciertamente ya ha sucedido. Pero podemos encontrar otro tipo adicional de "espectador" de lo sagrado, para quien Bataille es objeto de interés, finalmente: el marxista.

Pues la tercera razón es que Georges Bataille no sólo es un signo y algo objetivo; y no sólo un fantasma y un símbolo fascinante, sino, además, porque Georges Bataille es objeto de crítica. Y con él toda la época que le significa y que él significa y centra.

En resumen. Se trata de lo que Carl Jung podría llamar la *simbolización* espontánea de una sociedad; el sueño soñado por toda una época para significar su vida real en él, para autocomprenderse y en el mismo gesto confundirse mágicamente. Un sueño real y, a la vez, el develamiento del inconsciente de la época; el culpable lapsus que nos descubre a tal época, —a ella misma, también— como un inmenso-fetiche embaucador de todos sus agentes incluido Bataille. Digámoslo lapidariamente: Georges Bataille centra actualmente a toda la ideología burguesa. Tengo la imagen de un manatí que en su nacimiento mismo se refresca con las aguas de su propio borbollón... Sin embargo, paradójicamente, Georges Bataille realiza una crítica radical de la sociedad burguesa, ¿cómo decir, entonces, que centra su ideología? Determinado por la historia, él la determina a su vez, se rebela contra la historia... Ciertamente, Georges Bataille es una marca en el camino y un signo históricamente determinado; no es casual que él, como la espuma rebosante de tal determinación, él mismo, se haya puesto a escribir, a significar. Y escribió sobre economía, sobre filosofía de la historia, sobre sociología; escribió sobre el erotismo y lo sagrado, y sobre la meditación; escribió sobre Nietzsche y sobre Hegel, discutió con el stalinismo, y escribió curiosas novelas y poemas enigmáticos, escribió crítica literaria, y cultivó el ensayo y la reseña literaria; escribió sobre estética y sobre ontología, sobre teología e historia y teoría de las religiones, sobre etnología y numismática; sobre el consumo y el lujo, sobre la

prostitución, el deseo, la industria, la explotación, el potlatch y la revolución; escribió sobre sí mismo. De suerte que escribió como leyó, y como consumió produjo. Es Francia y Europa, etc. eructando múltiples mensajes, y dando nombre nuevo a todos los entes del universo... Una nueva creación y un nuevo sol que iluminan a las criaturas como por vez primera... Bataille quiere ser original. Y, ciertamente, "la noche es también un sol" (Zaratustra).

Nuestra sociedad, que en Bataille se dice; pero que en Bataille encuentra su crítico; nuestra sociedad enfrentada perversamente consigo misma en él, fornicándose sin fin. Mágicamente un hombre lee y escribe. ¿Solamente lee y escribe? Y, allí, encuentra su salvación o su pérdida. La historia es el cielo y el infierno... Pero Bataille, como otrora Sansón ciego, quiere destruir el templo de la historia y el del bien y el del mal; y, por ello, querrá buscar "comunidad" con Federico Nietzsche (5). Veamos un poco esta historia:

II.- Así pues, abordaremos ahora la relación entre Georges Bataille y la historia en un momento central: 1930-1935 y más allá, en donde encontraremos las determinaciones teóricas e históricas que suscitaron el principalísimo artículo de Bataille "La Noción de Gasto" (6)

"La Noción de Gasto" —publicada en *Critique Sociale*, revista de comunistas radicales, militantes y poetas, "en su mayoría miembros del círculo comunista democrático.—, está marcada por las circunstancias históricas de su escritura, de ahí su tesis política central: "la representación de la revolución como forma suprema del potlatch".

Bataille había participado antes en múltiples revistas: *Arctura* —revista de numismática—; *Documents*, primera en la que Bataille deja de lado los temas académicos; *Acephale*, en torno a la que se funda una sociedad secreta, y, en fin, *Critique Sociale*. Entre 1926-1927 pasa por una cura psiquiátrica, (desconozco su naturaleza). Participa con los surrealistas hasta 1930. Trabajó también con los comunistas. Forma el grupo *Contraataque*. En 1933 cuando se publica *Contraataque*, efímeramente, vuelve a acercarse a Breton y a los surrealistas pero luego del primer número la escisión será inminente. Hacia esta época deja de trabajar por motivos de salud, sucediéndole "fenómenos místicos" que hacia 1942 le llevan a escribir *La Experiencia Interior*, primer libro publicado con su nombre. Estos hechos son importantes, pues lo confirman en la supremacía que quiere conferir al gasto sobre la producción; la escisión de la actividad adecuada a fines los colorea.

Entre 1937 y 1938, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial, funda con Leiris y Roger Callois el Colegio de Sociología; en la misma época, después del fracaso de *Contraataque*, funda *Acephale*, revista en torno a la cual, dijimos, fundó una sociedad secreta.

En 1938 muere su compañera Laura, muerte que ocupa un lugar central en *El Culpable*. Será "Laura", la muerte que impresiona grandemente a Bataille y que presidirá su obra desde *El Culpable* hasta *La Teoría de la Religión y El Erotismo*. De 1937 a 1940 realiza intensa labor científico-literaria. Viaja a España y proyecta escribir el libro *Los Presagios*, basado en notas y diario escritos en España. Después fundó la revista literaria *Critique*, donde apareció, a modo de artículos sueltos, lo que después (1954) sería *La Literatura y el Mal* (Ed. Taurus, 1973). Y sí, esos escritos, nos dice Bataille en este libro, "los compuso un hombre de edad madura (...). Su sentido profundo se vincula con el tumulto de su juventud y son en realidad su eco enserdecido". También hacia 1954 tenemos *El Erotismo*. Georges Bataille muere en 1962 a los sesenta y cinco años. Me interesa resaltar aquí lo siguiente:

La revolución proletaria europea (1919-1923), ha sido derrotada en diversos lugares junto al trínfo bolchevique. 1933 época de redacción de "La Noción de Gasto" es un momento histórico muy ambiguo. La Tercera Internacional domina el panorama político del movimiento comunista con la consiguiente bolchevización de los partidos comunistas europeos (1925). La Tercera Internacional alterna líneas políticas izquierdistas y derechistas, cuyo movimiento pendular va concentrando en el poder cada vez más a los burocratas, a aquellos que se quedaron callados y no pudieron ser tachados de derechistas o izquierdistas una vez modificada la línea.

Al lado de la bolchevización de los partidos europeos y la derrota de la revolución internacional (Alemania, Hungría, Finlandia, Italia, Estonia, Lituania, Polonia) perviven, duramente golpeados —pero aún con cierta fuerza— los revolucionarios radicales consejistas.

Hacia la época de redacción de "La Noción de Gasto", la Tercera Internacional entra a una fase derechista, expresada en la consigna "Frente Popular" donde se propugna por la alianza con la Socialdemocracia. Recién la línea política era aún ultraizquierdista y designaba a la Socialdemocracia como socialfascismo. Ahora, se buscaba —para defenderse del fascismo— la alianza con la burguesía democrática definida por oposición a la fascista. Si la política sectaria de la Tercera Internacional frente a la socialdemocracia preparó el terreno para que el fascismo se fortaleciera, su política frontalista y defensiva posterior cuando la derrota es ya inminente será apenas un débil dique.

Unido a un grupo de intelectuales y militantes, Georges Bataille enarboló una crítica al Frente Popular Francés. (Véase su artículo de 1936 "Frente Popular en la Calle"). Donde señalaba que no era el momento de defensa y repliegue sino de contraatacar; de ahí el nombre de la revista, que tuvo

sólo un número. La revolución mundial ha vuelto a tener actualidad y la lucha de clases se hace virulenta. Los movimientos de masas rebasan a las propias organizaciones de izquierda; se trata de transformar al frente popular defensivo en "Frente Popular de Combate". Bataille reivindicó como táctica eficaz para enfrentar al fascismo, las tesis consejistas y anarquistas autogestionarias frente al capitalismo. Frente a la avanzada fascista y frente al repliegue de los partidos comunistas.

En Francia, tres son los hechos centrales: primero, una fuerte crisis económica (1929 a 1934) y por tanto, inestabilidad de los gobiernos de izquierda, que a la sazón se hallan en el poder. Las elecciones de mayo de 1932 fueron ganadas por la burguesía radical y la sección francesa de La Internacional Obrera de La Segunda Internacional. En segundo lugar, y a la vez, una virulenta reacción antifascista. En tercer lugar, viraje táctico de la U.R.S.S. que, de la política sectaria de enfrentamiento con la socialdemocracia "enemigo principal del comunismo", pasa a la política de frente unido y popular: "Unidad en la Práctica". Así, el 2 de mayo de 1935 se firma el pacto franco-ruso contra Hitler. Los soviets se alían a la burguesía democrática para luchar contra el fascismo, viendo con buenos ojos la militarización de Francia. Bataille señala, entonces, que si se alían a la burguesía democrática, no podrán a la vez luchar contra ella; "momentáneamente" estarán renunciando a la revolución en aras de la "defensa" contra el fascismo. "Los comunistas se han reducido al papel de defensores del status quo fijado en Versalles", dice Georges Bataille en un volante titulado: "A quienes no han olvidado la guerra del derecho y la libertad/ Trabajadores habéis sido traicionados". Bataille, como se ve, trata de dar una alternativa a la revolución proletaria enfangada por el stalinismo. Estos hechos y esa búsqueda son esenciales en su vida. Y en busca de esa alternativa irá a buscar fundamento en las raíces: la tierra, el sol, etc., Hegel, los pueblos primitivos, los gestos básicos, etc. el gnosticismo, etc. el inconsciente, el erotismo. Desesperada búsqueda como veremos. Pero aquí enarboló una certera crítica al "productivismo en política" (política burguesa) que pretextando una futura solución empeña o invierte, en vista de dudosa ganancia, al movimiento presente, y cuyo lema es: gozar, existir, para más tarde, pero ahora... Bataille contraponía a esta política productivista una política revolucionaria del gasto.

Ahora bien, también en Francia se alzaba el fascismo. En efecto, surgen grupos como el monárquico antisemita: "Acción Francesa" con Charles Maurras al frente, y fascistas como "Le Croix de Feu", etc. En 1934, el 12 de febrero más de un millón de obreros, empleados y funcionarios se van a huelga sólo en París. En 1936, el Frente Popular gana las elecciones parlamentarias apoyado en la cada vez mayor radicalización del movimiento obrero. En ese mismo año, los obreros metalúrgicos en huelga, y que constituían el sector más avanzado del proletariado, con más de 700 fabriles, lanzan la consigna de nacionalización de las fábricas.

Dada la organización más abierta, —al estilo de los partidos liberales—, de la socialdemocracia (más abierta que el de los partidos comunistas), se posibilitó, paradójicamente, que la sección francesa de la Internacional Obrera, tuviera en su seno un ala de izquierda bastante radical. De modo que habrá intentos de unidad entre el Partido Comunista Francés (PCF) y esta ala de la Segunda Internacional. Jacques Doriot será expulsado del PCF por propugnar esta alianza, aunque poco tiempo después se desarrollará efectivamente la alianza en el Frente Popular. Así las cosas, Bataille dice en el artículo recién citado: "la bravuconería ilegal de Hitler responde a la brutalidad legal de Francia. ¡Para garantizar mejor la seguridad francesa, los policías de Versalles y del Ruhr han partido la Alemania de Hitler; no tenemos nada en común con la locura infantil del nacionalismo alemán, nada en común con la locura senil del nacionalismo francés!" (los subrayados últimos son de Bataille. Nótese la obvia referencia crítica al opúsculo de Lenin acerca del izquierdismo). Y más abajo "... cuando Stalin ampara con su autoridad el rearme francés, cuando Radeck excita a los nacionalistas de este país al odio a Alemania, nosotros nos consideramos traicionados; nos negamos a seguir pisando los talones a quienes se disponen a una mutua carnicería" (...). "pertenece a la comunidad humana (es decir, frente al capitalismo atomizado en naciones y propietarios privados) traicionada hoy tanto por Sarraut como por Hitler, y tanto por Thorez del PCF como por La Roque", dirigente de la facción fascista L' Croix D' Feu. Después de esto, la ruptura con los surrealistas ligados al PCF será inminente. Vemos ahora el sentido del artículo de George Bataille sobre la dialéctica (6 bis) y el de artículos como "El Valor de Uso en Donatien Alphonse François de Sade", donde critica a Breton y "la impotencia del hombre actual". Este sentido es la reivindicación de la revolución comunista y los artículos están encaminados a criticar el centro de las acciones e ideología stalinistas, pues éstas, en la óptica de Bataille, trabajan en contra de la revolución proletaria. Bataille reivindica la comunidad de los hombres y la Tierra (no parcelada) frente al nacionalismo. La revolución internacional quiere fundarse orgánicamente, radicalmente: desde la tierra. George Bataille enfrenta el hegelianismo escolástico presente en el Dia-Mat staliniano, pero desafortunadamente por medio de un hegelianismo "negro". En principio constituirá un avance y un jalón importante para el movimiento comunista derrotado desde los años 20, declinante para 1930-36. La derrota que recibirá el movimiento durante y después de la Segunda

Guerra Mundial, ilumina por contraste la espléndida, tumultuosa, excesiva figura de Georges Bataille. Después, este hegelianismo negro, de Bataille, negativo y radical, mutará en reaccionario. Esta tendencia apenas se realiza actualmente, y aun en medio de avances considerables y progresistas. La crítica aparente, deviene justificación real; y no porque Bataille olvidara sus "ideales", sino porque los mantuvo aún cuando la coyuntura histórica se modificó completamente.

Ahora, trataremos solamente del momento progresivo y revolucionario del discurso batailleano. Aunque he planteado que tiene dos momentos.

Posteriormente Bataille habrá de fijar la mirada en la muerte. A partir de entonces se inicia —con *El Culpable* y con la muerte de Laura, de quien ya hablamos— una segunda etapa en Bataille, la regresiva.

Hasta aquí he querido sugerir que una gran derrota promueve una gran culpa. Que la muerte de la amada fué vivida como derrota; y así, el fracaso de las singulares empresas políticas, religiosas, científicas intentadas por Bataille. Y, sobre todo, que la revolución europea, enmarca con su inmensa derrota las personales derrotas... Casi las ontologiza. Bataille fijará su mirada en la muerte.

Vamos a explicar el doble movimiento del discurso batailleano en referencia al propio discurso burgués. El discurso burgués es fundamentalmente hegeliano, pero he aquí que en su forma hegeliana es enfrentado frontalmente por los comunistas. La crítica de sus fundamentos constituye el punto de partida del discurso crítico comunista, específicamente marxista.

La forma general y más desarrollada del discurso burgués es hegeliana, pero esta cumbre es muy problemática para la sociedad burguesa misma; por lo que constantemente reniega de ella aunque la mantenga. El discurso burgués para encubrir sus aporías se desarticula y se presenta fragmentado, y cada fragmento con supuesta autonomía; así, se presenta como positivismo, nihilismo, estructuralismo, funcionalismo, formalismo, etc. Retazos del sistema hegeliano desarrollados autónomamente.

Y así como la economía política clásica es problemática para la burguesía, —por lo que retrocede hasta la mera apología vulgar del régimen de explotación—, así, también, reniega de su discurso general, el hegeliano, y sólo en pocos momentos este discurso retoma manifestadamente su lugar central. Debe notarse que este movimiento de la ideología, constituye una de sus defensas básicas. Así, quien critica la conciencia inmediata y cotidiana, fija e idiota de la sociedad burguesa, debe seguir adelante hasta criticar a los discursos más mediados de la burguesía, so pena de quedar atrapado en y por ellos. Por ejemplo, el cientificismo de diverso cuño encubre su carácter ideológico burgués mediante la conciencia cósmica de la sociedad civil, a la cual él, aparentemente critica; pero aún más el discurso hegeliano se encubre con sus fragmentos y momentos constitutivos —tal por ejemplo el cientificismo— y que aparentemente lo critican. Los despojos, los cadáveres de aquello que critica y los fantasmas que lo rondan y lo atacan son a la vez su máscara.

Por lo demás, este movimiento es en todo adecuado al movimiento del capital; pues sucede que todo lo que se dice es formal, nunca importante, nunca nos ponemos de acuerdo, no hay discurso definitivo... Toda comunicación, toda relación interpersonal es formal, secundaria y sin importancia frente a la "realidad", frente a la relación social cósmica: el capital y sus intereses cotidianos... "lo verdaderamente importante y eficaz". Se trata de un monstruo de mil facetas. El capital reproduce su historia pasada en su dinámica estructural cotidiana (Cfr. *El Capital*, tomo I, Capítulo IV). Así, también, su historia ideológica pasada es reproducida por el capital cotidianamente a nivel ideológico. Su génesis ideológica no representa sino las premisas para la constitución de un discurso acabado propio, las premisas del discurso hegeliano. El discurso hegeliano se escinde cotidianamente en sus momentos y premisas constitutivas, tal y como el capital lo hace. Se reparte espacial y funcionalmente en capital dinero y capital mercancía etc., como el capital. Sus formas funcionales se autonomizan como las del capital, en capital a interés, ganancia comercial, capital industrial etc. Todo para realizar su ciclo vital y dominar la conciencia de los explotados y los explotadores. Y la historia ideológica —y no sólo su pasado— muestra esta figura, donde los diferentes momentos: Sade, jóvenes hegelianos, Kierkegaard, Nietzsche, Freud, el existencialismo, la economía política clásica y vulgar, las distintas religiones, el arte, etc. representan la repartición o distribución temporal y funcional de sus contradicciones... Y, sí, a momentos, a través de la repartición de estas contradicciones, mediante su autoescisión en distintos discursos parciales logra retotalizarse y realizarse, finalmente, como discurso hegeliano: logra con ello también la resurrección de las carnes.

Entonces, repartiéndose en diferentes formalismos y empirismos, así como el capital se escinde en valor y valor de uso, pero está a la vez en ambos. Y logrando, finalmente, síntesis aparente en un discurso totalitario como el hegeliano, es así como la ideología burguesa logra el dominio de la conciencia proletaria. Tal parece que el discurso burgués jamás se presenta completo. Siempre aspectos parciales, nunca hay lucha frontal, sólo pequeñas escaramuzas, donde no importa el resultado de ellas para los contendientes; el discurso burgués a través de ellas se defiende y acrecienta. Esas son las condiciones.

Georges Bataille retoma a Hegel e intenta criticarlo y lo hace en condiciones culturales en las que la propia sociedad burguesa ocultaba su esencia hegeliana.

Ya retomar a Hegel significa un progreso por parte de Bataille y un intento de síntesis del horizonte en que vive. En su intento de crítica a Hegel, —y por la manera en que la hace—, se devela, además, el sentido revolucionario de su proyecto. No fue casual que en el contexto de la radicalización coyuntural del movimiento revolucionario, Bataille haya tenido que ver con Hegel. La radicalización del discurso crítico y, por tanto, la búsqueda de su fundamento, lo obligó.

El que la estrategia del discurso burgués sea tan compleja— particularmente por el hecho de que la burguesía reniega de su forma general y más desarrollada—, ha posibilitado, paradójicamente, que, en muchos casos, sean los avances revolucionarios los encargados de reestablecer, e incluso sin saberlo, la forma hegeliana del discurso; y, precisamente, al tratar de criticar un retazo del discurso burgués, una de sus formas unilaterales. Ahora bien, esto desvía la intención revolucionaria pero también la realiza. Además, saca a la luz el verdadero enemigo, a nivel discursivo. Por lo que tales síntesis son la premisa necesaria para volver sobre la crítica marxista de Hegel y replantear la ortodoxia del movimiento comunista (recuérdese a Luckács, a Korsch y luego a Sartre, etc.). Marx ya lo hizo notar: la revolución proletaria es particularmente minuciosa en su trabajo de demolición; si vence a su adversario no se conforma, ella misma se encarga de volverlo a poner en pie, de enfrentarlo de nuevo hasta destruirlo bajo nueva figura. Retomar hoy a Hegel tiene una significación distinta que cuando Marx criticó a los jóvenes hegelianos de izquierda, significación que el propio Marx supo subrayar años más tarde, cuando Hegel era tratado por la ideología burguesa, como "perro muerto". Marx mismo lo retomó aunque sin dejar de reivindicar la inversión, la crítica que de Hegel había hecho, etc. (Cfr. Postfacio a la 2a. Edición de *El Capital*). Así, a partir de "La Noción del Gasto", sucede que —paradójicamente— el potlatch (la donación dispendiosa o intercambio usurario, las fiestas comunitarias, (tribales) será captado como la forma original del intercambio, mas allá del trueque; donde el principio de pérdida —ajeno al potlatch— será presentado como el principio general de la sociedad humana. No el principio de ganancia, no el principio de utilidad; el principio de pérdida, el principio de dilapidación, no el productivismo, no el utilitarismo, el gozo, el lujo, el exceso. Por todo ello, se logrará dar fundamento general a la antropología burguesa. Al poner al potlatch en el centro de todo se logrará sintetizar a todas las ciencias humanas; a partir del potlatch, —a partir de un hecho total—, y las proposiciones de Bataille. Y desde donde él intentaba criticar a la ideología burguesa y a toda esta sociedad.

Las diferentes investigaciones parciales de la antropología burguesa se hallaron descoyuntadas desde su surgimiento por el carácter más o menos empirista, funcionalista de éstas. Georges Bataille al fundamentar, al fundar unitariamente a la antropología burguesa (7), (ver por ejemplo: "Las Lágrimas de Eros" y *El Erotismo*, así como las comunicaciones de Bataille en el Colegio de Sociología), sintetizó el desarrollo de ésta ciencia y le dió un cuerpo unitario. Con ello preparó el terreno sin olvidar a otros, por ejemplo a Lévi-Strauss, para la crítica total y revolucionaria de la antropología. La crítica de la economía política realizada por Marx debe y puede completarse hoy con la crítica de la antropología burguesa, ese complemento no es sino el despliegue de la crítica de la economía política; no es casual por ello, que frente a *La Experiencia Interior* de Georges Bataille, se levantara la crítica de Sartre (titulada) "Un Nuevo Místico", (8). Crítica que culminará en la *Crítica de la Razón Dialéctica*; obra de Jean Paul Sartre encaminada a fundar una antropología genético-estructural; obra en la que Sartre trata de reivindicar al marxismo frente a la ideología burguesa, Hegel, etc., y frente a una nueva variante de la ideología burguesa y del hegelianismo: el marxismo staliniano, el marxismo "detenido" lo llamó Sartre.*

III.- Este conjunto de hechos materiales y culturales son elementos de un proceso más amplio; este proceso histórico ha determinado a Georges Bataille y él se constituirá en su centro. Caractericemos a grandes rasgos este proceso. Y en fin, como ya entramos aquí en consideraciones generales acerca del discurso de Georges Bataille, aprovechemos para caracterizarlo. Para ello debemos partir en primer lugar de la constatación de las modificaciones que presenta el modo de producción burgués y a la vez también, del proceso en el que la estrategia revolucionaria va modificándose.

En líneas generales ambas cosas pueden formularse mediante la siguiente cita: "lo que afecta directamente al trabajador no es (actualmente) la incapacidad de la sociedad burguesa de producir riqueza suficiente, sino el propio carácter capitalista de su sistema de producción. Así pues, la pérdida de urgencia de las reivindicaciones salariales en la "sociedad de consumo", no significa, de ninguna manera que el proletariado haya dejado de tener razones de lucha en contra de la burguesía, por el contrario, sus razones se han vuelto mas profundas y determinantes: necesita un poder obrero capaz de iniciar desde ahora la transformación socialista del modo de producción. En segundo lugar, dentro de este amplio proceso

y como uno de sus pivotes centrales debemos reconocer que el proceso en el cual se modifica la función social de los intelectuales y su relación respecto del movimiento obrero, aún más, su proletarización creciente (8bis). La permanente presencia negativa del proletariado en la sociedad burguesa obliga a la modificación del aparato productivo, técnica y organizativamente y de la sobreestructura. De modo que la necesidad radical de teoría que vive el movimiento obrero revolucionario crea las condiciones para producir las cabezas revolucionarias y realizar la teoría. Por ello la dimensión teórica adquiere cada vez mayor importancia para el movimiento revolucionario. Así, un nuevo proletariado y nuevas funciones y nuevos intelectuales, ambas determinadas por la profundización del proceso de acumulación de capital. Georges Bataille arranca cuando este proceso apenas se esboza, no obstante hallarse en marcha ya desde 1850. Pero los últimos años de su vida se enmarcan dentro del fenómeno ya plenamente desarrollado, poco más de diez años faltarán apenas para 1968.

A nivel cultural teórico, tenemos en Francia, según nos dice J. P. Sartre en el artículo titulado "Cuestiones de Método", dos corrientes de existencialistas diferentes que conviven en aquella época: Una influenciada por Jaspers y encaminada contra el marxismo, y "otro existencialismo que se ha desarrollado al margen del marxismo y no contra él", al cual dice Sartre pertenecer. Y tenemos a Georges Bataille en medio de ambas corrientes existencialistas.

Tendremos que distinguir dos etapas en Bataille. Una cuando arranca y en la que se inscribe "La Noción de Gasto"; otra a partir de *El Culpable*, última obra de su Summa ateológica (esta Summa ateológica está formada por *La Experiencia Interior*, en primer lugar, *Sobre Nietzsche*, después, y finalmente *El Culpable*. Poco antes de la guerra es escrita *La Experiencia Interior* y el *Sobre Nietzsche*, y *El Culpable* ya durante la Segunda Guerra Mundial). Estas dos etapas las marca la modificación estructural del modo de producción burgués, la cual determina singularmente a la sociedad civil de la época. Pero hay un elemento sumamente importante que centra esta ambigüedad: la revolución alemana de 1919 y sus secuelas; sus efectos en la sociedad civil y en la sobreestructura ideológica.

Hagamos observar aquí que la obra de Karl Korsch "es la expresión general de las posibilidades que encierra (todo el) período" de la revolución alemana de 1919. Y esta posibilidad expresada entonces (en "general"), fué la de la crítica permanente, pues de hecho la revolución alemana se constituía, prácticamente, en la crítica en acto de la historia del movimiento obrero. La historia desgarrada en sí misma y que se critica. En efecto, por un lado teníamos la revolución rusa hacia 17, la revolución alemana hacia 19. En esa doble vertiente se juega el destino del movimiento proletario ulterior. En efecto, hay un hecho central en los primeros veinte años del siglo, en el cual se juega una escisión de todo el movimiento obrero comunista: La revolución alemana de 1919, repito, la crítica práctica de la revolución soviética rusa y de la bolchevización de los partidos comunistas europeos; ese es el centro con el que enlaza Georges Bataille hacia 1929. En momentos en que el marxismo se desgarraba completamente y era sustituido por el stalinismo; crisis más profunda que la de principios de siglo con Bernstein y Kautsky. En momentos en que el movimiento proletario en su conjunto se hallaba confundido, (tan lejanas eran ya sus experiencias radicales masivas), en ese momento, Georges Bataille —al igual que otros— busca enarbolar la crítica revolucionaria y nos ofrece "la representación de la revolución como forma suprema del potlatch". *Esta es la síntesis de sus experiencias, y reflexiones, y es, a la vez, la síntesis de todo un movimiento histórico.*

Sin embargo, poco a poco, se abrirá la tendencia a restablecer al sistema y, precisamente, cuanto más profundice Bataille su crítica aparente. Tal tendencia se encuentra ya en "La Noción de Gasto", que hemos estado subrayando constantemente como la obra más revolucionaria de Georges Bataille. La más ligada, también, a las luchas de clase inmediatas que en ese momento ocurrían. Su culminación —de esta tendencia a restablecer el sistema— será *La Parte Maldita*, obra de economía general.

Así las cosas, hablar de Georges Bataille es hablar de un hecho, de un signo o de un indicio, de una huella, de una marca por la que es reconocible ese amplio proceso histórico en el que se jugó la modificación estructural de la acumulación capitalista y la derrota de la revolución alemana de 1919. Bataille es toda una problemática histórica: hablar de Georges Bataille en esos términos, como conjunto de relaciones sociales e históricas en él concretadas, es hablar de una *forma social concreta viviente* dada a la vez en la realidad y en la teoría. Y es posible a partir de ella reconstruir, seguramente, ciertos rasgos del presente que de otro modo nos pasarían inadvertidos; análogamente al servicio que presta la *mercancía* (forma social concreta *cósmica*) para la reconstrucción teórica del modo de producción burgués. Bataille: *una forma social concreta que permite esclarecer la relación actual entre la sociedad burguesa y la revolución comunista*. Y, por tanto, profundizar la crítica de la economía política.

Tenemos a Bataille nada menos que como una expresión y desarrollo de la mercancía capitalista, el núcleo dominante del metabolismo social burgués. Pero Bataille, por su parte, él mismo determina a la historia... Ciertamente, potenciará el fetichismo burgués.

Quizá valdría la pena hablar de la cuarta razón por la cual pienso que Georges Bataille debiera ser y es ya objeto de nuestro interés. Pero hemos arribado, a la vez, a un paradójico punto y hemos dejado ciertos embigüos cabos que es bueno pasar a tensar previamente.

IV.- Primero, sigamos sólo una línea: de Bataille a Bataille, y marquemos tres puntos en ella, para simplificar las cosas:

Así, echémonos de cabeza en esa época y situemos esa obra: "La Noción de Gasto", centro de la obra batailleana y centro de su posible valor de uso para nosotros. Lo que en 1933 será apenas una "noción", ("La Noción de Gasto") ya en 1934 (véase el artículo sobre "El valor de uso en Sade") será el proyecto de una nueva ciencia por parte de Bataille, de un discurso "serio", dice Bataille: la *heterología*, la ciencia de la basura, de los excesos, de lo irreductible, etc., de lo no reductible al análisis. Y en 1949 (a 1954), finalmente y en tercer lugar, será ya su tratado completo de "economía general": *La Parte Maldita*. En estos tres momentos se va jalonando el proyecto batailleano global. Evidentemente, no solamente hará ésta heterología, ésta economía general y ésta primera "noción de gasto". Su pensamiento no sólo corre por esa vía, pero esa vía es la central y la que, como una barca, va dejando una estela de otra serie de obras, de otra serie de temas tratados por Bataille.

Y ahora en segundo lugar, la cuestión central: ¿porqué describir la relación de Georges Bataille con la historia según lo hice? y, además, ¿de qué privilegio goza el tal marxista para tener por objeto de interés y de crítica a Georges Bataille? Y, en todo caso ¿porqué mejor no un batailleano para reflexionar sobre Bataille y sobre la historia nuestra y la de él? Estas son las interrogantes centrales.

Y es que en Bataille pesa una grave prohibición arduamente construida por él mismo, a través de un sangriento combate de la reflexión contra sí misma. Bataille en vista de ir más allá del discurso, reprime como resultado —a la reflexión. La represión discursiva, la represión del discurso, encuentra en Georges Bataille un rodeo y un desvío; una senda mediante la cual parecerá abolirse, superarse, pero que retorna y cae como guillotina sobre la nuca del discurso. En efecto, la represión que antes dirigiera el discurso a otros objetos se dirige ahora —en Georges Bataille— contra el propio discurso. Es decir, la represión del discurso se realiza como tal represión del discurso en la reflexión batailleana. Y he aquí su significado para el desarrollo cultural ulterior de la sociedad burguesa. Pero él llega aquí, a este punto, como a un resultado, después de dar muchos pasos a lo largo de su vida. De hecho Bataille llegará a formular plenamente éste resultado hasta *La Experiencia Interior* (1942), y en *Sobre Nietzsche*; antes lo encontramos aún balbuceante en sus escritos. Bataille por trascender todos los límites y querer abrirse a la libertad quiere que, en el límite, el discurso —limitado por definición— falle; pues piensa que cuando "fallan los medios" entonces brillará el absoluto. Por eso, lleva el discurso al límite para en el límite...

Y estos puntos suspensivos muy centrales en la sintaxis batailleana quieren sugerir por un medio discursivo y significativo el silencio, el absoluto vacío de significación. He aquí lo esencial del discurso de Georges Bataille; aquello caricaturizadamente realizado en sus seguidores.

Lo que él, alcanza como resultado, sus discípulos, los "batailleanos", lo toman ya como punto de partida, y ya se niegan "consecuentemente" a toda reflexión. Tristemente comentan a Bataille infautados con su estilo, pero carentes de chispa. Con caras excepciones, (véase por ejemplo el lamentable espectáculo de los batailleanos discutiendo acerca de Bataille en el libro *Bataille* recientemente aparecido en Editorial Mandrágora). Triste espectáculo decadente —comenzado por Philip Solers— ofrecen los "discípulos" con raras excepciones, digo. El inquieto y vital irracionalismo nihilista batailleano que combatía a una razón que asfixiaba, se ha convertido en ellos, en los discípulos posteriores, en estática complacencia y *diletante charlatanería discursiva contra el discurso*. ** Por la vía de rescatar a Bataille se les escapa, y por la vía de imitarlo, lo desvirtúan... aunque quizá, en efecto y por ese desvío, sea que lo alcancen en verdad. Pero eso sí, la capacidad reflexiva total y crítica de Bataille se ha perdido en ellos, se ha marchitado.

La vida corre a la muerte como a su fin, y por ella adquiere sentido (ser para la muerte heideggeriano); las palabras brotan del silencio, de la nada, de lo insignificante. Toda significación y todo concepto son relativos, sólo el vacío del no ser, inútil, irracional es absoluto. Georges Bataille toma la senda de la angustia kierkegaardiana frente al concepto totalitario hegeliano; toma la perspectiva de la risa y la intuición filosófica beresoniana frente a la seriedad del discurso. Toma la senda nietzschiana de Dionisio frente a todo lo apolíneo y represor, etc. Toma a De Sade para perversamente alcanzar el mal como posibilidad concreta de libertad, abierta mediante el exceso, el mejor medio.

He aquí, también, el hecho de que Bataille dedicara toda su vida a encontrar los apoyos materiales en los cuales articular dicha concepción; de ahí la búsqueda en las fiestas tribales, en el erotismo, en la perversión de las palabras llevada a cabo por la poesía, en los sacrificios religiosos, en la economía y el gasto glorioso, etc. Todo este esfuerzo y la intención de llevar el discurso a su límite, —el discurso propio, y en él los heredados, para que entonces, y sólo entonces, sucuda la fulguración innombrable—

se convirtió a los batailleanos ulteriores, más bien, en la mediocre mala le de quien para no cuestionarse, justifica discursivamente y hasta el fin su posición, segura, conformista, describiéndola, pretextándola como "desgarrada" y loca y aun materialista, etc. etc.

Así pues, difícilmente conseguiremos que sean ellos los que reflexionen críticamente a Bataille y a la historia de la sociedad burguesa.

Ahora bien, quizá exista en Marx una fundamentación positiva de la libertad y del discurso que reflexiona sobre ésta, de manera que le permita pensar hasta el fin las condiciones de posibilidad de la revolución comunista: de suerte que, en este ámbito, pueda considerar la historia actual de la sociedad burguesa y a Bataille en ella como condiciones de posibilidad de la revolución comunista también. Una hipótesis que sugiero. Es posible que haya esto en Marx y en otro lugar me he ocupado ya de argumentarlo.

Esta plática con ustedes me toma desprevenido y a la vez gustoso. Hace nueve años inicié una investigación que tomaba por tema la comprobación de la anterior sugerencia. La concluí tres años después, en sus líneas principales, siendo aún Bataille el centro manifiesto de mi trabajo, pero después he querido pormenorizar y extenderme por varios terrenos, así como echar raíces en profundidad. Paradójicamente, el centro sigue siendo Bataille, como metáfora de toda nuestra época, pero no lo tengo o no lo tenía hasta hace poco tiempo ya manifiestamente frente a mí. Me hallaba desprevenido para hablarles, pero gustoso de volver a toparme con él. Y es que, quierase que no, Bataille está allí, y en los más dispares temas: desde el análisis de la cultura actual, hasta la crítica de la economía política; desde el movimiento contracultural hasta el significado del precapitalismo para la revolución mundial, desde la lingüística hasta la meditación y las experiencias místicas; desde la teoría atómica actual y la teoría de la génesis del universo, hasta las leyes de la entropía y el significado del desarrollo de la vida sobre el planeta, etc., etc. Así que hoy se requiere no un interesado en Bataille o algunos dispersos, sino, en verdad, un basto conjunto, y cuanto más colectivamente organizado mejor. Bataille es, en verdad, el nombre poético del enigma del capitalismo actual como conjunto humano e histórico. Es de buena educación que haga yo la invitación a investigar.

V.- Pero he aquí que el marxismo está empantanado —ya no tanto quizá— y sobre todo, que toda la época burguesa actual es un inmenso totem, un inmenso fetiche pleno de mágicos apetitos, una máscara tras una máscara, tras otra máscara, etc. y allí el marxismo se ha extraviado en la crisis del movimiento obrero todo. Apenas si recientemente trata dificultosamente de rehacerse.

Y he aquí que Georges Bataille criticó radicalmente a la sociedad burguesa en el momento en que se disponía a encajarse una máscara nueva; una máscara más en la jeta, y dominar más fieramente a su presa. Y he allí que, también, para ello, criticó radicalmente al marxismo que obstinado en repetir contradictoriamente: "el enemigo ha cambiado radicalmente", pero, —obnubilado—, seguía tratándolo como si fuera el del siglo XIX, etc. (9).

Tienen pues, los marxistas, en Georges Bataille un objeto de crítica privilegiado y un aliado, pues los ha sabido poner en cuestión y los empuja a que salgan adelante, a que reconstruyan y renueven sus teoremas, a que los recuerden ortodoxamente y los recreen genuinamente.

Veámos que, básicamente, el marxismo estaba en posibilidad de analizar críticamente la sociedad actual y a Bataille, pero que ésta posibilidad se hallaba coartada. . . esta posibilidad parece ser privilegio del discurso crítico-marxista, pero éste se halla en suspenso. Ahora vemos cómo, justamente, es Bataille quien al criticar radicalmente a la sociedad burguesa y al marxismo y, luego, al ponerse como centro del discurso burgués dominante presenta una paradoja terrible frente a los revolucionarios todos, y en especial frente a los marxistas: les da un segundo privilegio. El privilegio de sus carencias, de su grave necesidad de "ponerse a la altura de los tiempos".

Y ésta es la cuarta razón de porqué proponer a Georges Bataille como objeto de investigación.

No sólo es un signo objetivo, esbozado y escrito por la historia y que la escribe; y en segundo lugar, no sólo un símbolo en el cual la historia al objetivarse se trastueca, profundiza su lado malo. Signo y símbolo de la época, Bataille puede ser objeto de interés de todos y de las élites; puede muy bien ser a la vez "la moda" y el esotérico centro más o menos oculto del discurso burgués actual. Puede entonces también, sin embargo, ser en tercer lugar, el objeto de crítica privilegiado del marxismo, pero Bataille es un fetiche peculiar, y no sólo objeto de crítica; sino que desde un inicio y nunca dejando éste ímpetu suyo y que lo constituyera turbulento, es también objeto que critica.

Signo, símbolo, objeto de crítica y objeto que critica. El corazón de la época late allí. Concentrándose, afirmándose, pero también expendiéndose, tendiendo a su disolución; acumulando poder y en el exceso, estallando.

Bataille se alzó con la ola revolucionaria y culpable perdió el rumbo, pero nunca en la resaca dejó la cresta, ni dejó de hallarse animado del

mismo ímpetu inicial; no es casual que sea él también, al final, quien nos entrega la alternativa, el recurso, y de algún modo sea él el veneno y el contraveneno a la vez. Porque, ciertamente, se dió entero hasta el límite. Tan fuerte asíó la vida y la enarboló contra la burguesía que ni el mayor equívoco —aquél de hipostasiar a la muerte y al silencio y, así, ponerla irónicamente como centro del mismísimo discurso burgués— se le arrebató. . . El secreto de tan inmenso poder estriba en el poder de la dialéctica comunitaria del don. Aquella que nos fusiona en el reconocimiento, en la reciprocidad, y en la aventura radical de vivir. Y nos enfrenta hermanados, gustosos, rabiosos, contra el cósmico enemigo, el totémico capital. . . destructor de la comunidad.

Georges Bataille decía de la risa que era el enigma que una vez develado desataba todos los enigmas. Yo quiero decir que Georges Bataille es la risa del capitalismo, pero es el secreto que una vez develado no sólo desata los demás, sino que subvierte desde la raíz a todo el sistema en una carcajada inmensa. Pues la risa, es sabido, es contagiosa. . .

Con este resumen termino habiendo intentado comunicar a ustedes en el estilo, algo de la atmósfera batailleana. . . pero no he podido tampoco el estilo, dejar de trastocarlo; no puedo ocultar que lo subvierto en los puntos suspensivos, —tan caros por lo demás— al estilo de Georges Bataille (10); quiera la apariencia regalarme, y como el divino manto de la noche, sugerir para ustedes en mi estilo el de Bataille.

Pero en lugar de ponerme a contra argumentar a Bataille hasta cuando lo presento y aún busco retratar su estilo, debiera yo tener la valentía de soportarlo tal cual es en su nocturno fulgor, es decir, de estar cerca de la muerte (de aquello que nos niega) y retenerla dentro tal y como Georges Bataille después de Hegel (Cfr. *La Fenomenología del Espíritu*) y Heidegger insiste (debieramos). Así pues, lo intento de nuevo:

Bataille se alzó turbulento con la ola revolucionaria. . . En su gozo las olas encontradas y disueltas unas en otras se encrespan impetuosas, rompiendo en el acantilado, estallando como vejigas hinchadas; pero ¿no terminan finalmente, haciéndolo polvo fino en su repetido asalto. . . y en su mutuo estrechocar. . . ?

No, definitivamente no puedo respetar a Bataille, me parece que la vida y no la muerte triunfa en mí. La identidad en la muerte es en verdad un mito hegeliano —el mito hegeliano estructurante de todos los demás— del que Bataille no ha sabido salir; y es la clave de la razón de estado, de la ideología dominante, de la "comunidad ilusoria", inauténtica. Libéramonos del deber de asumir tal despropósito.

Pues así como a nivel de la economía burguesa hay "Madame la Terre" y "Monsieur Le Capitale" y, en general, "Mademoiselle la Marchandise" —según denuncia críticamente Karl Marx—; así mismo a nivel de la ideología y la política burgueses tenemos a "Monsieur Dieu" y "Monsieur L'Etat"; pero sobre todo, parapetada detrás de ellos —embozada—, tenemos a "Madame la Mort". Así pues, ni "Dios y el Estado" ni la muerte tampoco. (11) y (12).

NOTAS

(1) Revisadas y redondeadas especialmente para este artículo el 18 de agosto de 1982 y ratocadas a fines de agosto de 1984. El texto que le sirve de base fue leído originalmente en ocasión de una conferencia en la ciudad de Puebla, en el Edificio Carolingio de la Facultad de Filosofía, el 12 de noviembre de 1980. Con el título: "¿Por qué Georges Bataille?"

(2) Georges Bataille; *Las Lágrimas de Eros*, Ed. Signos, Córdoba, Argentina, 1968.

(3) Georges Bataille, *El Culpable*, Ed. Taurus, Madrid, 1973.

(4) El lazo religioso se constituye básicamente en gracia a este hecho radical e histórico y no por el "desgarramiento" ontológico que supuestamente nos comunica reactualizado en la herida de la víctima —como cree Bataille (*La Experiencia Interior*, Ed. Taurus, Madrid, 1972 y *Teoría de la Religión*, Ed. Taurus, Madrid, 1975). Para completar el proceso, añadimos que la obligación ocurre en un marco histórico natural de escasez y, entonces, donde tenemos presente el desgarramiento histórico del ser social. Ocurre que ambos ingredientes conjúnganse para confundernos y, así, llegamos a pensar —como Bataille y otros— que el desgarramiento es ontológico, constitutivo del ser humano, y aún del Ser. (Para las restantes referencias bibliográficas de los textos de Bataille véase la nota final)

(5) Georges Bataille; *Sobre Nietzsche*, Ed. Taurus, Madrid, 1972.

(6) Trad. en español en: *La Parte Maldita*, Edhasa, Barcelona, 1974 y en *Obras*, Ed. Seix Barral, Barcelona, 1974. "Fragmento magistral, en el cual se encuentra en germen —pero expresada quizá con una fuerza jamás igualada— una concepción del hombre y del mundo que luego se verá desarrollada a lo largo de la obra posterior de Bataille, tanto si se trata de los ensayos filosóficos o de *La Parte Maldita*" (Jean Piel, en la introducción a *La Parte Maldita*, p. 14).

(6 bis) "La Crítica de los Fundamentos de la Dialéctica Hegeliana", en *Obras*. Ed. cit.

EL PROBLEMA DE LA PAZ Y EL DESARME DESDE LA PERSPECTIVA DE LOS MOVIMIENTOS ALTERNATIVOS.

Carlos Ballesteros

(7) Valdría la pena hurgar en la diferencia entre Marcel Mauss y Georges Bataille. El potlach no es lo mismo en Marcel Mauss (con su análisis de corte positivista) que en Georges Bataille; donde se profundiza hasta convertirse en principio moral y ontológico, en vista de englobar a cualquier sociedad humana, etc. Una discusión sobre el tema puede verse en Marshall Sahlins en *La Economía de la Edad de Piedra*, Ed. Akal, Madrid, 1977.

(8) En *Situations I (El Hombre y sus Obras)*; Ed. Losada, Argentina.

*El concepto de Georg Lukács sobre la conciencia de clase (1921) no deja de tener resonancias de culpa para la "pequeña burguesía" o para cualquier individuo de la clase proletaria enfrentado con la clase en su conjunto, pero sobre todo para el intelectual. Bataille se halla preso de este horizonte que es el de toda la época y que Lukács no hace sino expresar, igualmente preso en él. Sólo J. P. Sartre, ni qué decir que en medio de un proceso contradictorio de autoliberación en su *Crítica de la Razón Dialéctica* y en artículos posteriores da pasos firmes para liberar de culpa a los individuos, particularmente a los intelectuales.

(8 bis) Sartre *Los intelectuales y la política*, Introducción de B. Echeverría y C. Castro, Ed. Era, México, 1968.

**Es esta "moda batailleana" la que se ha convertido en los últimos años en moneda corriente, incluso de curso forzoso en el mercado cultural contemporáneo, amenazando integrar en su danza monótona los brotes de actividad intelectual crítica que van emergiendo en este enrarecido ambiente. Para la función de las modas culturales en el dominio ideológico burgués véase en este número, Andrés Barreda, "El concepto lukacsiano de Cultura y Moda en 1919". (Nota de David Moreno Soto).

(9) Me refiero al despropósito constituido por la Teoría del Imperialismo. Pues, desde que fuera retomada de Hobson (1900) por los marxistas hasta la fecha, ha encubierto la verdadera carencia en la teoría revolucionaria a propósito de una auténtica teoría sobre el capitalismo contemporáneo (es decir, desde entonces). Discuto el caso en un ensayo de *Crítica a las Teorías sobre el Imperialismo enarboladas desde posiciones propias de El Capital de Karl Marx* y que aparecerá en la *Revista Crítica* (de la Universidad de Puebla) casi simultáneamente al que el lector tiene enfrente. Por lo demás, sugiero que mientras las hipótesis intentadas para conceptualizar la realidad actual, —así sea sólo a nivel económico—, no permitan dar razón, por ejemplo, de un fenómeno real como lo es la existencia de G. Bataille y su discurso, podemos estar seguros que deben ser renovadas, pues fallan al confrontarse con su objeto de análisis. La realidad se ríe hace tiempo de nosotros.

(10) Sobre este particular cfr. mi "Bataille y la Historia del Ojo" publicado en *Crítica*, No. 8-9, año III Enero-Junio de 1981, pp. 131 a 135, *Revista de la Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1981*. Para aquellos interesados en otras cuestiones discutidas en el presente artículo, me permito remitir a mi *Presentación de las Tesis Principales de la Crítica de la Economía Política; un Ejercicio: Georges Bataille*; tesis de licenciatura de la Facultad de Economía, UNAM, México, 1979.

(11) Miguel A. Bakunin, *Dios y el Estado*, Ed. Capricornio (O. E. C. S. A.), México, 1969.

(12) Bibliografía de textos de Bataille traducidos al español:

Georges Bataille:

- Obras Escogidas*; Ed. Seix Barral; Barcelona, 1979.
- Güles de Rais*; Ed. Tusquets, Barcelona, 1974.
- El Erotismo*; Ed. Mateu, Barcelona, 1971.
- La Experiencia Interior*; Ed. Taurus, Madrid, 1972.
- Sobre Nietzsche*; Ed. Taurus, Madrid, 1972.
- El Culpable*; Ed. Taurus, Madrid, 1973.
- La Literatura y el Mal*; Ed. Taurus, Madrid, 1973.
- El Abad C*; Premia Editora, México, 1978.
- Madame Edwarda*; Premia Editora, México, 1977.
- La Historia del Ojo*; Premia Editora, México, 1978.
- Las Lágrimas de Eros*; Ed. Signos, Argentina, 1968.
- La Parte Maldita*; Ed. Edhasa, Barcelona, 1974.
- Documents*; Editorial Monte Avila, Venezuela, 1969.
- El Pequeño*; Ed. Pre-guion texto, Valencia, 1977.
- El Ojo Píneal precedido de El Año Solar y Sacrificios*; Ed. Pre-Textos; Valencia, 1979.
- La Orestíada*; Ed. Mandrágora, Barcelona, 1976.
- Julie y otros Escritos Póstumos*; Premia Ed., México, 1980.
- La Madre*; Premia Ed., México, 1979.
- Breve Historia del Erotismo*; Ed. Calden, Argentina, 1976.
- Lo Imposible*; Premia Ed., México, 1971.
- El Azul del Cielo*; Ed. Ayuso, Madrid, 1976..

La historia —decía Walter Benjamín— es un objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío, sino por un tiempo pleno, un "tiempo ahora". Si esto es cierto, es imposible no confesar que la plenitud de nuestro tiempo histórico actual está impregnada de una situación cuya explosividad es manifestación de un convulsivo estado de guerra, en el cual se expresa la nueva configuración extrema de la crisis mundial que ha envuelto a la humanidad desde su fisión geopolítica hace casi cuarenta años.

La cuestión de la tendencia irrefrenable al armamentismo y a la consiguiente colisión de los bloques de poder sitúa a la teoría social y a los intentos de formulación científica de la realidad internacional ante una encrucijada en la que su propia razón de ser, su lugar en el proceso histórico, queda cuestionada de un modo radical. En definitiva, no es tiempo ya en el cual la investigación pueda limitarse a correr detrás de los hechos o a constatar "post-festum", los resultados de un proceso general destructivo. Sin embargo, muchos de los esfuerzos encaminados a analizar las dimensiones y cualidades de la crisis mundial expresada en el armamentismo parecen querer fijarse en un objetivismo distante.

Las líneas que siguen tienen como objetivos básicos: primero, destacar la necesidad de una reflexión alternativa que tome en cuenta las raíces profundas de la destructividad que nos envuelve y segundo, impulsar el estudio del lugar en donde —en mi opinión— la teoría debe enfocarse: en los factores políticos reales capaces de explicar la posibilidad de desaparición del armamentismo y la violencia que le es inherente.

II

Respecto del primer punto:

Ante todo, pensar el problema teórico y práctico fundamental del auge del militarismo y su perspectiva de exterminio nos conduce a la elección de un camino conceptual, en el que necesariamente quedan cuestionadas muchas de las ilusiones del discurso moderno enfrentado a la problemática de la paz y la política internacional: me refiero, sobre todo, al fetichismo del Estado como sujeto de la Historia, y derivado de éste, también a la comprensión radical del terreno político diplomático-institucional que hace pensar a algunos, en las posibilidades de la negociación, la mediación y el compromiso.

De frente a una crisis mundial sin precedentes, la investigación no puede pasar por alto que en las actuales circunstancias la perspectiva del diálogo institucional ha sido y continúa siendo prácticamente rebasada por el movimiento inercial de las contradicciones entre los bloques de poder, es un hecho y esto se ha constatado en múltiples ocasiones (como por ejemplo la alarma nuclear cuando el intento de rescate de los rehenes norteamericanos en Irán) que llegado el momento de una confrontación bélica no habrá tiempo para ninguna consulta, y que las primeras víctimas de los proyectiles intercontinentales serán la legalidad y los tratados. Pese a la importancia definitiva de los esfuerzos por sujetar a un marco legal los afanes bélicos, la propia cualidad del conflicto contemporáneo nos obliga a adoptar otra perspectiva en la investigación y en la práctica.

Por otra parte, para la teoría no está nunca de más recordar el enunciado de Sartre: "existen hombres y cosas", si es necesario detenernos en consideraciones a primera vista tan elementales, es porque la investigación, en muchas ocasiones está dispuesta a olvidarlas. El Estado pese a que en el mundo contemporáneo se ha apropiado de la gestión de la vida social al grado de tener en sus manos la posibilidad de destruirla, no es sino el predicado de un sujeto. La enajenación es un fenómeno que, si bien ya ha sido explicado radicalmente hace más de cien años, constituye aún la perspectiva adecuada para dar razón de un "estado de cosas" que ha desembocado en lo que adecuadamente ha llamado E.P. Thompson el "Horizonte del exterminio".

Si, como se implica, lo que quiero decir es que la situación actual dominada por la presencia del Estado armamentista es el producto de una práctica peculiar de los sujetos sociales (cuál es entonces el tipo de praxis que subtiende a una civilización al parecer empujada en su propia destrucción? La respuesta, si en verdad queremos llegar a las raíces de tan irracional fenómeno, está desde un punto de vista radicalmente crítico: a) En el propio comportamiento mercantil a través del cual la sociedad se establece de una manera automática y b) En la sustitución del papel de sujeto del ser social por el capital y posteriormente por su forma de manifestación más fría: el Estado.

Es lo que podríamos llamar la *enajenación de la politicidad del ser social* en un sujeto que lo sustituye, el proceso que explica de la manera más abstracta, el estado de opresión y terror generalizado en que se desenvuelve la vida social contemporánea. Si queremos comprender a la crisis social que nos envuelve y que bajo la figura del armamentismo amenaza con inmovilizarnos para siempre, es esta línea de investigación enunciada, la perspectiva que puede articular efectivamente al conjunto de los estudios sobre la paz y el desarme. Desde el punto de vista, de la *enajenación de la politicidad del ser social* se hace evidente un problema que, con el auge de la confrontación internacional, adquiere una relevancia definitiva: la cuestión de la pérdida casi total de las perspectivas de una gestión democrática de la vida social y el sometimiento de la actividad social a los requerimientos bélicos del aparato industrial-militar. El hecho que resalta es que la democracia formal ha llegado a sus límites; que bajo la urdimbre de la guerra final, el parlamentarismo, la participación democrática proporcional, revela su inutilidad casi total y pone de relieve la urgente necesidad de que la participación democrática popular adquiera formas de gestión hasta el momento por completo inéditas. El punto de vista teórico de la enajenación política de los agentes sociales es pues en definitiva el que nos permite entender en profundidad los orígenes sociales del armamentismo. De manera sustancial esta aseveración se fundamenta porque está tanto en razón de las perspectivas de abolición del dominio del poder militarista como en vista a la afirmación positiva de los individuos sociales.

Argumentar que sólo en la gestión democrática de los sujetos sociales se encuentra la posibilidad de frenar la agresividad bélica de las potencias, exige para su verosimilitud teórica contar con la evidencia de que en realidad existen razones para plantear tal oposición, y si bien esto es factible a un nivel conceptual, la afirmación se sostiene porque en el plano de la propia realidad han aparecido los elementos y factores sociales que prefirieran la necesaria superación de los intereses políticos que alienten el auge belicista; los movimientos alternativos y pacifistas son actualmente la expresión más acabada de la inconformidad popular con la destructividad de la reproducción económica irracional y el Estado armamentista. En muchos sentidos, estos movimientos se relacionan con los proyectos de la vieja clase obrera y sin embargo su carácter es distinto. Sin embargo, antes de pasar a analizar las características y las condiciones de posibilidad de su surgimiento, lo cual constituye a la vez la enunciación de los factores políticos reales a tomar en consideración para un estudio alternativo global del problema del belicismo y las perspectivas de la paz mundial.

¿Cuáles son pues las determinaciones esenciales de la crisis mundial contemporánea y cual es su expresión teórica?

Ante todo, el factor a tomar en cuenta es el carácter de límite absoluto con que se encuentra la reproducción social dominada por lo que arriba se categorizaba como el proyecto de un sujeto sustituto o sujeto cósmico capitalista en un momento en que la acumulación carece de las condiciones objetivas para seguir existiendo dentro del sistema mundial. Se trata pues, de la crisis de una forma social, pero también y de una manera paradójica de una crisis de su supuesta alternativa la cual de forma cada vez más agudizada revela un *socialismo alienado* que en la competencia con su oponente, reproduce sus esquemas de producción y control social.

Henryk Grossmann formula la primera parte de éste enunciado de una manera sumamente acertada: "El capitalismo encuentra su límite definitivo en la falta de valorización del capital"; a la segunda parte, tal vez sea posible conceptualizarla tal como lo hace el teórico polaco Adam Schaff, al proponer el concepto de *"alineación de la revolución"*. En efecto, es necesario decir que en virtud del carácter periférico y nacional de las revoluciones socialistas el proyecto de transformación social comunista se convirtió en un equívoco. En esos países, la burguesía fué desalojada de los medios de producción y del Estado, sin embargo, esa transformación de las relaciones sociales no ha traído ni formas de sociedad sin explotación ni la esperada disolución del Estado en favor de la autogestión. Por el contrario, lo que se ha suscitado es un peculiar despotismo que genera y a la vez se alimenta de un acelerado proceso de acumulación que comparte las características negativas de la destructividad capitalista.

Un segundo elemento completa ésta caracterización básica: el hecho de que pese a los rasgos de interdependencia y complementareidad entre las sociedades capitalistas y socialistas se ha desarrollado un antagonismo absoluto, que mediante la confrontación militar sólo puede solucionarse en el exterminio recíproco. Se trata de una contraposición en la cual, de seguirse la lógica del enfrentamiento de dos oponentes iguales, el final necesario depende de términos cada vez más frágiles en la tensión por un reparto del mundo que ha llegado casi a sus límites. En éste movimiento, cada esfuerzo dirigido a dominar al otro da vida a una fuerza equivalente de sentido inverso, estamos colocados en un momento sumamente crítico, en el cual cualquier impulso acelerador coloca cada vez más a las potencias en una ruta de colisión. En ese sentido, las revoluciones parciales del área periférica quedan subsumidas en la confrontación mundial de los bloques de poder.

Un tercer elemento se agrega a los dos anteriores: la expansión del belicismo tiene su origen en la confrontación exterior de las potencias, sin embargo esta causalidad externa es a la vez un momento interno de procesos immanentes a los bloques de poder enfrentados. Este hecho da razón de un fenómeno cuya negatividad catastrófica es calificada por E.P. Thompson, el historiador socialista, como: *"adición al exterminismo"*, término que se puede definir de una manera simple como la impregnación de la cultura tanto capitalista como socialista de una agresividad frustrada que es promovida por las élites dirigentes, las cuales necesitan de una crisis de guerra permanente para legitimar su poder, sus privilegios y sus propiedades, así como para silenciar a la disidencia. Los sistemas políticos de los países centrales se han habituado tanto a ese comportamiento que ya no contemplan otra posibilidad de gobernar.

Lo cierto es que si bien uno de los rasgos más terribles del armamentismo es la estimulación de una cultura de la agresividad y del rechazo a la diferencia, ésta "penetración cultural" manifestada ideológicamente tiene su fundamento en lo que podría llamarse la "economía política" del armamentismo, que ambos centros de poder comparten aunque con algunas diferencias destacables.

Las dos formas de desarrollo de las fuerzas productivas con que cuenta el sistema mundial se encuentran actualmente empeñadas en la producción de armas nucleares, tanques, submarinos y toda una parafernalia de instrumentos cuyo único valor de uso se mide en la cantidad de muertes que son capaces de provocar. En espera de una confrontación mayor, una parte de esa producción se consume en el tercer mundo, cuyos gastos militares representan más de un veinticinco por ciento del total mundial. En ese mercado compiten por supuesto los Estados Unidos y la Unión Soviética pero también países no alineados y neutrales. Cada crisis internacional legitima el proceso y refuerza el avance ascendente, la curva de los gastos militares se eleva al cielo y parece no tener fin. No obstante, al interior de las potencias enfrentadas las razones de ese incremento son diferentes pese a compartir una causa común: después de casi cuarenta años de confrontación militar, aquello que se había originado como reacción se ha vuelto una directriz.

La lógica de este proceso acumulativo en Estados Unidos corresponde a la dinámica normal de la gran empresa capitalista, es bien sabido que —tomando en cuenta las limitaciones a la acumulación que hemos mencionado— los gastos militares son una forma de consumir el exceso de capital, apoyándose para ello en el presupuesto del Estado (cuyo actual déficit estimula el aumento de las tasas de interés con lo cual países como el nuestro, apoyan vía exportación de capital al armamentismo). De acuerdo a algunos estudiosos, la industria de armamentos representa ya un "sector dirigente" de la economía, un mercado en expansión vinculado a un objetivo y a un cliente común, que a su vez ha estimulado el boom de otros sectores como el aeronáutico, el electrónico y el nuclear, con lo cual el conjunto de los sectores de punta de la economía dependen del incremento armamentista. Asimismo, ésta estimulación militar de la economía ha proporcionado un enclave firme a la investigación (tan firme que más de una cuarta parte de los físicos y una quinta parte de los químicos y matemáticos de los Estados Unidos están vinculados al sector armamentista, si a ello agregamos la creciente cantidad de científicos sociales que se integran a las actividades de control y estratégicas, tenemos un amplio sector de la población intelectual participa también en el apoyo al militarismo).

El crecimiento ilimitado del sector armamentista está sin embargo entrando en una decadencia cíclica, este sector tiene sus propias contradicciones, genera inflación y desempleo en gracia a su alta composición orgánica de capital y a la continua obsolescencia tecnológica. Empero, este sector que continuamente está al borde de la quiebra, para sobrevivir exige cada vez mayores recursos del Estado y de la sociedad, en ese sentido se puede afirmar que el proceso a verificar en los próximos años será la subsumición creciente de la economía al militarismo.

Respecto de la Unión Soviética, el impulso armamentista interno tiene otro carácter en tanto que la ganancia y la acumulación no son el objeto primordial, por tanto no estamos frente a la autorreproducción agresiva del capital sino ante la autorreproducción y las presiones imperiosas de una burocracia. En la URSS la economía ha sido desde sus inicios y sus éxitos han sido considerados siempre como un modelo de organización y eficiencia, al mismo tiempo, dado el carácter planificado de la economía, el sector militar tiene prioridad en el acceso a recursos económicos y de investigación. Por otra parte, en la URSS la población apoya voluntaria o forzosamente a las fuerzas armadas (la DOSAAF -Sociedad de Voluntarios para la Cooperación con el Ejército, la Aviación y la Armada— cuenta con más de ochenta millones de afiliados organizados en torno a fábricas, granjas y escuelas), si a esto agregamos las actuaciones de los servicios de seguridad cabe muy bien preguntarse ¿de donde proviene el impulso armamentista en la URSS?

Al parecer, como indicábamos, el avance hacia el exterminio en la URSS tiene un carácter ideológico y burocrático que ha adquirido un

movimiento inercial autónomo, en el fondo, el armamentismo es útil para alentar la paranoia ideológica y evitar la disidencia en el marco de la vacía ortodoxia de la vida intelectual soviética y su ciega hostilidad a cualquier tipo de autonomía ya sea nacional (Checoslovaquia) o individual (el control psiquiatrizado).

Sea por el avance inercial soviético o por el movimiento de la economía armamentista norteamericana, lo cierto es que se avanza febrilmente hacia la destrucción, la Unión Soviética y los Estados Unidos se han constituido en complejos militar-industriales que con su poder someten o por lo menos determinan al conjunto de las expresiones políticas del mundo. Si en verdad la teoría quiere dar razón científicamente de la inédita crisis mundial en que vivimos debe tomar en cuenta las condiciones básicas sobre las cuales se estructura la actual política internacional. Recapitulando, he señalado las más importantes; a saber: un movimiento enajenado de la vida social en el cual los sujetos reales han sido desplazados, la casi anulación de las posibilidades de la democracia formal, el límite absoluto al crecimiento económico sin fin expresado en la depredación de la naturaleza, el horizonte del exterminio generado por la confrontación polar de dos potencias interdependientes e identificadas por el control rígido de sus sociedades, pero necesariamente opuestas y, por último, la subsunción parcial de los movimientos autónomos a las razones internas del movimiento bélico.

Tales son los momentos más generales y abstractos que componen el actual estado de enajenación, pero solo nos importan porque a su vez son la condición de posibilidad de la desenajenación o, en otros términos, la ruptura de la subsunción al capital y al Estado.

III

El segundo punto de interés respecto al problema del belicismo, son los factores políticos reales capaces de explicar la posibilidad de su desaparición.

Desde la perspectiva que he adoptado, la expectativa que importa es la expansión de los movimientos sociales que actualmente se enfrentan al control capitalista y al burocrático y que rechazan el horizonte de exterminio que ambas instancias han fabricado para la humanidad.

No es este el lugar para presentar un desglose histórico de estos movimientos, es suficiente por lo pronto, con una aproximación general a su contenido y la manera en que vienen a constituir un rechazo radical a la forma de reproducción social que ha caracterizado a la historia reciente. Bástenos indicar no obstante, que respecto al pacifismo, es la campaña por el desarme nuclear (CND) la que en 1959 señala el inicio de una serie de movimientos cuyo auge se dará a fines de los años sesentas cuando comienza una de las más profundas crisis del capitalismo.

La oposición a la fabricación y al incremento de las armas nucleares, solo puede ser entendida como la forma de expresión de todo un movimiento de deserción civil que con la crisis capitalista mundial ha adquirido conciencia del carácter mortífero de la estructura social e internacional.

Los diferentes movimientos sociales que pueden ser categorizados como "alternativos" tienen ya una historia que cubre algunos lustros y que pese a los distintos factores que los han hecho surgir, están relacionados con los más recientes avatares del capitalismo y comparten la característica de representar una resistencia al control social, misma que se ha manifestado de una manera multidimensional, plural y compleja.

El despliegue de estos movimientos puede considerarse de forma esquemática en dos momentos; uno inicial definido por el surgimiento de una conciencia anticapitalista, en el marco de un estado de crecimiento económico que posibilitó el cuestionamiento del carácter productivista del sistema industrial. El punto álgido de este período se dió con las movilizaciones estudiantiles de finales de los sesentas y sus intentos por vincularse con las demandas de la clase obrera y las revoluciones socialistas del tercer mundo. Un segundo momento contempla a los actuales movimientos de corte ecologista y pacifista, así como colateralmente al feminismo y las iniciativas contra la marginación. El carácter de éstos movimientos es distinto al de sus antecesores. Ante todo, aparecen en un contexto de contrarrevolución y de crisis económica y política agudizada que implica la formación de una conciencia más problemática de la sociedad, así como una práctica política más matizada.

Del conjunto de los movimientos alternativos es necesario tomar en consideración respecto del problema del belicismo y sus implicaciones más profundas, a las iniciativas populares pacifistas y ecológicas, debido a que en estos frentes se concentra el actual rechazo a lo que hemos llamado la destructividad de un sistema polarizado que desemboca en el exterminio. Tanto pacifismo como ecologismo en su sentido más radical, comparten el hecho de ser una respuesta política enfrentada globalmente con la irracionalidad del sistema económico mundial y su política belicista. Estas expresiones de la autogestión democrática de las poblaciones en los países centrales son motivadas, por supuesto, por el incremento de la destrucción industrial y la agresividad armamentista, sin embargo su causalidad interna está en algunos factores político-sociales que es

necesario destacar.

Dos elementos tienen un peso determinante en la conformación interna del nuevo alternativismo, el primero es el proceso desatado por la nueva revolución industrial y su fundamento científico-tecnológico, el efecto de esta reestructuración de las fuerzas productivas ha sido el desplazamiento creciente de fuerza de trabajo, de modo tal que gran parte de la constitución social del pacifismo y el ecologismo son "outsiders", desempleados que incluso no tienen perspectivas de incorporarse al sistema económico, de ahí su peculiar conciencia y radicalidad. El segundo elemento es de orden subjetivo: el escepticismo respecto del socialismo y los partidos obreros producto de la profunda crisis del comunismo tradicional, este hecho nos entrega resultados ambiguos, por una parte dificultades para la constitución de un movimiento masivo en el cual los trabajadores tendrían un peso específico determinante, pero por otro lado nos encontramos ante una renovación de la cultura política que si llega a sus últimas consecuencias puede adquirir un filo revolucionario sin precedentes.

Para finalizar sólo algunas consideraciones sobre la oportunidad que abren los nuevos movimientos alternativos. Ante todo, la ruptura del inmovilismo de la izquierda. La subordinación de las luchas al imperativo ecológico humano, a la supervivencia de la especie, permite el establecimiento de nuevas alianzas políticas entre las diferentes tendencias anticapitalistas, pero también la necesaria revitalización del internacionalismo, ya que la consecución de los objetivos pacifistas está en función de un verdadero intercambio y participación con quienes en el bloque socialista mantienen una postura crítica similar.

En la perspectiva de la recuperación de la autonomía política de los individuos y las comunidades, en el marco de la crisis exterminista, en efecto, nada se dará fácil ni inercialmente, sin embargo la revuelta contra el poder y la creación de una cultura antiautoritaria y antiproductivista tendrá necesariamente que cambiar el interior de los propios bloques, alejándolos con ello de una confrontación aniquiladora.

Este es un momento en el que la cercanía de la catástrofe necesita una actitud, en la teoría y en la práctica, capaz de ver los fundamentos de la crisis, recuperando con ello la perspectiva de una resistencia cotidiana en el ámbito del "tiempo ahora", en que nos insistía Walter Benjamin.

20 de mayo de 1984.



CRITICA LUKACSIANA DE LA CULTURA Y LA MODA

Andrés Barreda

I. EL ENSAYO DE LUKACS: su objeto y su procedimiento argumental.

En 1919 Georg Lukacs escribe un pequeño artículo: "Vieja y Nueva Kultur" (cultura) para la revista de los izquierdistas de Europa Central: *Kommunisten*. Este ensayo sobresale del resto, precisamente por anticipar algunas de las tesis centrales de su obra cumbre: *Historia y conciencia de clase*, muy particularmente de sus ensayos "La Cosificación y la Conciencia de clase del Proletariado" y "El cambio estructural del Materialismo Histórico". Lukács se propone aquí examinar el nacimiento, el desarrollo contradictorio y la posible realización histórica plena de lo que llama Kultur. Se trata de una original aproximación al materialismo histórico; pues la distinción lukacsiana entre *vieja y nueva Kultur* se inscribe dentro de la distinción marxiana entre *reino de la necesidad y reino de la libertad*; donde la *vieja Kultur* se ubica en el reino de la "necesidad" y la *nueva* en el de la "libertad". De ahí que él intente aclarar cuáles han sido las *condiciones históricas de posibilidad* para el surgimiento de la *vieja Kultur* y cual el desarrollo y revolucionamiento de estas "condiciones" que dan razón de su desaparición y la aparición de la *nueva Kultur*. Se trata, entonces, de una reflexión en torno a las condiciones de posibilidad (Kant) de la Kultur comunista.

Ahora bien, dicho objetivo general se cumple en cinco momentos argumentales que Lukács distingue explícitamente. Los cuatro primeros están dedicados a la presentación de las *condiciones de posibilidad* de la *vieja y la nueva Kultur*. El quinto punto expone la *esencia misma* de la Kultur.

En el primer momento se presentan las condiciones más básicas y generales para la aparición de la cultura: el *trabajo excedente*. Esta presentación del objeto pasa por la determinación de su fundamento: La zivilisation.

El segundo momento presenta la relación problemática del objeto (Kultur) con su fundamento (Zivilisation), es decir, su relación contradictoria. Aquí se nos presentan las siguientes condiciones básicas de posibilidad de la Kultur: *las relaciones sociales orgánicas* (no atomizadas o mecanizadas) y *la relación orgánica entre las condiciones objetivas y subjetivas del proceso de trabajo*. El tercer momento presenta el desarrollo del objeto y su fundamento, es decir, el desarrollo de la Kultur y la Zivilisation. Nos presenta aquí cómo el desarrollo en la "organización de la producción" desemboca en la crisis de la Kultur capitalista (lo cual actualiza el argumento del punto dos). *Esta crisis constituye la condición histórica necesaria para la aparición de la nueva Kultur*. El cuarto momento presenta la superación de la crisis cultural, mediante la exposición de las *condiciones históricas que deben ser transformadas (el dominio de la economía sobre la sociedad, su atomización, etc.)*, así como otras *nuevas condiciones históricas que deberán existir (el hombre como fin en sí, la superación del desarrollo social caótico, etc.)*. Esto constituye la presentación de las condiciones suficientes para el surgimiento de la nueva Kultur. Con ello se concluye la presentación del cuadro completo de las condiciones histórico-social-naturales que fundan a la cultura. En el quinto momento se cierra todo el argumento presentando la esencia del objeto en cuestión. Aquí nos señala Lukács la idea de que *la esencia de la Kultur solo podrá afirmarse positiva y orgánicamente en la nueva sociedad*.

Veamos, entonces, con un poco de detenimiento cada uno de estos momentos.

1. El primer apartado presenta entonces las condiciones históricas más básicas que posibilitan el surgimiento de la Kultur. La aparición del *trabajo excedente* y consiguientemente la liberación de energía humana una vez se han satisfecho las necesidades vitales de la sociedad. Dicho excedente es posible a partir del *trabajo productivo*, es decir, de un proceso de trabajo centrado en la mera obtención de productos. Sin embargo tal privilegio acontece mediante la represión del factor subjetivo del proceso de trabajo, y de los momentos consumptivos y autogestivos de la reproducción social, lugar donde el sujeto se afirma efectivamente. Lukács está hablando, obviamente, de lo propio al "reino de la necesidad", (Marx).

Hay que recordar entonces que Lukács se dirige no solo a los revolucionarios lectores de "Komunismus", sino también y muy especialmente, al "espíritu trágico" de su época, encarnado por el círculo de Heidelberg. Lukács frecuentó regularmente este grupo de intelectuales anticapitalistas aglutinados en torno a Max Weber durante los años que anteceden su participación en la revolución comunista europea. Por ello Lukács retoma en este ensayo dos categorías pertenecientes al léxico esencial del grupo de Heidelberg: Kultur y Zivilisation. Ello con el objeto de dar un nuevo significado a estos términos. Veamos.

Como se sabe, Tönnies, una de las figuras principales del círculo de Heidelberg, emplea los términos Kultur y Zivilisation (1) en su obra *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) recogiendo con ello la tradicional distinción kantiana entre comunidad orgánica (Gemeinschaft) y sociedad social o sociedad burguesa (Gesellschaft). (2) A la primera le atribuirá Tönnies el principio subjetivo de la *voluntad esencial* (Wesenwille), en tanto que a la segunda de la *voluntad arbitraria* (Kürwille). Con ello intenta establecer la diferencia esencial entre dos formas de convivencia social que le permite fundar su crítica de la sociedad burguesa. Michael Löwy (3) reseña la romántica concepción histórica de Tönnies de la siguiente manera: "Según Tönnies, el universo comunitario (familia, pueblo, pequeña ciudad tradicional) está reglamentado por hábitos, costumbres y ritos; el trabajo es motivado por el placer y el amor por producir que se manifiesta en la economía doméstica, la agricultura y el artesanado. Las relaciones sociales se caracterizan por la ayuda y la confianza mutua, y el todo es coronado por el reino de la Kultur (religión, arte, moral y filosofía); el mundo social (Gesellschaft) (la gran ciudad, el Estado Nacional, etc.) es movido por el cálculo la especulación, la utilidad; la ganancia es el objeto único del trabajo que es degradado a la condición de simple medio en el comercio y las industrias modernas: la vida social es degradada por el egoísmo y la guerra hobbesiana de todos contra todos, en el marco del desarrollo constante e irreversible de la Zivilisation (proceso técnico-industrial)."

De este modo, para Tönnies la Kultur es una determinación superestructural que florece propiamente en las sociedades precapitalistas; mientras que la Zivilisation corresponde a la vida *urbana mercantil capitalista*. La Kultur a las *sociedades agrarias*, que "cultivan" y la Zivilisation a las *sociedades industriales*, que viven en la "civitas", en las ciudades. Así pues, Tönnies habla de la contraposición entre dos periodos históricos, pero más específicamente de la incompatibilidad entre la superestructura precapitalista y la base económica capitalista. Lukács se refiere en este ensayo a la noción de Kultur, al igual que Tönnies, como fenómeno superestructural.

De manera que con el empleo de las categorías de Zivilisation y Kultur, Lukács recuerda y da un giro crítico a las categorías de Tönnies, pues en el primero el término Zivilisation no está restringido a la Gesellschaft (o sociedad burguesa) sino que denota todo el reino de la necesidad, el cual se caracteriza no precisamente por el "amor" a la producción y la "confianza mutua" entre los productores, sino por el dominio de la eco-

nomía sobre la sociedad, que se manifiesta misticamente en las relaciones de dominación personal. Para Lukács la Zivilisation hace referencia al periodo histórico en el cual se "crea el dominio humano sobre la naturaleza", si bien "como consecuencia el hombre cae bajo el dominio de esos medios que le habían dado posibilidad de dominar la naturaleza" (4). Es decir, Lukács atribuye al término Zivilisation lo que Marx denomina como "prehistoria de la humanidad".

Lukács considera entonces que la liberación de las "fuerzas vitales" de la sociedad mediante el trabajo excedente está restringida durante la "prehistoria" de la humanidad a las clases dominantes. Así, la Kultur se funda en el trabajo excedente, es decir, en la Zivilisation (el trabajo productivo); no se trata pues, como en Tönnies, de una contradicción antinómica entre dos entidades cosificadas: como una Kultur, solo propia del pasado, que desaparecería irremediablemente con la aparición de la Zivilisation. En Lukács, por el contrario, la Kultur es producida y negada por la propia Zivilisation (fundamentalmente cuando ésta es sociedad burguesa) dado que en la moderna civilización lo económico somete a las propias clases explotadoras convirtiéndolas en la personificación misma del productivismo. Además, el mercado dispersa y atomiza los lazos comunitarios, también condición necesaria de la *expresión social cultural*.

Pero esta disolución de la Kultur es para Lukács la disolución de la *vieja Kultur*. Pues en los apartados siguientes habrá de exponernos cómo es que el capitalismo crea las condiciones de posibilidad de una nueva Kultur. Es esta utopía lukacsiana la que los sitúa más allá del pesimismo tonniesiano que considera al pasado —y por consiguiente a la misma Kultur— como irrecuperable.

Podría entonces, resumir la intención argumental de este primer apartado de la siguiente manera:

(1) Como la presentación crítica (desde el punto de vista de la revolución comunista y por tanto del materialismo histórico) de las categorías Kultur y Zivilisation; crítica dirigida contra el pesimismo cultural de la época (círculo de Heidelberg).

(2) La derivación de la categoría de Kultur a partir de la de Zivilisation. Ello en tres momentos: 1) la Zivilisation produce la Kultur; 2) la disuelve; y 3) con ello crea la posibilidad de otra nueva Kultur.

2. En el segundo apartado Lukács expone la contradicción absoluta entre la Kultur y la Zivilisation burguesa: en dicha Zivilisation se reprime a la Kultur en tres sentidos: 1) reprimiendo el valor íntimo o valor de uso de todos los *productos humanos*; 2) reprimiendo el carácter orgánico, total y político del proceso de *trabajo humano*; y 3) reprimiendo el carácter continuo de la reproducción y el *desarrollo* de la sociedad. La represión de estos tres estratos implica necesariamente la represión de la Kultur en la medida en que ésta es un *producto concreto* de la actividad y el desarrollo humanos. Es así como el carácter hiperrepressivo de la Zivilisation burguesa conduce indefectiblemente a la *disolución* de todas las formas precapitalistas de la Kultur.

Por ello en este punto nos habla Lukács de la *Moda*. Esta es la represión del carácter orgánico y continuo del desarrollo social y cultural, el *olvido sistemático* de todo lo "anterior" y la *fetichización de lo novedoso*. (Este será el punto en donde centraré la atención de mi ensayo, pero antes concluiré la presentación general de todo el argumento de Lukács).

3. En el tercer apartado, Lukács examina *cómo se produce la Kultur en el seno de la Zivilisation*, es decir, en "el reino de la necesidad". A partir de lo cual se ofrecen algunas anotaciones en torno a la *misión histórico-cultural* del precapitalismo y del capitalismo.

En este contexto se formula la siguiente pregunta: ¿por qué la Kultur, o mejor, la *vieja Kultur* entra en crisis?

Una vez aclarado cuándo y por qué se produce, así como el sentido histórico de esta crisis, Lukács expone *las condiciones de posibilidad básicas o necesarias de la nueva Kultur*.

De manera que aquí se nos exponen las diversas relaciones históricas entre la "organización de la producción" y la Kultur (como momento "ideológico"). Lukács distingue para tal efecto la Kultur precapitalista de la capitalista, es decir entre una *vieja Kultur* hasta cierto punto *afirmativa* y *orgánica* (que Lukács, con un resabio romántico, no caracteriza como *limitada* y *cerrada*, Cfr. Marx, Grundrisse) y otra *moderna Kultur*, *negativa*, *vacia*, y *crítica*. En las sociedades precapitalistas la Kultur, *esta actividad libertaria individual centrada en sí misma*, era posible, decíamos, en virtud al producto excedente y a la cohesión orgánica de la comunidad. Sin embargo se trataba de una actividad restringida a las clases dominantes, de una cultura elitista. En la sociedad burguesa las bases sociales orgánicas de la Kultur se han disuelto 1) por que el mercado ha disuelto los lazos comunitarios, reprimiendo el valor de uso de los productos del trabajo; 2) porque las relaciones orgánicas del trabajo con sus condiciones objetivas, con el propio proceso de trabajo y con el producto del trabajo, igualmente se han disuelto; 3) porque el desarrollo social (cultural) ha devenido en una sucesión caótica de productos y actividades humanas, sin ninguna continuidad orgánica esencial; y 4) porque las clases dominantes (la burguesía) se encuentran sometidas directamente a la racionalidad productivista abstracta (plusvalor) de la economía. En tales condiciones la cultura

positiva se ha vuelto imposible. Sin embargo, matiza Lukács, en su período formativo la sociedad burguesa, dado su enfrentamiento con la forma social medieval reivindicada pasajeramente la libertad individual —presupuesto y objetivo de la Kultur— ofreciendo condiciones sociales para un cierto florecimiento de la Kultur. Tal el caso de los períodos correspondientes al renacimiento y de la filosofía clásica alemana. Pero, dado que solo en estos momentos de *enfrentamiento real* con la sociedad feudal, el capitalismo logra producir Kultur, que revista siempre una figura *negativa y crítica*. Una vez la burguesía se asienta como la única clase dominante, revoca absolutamente su ideal de partida (la libertad individual) y con ello su única posibilidad de cultura. (Lukács premoniza aquí el advenimiento del fascismo contemporáneo).

De manera que es la propia lógica contradictoria del capitalismo la que crea la posibilidad de criticar a la vieja forma elitista de la Kultur y que a la vez impide toda posibilidad de Kultur. Ello lo sugiere Lukács al describirnos cómo es que *la base* de la sociedad burguesa (la propiedad privada y la libertad individual que la acompaña) entra en contradicción con su propio *desenvolvimiento* (la explotación que los propietarios privados de los medios de producción ejercen sobre los propietarios de su fuerza de trabajo):

"Así, para citar un solo ejemplo muy evidente, el ordenamiento social capitalista nutra necesariamente en sí, en la ideología de la libertad, la *idea del hombre como fin en sí*. Podemos decirlo sin temor a desmentidos: en las épocas precapitalistas esta idea no alcanzó jamás una expresión tan clara y conciente como en este período (idealismo clásico alemán). Pero es también verdad que ningún ordenamiento social la ha tratado tan a los golpes como lo ha hecho el capitalismo". (5)

Es aquí, pues donde *la crisis de la Kultur capitalista* echa raíces.

4. En el cuarto apartado, Lukács presenta cuáles son las condiciones de posibilidad última (suficiente) para que exista una *nueva Kultur* (la comunista). Para ello se nos presentan, en primer lugar, sus condiciones de posibilidad en "negativo"

1. La economía, nos dice Lukács, deberá dejar de ser el centro y finalidad última de la reproducción social. Deberá cesar el dominio de la economía sobre la totalidad de la vida social, y con ello la relación contradictoria entre el hombre y el trabajo, la autonomía de la economía.

2. Deberá, además, desarrollarse la conciencia proletaria en torno a lo anterior. Este cambio de función de la economía sólo será posible mediante una nueva conciencia social. Lo cual implica que el propio lugar de la conciencia dentro de la reproducción social habrá de cambiar.

3. La superación del desarrollo histórico azaroso, discontinuo y sin sentido (la Moda).

Se plantean después las condiciones de posibilidad positivas para que aparezca la nueva Kultur, o como dice Lukács, los "presupuestos" sociológicos de la Kultur:

- 1) El *hombre* como un *fin en sí*, y consiguientemente,
- 2) "Una cantidad cada vez mayor de *expresiones de la vida humana* se vuelven —siempre más a profundidad y vigorosamente— *fines en sí*; o, algo que es lo mismo, están al servicio de la esencia humana del hombre" (p. 84)

5. En este último punto, una vez concluido este análisis de las condiciones de posibilidad de la Kultur, Lukács resuelve finalmente *lo que es la Kultur*: "es la forma —nos dice— de la idea del ser hombre del hombre. Es, entonces, creada por el hombre, no por las circunstancias". (6) Explicaré un poco esta condensada fórmula.

La cultura es algo ideal, representación. Y esta representación es creación, *gestión de la forma*, idea formada. Por tanto, dicha representación es parte de la *autogestión humana*; esta idea es "creada por el hombre no por las circunstancias". Pero además, nos dice Lukács, es la postulación de ideas cuyo contenido es el "ser hombre del hombre". Se trata entonces de la creación de ideas cuyo propósito es la expresión de la esencia afirmativa del hombre. Expresión que refigura y vuelve a proponer la afirmación práctica de esta esencia. Así pues el mundo ideal de la cultura no solo forma parte de los productos de la *gestión humana*, sino que trata de su mediación expresiva esencial.

Desde este punto de vista toda *existencia* práctica de la vida humana está mediada por la *conciencia*: al ser del hombre lo media su *idealidad*. Pero no solo a esta generalidad se refiere Lukács: específicamente se habla aquí del "ser hombre del hombre", de su esencia transhistórica, afirmativa, que aunque ha estado presente en todos los momentos históricos de la especie humana, en proceso de creación y perfeccionamiento positivo, solo en un futuro comunista podrá afirmarse pacíficamente. Pues sólo cuando el género humano se libera del trabajo productivista, liberándose con ello de todas las necesidades históricas que compelen hacia la *escisión sujeto-objeto* y hacia la atomización social, solo entonces podrán afirmarse no contradictoriamente las capacidades y necesidades universales y libres de la humanidad. El "ser hombre del hombre" hace referencia a su *esencia libertaria* y su "cultura" a la vida espiritual mediadora de esta

vida material libre. Por ello es que la "Kultur" se perfila ya desde la "pre-historia" de la humanidad justo ahí donde las actividades libertarias suelen condensarse elitista y/o pasajeramente.

La cultura se nos aparece entonces como una dimensión "superestructural" transhistórica que media la *esencia* del proceso de la reproducción social. Ella no constituye un "reflejo" secundario de la mal entendida "base" económica, sino *mediación expresiva* esencial del proceso de la reproducción social; y al igual que este, durante la prehistoria de la humanidad se encuentra sometida a un despliegue contradictorio y enajenado. Todo lo cual constituye evidentemente una crítica del romántico concepto de Kultur de Tönnies.

Ahora bien, lo expuesto en los apartados anteriores constituye solamente la *exposición de las condiciones históricas de posibilidad* de esta autogestión libertaria de la Kultur. Pero, por lo mismo, hablar del *contenido* de una nueva Kultur resulta imposible: "Toda reestructuración de la sociedad configura solamente *el cuadro, la posibilidad* de la libre autorealización de la espontánea fuerza creadora de los hombres (subrayado mío). (7) Con esta afirmación Lukács da razón de su propio procedimiento argumental. Pues dado que la cultura es creación libertaria solo podemos hablar de la "nueva Kultur" si nos ocupamos de sus condiciones de posibilidad: "... lo que el análisis sociológico está en condiciones de ofrecer no es más que la indicación de que tal posibilidad —y solamente la posibilidad— es preparada por la sociedad proletaria". (8) Por ello "la investigación sociológica debe limitarse al análisis de este marco, cuáles serán los contenidos esenciales de la KULTUR proletaria: ello quedará en definitiva determinado por las fuerzas del proletariado tendidas hacia la liberación progresiva: todo intento de previsión sería ridículo". (9)

Este es, pues, el argumento global de Lukács. Obviamente se trata de una aproximación crítica a la KULTURKRITIK (Tönnies, Weber, Simmel, etc.) desde la *Crítica de la Economía Política de Marx*. En lo que va de esta exposición hemos repasado, la crítica de Lukács a Tönnies; la crítica a Simmel tendremos ocasión de mencionarla en el siguiente capítulo; Sin embargo, el enfrentamiento con Weber no lo habré de tocar, aquí, pues este acontece mas plenamente durante 1922 en el célebre ensayo la "Cosificación y la Conciencia de clase de Proletariado", incluido dentro de *Historia y Conciencia de Clase*.

Profundicemos entonces en el análisis que hace Lukács de la sociedad burguesa y de la represión que ésta ejerce en las *condiciones sociales básicas* que fundan la cultura. Ello con el objeto de rescatar algunas ideas que bien pueden servir de piedra de toque para la consideración crítica del problema de "el recuerdo" y el olvido en la sociedad contemporánea.

II. El Recuerdo en la crítica Lukácsiana a la Kultur Capitalista.

"La competencia no es otra cosa que el libre intercambio, el cual, a su vez, es la consecuencia lógica y directa del derecho individual de usar y abusar de todo instrumento de producción. Estos tres factores económicos, que hacen uno sólo —el derecho de uso y abuso, la libertad del intercambio y la competencia y discreción— traen las siguientes consecuencias: cada cual produce lo que le parece, como le parece, y cuando le parece, y donde le parece... El fabricante se halla a ciegas sobre las necesidades y recursos, la demanda y la oferta... En todo, siempre juguete del azar, esclavo de la ley y del más fuerte, del menos apurado, del más rico... Mientras que aquí hay escasez de un producto, allí sobra y se derrocha. Mientras que un fabricante vende mucho o muy caro, con beneficios enormes, otro no vende nada o pierde con sus precios... Ni la oferta sabe nada de la demanda, ni la demanda de la oferta. Uno produce confiado en su gusto, en una moda que se manifiesta en el público de los consumidores; pero cuando la mercancía se halla a punto de ser entregada, el gusto ha cambiado y se concentra en otro producto distinto... "Cita extractada por Marx del libro de Pecqueur: *Nueva Teoría de Economía Social y Política*, para el primer manuscrito de su *Crítica de la Economía Política de 1844*. Cfr. OME 5, p. 331).

Una vez presentado el argumento global del ensayo de Lukács regresemos al segundo apartado, ya que ahí se expone cuál es la peculiar *represión* que la *Zivilisation*, y muy especialmente la *Zivilisation* burguesa, ejerce sobre la sociedad y sobre la Kultur. En dicho apartado se expone una modalidad esencial del sometimiento capitalista: *la represión del desarrollo orgánico global de la sociedad y la cultura como Moda*. Se trata de

una represión que recae fundamentalmente en "lo pasado", de un *olvido sistemático* que atomiza el devenir histórico de la vida social. Aproximémonos con detenimiento a la cuestión.

1. Según Lukács, la primera represión general que esta Zivilisation efectúa sobre la sociedad, consiste en la represión del *valor íntimo* de las cosas. Por los cuadernos de lectura de Lukács correspondientes a 1908-1910, sabemos que ya desde entonces había estudiado con atención *El Capital* de Marx. De suerte que este argumento de Lukács (el valor íntimo), bien puede ser referido a la esencial noción marxista de *valor de uso* de los productos del trabajo concreto. Esto es completamente obvio tres años más tarde (10) cuando retoma las tesis centrales del pasaje aquí reseñado exponiendo cómo es que el fenómeno de la cosificación mercantil, analizado críticamente por Marx, tiende, en la sociedad burguesa, a expandirse por todas las esferas de la vida social. En dicho ensayo Lukács expone cómo es que la racionalidad abstracta y cuantificadora del valor de las mercancías reprime la naturaleza concreta y cualitativa del valor de uso. Y es a ello a lo que precisamente se refiere Lukács cuando aquí nos habla de represión de los *valores íntimos*, solo que ahora lo hace en vistas a los valores de uso específico: de la esfera cultural: la moral, el arte, la filosofía. Nos dice: los productos humanos ya no cuentan por el valor que las cosas tienen de por sí, sino en tanto objetos intercambiables: "La primera consecuencia —nos dice, refiriéndose al orden social capitalista— y la más importante es la transformación de la vida social en una gran relación de intercambio; la sociedad en su conjunto ha venido a formar un enorme mercado. En las distintas funciones de la vida, tal situación se expresa en el hecho de que cada producto de la época capitalista, como también todas las energías de los productores, reviste la forma de mercancía. Cada cosa ha dejado de valer en virtud de su valor íntimo (por ejemplo valor ético, valor artístico): tiene valor solo en cuanto mercancía vendible o adquirible en el mercado". (11) Dado lo cual, nos explica Lukács, la esencia misma de la Kultur (asentada en el valor de uso cualitativo y concreto de las cosas) se ve reprimida: "todo lo que la KULTUR produce puede tener valor cultural auténtico sólo cuando tiene valor de por sí. En el momento en que asume el carácter de mercancía y entra en el sistema de relaciones que lo transforma en mercancía, cesa su autonomía, la posibilidad de Kultur". (12) En resumen: Represión sobre el valor de uso es represión de la Zivilisation burguesa sobre el fundamento de la Kultur.

2. La segunda represión procede a su vez del proceso de explotación que la moderna sociedad capitalista ejerce sobre el proceso de trabajo mismo. Bien sabido es que en la sociedad burguesa al trabajador se le han expropiado las *condiciones* objetivas de su trabajo, que ha perdido el dominio sobre el *proceso* mismo de trabajo, sobre su *secuencia* global, su *sentido* esencial. Nos dice Lukács: "La producción capitalista no sólo quita al trabajador la propiedad del medio sino que a consecuencia de la división del trabajo parece más fuertemente especializado, desmiembra el proceso de fabricación en partes, ninguna de las cuales es tal que origine algo significativo, de por sí y en sí acabado". (Estas cuestiones habrán de reaparecer en la excelente reseña del capítulo 13 del tomo I de *El Capital* presente en su ensayo "La Cosificación y la Conciencia de Clase del Proletariado"). De manera que la escisión entre las condiciones de trabajo y el productor, de los productores entre sí, de los productores respecto de sus procesos de trabajo mismos, etc., desemboca necesariamente en la enajenación del producto respecto de los productores. Esto imposibilita, al igual que la represión sobre los valores de uso, la posibilidad de una Kultur afirmativa, pues ésta es precisamente *producto* de la actividad creadora de los hombres, o mejor dicho, *producto orgánico y total de la libre actividad creadora de los individuos*.

3. Finalmente Lukács procede a exponer la represión global de la Zivilisation sobre el desarrollo social. Esta última operación resume y expresa los dos sometimientos previos: se trata de la represión global en la medida en que el desarrollo social es la totalidad que engloba todos los productos y trabajos de la sociedad. Nos dice Lukács: el desarrollo capitalista es una "sucesión anárquica, determinada por el azar"; se trata, pues, de un desarrollo falseado, que al perder su organicidad total ha perdido la condición básica de su autenticidad. Esta represión sobre el desarrollo orgánico de la sociedad Lukács lo denomina *MODA*; y con ella caracteriza tanto el desarrollo general de la sociedad (económico, político, etc.) como de la Kultur capitalista.

Lukács nos expondrá el fenómeno de la moda en estos dos sentidos a la vez (social general y cultural). La moda será pues la discontinuidad regular, el olvido sistemático de los elementos esenciales del pasado, la represión y manipulación del recuerdo. Veamos más de cerca la cuestión.

Cada uno de los nuevos productos surgidos en la reproducción social, nos expone Lukács, pierde su *conexión esencial* con los precedentes. Se produce para el mercado. La represión sobre el valor de uso aparece ahora como desdén por el "acrecentamiento o disminución del auténtico, íntimo valor (valor de uso) del producto". Las experiencias productivas y consumitivas de la riqueza precedentes son olvidadas, como si en ellas no se hubieran planteado problemas y no hubiera nada a retomar, modifi-

car o enriquecer. Con cada nueva "cosa" el mundo vuelve a comenzar: los alimentos, la medicina, las herramientas de "antes" no eran "verdaderos" alimentos, medicinas, herramientas, etc.

Pero con ello, el *descuartizamiento* de lo continuo y el olvido de la totalidad deviene virtud, aparenta ser "originalidad". En la sociedad burguesa lo *novedoso* y *sensacional* de los productos se convertirá en atributo valioso. Esta exarcebación y autonomización de lo nuevo frente a lo viejo es propiamente la *Moda*. De manera que esta sobresignificación de una de las características del producto genera una nueva sensibilidad social: de las características del producto no es reconocido como presu- la repugnancia por lo viejo. Lo "pasado" ya no es reconocido como presu- puesto a desarrollar. El fetiche mercantil debe tener el brillo de lo nuevo para poder cumplir su función socializante. Solo la máquina "último modelo" le permite a cada capitalista afirmarse como un empresario en prosperidad; solo este perfume, este vestido y este novísimo automóvil y aun esta novísima "teoría crítica", etc., nos permiten afirmarnos dentro de la voluptuosa vida burguesa.

El devanir temporal de la sociedad burguesa es pues "desarrollo", entre comillas, pues se trata de un *desarrollo sin recuerdos* esenciales; siempre hay novedades, pero nunca precedentes fundamentales. Esta arrogancia sólo es posible entonces mediante una deformación de la conciencia. La moda es *insensibilización de la memoria*, inflamación deforme e inversión de la creatividad. La conciencia temporal autogestiva de los individuos y la comunidad debe subsumirse al capital, para que este pueda revolucionar a su manera, permanente y sistemáticamente, las fuerzas productivas y la civilización material de la sociedad para ser eficaz en su lucha competitiva.

Pero no solo al "olvido" se restringe esta cosificación de la reproducción social. Es evidente que éste se despliega dentro de un *recuerdo manipulado*. Toda moda neutraliza contradicciones negando *realidad* a lo esencial. Para ella no hay *esencia humana en contradicción con sus figuras enajenadas*: solo hay figuras inconexas, apariencias, las del pasado, las del presente . . . y el futuro. Y la memoria manipulada ya solo está aquí para recordar apariencias; para empalagarse y/u obsesionarse en ellas. Encadenando una dominación a otra, venganza con venganza, etc, mistifica lo que verdaderamente produce las relaciones sociales de dominación: vaciándolas de contenido las formaliza, y con ello las eterniza. "Recordar" paradójicamente es aquí empantanarse en el presente, creer por ejemplo, que el "poder" y la dominación de unos sobre otros es interminable, eterno presente, es decir destino. Pero todo ello, por fortuna, es pura moda pasajera . . .

Esta forma irracional del desarrollo es el resultado necesario de la represión capitalista sobre el valor de uso general y sobre el proceso de trabajo en particular, es decir, producto de la racionalidad capitalista. La represión que la "producción para el mercado" y por la ganancia ejerce sobre los valores de uso, desemboca en la represión de su *conexión temporal*.

Así pues, la descomposición de los elementos del proceso de trabajo (objetivos y subjetivos) desemboca en la desconexión entre un proceso de trabajo y el siguiente. La discontinuidad *objetiva* (entre los valores de uso) y *subjetiva* (entre los procesos de trabajo) redundando, entonces, en la discontinuidad *global*, es decir, en la represión del desarrollo orgánico material de la sociedad o *Moda*. Y esta *condensación represiva* encarnada en la moda, sólo es posible en virtud de una memoria manipulada, de una reconexión manipulada a favor del capital. La temporalidad objetiva (la diacrónica conexión esencial entre los valores de uso), la temporalidad subjetiva (la diacrónica conexión esencial entre las práxis) y, por tanto, la temporalidad concreta de la reproducción social, la totalización no se hace visible ni se desarrolla entre los hombres; tan sólo se disuelve, sistemáticamente se disuelve. Acontece, entonces, que tal *vacío de conciencia*, (de memoria) y de *nexos temporales objetivos y subjetivos*, se suple mediante la aparición de un mecanismo (o comportamiento) social que *remeda* esta conciencia y nexos temporales de la comunidad: La Moda. Pues ella cumple efectivamente la función de conectar al presente abstracto con su pasado abstracto ("lo viejo") y con su futuro abstracto ("lo sensacional"). A partir de este momento el futuro se emparenta a "lo sensible", a las impresiones que las mercancías hacen sobre los sentidos, mientras que lo pasado queda recluso en el insípido mundo de lo "pensado". Así que de rechazo el futuro queda cosificado en lo meramente empírico y "dado" cada vez, por donde vuelve a campear triunfante "el eterno presente".

Resumiendo, La Moda es:

- 1) destazamiento de la *temporalidad concreta* (productiva y reproductiva) de la sociedad, falsa forma "preocupada" de situarse en el tiempo.
- 2) unilateralización y fetichización de un aspecto del comportamiento renovador de la sociedad y la cultura.
- 3) lo diametralmente opuesto a la Kultur (totalidad orgánica que sólo puede desarrollarse bajo una continuidad diacrónica esencial entre los diversos valores de uso).

De manera que la reivindicación Lukacsiana de la nueva Kultur hace del rompimiento de la moda un problema esencial para la estrategia de la revolución comunista. Y dicho rompimiento sólo es posible mediante la reivindicación de una *conciencia histórica auténtica*. Y esto, sólo mediante la reanimación del *Recuerdo* concreto de los problemas planteados en el pasado.

Sin esta mediación la crítica de la vida cotidiana resulta imposible, ya que por ejemplo los sutiles lazos de dominación entre amantes, amigos, etc., suelen apoyarse por un lado en el olvido sistemático de las acciones tendentes a sojuzgar y humillar a los demás; y por otro lado en el recuerdo "recortado" y/o sobresignificado de acontecimientos pasados donde yo he sido denigrado, en un recuerdo manipulado que justifica venganzas, castigos, caprichos, etc., con los que ahora vuelvo a dominar a los demás. Mediante este olvido siempre me percibo como "alma bella" y mediante aquel "recuerdo" como implacable "crítico del autoritarismo" del otro. Es así como la "crítica" del poder y la dominación puede llegar a vivir cómodamente en la esclavitud. Para esta vida cotidiana acomodada a los olvidos y chismorreos, el poder y la dominación de todos contra todos resulta indecifrable y eterno. Ha olvidado por completo la reciprocidad, su fundamento material y consiguientemente el perdón; es insensible al tiempo, ya no tiene conciencia de la duración de la vida. El olvido del pasado vuelve a tragarse por otro nuevo camino al futuro.

De manera que el recuerdo ocupa, dentro de la crítica de Lukács al desarrollo social cultural burgués, un lugar fundamental; pues éste se inscribe como una determinación elemental del ser-histórico de la sociedad humana. En Lukács no hay, pues, posibilidad de una vida social armónica, de una cultura auténtica y de una revolución comunista efectiva sin el abandono de los comportamientos y preocupaciones por la Moda y sin una recuperación del recuerdo cualitativo y la anticipación histórica.

5. Hay que admitir entonces que este breve ensayo dedicado a Lukács está dedicado a plantear los elementos fundamentales para una reflexión marxista en torno al significado histórico de la Cultura, resulta una guía muy sugerente para la consideración del recuerdo dentro de la crítica del fenómeno de cosificación mercantil. Pero antes de pasar al exámen directo del análisis de Marx en torno a la forma Mercancía y el Dinero, hagamos un breve excursión en torno al predecesor inmediato de Lukács en esta crítica de la cosificación: Georg Simmel. Al respecto me aventuraré a sostener las siguientes hipótesis:

G. Lukács es sensible a la *Crítica Marxista de la Cosificación Mercantil* en tanto crítica total de la sociedad (y no sólo crítica del hecho económico) en virtud de que ambas cuestiones se entretrejan regularmente en las discusiones dominicales del círculo de Heidelberg. Pues hay que "recordar" que el interés esencial de este círculo giraba en torno a la Kulturkritik, o más precisamente, a la crítica de la cultura burguesa. Este será el terreno desde el cual Simmel habrá de abordar su crítica del dinero. Para tal efecto retomará la crítica de la economía política de Marx, aunque pretendiendo ir más allá de ella.

Michel Löwy señala (13): "En 1933-34, en un gran manuscrito inédito, Lukács destaca la importancia de esta obra de Simmel y su contexto social; hacia fines del siglo en Alemania "los problemas de la división del trabajo capitalista, de la cosificación y de la reificación capitalista de las relaciones humanas (la *Philosophie des Geldes*) se plantean mucho más enérgicamente en el primer plano que algunos decenios antes, cuando el capitalismo no aparecía a los ojos de la Kultur más que como un poder ajeno y disolvente de los lazos orgánicos". (14) De manera que con Simmel, la crítica de la sociedad burguesa muerde mucho más profundamente su irracional corazón". No es pues casualidad que una de sus principales obras, *La Philosophie des Geldes* (1900) el "Leitmotiv" central sea "la preponderancia creciente de la cantidad sobre la calidad, la tendencia a disolver ésta en aquella, y a sustituir todo lo que sea determinación específica individual, cualitativa, por la simple determinación numérica. Tendencia cuya dominación cada vez más aplastante del dinero sobre la vida social es la expresión más palpable. Gracias a esa venalidad universal no solamente todos los objetos, sino también valores en principio no cuantificables como el honor y la convicción, el talento y la virtud, la belleza y la salud del alma, se convierten en mercancías, adquieren un precio de mercado." (15) Es evidente que aquí Simmel retoma una de las críticas centrales de Marx al fetichismo dinerario (Cfr. el capítulo 3, parágrafo 1, del tomo I de *El Capital*, cuando nos expone la función del dinero como medida de valores). Sin embargo, también es notable como Simmel pone el acento en la crítica de la Cultura (la moral, la religión, el arte, la filosofía). De ahí que señale en el prólogo a la *Philosophie des Geldes*, su programa teórico como trascendente del de Marx: "Construir por debajo del Marxismo un nivel (Stockwerk) que conserve el valor explicativo de la comprensión de la vida económica entre las causas de la cultura espiritual, pero que reconozca en esas mismas formas económicas el resultado de valoraciones y corrientes más profundas, de presuposiciones psicológicas y hasta metafísicas". (16)

Ahora bien, ¿cuál es la Weltanschauung dentro de la cual se inserta la Kultur y crítica a la cosificación mercantil? Para este autor, como para todo el círculo de Heidelberg (con excepción de Lukács y Bloch), el desa-

rollo de la sociedad es trágico. Diez años después de la *Philosophie des Geldes*, Simmel explicará las cosas muy claramente: "El carácter fetichista que Marx atribuye a los objetos económicos de la época de la producción mercantil, no es más que un caso especialmente modificado del *destino universal de nuestros contenidos culturales*. Tales contenidos están sometidos a una paradoja: son creados por sujetos y destinados a sujetos, pero continúan bajo la forma transitoria de la objetividad (swischenform der Objektivität) (...), una lógica de desarrollo inmanente, que los aliena (entfremden) en su origen y en su fin (...). Ésta es la verdadera tragedia de la cultura (...). Designamos como una fatalidad trágica el hecho siguiente: que las fuerzas destructoras dirigidas contra un ser nacen precisamente del fondo de ese ser". (17)

Bástenos con indicar aquí que el punto de divergencia entre Lukács y Simmel lo volveremos a encontrar en el mismo sitio en donde Lukács se enfrentó a Tönnies: es decir, en torno a la valoración del significado histórico de la cultura, de la sociedad burguesa y de su consubstancial cosificación. Sabemos que Lukács no es trágico. En la presentación de este ensayo hemos podido apreciar un intento radicalmente opuesto de fundar la Kultur. Ya nos hemos referido, pues, a la derivación de la Kultur a partir del desarrollo histórico de las condiciones social-naturales, y muy especialmente a la liberación de la sociedad y el trabajo respecto del dominio de la naturaleza. Por ello afirmábamos que Lukács encuentra en el trabajo excedente el fundamento original de la Kultur. Si ésta se desarrolla e incluso se disuelve, ello no acontece en virtud a su "destino trágico" sino a la aparición histórica de la organización social burguesa que, entre otras cosas, somete a la riqueza excedente y a las élites que la solían consumir, al proceso de acumulación de capital, *economizando lo suntuario*. Pero ello sólo significa, a juicio de Lukács, la disolución de la vieja Kultur que, paradójicamente, genera la necesidad de una nueva Kultur. No sólo: ésta nueva Kultur constituye para él el foco estratégico de la revolución comunista. De manera que la crítica lukacsiana al espíritu trágico de su época descansa sobre su proyecto comunista, el cual se funda a su vez en la teoría crítica de la historia y la sociedad de Marx.

III. La Cuestión del Recuerdo y la Crítica a la Cosificación Mercantil: de Lukács a Marx.

Valga el recuerdo de esta actitud orgánica del joven Lukács con su propio pasado para llevar este ejercicio un poco más atrás; y recordar partiendo de esta sugerente aproximación al fenómeno de la cosificación, la fuente original: la Crítica de la Economía Política. Intentemos esclarecer si en la teoría del valor de Marx está o no presente el problema de la *conciencia temporal de la comunidad* y, por tanto, la cuestión del recuerdo.

Aproximémonos, pues, a la cuestión. Pero con la clara advertencia de que aquí sólo se aventuran hipótesis que giran en torno a algunos de los problemas (no todos) a partir de los cuales se podría derivar una teoría del recuerdo de Marx, pues, por ejemplo, en estas notas no tocaré la relación entre la *reflexión* y el *recuerdo*, ambas categorías estrechamente ligadas desde la filosofía clásica alemana. De manera que aquí no pretendo formular ni siquiera el *cuerpo mínimo* de la obra de Marx, a partir del cual se debería derivar esta cuestión del recuerdo. Tan sólo trataré la teoría del valor por medio de notas aisladas. Marx y el recuerdo. ¿Será posible?

Para ello, hagamos un breve repaso del *contenido* crítico global de la teoría del valor, de algunas de las categorías centrales de ésta crítica y de la fundamentación de las mismas. Ello con el objeto de esclarecer si el discurso de Karl Marx ignora la cuestión de la *conciencia social de la temporalidad*. Si tal omisión es real acontecerá efectivamente que, al menos en esta cuestión, el *problema del recuerdo* es exterior a las consideraciones críticas de Marx. Pero si, por el contrario, la consideración de la conciencia temporal es un problema constitutivo al análisis de la reproducción y el desarrollo social, será posible deducir entonces desde el interior del análisis de la Forma Mercancía, (la Forma Dinero, la Forma Capital, etc.) elementos centrales para una posible Teoría Marxiana del Recuerdo.

1. Cuando Marx caracteriza el problema fundamental de la reproducción en una sociedad mercantil nos plantea la imposibilidad de que los miembros de ésta entidad, los propietarios privados, planeen anticipadamente cuál deberá ser el sistema de capacidades productivas que la comunidad deberá poner en movimiento con el objeto de satisfacer el sistema de sus necesidades. Una sociedad atomizada en individuos aislados ha perdido la capacidad de autogestionar su propia figura social. En virtud de este atrofiamiento esencial aparece un *mecanismo automático*, el mercado, que "remeda" las funciones sociales olvidadas, es decir, la gestión de la misma socialidad. (18) Este es el contenido crítico esencial de la teoría del valor: la mercantilización de las relaciones sociales supone la represión de la autoconciencia teleológica de la comunidad. Pero la *autogestión* social es necesariamente *autoconciencia*, es decir *consideración reiterada* del propio ser genérico, *recuerdo* sistemático y cuestionante del propio ser comunitario. Por ello la mercantilización de las relaciones sociales significa necesariamente represión del recuerdo que la comunidad debe de hacer de su propia esencia con objeto de prefigurar su futuro. Es pues represión de la *conciencia temporal* (de su pasado y su futuro) de la comunidad y *tiempo concreto* de la reproducción social, así como generación de un

recuerdo falseante.

Por ello podríamos afirmar que la represión mercantil al carácter autárquico de la reproducción social (y por tanto temporalidad) se manifiesta en la siguiente contradicción: por un lado, el conglomerado de los propietarios privados, dado el peligro de muerte que significa su dispersión, debe reproducirse materialmente, es decir, existir en el tiempo, desarrollarse. Pero por otro lado, dada su dispersión social, debe "sublimar represivamente" su conciencia autogestiva, es decir, debe restituir los lazos comunitarios y la dinámica reproductiva de una forma involuntaria, inconsciente, cosificada y automática. Todo ello a través del mercado. Lo cual implica necesariamente que la comunidad restituye su socialidad sin saber que es eso lo que hace, cuando otorga sus poderes sociales a los productos del trabajo, las mercancías. Es decir, que la comunidad deviene en el tiempo (se reproduce) sin tener conciencia alguna de la temporalidad (cómo se soluciona entonces esta contradicción? Marx considera este problema de la represión del ser y la conciencia temporales de la autorreproducción social, cuando presenta la categoría del tiempo de trabajo socialmente necesario como substancia del valor.

Así, nos expone Marx en la primera sección del tomo I de *El Capital* en la sociedad mercantil, el tiempo de trabajo socialmente necesario se ha convertido en un misterio, en algo completamente intangible. En esta sociedad atomizada cada productor sabe perfectamente cuánto tiempo ha dedicado a su producción, pero ello nunca basta para saber si su trabajo se adecúa al requerido por las necesidades sociales. Esta incógnita sólo se resuelve hasta el momento en que todos los propietarios privados acuden a intercambiar sus productos al mercado; es decir, hasta el momento en que todos reconocen qué fue lo que produjeron en contraste con lo que necesitaban. Dicho fenómeno de reconocimiento recíproco, automático y cosificado, nos es descrito cuando Marx nos expone el proceso de "Expresión o Representación del Valor en el Valor de Cambio". De suerte que dicha expresión del valor lo que verdaderamente resuelve es la determinación de cuánto tiempo de trabajo socialmente necesario contenía cada mercancía, y con ello cada trabajo privado; es decir la expresión del trabajo. Sin embargo, dado que este proceso expresivo acontece en el encuentro azaroso de todos los propietarios privados en el mercado, la expresión del tiempo de trabajo socialmente necesario nunca es resultado inmediato del intercambio de un individuo con otro, sino resultado general de todos los intercambios operados en el tiempo.

En este sentido podríamos decir que la expresión cosificada del tiempo de trabajo socialmente necesario resuelve la represión que originariamente pesaba sobre él, "la sublimación". "No lo saben pero lo hacen", nos dice Marx refiriéndose a los propietarios privados; no lo saben pero se comunican a través de "jeroglíficos sociales" (las mercancías). La expresión del valor resuelve, entonces, la represión sobre la conciencia temporal (el olvido del ser genérico y la necesidad de gestionarlo) por lo que podríamos parafrasear a Marx y decir: No lo saben pero lo recuerdan. De suerte que la comunicación social cosificada del mercado, está mediada por un "remedio" de recuerdo o por decirlo de otra forma, por un recuerdo amnésico. Cuando el valor se expresa en el valor del cambio, los propietarios privados no lo saben pero "recuerdan" el tiempo de trabajo socialmente necesario contenido en sus productos; "recuerdan", pues, lo socialmente necesario: la cuestión esencial de la vida social.

Se trata pues, de un recuerdo mistificado, invertido, incoherente, inconsciente y simbólico de que el hombre es fin de la reproducción social y que la riqueza material está ahí para afirmarlo como tal; se trata, pues, de un recuerdo cosificado que se oculta a sí mismo como recuerdo; se trata de un "movimiento mediador (que) se disipa en su propio resultado sin dejar rastro" (Marx).

Por ello las formas sociales que aparecen y se desarrollan en la sociedad mercantil capitalista —y que nos son expuestas a lo largo de la Crítica de la Economía Política— se constituyen o surgen siempre a partir de la represión de esta necesidad fundamental: la autogestión de la comunidad. De ahí que no sólo el valor de las mercancías, sino además el dinero, la circulación mercantil, el capital e incluso las crisis económicas mismas sean mediaciones cosificadas del ser y la conciencia temporales de la comunidad; sofisticados "Souvenirs" (cosas y recuerdos) del ser genérico.

¿No es acaso la crisis del capitalismo la que ahora nos hace recordar el recuerdo?

2. Como hemos podido ver, el recuerdo es mediación secreta pero esencial del intercambio mercantil. Y dicha mediación, decíamos, está constituida por el proceso de autorreconocimiento que la sociedad hace de sus propias capacidades y necesidades. A lo cual hay que añadir que el análisis marxista de la Forma-Valor está fundamentado en la noción de Forma Social. Sin embargo dadas las exigencias metodológicas de la exposición de la forma-valor (la adecuación del discurso a la estructura y los poderes mistificantes de su objeto) Marx no expone nunca en positivo dicho fundamento esencial: la estructura básica de las relaciones sociales tan sólo nos la alcanzan a sugerir en "negativo" las críticas sistemáticas a esta socialización mercantil irracional, así como algunas notas a pie de página que hablan del trasfondo esencial y afirmativo de la reciprocidad social.

La gestión colectiva de la propia forma social-natural, supone tanto la

gestión de la riqueza material como de las reglas mismas de la convivencia colectiva. La actividad autárquica de la comunidad consiste en la determinación de la identidad de los grupos, subgrupos e individuos que la componen. Se trata del proceso en donde los hombres deciden qué, cómo y cuándo quieren ser.

Esta función autogestiva de la comunidad es propia de todos los miembros de la comunidad y la ejercen de hecho durante todos los momentos de la vida social. De suerte que no se restringe ni a unos cuantos, ni a ciertas fechas memorables, sino que está latiendo en cada una de las relaciones sociales, mayúsculas o minúsculas. Como la energía básica de la vida misma, circula y fluye por todos los tejidos del cuerpo social produciendo permanentemente nuevas formas social-naturales, nuevas formas de convivencia, nuevas identidades personales y colectivas, etc. Por esto nos dice Marx:

"En cierto modo pasa con el hombre como con la mercancía. Puesto que no llega al mundo con ningún espejo, ni tampoco en condiciones de filósofo fichtiano, con su "yo soy yo", el hombre empieza por reflejarse en otro ser humano. El hombre Peter no se relaciona consigo mismo en cuanto ser humano sino a través de la relación con el hombre Paul. Más con eso mismo resulta que Paul es para él, con todos sus detalles, con toda su paulina corporeidad, la forma de manifestación del género humano" (15).

De suerte que toda relación social es por naturaleza autogestiva. Pues aquí se deciden las identidades de todos los individuos que participan en ellas. A tal grado que los hombres sólo son los que son, en tanto que productos de su propio reconocimiento recíproco, del conocimiento de sus recíprocas necesidades y libertades. Por ello, podríamos afirmar que el proceso de gestión de la Forma Social y el proceso de reconocimiento social recíproco tienen un momento de identidad.

Y es aquí donde, a mi juicio, es posible volver a pensar en la cuestión del recuerdo. Pues este es un momento esencial del proceso de reconocimiento social recíproco. La propia palabra lo indica. Reconocimiento es proceso en donde lo conocido es vuelto a conocer. En este sentido podríamos decir que re-conocer es una peculiar forma de conocer recordando.

¿Pero por qué empleamos este término cuando hablamos de la reciprocidad humana? ¿por qué decimos que un hombre sólo puede reconocerse a sí mismo en tanto que tal a través de otro? Porque lo que Pedro reconoce en Pablo, nos dice Marx, es su propio ser genérico.

La substancia de la relación social no consiste, entonces, en que Pedro conozca a Pablo, sino que se reconozca en él; es decir, que descubra en el espejo que es el otro su propio ser genérico. Cuando decimos "Pedro conoce a Pablo" no implicamos inmediatamente en el enunciado ningún acto reflejo: Pedro observa a Pablo, ve su cara y su cuerpo, aprende sus gestos y su voz, sus emociones y razonamientos, conoce con ello su voluntad y la forma en que se plasma, etc. Pero hasta aquí Pablo es un cuerpo "opaco". Sólo hasta el momento en que implicó al sujeto del autoconocimiento (Pedro) también como objeto de la actividad perceptiva y cognocente de Pablo, indico que Pedro aprehende en su totalización la conciencia de Pablo hacia él; y con ello la conciencia que Pedro tiene del Otro regresa sobre sí, observando a Pablo se ve a sí mismo. Es así como el "Otro" eleva la conciencia de Pedro hacia un "tercero" que lo observa a él y a Pablo; y es este tercero que le ofrece autoconciencia. Pedro se reconoce entonces como producto de la totalización de los deseos y la conciencia de Pablo. Pedro se reconoce en Pablo porque Pablo —al igual que todos los seres humanos— gestiona al otro. En el re-conocimiento Pedro recuerda entonces su propio yo bajo la nueva imagen que Pablo crea de él. Reconocernos es regresar al pasado adentrándonos en el futuro, en la imagen que las totalizaciones de los otros crean de nosotros cuando nosotros mismos totalizamos al mundo y a los otros.

Por ello podríamos decir que sólo cuando el yo se reconoce en el tú, se establece la relación en donde la "percepción" del otro se entrelaza con la "memoria" de sí mismo. El reconocimiento es pues un acto espiritual doble que aprehende la dualidad de su objeto: cuando yo me miro en un espejo, me he convertido —sin dejar de ser yo— en otro. En este acto mi interior es exterior: yo soy eso. Y esta paradoja sólo puedo aprehenderla mediante el desdoblamiento de mi conciencia en memoria de mí mismo y conocimiento del otro: recuerdo que el otro que percibo es el espejo soy yo mismo.

De suerte que la relación social con mis semejantes y conmigo mismo, sea yo un individuo o una comunidad, así como la relación de mi presente con el futuro que deseo, sólo es posible produciendo a la vez que recordando mi identidad abierta. Aquella que cae constantemente en el oscuro abismo de lo "nuevo", de las modas burguesas, bajo el poder de la reproducción cosificada del capital. No lo olvidemos jamás.

NOTAS

*En 1981, en homenaje a Marcuse, se organizó un ciclo de conferencias en la U.N.A.M. Uno de los conferencistas, Martin Jay, presentó un examen de la categoría de Recuerdo en Marcuse. Para abordar tal cuestión,

examinó sus antecedentes teóricos. En dicha conferencia sostuvo dos hipótesis que a mi juicio son infundadas: 1) que G. Lukács, quien echara mano genialmente de la categoría de recuerdo en su *Teoría de la Novela* (1916), una vez convertido al marxismo pasará a ignorarla por completo. Ello en virtud de que: 2) en el pensamiento de Marx el problema del recuerdo es completamente hecho de lado. Ambas afirmaciones me parecen desmesuradas. En este trabajo intentaré demostrar porqué. Para ello examino un texto del joven Lukács, ya "marxista"; y, en conexión con lo afirmado, algunas ideas fundamentales de la Sección Primera del Tomo I de *El Capital*, para explorar si, efectivamente, el problema del recuerdo está ausente o no en la teoría crítica de Marx.

(1) Al respecto observemos que el término alemán que propiamente designa civilización es *Zivilisierung*. *Zivilisation* es un neologismo adoptado en lengua alemana durante el siglo XIX (Cfr. O. Spengler, F. Tönnies, etc.) procedente de su generalización en lengua inglesa (*civilization*) durante el siglo XVIII. De esta suerte el término *Zivilisation* pasa a significar lo contrapuesto y separado a la *Kultur* (sea como dos fases históricas contrapuestas o como el mundo material degradante frente a la sublimación espiritualidad). Así pues, en Kant no se encuentra aun el término *Zivilisation*, sino que todavía nos habla de *Zivilisierung*. Esta última es para él lo propio a las costumbres espirituales y materiales: "lo que respecta al sentido del honor y de la conveniencias sociales", que se incluye como un sustrato inferior dentro de la esfera de la moral. Esta última es identificada con la cultura. La *Zivilisierung* es para Kant un momento inicial, formal e insuficiente de la *Kultur*: "Estamos educados —nos dice— en muy alto grado en el aspecto del arte y de la ciencia, estamos civilizados (*zivilisiert*) hasta el aburrimiento en todo lo referente a las formas y convenciones sociales. Pero para considerarnos ya adelantados moralmente (*moralisiert*) todavía falta mucho" (Cfr. más abajo la referencia al ensayo de Adorno y Horkheimer; p. 96). Hay que señalar además que el verbo *Zivilisieren* alude a civilizar, hacer civilización, vivir en ciudad. Mientras que el sustantivo *Zivilisation* designa ya sólo una totalidad inerte, sin remisión a praxis alguna. Esta cosificación del lenguaje tan cara a la sociología positivista alemana no es percibida por Lukács, pero tampoco por la escuela de Frankfurt.

Consultaré la breve y sustanciosa reconstrucción filológica de los términos *Kultur* y *Zivilisation* de T. Adorno y M. Horkheimer, *La Sociedad. Lecciones de Sociología*, Ed. Proteo, Buenos Aires, 1969, cap. 6 "Cultura y Civilización". Se trata de una erudita reconstrucción crítica de la engañosa contraposición entre *Kultur* y *Zivilisation*, pronunciándose por la forma unitaria en que ha sido pensada la relación entre la vida material (civilización) y espiritual (cultura) por parte de Kant, Schiller y Fichte (e incluso Freud), reivindicando finalmente a la *Zivilisation* como la vida material afirmativa que siempre ha sido premonizada por la *Kultur*. Si bien resulta extraño que Adorno y Horkheimer olvidan citar el comprometido ensayo de Lukács, ¿lo desconocerán? Si es así, las mejores ideas aquí expuestas por los de la escuela de Frankfurt coinciden en mucho con los de Lukács, aunque este último las despliega con mayor sutileza y complitud.

(2) Cfr. Lucien Goldman, *Introducción a Kant*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1973. También Ferdinand Tönnies, *Comunidad y Asociación. El Comunismo y el Socialismo como Formas de Vida Social*, Ed. Península, Barcelona, 1979.

(3) Véase la reseña del pensamiento de Tönnies realizada por Michael Löwy en *Para una Sociología de los Intelectuales Revolucionarios*, Ed. Siglo XXI, México, 1978, pp. 35-39.

(4) G. Lukács, *Revolución Socialista y Antiparlamentarismo*, Cuadernos de Pasado y Presente No. 41, "Vieja y Nueva Kultur", pp. 75-76.

(5) G. Lukács, op. cit., pp. 80-81.

(6) G. Lukács, op. cit., p. 85.

(7) G. Lukács, op. cit., p. 85.

(8) G. Lukács, op. cit., p. 85.

(9) G. Lukács, op. cit., p. 86.

(10) Me refiero al principal ensayo de *Historia y conciencia de clase: "La cosificación y la conciencia del proletariado"* (1922). Muy especialmente el primer apartado: "El fenómeno de la cosificación", pp. 90-100. En G. Lukács, *Historia y Conciencia de Clase*, Ed. Grijalbo, México, 1969.

(11) G. Lukács, *Revolución...*, op. cit., p. 76.

(12) G. Lukács, op. cit., p. 76.

(13) Cfr. Michael Löwy, op. cit., p. 152. A continuación reproducimos puntualmente la reseña que hace Löwy de la relación entre Simmel y Marx. No obstante señalemos que el comentario de Löwy al artículo de Lukács que estamos comentando resulta muy insuficiente. Löwy se remite a los comentarios de David Kettler, "Culture and Revolution: Lukács in the Hungarian Revolution of 1918-1919", en *Telos* No. 10, invierno de 1971; importante ensayo biográfico construido en base a la correspondencia entre Kettler y Lukács. Igualmente a Paul Breines, "Notes on G. Lukács, the Old and the New Culture", en *Telos* No. 5, 1970. Sin embargo no hemos podido obtener dichos artículos. Aun así, la valoración que Löwy hace de este texto de Lukács como texto de "transición" de la crítica cultural a

la praxis revolucionaria lo único que hace es eludir la valoración del contenido esencial del mismo.

(14) G. Lukács, "Zur Entstehungsgeschichte des Faschischen Philosophie in Deutschland", Lukács Archivum. Tomado de la obra citada de M. Löwy. Lukács se refiere aquí a la crítica que hace Simmel a *Gesellschaft und Gemeinschaft* de Tönnies.

(15) Michael Löwy, op. cit., p. 47.

(16) Cfr. M. Löwy, op. cit., p. 48. Por otro lado, notese que esta crítica hacia Marx vuelve hoy en día a ponerse en boga, por lo menos en Alemania: Por un lado Horst Kurtninsky intenta criticar el análisis genético de la forma dinero efectuado por Marx a partir de la consideración de supuestas dimensiones ausentes en la crítica de la Economía Política, a saber, la libido fundante de la vida social, que se reprime en las sociedades escasas y se sublima simbólicamente en la represión de la femineidad, que a su vez se sublima en el propio Dinero. Por otro lado Hans Georg Backhaus investiga actualmente las paradojas metodológicas del discurso de Simmel con el objeto de compararla críticamente a la metodología expositiva de Marx en el *Werformanalyse*.

(17) *Der Begriff und die Tragödie der Kultur* (1911-1912). Simmel. Tomado de Michael Löwy, p. 48.

(18) Cfr. Bolívar Echeverría, "Comentarios sobre el Punto de Partida de *El Capital*", en *El Capital, Teoría, Estructura y Método*, No. 3, Ed. de Cultura Popular.

(19) *El Capital*. Tomo I, p. 61. Ed. Grijalbo.



ETICA, REVOLUCION Y LIBERTAD

L. E. Primero Rivas

Quando se reflexiona acerca de la revolución histórico-social que se concluye del aporte del pensamiento marxista, se tiende a ignorar la propuesta ética que se contiene en la praxis revolucionaria de Marx y de sus seguidores, y para algunos —incluso— el ser revolucionario es la acción de una praxis inmoralista que encubre una irresponsabilidad que se enraiza en el pensamiento enajenado.

La propuesta ética del marxismo es mucho más que la condena moral al sistema de la propiedad privada, y básicamente, un nuevo modo ético de concebir, fundado en una teoría antropofilosófica que afirma al ser humano como trabajo, socialidad, totalidad, concreción y libertad, y que por ello legitima la producción de la nueva moral, a partir de una ética de la desenajenación.

Marx, desde muy joven, concibió que el ser humano se conformaba por las características que anteceden, y se enteró de que la historia de la propiedad privada es el proceso social del ser humano enajenado, del ser escindido, individualista, unidimensional y creyente del Estado. La impugnación que desarrolló contra ésta historia, lo hizo calificarla de "salvaje", con una denominación que resultó muy conveniente.

La historia salvaje es el proceso por el cual se produce el modo de producción capitalista, la estructura social que en todos sus niveles ha de desmontar la revolución histórico-social comunista, para que de su superación surja el ser humano desenajenado, social, consciente, omnilateral y libre, es decir, la sociedad que desarrolle el trabajo productivo, el ejercicio del comunismo, la subjetividad sin falsa conciencia, y el desarrollo pleno de las facultades constitutivas del ser humano, que en su acción se enriquecerá ejerciendo su libertad.

Se aprecia, sin dificultad, que esta tesis es un argumento antropofilosófico que propone un humanismo sin idealismo, filosofía moral que cree en el ser humano, y trata de precisar su constitución histórica, para proponer una alternativa a la situación de enajenación que critica. Por ser ésta una filosofía concreta, piensa que la enajenación es una privación de la libertad del ser humano, al ser una práctica que ejerce el trabajo escindido, el que produce la unidimensionalidad capitalista, con sus instituciones solidarias, las realidades de la subjetividad del ser humano salvaje, que se parcializa en la libertad condicional de la praxis social de un Estado.

La obra de Marx ejemplifica la práctica de la enajenación con casos con-

vincentes, saliéndole al paso a los críticos que creyeron que era un idealista romántico que practicaba una utopía negativa. Los ejemplos que podemos recuperar de su obra nos permiten caracterizar la praxis enajenada, y pensar su contraparte, la praxis de la libertad.

Esta será una acción que ejerza la sensibilidad humana, y la racionalidad histórica —la lógica del ser humano libre—, que con su trabajo productivo se enriquece, desarrollando su ser en todos sus niveles. El trabajo será —en ella—, la práctica que realice la subjetividad liberada, y por ende, la acción del enriquecimiento moral, la actividad con que se obtiene su esencia social, mediante la realización de sus fuerzas, en un despliegue de placer y satisfacción de la necesidad.

El ser humano surgido de esta praxis será de necesidades crecientes, pues al enriquecerse dinamizará nuevos requerimientos, que exigirán renovadas satisfacciones; este movimiento lo expandirá ilimitadamente, desarrollando los niveles de su praxis —su práctica, su sensibilidad y su racionalidad—, en un sentido diametralmente diferente al reportado por la historia salvaje.

Aquí, la sociedad dinamiza prácticas que se especializan en la parcialidad, y genera sentimientos individualistas que se explican en la racionalidad al uso; podemos hacer lo que la práctica social actual permite, y podemos sentir con la sensibilidad establecida; logramos razonar en los límites de lo institucional, y sólo alcanzamos a intuir una razón dialéctica e histórica, estando incapacitados para realizarla. Por esto, la impotencia se constituye como una característica más del ser humano salvaje, que es incapaz de desarrollar una práctica omnilateral, que a su vez genere una sensibilidad colectiva, y una racionalidad que comprenda el movimiento de lo real, y por ende lo domine.

Ante esta impotencia de la historia salvaje, la praxis revolucionaria ha de generar en el nuevo ser humano una práctica potente, que cumpla con su fuerza realizando un mundo para vivir, y no el espacio institucional donde se ejerce el poder el Estado, que es la síntesis de la enajenación.

Si resumimos la tesis expuestas habremos de afirmar que el cambio social propuesto por el marxismo, es el desmonte de todas las relaciones sociales de producción que se concretan en la organización social en forma de Estado, y por tanto el ejercicio de la libertad, entendida ésta como el desenvolvimiento de todas las fuerzas esenciales humanas, la total realización de la acción consciente del ser que con esa práctica se enriquece en un crecimiento limitado tan sólo por la racionalidad de su propio interés.

Quizá la superioridad moral del ser humano comunista pueda ser negada por las personas que integradas en la tradición de la historia salvaje, se encuentran incapacitadas para entender la praxis de la libertad, pero, independientemente de estos criterios, la nueva sociedad se desarrolla, y crecientes grupos humanos cuestionan la estructura de la enajenación, intentando una novedosa actividad, una renovada sensibilidad y una original racionalidad, que paulatinamente establece inusitados valores, al hacer conscientes las preferencias surgidas de los cambios que se concretan.

La práctica es el conjunto de las acciones que ejecuta una sociedad, y en sí una estructura objetiva que se ejerce en lo cotidiano; esta estructura es heterogénea y sus múltiples niveles van desde la actividad personal (la acción psicológica, afectiva y conceptual del individuo), hasta las objetivaciones genéricas que constituyen la estructura total del modo de producción; esta heterogeneidad se especifica en la multiplicidad de prácticas alimenticias, orientativas, afectivas, sexuales, laborales, financieras, políticas, etcétera.

Por tanto, la práctica como acción efectiva de lo cotidiano, es el lugar del ejercicio de la subjetividad, que por sus niveles constituye, en el plano de la sensibilidad, la sensoriedad, la percepción y la afectividad, dinámicas que en la tradición histórica que convocamos, se ven sometidas al impacto de la nueva cotidianidad que se genera.

Por ello vemos que la original racionalidad se nutre de los cambios reseñados, establece nuevos valores, surgidos de la misma dinámica, legítima la moral que constituye mediante el reconocimiento de las nuevas prácticas psicológicas, afectivas y lógicas, y da su explicación por su validez histórica.

Sin embargo, el cambio está lejos de ser coherente o mecánico, y el modo de producción comunista se establece paulatinamente con una dinámica desigual y combinada, que se ejerce en todos los niveles de la praxis. De pronto, en los grupos sociales que ejecutan la transformación (y que se especifican como comunas o reuniones comunitarias), encontramos prácticas que por su originalidad son revolucionarias, pero que no necesariamente tienen un equivalente sensorial, perceptivo o afectivo, que se articule con una racionalidad que la legitime. Pero justamente el proceso social que convocamos acontece con esta lógica, que por lo demás es análoga a otras ya acontecidas.

Cuando en la historia salvaje surgió el inicio del modo de producción capitalista, la forma social vigente para la época —el feudalismo—, comenzó a variar de una manera desigual y combinada; no sólo algunas regiones geográficas cambiaron más aprisa que otras, sino que, igualmente, el nivel práctico de la praxis varió antes que la estructura sensible y racional del feudalismo.

En la transformación histórica actual encontramos el mismo proceso.

Los grupos comunitarios generan nuevas prácticas (alimenticias, eróticas, intelectuales), que no necesariamente se hacen coherentes con una renova da sensibilidad consciente, y menos se articulan con una racionalidad que con el mismo signo (la consciencia) la validen por su significación histórica y moral.

Sería útil recurrir a los aportes de la sociología para ejemplificar los cambios que se establecen, pero esto alargaría demasiado este artículo, que ha buscado exponer algunas tesis de la conexión entre la ética, la revolución y la libertad.

Si resumimos el conjunto de los argumentos utilizados, habremos de percibir que se ha afirmado que en la propuesta marxista de la revolución comunista hay un contenido moral que es reflexionado por una teoría ética, estudio que se articula en otros razonamientos complementarios, y en particular con la antropología filosófica que asevera las características nombradas, que por su ejercicio nos dan la libertad.

Es importante recordar que de la realización de la libertad, se desprende —sin dudas—, una condena al Estado como forma de la organización social, ya que en él se concretan las instituciones de la enajenación (entre otras, la familia monógama, la escuela capitalista, el partido político), con sus nefastas consecuencias.

Por éste recordatorio cabe recuperar la otra tesis expuesta: la revolución histórico-social comunista es la desestructuración del modo de producción vigente, mediante el desmonte de su praxis. Sólo el cambio de práctica, de sensibilidad y de racionalidad, nos permitirá producir una nueva forma de organización social, que favorezca el ejercicio de la libertad, y las prácticas autogestionarias y colectivas, que son el embrión de la nueva sociedad.



LOMBARDO TOLEDANO O LAS TRIBULACIONES DE UN REVISIONISTA EN MEXICO

Blanca Solares

El siglo XX es uno de los períodos de mayor riqueza histórica, el cambio del siglo no sólo vive la expansión capitalista a nivel mundial sino que a la vez, experimenta la efervescencia de un complejo movimiento social en los países europeos a raíz del cual, la Revolución Mundial, —el derrocamiento del capitalismo y su sustitución por una sociedad diferente— se reactualiza como un problema fundamental.

Frente a las perspectivas de la revolución comunista, se impuso dentro del movimiento obrero el replanteamiento sobre el ser del capitalismo. Se trataba de definir si el capital era algo estudiado y definido ya en la investigación de Marx, dentro de la Crítica de la Economía Política, o si por el contrario el capitalismo había cambiado de forma, se había desarrollado y por tanto se encontraba insuficientemente tratado en los estudios marxistas. La estrategia comunista, a principios del siglo XX, debía redefinir su relación frente al pensamiento de Marx, a partir del enfrentamiento de éste con la realidad de la sociedad moderna, es decir con el modo de producción del capital.

Las respuestas a este cuestionamiento pueden sintetizarse en tres posiciones teóricas a las cuales corresponde, a su vez, una determinada táctica. Así, tenemos que dentro de la II Internacional, como partido organizativo de la clase obrera, destacan tres posiciones y puntos de vista respecto al desarrollo del capital y la táctica del movimiento obrero para la revolución.

En primer lugar tenemos que para la Socialdemocracia europea, sobre todo la Alemana, los estudios de Marx se encontraban limitados históricamente; si bien consideraba que los argumentos de Marx sobre el capitalismo eran válidos en el momento que teorizó y escribió, pero, ya no era claro —sostenía— que el capitalismo marchara hacia su colapso definitivo. Los trusts, los cartels y la elasticidad del sistema crediticio eran algunos de los medios para la estabilización del moderno sistema productivo. Existe una gran probabilidad —decía Eduard Bernstein— de que con el progreso del desarrollo económico deban dejarse de considerar habituales las crisis económicas... y tengamos que tirar por la borda todas las especulaciones que contaban con ellas en tanto prólogo de la gran transformación social. La teoría de Marx, debía por tanto, revisarse así como también, postergarse el advenimiento del socialismo. Hecho que para la socialdemocracia no tenía ninguna importancia, dado que desde su perspectiva revisionista, el

socialismo estaba ya en vías de realización, a través de reformas dentro del sistema establecido. La estrategia del movimiento obrero no tenía pues más fin que ser paciente y aguardar el estado futuro.

En segundo lugar para Lenin y los ortodoxos (Kautsky), la teoría marxista sobre el capitalismo continuaba siendo válida; las posiciones de Marx respecto al desarrollo y tendencias del capitalismo fueron adoptadas por este sector desde una perspectiva que les permitía asegurar que el capitalismo expansionista imperialista del capital debía aceptarse el aplazamiento de esta crisis global del sistema. Hasta aquí las coincidencias entre Lenin y los ortodoxos. A partir de este punto, para Lenin la revolución dependía de un acto subjetivo y voluntarioso, en gracia al cual pudiera acelerarse el advenimiento del socialismo; si la revolución quería hacerse efectiva, debía buscarse el mecanismo adecuado para movilizar a las masas contra el capital. El proletariado debía aliarse a sectores pequeño burgueses y campesinos inconformes para establecer, vía movilización de masas, un nuevo orden. El aplazamiento de la crisis económica determinaba para Lenin que la revolución se volviera un problema moral, voluntarioso y en relación a la capacidad de disciplina y organización de la vanguardia del proletariado: el Partido.

En contraste en ambas posiciones, encontramos los puntos de vista del movimiento obrero que fueron expresados por Rosa Luxemburgo y después de su muerte por Gorter, Pannekoek, Mattick, y otros, como representantes de los consejos obreros.¹ Aunque Rosa Luxemburgo adoptaba los puntos de vista de El Capital de Marx, le criticaba, a partir de los esquemas de reproducción del tomo II, su miopía frente a la cuestión de mercado mundial. Para Rosa éste era un factor esencial dado que, desde su perspectiva, el límite objetivo del capital no se encontraba en el nivel de la producción sino en el de la circulación; en el momento en que las mercancías capitalistas saturan al mercado mundial, la crisis global del capitalismo sería un hecho. A pesar del superficial y erróneo acercamiento de Rosa Luxemburgo al pensamiento de Marx su análisis concluía, en contra de la socialdemocracia, que el capitalismo no avanzaba hacia la estabilización sino hacia el colapso y que por tanto la lucha del movimiento obrero no debía ser por medidas reformistas sino por la revolución, pero también, a diferencia de Lenin, como necesidad de la clase y no como simple cosigna vanguardista. Para Rosa Luxemburgo la revolución no debía depender de los dirigentes del Partido sino de la clase, de tal modo, la estrategia obrera debía ser desarrollada por la clase misma y no por la élite de vanguardia como proponía el camarada Lenin, por tanto menos aún por una burocracia oportunista como la del partido socialdemócrata que más que acelerar, obstaculizaba la lucha del movimiento obrero. Las organizaciones de fábrica, así como la estrategia de los consejos obreros debían ser desarrollados como los nuevos medios de lucha de la clase obrera frente al desarrollo cada vez más homogéneo y expansivo del capital.

El partido y los sindicatos fueron, para los consejistas de los años veinte medios obsoletos de enfrentamiento al capital, organizaciones mutuales propias de la fase de desarrollo liberal del capitalismo e inútiles para su derrocamiento. El sindicato, decían, apenas constituye una forma de organización gremialista para la mejor venta de una mercancía y en cuanto al partido, claramente podía observarse como mostraba la misma tendencia evolutiva que la del Estado capitalista, con su burocracia, su jerarquía, su clase de empleados, prensa, etc. Los sindicatos convergen también con el Estado y su burocracia en el hecho de que sus funcionarios, aún a pesar de una pretendida democracia, tienden de tal modo a consolidar sus privilegios mediante reglamentos y estatutos, que la posibilidad de cualquier impugnación de la base se vuelve imposible.

En México también a principios de siglo, se debate el problema de la revolución, pero a diferencia de Europa en donde el movimiento social cuestionó al desarrollo capitalista, aquí, el descontento se articuló alrededor de la forma de gobierno de la dictadura de Díaz. El proyecto triunfante de la revolución mexicana pretendió con la caída de Díaz restablecer las condiciones para un desarrollo liberal traicionado, desde su perspectiva, por el gobierno porfirista. La única fuerza que pudo haber enfrentado críticamente no sólo la forma sino esencialmente el contenido del desarrollo económico y social de México era la clase obrera, pero ésta más que desarrollar un proyecto autónomo, rápidamente pasó a formar parte del bando constitucionalista, determinando con ello, el triunfo de este sector y la aceptación de la legalidad de la democracia moderna.

El Estado que emergió de la revolución surgió así como el depositario de una forma de consenso² en el que tanto el capital como el trabajo coincidieron a propósito de un proyecto modernizador que supuestamente recibiría beneficios para ambas partes. Es claro que esta práctica del movimiento obrero en México implicaba también una particular concepción del capitalismo y de la revolución. Por lo que respecta a la revolución, ésta se presentó como la restitución de la democracia garantizada a través de la Constitución de 1917; por lo que respecta al capitalismo, éste implicó sobre todo el impulso al desarrollo de las fuerzas productivas como paso inicial para la incorporación del país en el mundo como entidad "autónoma" y "civilizada". Ambos objetivos unificaron los esfuerzos de todos los sectores populares alrededor del forjamiento de la moderna nación, concepto

vago que incorporó intereses antagónicos alrededor de un mismo proyecto.³

Hacia la década de los veinte, los teóricos del movimiento obrero oficial, la autonombraba conciencia del proletariado, aceptó la existencia de los vínculos entre el proyecto capitalista del Estado y las reivindicaciones proletarias, a la vez que fue profundizándolos, esta táctica se derivaba tanto de su posición teórica respecto al socialismo como de su interpretación respecto al desarrollo capitalista. En realidad, como a continuación veremos, la estrategia propuesta por aquella autopostulada vanguardia del proletariado nada tenía que ver ni con el desarrollo del movimiento obrero ni con una práctica socialista, sí, en cambio, con un oportunismo y una lucha por el poder y el control, de la cual Vicente Lombardo Toledano es sólo una de sus figuras relevantes. Es este carácter oportunista el que acerca a estos intelectuales de la izquierda mexicana con la práctica y la teoría de algunas figuras del revisionismo europeo. En general se justifica así un alienante estado de cosas, se afirma apologeticamente al moderno Estado mexicano.

Las ideas de Lombardo sobre el socialismo y el pensamiento de Karl Marx fueron inicialmente expuestas en su tesis para optar por el título de profesor de filosofía en la Escuela de Altos Estudios: "El derecho público y las nuevas corrientes filosóficas". El análisis de Lombardo consistió en exponer lo que consideraba el contenido de las nuevas corrientes filosóficas para inmediatamente dar su juicio sobre la verdad o falsedad de cada una de ellas. Al arribar a la exposición del socialismo observó que esta corriente bien podía ser una "doctrina justa de reivindicación social pero que no obstante se encontraba cubierta con falsas doctrinas científicas". Por tal razón, el socialismo no hacía sino sustituir la científicidad por halagos a la clase obrera, tal era el caso —decía— del "socialismo audaz... de Karl Marx y sus discípulos".

El absoluto desconocimiento directo de la obra de Marx no fue para Lombardo un obstáculo que le impidiera exponerla y criticarla, a través de las limitadas referencias al marxismo que encontró en el libro de Fackenberg, *La filosofía alemana desde Kant*, juzgó e indicó fallas teóricas al análisis de Marx, entre ellas: sostener que la sociedad capitalista privaba al trabajador del uso independiente de su fuerza de trabajo, establecer que el trabajador está forzosamente obligado a convertirse en asalariado, así como el "colosal absurdo" del plusvalor y la falsa teoría del trabajo. En su intervención en la Cámara de Diputados el día 9 de noviembre de 1927 afirmó: "Hemos corregido un poco a Marx... la experiencia resuelve siempre los problemas que más desconciertan a la inteligencia pura... hemos encontrado a fuerza de golpes y de experiencia que no todo estaba contenido en el libro de El Capital..."

Después de la lectura de Fackenberg, recomendada por Antonio Caso, Lombardo leyó a León Duguit, el crítico más radical del liberalismo conocido en México. Para Lombardo, Duguit fue una "revelación". Sin embargo, la comprensión teórica más importante y verídica sobre la realidad fue accesible para Lombardo, nos dice el mismo, en los Evangelios. Fue en la lectura cuidadosa y sensible del Nuevo Testamento en donde encontró, según afirma, los argumentos para la defensa del Artículo 27 Constitucional. Los argumentos de Lombardo en defensa de este artículo contra los ataques de numerosos sacerdotes fueron publicados como "El reparto de la tierra a los pobres no se opone a las enseñanzas de nuestro señor Jesucristo y la Santa Madre Iglesia", es aquí, tal vez como en ningún otro lugar, donde Lombardo nos expone en pocos renglones su particular concepción sobre el motor de la historia, la causa de las revoluciones y el origen del sistema burgués: la revolución actual en México y en el mundo entero —decía— no es más que la continuación del establecimiento del orden nacido de la doctrina de nuestro señor Jesucristo que nos enseña a gobernar la tierra por amor de los unos a los otros y no por el egoísmo. Los beneficios de su doctrina —continúa— se interrumpieron porque no había medios de comunicación suficientes y esa interrupción dio origen al sistema burgués; el capitalismo, finalizaba Lombardo, sólo sería superado cuando los burgueses quisieran escuchar la palabra de Cristo.

A partir de los años 30's, sin embargo, Lombardo Toledano fue considerado públicamente "marxista"; el mismo se autocalificó como tal y fundador del socialismo en México. Adoptó una actitud de apóstol del proletariado mexicano y combinando su concepción del marxismo con la de los evangelios escribió las "Máximas para los revolucionarios mexicanos" publicadas en junio de 1934. Los 18 puntos sobre el comportamiento ideal de un verdadero revolucionario establecían la sobriedad en los placeres, el desprecio al burgués y una vida de sacrificio, moral y ascética.

Fácilmente se aprecia que nada tenía que ver todo esto con el marxismo, sin embargo bajo la influencia de la profecía de moda entre numerosos intelectuales y políticos del mundo occidental la inminente caída del capitalismo y el fatal cumplimiento de la profecía de Marx, Lombardo insistió en autocalificarse como marxista. Vicente Lombardo, jamás se ocupó en tratar de explicar cómo había llegado Marx a tales conclusiones, ni cómo a partir de postulados que él consideraba falsos, por ejemplo la teoría del valor, podía sostenerse el carácter histórico limitado del modo de producción capitalista. Sus artículos respecto a la crisis de 1929 en E.U. se limitaron a afirmar, sin fundamentación, "el descenso incontenible del régimen

burgués" debido a que la eficacia cada vez mayor de las máquinas y la consecuente sobreproducción provocaban la desocupación de las mayorías norteamericanas. Obsérvese bien el criterio más que vulgar de luddismo que Lombardo exponía: no era el uso capitalista de las máquinas la causa directa del desempleo obrero sino la sobreproducción de la maquinaria y su eficacia cada vez mayor. De ahí que Lombardo si bien pensaba en el derrumbe del capitalismo aconsejara a la vez al Estado Norteamericano y a su burguesía tomar medidas para encontrar remedio al "quebranto humano". Para Lombardo la mecanización era en realidad la causa de la decadencia del capitalismo, misma que se manifestaba en los E. U. en fenómenos tales como las alarmantes estadísticas de divorcios, en el crecimiento incesante de matrimonios sin hijos, en las perversiones de las relaciones sexuales, etc. En el mismo sentido publicó en la Revista de la Universidad (junio de 1931) un artículo en el que se manifestó contrario al uso del cinematógrafo, la radio y la prensa en cuanto a instrumentos contrarios a una "verdadera obra cultural". La crisis moral de México, decía, podía ser mucho más peligrosa que la crisis económica, de ahí, el interés de Lombardo en autoproponeerse como precursor de la defensa de la "verdadera fe y de la virginidad del espíritu del pueblo".

A partir de estas observaciones Lombardo llegó a la conclusión en 1932 de que el arribo del socialismo era inevitable y de que el Estado debía contribuir a que el tránsito histórico se realizara *sin desordenes*. "El dilema es claro, —decía—, socialismo o caos. Ha llegado el momento de elegir. Que mediten sobre ello los responsables de la política". De manera que según Lombardo, el gobierno debía asumir la obligación de educar para tal elección tanto a los gobernantes como a los obreros. Lombardo por su parte, consideró que como orientador nacional debía hacer un llamado a sus camaradas para unirse a los trabajadores y esperar el derrumbe del capitalismo". (Discurso en el teatro Olimpo, 18 de septiembre de 1932, publicado por Revista CROM, octubre de 1932).

El líder del movimiento obrero pasó así a la propuesta de una táctica concreta que curiosamente no estaba dirigida a los trabajadores, sino hacia el Estado.

En marzo de 1932 propuso la socialización de la industria y en agosto del mismo año en un artículo titulado "Socialismo y comunismo, ignorancia o maldad" aconsejaba al Estado la expropiación del crédito y de la industria por el Estado. El éxito de su prédica marcó inmediatamente su ascenso político. En 1932 Lázaro Cárdenas quiso conocer personalmente a Lombardo Toledano y a partir de 1933 las prédicas de "el maestro socialista", como le llamaban, comenzaron a disminuir. Lombardo estableció un nuevo pacto entre la clase obrera y el Estado, disolvió la CROM y la sustituyó por la Confederación General de Obreros y Campesinos de México, durante todo este tiempo se dedicó a consolidar su imagen como "marxista no comunista", con este carácter desarrolló sus actividades como Director de la ENP, y fundó la Preparatoria Gabino Barreda, misma que en 1936 se convertiría en Universidad Obrera. De igual modo propuso tanto en México como en Costa Rica, la adopción de la enseñanza socialista, y organizó una velada para conmemorar el 50 Aniversario del fallecimiento de Karl Marx, sin embargo, se opuso permanentemente, a la intervención de los comunistas soviéticos en México.

Los argumentos que hemos expuesto sobre el supuesto socialismo de Lombardo no impiden sin embargo que autores como Enrique Kauze afirmen que "la cultura socialista que en Francia, Inglaterra o E. U., floreció durante los años 30's... tuvo en México a su fundador en Vicente Lombardo Toledano", (p. 314 Caudillos intelectuales de la revolución mexicana).

Ciertamente Lombardo hubiera estado satisfecho de una característica semejante, a no ser porque en la historia del socialismo revierte diversidad de variantes y de que la de Lombardo representa a la corriente más atrasada, reaccionaria y lo que es peor, la más opuesta a los intereses de los trabajadores, cuyos efectos nocivos perduran hasta nuestros días. Su llamado socialismo ni expuso una teoría de las condiciones de la clase trabajadora en la sociedad moderna, ni mucho menos dotó al proletariado de ningún arma sólida de entendimiento para enfrentarse al capital. Por el contrario, su posición teórica fue una mezcla de cristianismo y demandas oportunistas para la consolidación de un capitalismo de Estado, alejada por completo de una apreciación crítico-científica tanto de la realidad como del marxismo.

Lombardo, más bien, puede identificarse teóricamente con el revisionismo más vulgar de principios de siglo a la vez que tácticamente con la posición más oportunista del centralismo burocrático de la III Internacional, bajo la dirección leninista de la vanguardia. El socialismo para Lombardo Toledano podía construirse dentro del mismo sistema capitalista, desde sus órganos mismos de poder y a través de su influencia personal; no se trataba de un cambio de estructuras sino de su intervención taumatúrgica dentro del Estado como "conciencia" de la clase. Lombardo vinculó al partido con el Estado, pero con ello se alejó cada vez más de las masas de cuya espontaneidad y capacidad de autogestión dudo siempre.

Ciertamente, entender lo que es el capitalismo hoy, su origen, funcionamiento y límites objetivos y de ahí derivar la táctica para su subversión implica necesariamente la reflexión y reactualización tanto del pensamiento de Marx como el cuestionamiento del papel del partido en su forma tradi-

cional tareas de las que ni los partidos de izquierda ni el revisionismo mexicano parecen ocuparse. La primera posición ha optado por su militancia en el partido y la dirección de la clase trabajadora en aras de lo que la vanguardia establece como benéfico para la clase, el segundo si bien critica a Marx no presenta una alternativa a la forma en la que Marx explicó al capitalismo. De esta manera, la izquierda mexicana, tiene forzosamente que superar las teorizantes y la práctica de Lombardo para no constituir (involuntariamente) un obstáculo del movimiento obrero.

A la fuerza homogenizadora del capital, decían los consejistas, sólo podrá oponerse la fuerza homogenizadora del trabajo asalariado, hacia lo cual, no se avanza por medio de élites vanguardistas y consignas desde arriba sino a través de una estrategia de base que cuidadosamente explique y haga comprender el contenido del capitalismo y el lugar de las masas dentro del mismo. Si el capitalismo se ha desarrollado y presenta nuevas figuras, la estrategia del movimiento obrero debe también desarrollarse y buscar nuevas formas de lucha.

Los representantes del movimiento obrero dudan de las capacidades revolucionarias de sus representados, igualmente, los críticos de Marx cuestionan al sujeto proletario como sujeto de la revolución, ante tal excepción la izquierda, incluida la más radical, debería cuidarse de no termi-

Agosto de 1984.

1 El movimiento de los Consejos Obreros (Rätekomunismus) fue ampliamente desarrollado durante los años 30's; no obstante, sus orígenes pueden encontrarse desde principios de siglo, particularmente, durante la década de los 20's (Links-Komunismus). Para Lenin y la Socialdemocracia, como defensores del Partido y la vanguardia, este movimiento representaba al "extremismo infantil". Sin embargo, esta tendencia, no fue siempre un todo homogéneo. Por ejemplo, si bien Pannekoek profundizó en las tesis políticas de Rosa Luxemburgo sobre la organización del movimiento obrero, criticó a ésta los resultados de su obra *La Acumulación de Capital* sobre todo respecto a las supuestas lagunas de Marx en los esquemas de reproducción capitalista. Consultar, Anton Pannekoek, "La teoría del Derrumbe del Capitalismo" en Cuadernos de Pasado y Presente No. 18.

2 Frecuentemente el Estado Mexicano Moderno, producto del movimiento de 1910, no es analizado como un Estado de clase, sino como un Estado neutral y conciliador. Esta confusión es producto, efectivamente, del consenso social, sobre el que logró erigirse el Estado, en 1910, en ausencia de una burguesía, pero también de un proletariado fuertes, y frente a la amenaza del imperialismo.

3 Es sabido que el régimen de Calles, en contraste con el de Obregón, fundó su apoyo básicamente en el movimiento obrero y en la organización de los asalariados urbanos —La Confederación Regional Obrera Mexicana (CROM) y el Partido Laborista Mexicano (PLM)— cuyo dirigente máximo fue el antiguo empleado electricista Luis Napoleón Morones, auxiliado por 20 miembros, constituidos en aquellos días en el "Grupo Acción". El conjunto de estos militantes es caracterizado por Arnaldo Córdova como "la verdadera élite política del movimiento obrero mexicano". Arnaldo Córdova, *La clase obrera en la Historia de México. En una época de crisis (1928-1934)* UNAM/Siglo XXI, p. 9.



PROGRAMA DEL PARTIDO COMUNISTA OBRERO ALEMÁN (*)

"El KAPD... no quiere saber nada del parlamentarismo, ni tampoco de los antiguos sindicatos, sino que quiere organizaciones de fábrica"

H. G.orter.

Damos a conocer en lengua española el programa político del Partido Comunista Obrero Alemán (KAPD). Pensamos que éste es uno de los documentos históricos claves para comprender y obtener lecciones de los acontecimientos europeos y mundiales de vuelta de siglo (Vgr. La revolución alemana, rusa, húngara, etcétera) que conmocionaron al mundo y marcaron el surgimiento de una primera oleada proletaria internacional.

La redacción del programa del KAPD (KOMMUNISTISCHEN ARBEITER PARTEI DEUTSCHLANDS), está enmarcada por los acontecimientos de la revolución alemana (1918-1923) y expresa el punto de vista político de la izquierda comunista alemana (1) sobre cuestiones centrales que en ese momento afectaban el porvenir de la revolución; a saber: La relación partido político-organizaciones de empresa, la naturaleza contrarrevolucionaria de los sindicatos y del parlamentarismo y el rol jugado por los socialdemócratas como pilares del capitalismo en Alemania.

El programa del KAPD no sólo sintetiza los puntos de vista políticos de una de las corrientes proletarias de mayor peso en la revolución alemana, sino que también nos remite, de modo directo, a este acontecimiento histórico, que por su amplitud y ambiente económico-social nos acerca a situaciones que en el futuro podríamos estar llamados a enfrentar. La problemática en la cual estuvieron envueltos los revolucionarios alemanes, está lejos de haber sido resuelta en la actualidad ya que hoy en día el capital ha perfeccionado las formas de dominación que había empezado a poner en práctica durante la primera guerra mundial.

En términos generales la revolución alemana tiene por escenario la Europa de principios de siglo, derruida y asolada por la primera guerra mundial. En noviembre de 1918 el frente alemán se derrumba.

El proletariado alemán, cansado de los sacrificios que le había impuesto el capital y la burocracia militarista, se levantó como un sólo hombre; en Kiel los marineros se sublevaron y conformaron un consejo de marinos. De inmediato una amplia red de consejos obreros y de consejos de soldados cubrió todo el país en sólo cuatro días (2). Con la revolución alemana emerge una forma organizativa hasta entonces inédita (3).

El KAPD se funda en el congreso del 4-5 de abril de 1920 como una escisión del Partido Comunista de Alemania (KPD) logrando reagrupar a la casi totalidad del mismo. En su interior coexisten y se desarrollan tres tendencias de importancia: la de Berlín, Hamburgo y Dresde.

Con la fundación del KAPD, la izquierda comunista, rompe en definitiva con el espartaquismo y, con ello, se separa de modo conclusivo de todas las tendencias socialdemócratas de la época. Este hecho demarca el momento autoorganizativo, en pleno periodo revolucionario, de una corriente comunista que se enfrenta y opone a su propio pasado representando por la dirección espartaquista de derecha del KPD.

El KAPD sostuvo contactos con la Unión Obrera de Alemania (AAUD) y fué una fuerza decisiva en los movimientos de masas que tuvieron lugar en el curso de los años siguientes a su fundación.

En el terreno específico de sus concepciones, el programa del KAPD sostiene la opinión dominante entre los diversos sectores que integraban la izquierda comunista en los años inmediatos a la revolución rusa— de que el capitalismo se encontraba en su crisis mortal, en los términos siguientes: "Actualmente no se trata de una de las crisis económicas periódicas propias al modo de producción capitalista, sino de la crisis del capitalismo mismo" (4).

Por otra parte señala que Alemania en ese momento era la clave de la revolución mundial en estos términos: "En efecto, Alemania es ahora la llave de la Revolución mundial. La revolución de los países 'vencedores' de la Entente no puede ponerse en movimiento sino cuando se levante la gran barrera en Europa Central". Según el KAPD, las condiciones económicas para la revolución eran mucho más favorables en Alemania que en otros países europeos. De principio, esta tesis se contraponía a la concepción kaustkiana expuesta por Lenin en el "izquierdismo" donde se señalaba que: "el centro de gravedad del pensamiento y de la obra revolucionaria se desplaza cada vez más hacia los eslavos. El centro revolucionario va desplazándose del occidente hacia el oriente"; tesis que le sirvió a Lenin para justificar su estrategia, sustentada en el sindicalismo "revolucionario", y en el parlamentarismo; (5).

Asimismo el programa apunta su concepción antiparlamentaria señalando que "en un estado que tiene todos los síntomas de decadencia del capitalismo, la participación en el parlamento pertenece también a los métodos reformistas y oportunistas. Exhortar, en un periodo tal, al proletariado a participar en las elecciones parlamentarias significa des-

perdar y alimentar en él una ilusión peligrosa para el porvenir de la revolución".

En el terreno específico de sus concepciones organizativas, en el programa se rechaza la idea que predominó en la Tercera Internacional después de la revolución rusa, de construir partidos de masas al estilo leninista; desde su punto de vista "la organización de empresa es el comienzo de la forma comunista y se convierte en el fundamento de la sociedad comunista del porvenir. La organización política tiene como tarea, reunir a los elementos avanzados de la clase obrera sobre la base del programa del partido". En su concepción, el partido, no puede ser de masas—organizando y reagrupando a la clase como lo intentó hacer la Segunda Internacional— sino un núcleo militante que agrupa a los combatientes más activos y conscientes del proletariado, que debía cumplir con el papel de catalizador de las ideas. En el campo estratégico, propugnaba por la lucha de clase contra clase, basada en las organizaciones de fábricas y los consejos obreros; por tanto, estaba por la destrucción de los sindicatos, el parlamento y en general, consideraba como contrarrevolucionaria toda forma política burguesa. Estaba, en resumen, por la lucha en el ámbito fabril dirigida por los comités de acción; para él, en los países de Europa Occidental y particularmente, en el seno del capitalismo Alemán, la lucha en las fábricas creaba la atmósfera necesaria para el desarrollo de la conciencia de clase y las acciones de las masas.

* Traducido del francés de, LA GAUCHE ALLEMANDE TEXTES DU KAPD, DEL AAUD-E, 1920-1922, Ed. Napoli Invariance et la vieille Taupe. Traducción, Introducción, glosario de siglas y notas de Cuauhtémoc Calderón Villarreal.

(1) Esta corriente marxista occidental fue atacada por Lenin en su folleto, *La enfermedad infantil del izquierdismo en el comunismo*, y posteriormente fue excomulgada del pensamiento marxista por la "ortodoxia marxista-leninista", que fue promovida en el seno de la III Internacional, a raíz de su burocratización por Zinoviev.

(2) Para un desarrollo más profundo de los acontecimientos de la revolución Alemana consultar los textos siguientes:

Badia, Gilbert, *Historia de Alemania*.

Badia, Gilbert, *Los espartaquistas*.

Luxemburgo, Rosa y Liebnetch, Karl, *La Comuna de Berlín*, México, Grijalbo.

Barrat, Jean y Authier, Denis, *La Izquierda comunista en Alemania*.

Klein Claude, *De los espartaquistas a la República de Weimar*.

Siemsen, Anna, *El Imperio Germano peligroso de Europa*.

(3) Sólo en Rusia entre los años de 1905 a 1917, se tenía conocimiento de esta forma organizativa, bajo el nombre de SOVIET, que no se correspondía en sentido estricto con la figura organizativa del CONSEJO DE OBREROS.

(4) En este punto el programa se encuentra poco fundado en vista de que sus consideraciones tienen un sesgo fundamentalmente político. Sobre este tema consultar el libro: *¿Derrumbe del capitalismo o sujeto revolucionario?* México, Siglo XXI, Pasado y Presente No. 78.

(5) Al respecto ver el libro *Jefes, Partido y Masas*, Lenin, V. I, y Gorter H., Grijalbo.

PROGRAMA DEL "PARTIDO COMUNISTA OBRERO DE ALEMANIA" (KAPD).

(Mayo de 1920) (1)

Es dentro del torbellino de la revolución y de la contrarrevolución que se cumple la fundación del Partido Comunista Obrero de Alemania. Pero el nacimiento del nuevo partido no data de las pascuas de 1920, momento en que la reunión de la "oposición", (2) que no estaba unida hasta entonces sino por vagos contactos, encuentra su conclusión organizativa. La hora del nacimiento del KAPD coincide con la fase de desarrollo del KPD (liga Espartaco), en la cual una pandilla de jefes irresponsables, poniendo sus intereses personales por encima de los de la revolución proletaria, pretendió imponer su personal concepción (3) sobre la "muerte" de la Revolución Alemana a la mayoría del partido, que se opuso con energía a esta concepción. El KAPD nace cuando esta camarilla, (4) fundándose sobre dicha concepción, quiso transformar la táctica del partido, hasta ese momento revolucionaria, en una táctica reformista. Esta actitud traidora de los Levi, Posner y compañía, justifica de nueva cuenta el reconocimiento del hecho de que la eliminación radical de toda política de

jefes debe constituir la primera condición del progreso impetuoso de la revolución proletaria en Alemania. Esta es en realidad *la raíz de las oposiciones* que aparecieron entre nosotros y la Liga Espartaco, oposiciones de tal profundidad que el abismo que nos separa de la Liga (del KPD), es más grande que la oposición que existe entre los Levi, los Pieck, los Thalheimer etcétera, de un lado y los Hilferding, los Criespen, los Stamfer, los Legien, del otro. (5) La idea de que se precisa hacer de *la voluntad revolucionaria de las masas el factor preponderante* en las tomas de posición tácticas de una organización realmente proletaria, es el leitmotiv de la construcción organizativa de nuestro partido. Expresar *la autonomía de los miembros* en todas las circunstancias es el principio básico de un partido proletario, que no es un partido en el sentido tradicional.

Nos es evidente, entonces, que el programa del partido que transmitimos aquí a nuestras organizaciones, y que fué redactado por la comisión de programa designada por el congreso, debe continuar como proyecto del programa hasta que el próximo congreso ordinario se declare de acuerdo con la presente versión (6). El resto de las proposiciones de enmiendas que conciernan a las tomas de posición fundamentales y tácticas del partido son apenas probables, en la medida en que el programa no hace sino formular fielmente, en un cuadro más amplio, el contenido de la declaración programática adoptada *por unanimidad* por el Congreso del Partido. Pero las eventuales enmiendas formales no cambiarán nada el espíritu revolucionario que anima cada línea del programa. El reconocimiento marxista de *la necesidad histórica de la dictadura del proletariado* continúa siendo para nosotros una guía inmutable; persiste inquebrantable nuestra voluntad de librar el combate por el socialismo en el espíritu de *la lucha de clase internacional*. Bajo esta bandera, la victoria de la revolución proletaria está asegurada.

Berlín, mediados de Mayo de 1920.

La crisis económica mundial, emergida de la Guerra Mundial, con sus efectos económicos y sociales monstruosos; cuya imagen de conjunto produce la impresión fulminante de un único campo en ruinas de dimensiones colosales, no significa más que una cosa: que el crepúsculo de los dioses del orden burgués capitalista fue quebrantado.

Actualmente no se trata de una de las crisis económicas periódicas propias al modo de producción capitalista, sino de la crisis del capitalismo mismo: sacudidas convulsivas del conjunto del organismo social, estallido formidable de antagonismos de clases de una agudeza jamás vista, miseria general para las grandes capas populares. Todo esto es una advertencia fatal a la sociedad burguesa. Aparece cada vez más claro que la oposición entre explotadores y explotados aumenta día a día, que la contradicción entre capital y trabajo, de la cual cobran progresiva conciencia, incluso *secciones del proletariado antes diferentes a este problema, no puede resolverse*. El capitalismo ha tenido la experiencia de su fracaso definitivo, el mismo se redujo históricamente a la nada en la guerra de pillaje imperialista, creó un caos, cuya prolongación insostenible coloca al proletariado ante la alternativa histórica: recaída en la barbarie o construcción de un mundo socialista.

De todos los pueblos de la tierra sólo el proletariado ruso hasta ahora ha tenido éxito en los combates titánicos para derribar la dominación de su clase capitalista y apoderarse del poder político. Con una resistencia heroica, ha rechazado el ataque concentrado del ejército de mercenarios organizado por el capital internacional, viéndose confrontado ahora a una tarea que por su dificultad deja atrás todo entendimiento: reconstruir, sobre una base socialista, la economía totalmente destruida por la guerra mundial, y la guerra civil que le sucedió durante más de dos años. El destino de la república de los consejos rusos depende del desarrollo de la revolución proletaria en Alemania. Después de la victoria de la revolución alemana nos encontraremos ante un bloque económico socialista que, en medio del intercambio recíproco de productos industriales y agrícolas, quedará en condiciones de establecer un modo de producción verdaderamente socialista, sin estar obligado a hacer más concesiones económicas ni tampoco políticas al capital mundial. Si el proletariado alemán no cumple a muy corto plazo su tarea histórica, el desarrollo de la revolución mundial en cuestión, se demorará por años, si no es que por decenas de años. En efecto, Alemania es ahora la llave de la revolución mundial. La revolución en los países "vencedores" de la Entente, no puede ponerse en movimiento, sino cuando se levante la gran barrera en Europa Central. Las condiciones económicas de la revolución proletaria son lógicas e incompáramente más favorables en Alemania que en los países "vencedores" de Europa Occidental. La economía alemana saqueada despiadadamente después de la firma del *Tratado de Versalles* hizo madurar una pauperización que empujó en corto término a la resolución violenta de una situación de suyo catastrófica. Por otro lado, la paz de los bandidos de Versalles no sólo pesa mas allá de toda medida sobre el modo de producción capitalista en Alemania, sino impone al proletariado yugos insostenibles; su aspecto más peligroso consiste en que mina los fundamentos económicos de la futura economía socialista en Alemania, y por tanto en este sentido,

vuelve a cuestionar el desarrollo de la revolución mundial. Sólo el empuje impetuoso de la revolución proletaria alemana puede sacarnos del dilema. La situación económica y política en Alemania está madura para el estallido de la revolución proletaria. En este estadio de la evolución histórica, donde el proceso de descomposición del capitalismo no puede encubrirse artificialmente, sino por el espectáculo de *posiciones de fuerza aparentes*, todo debe tender a ayudar al proletariado a adquirir la *conciencia* de que no necesita más que de una intervención enérgica para utilizar eficazmente el poder que posee efectivamente. En una época de la lucha de clases, revolucionaria como ésta, donde la última fase de la lucha entre el capital y el trabajo está dándose y en donde el combate decisivo mismo se halla en curso, no puede haber compromisos con el enemigo mortal, sino únicamente un combate hasta su aniquilación. En particular hay que atacar a las instituciones que tienden a poner un puente por encima de los antagonismos de clase y se orientan de este modo hacia una suerte de "comunidad de trabajo" (7), política o económicamente entre explotados y explotadores.

Cuando las condiciones *objetivas* para el estallido de la revolución proletaria están dadas y la crisis permanente no se agrave de manera definitiva; o bien cuando una agravación catastrófica de ésta se genere sin que el proletariado la conciba y explote, deberán de existir razones de carácter *subjetivo* para frenar el progreso acelerado de la revolución. Dicho de otro modo: la ideología del proletariado se encuentra todavía en parte prisionera de las representaciones burguesas o pequeño burguesas. La psicología del proletariado alemán, en su aspecto presenta, muestra trazos del esclavismo militarista secular, además de una falta de conciencia de sí: esto es el producto natural del cretinismo parlamentario de la vieja socialdemocracia y de la USPD de un lado, y del absolutismo de la burocracia sindical del otro. Los elementos subjetivos juegan un papel decisivo en la revolución alemana. El problema de la revolución alemana es el problema del *desarrollo de la conciencia de sí del proletariado*.

Reconociendo esta situación, así como la necesidad de acelerar el ritmo del desarrollo de la revolución en el mundo, y fiel al espíritu de la Tercera Internacional, el KAPD combate por la reivindicación máxima de la abolición inmediata de la democracia burguesa y por la dictadura de la clase obrera. Rechaza en la constitución democrática, el principio doblemente absurdo e insostenible en el período actual, que quiere conceder también a la clase capitalista explotadora, los derechos políticos y el poder de disponer exclusivamente de los medios de producción.

Conforme a sus puntos de vista maximalistas el KAPD también se declara por el rechazo de todos los métodos de lucha reformistas y oportunistas, en los cuales no ve sino una manera de esquivar las luchas serias y decisivas contra la clase burguesa. El no quiere esquivar esas luchas, al contrario, las provoca. En un estado que tiene todos los síntomas del período de la decadencia del capitalismo, la participación en el parlamentarismo pertenece también a los métodos reformistas y oportunistas. Exortar en un período tal, al proletariado a participar en las elecciones parlamentarias significa despertar y alimentar en él la ilusión peligrosa de que *la crisis podría ser superada mediante recursos parlamentarios; esto supone, utilizar un medio antes aplicado por la burguesía en su lucha de clase; mientras que en la presente situación, sólo los medios de lucha de clase proletarios aplicados en forma resuelta y sin miramientos pueden cobrar eficacia decisiva. La participación en el parlamentarismo burgués, en plena revolución proletaria, no significa a fin de cuentas, más que el sabotaje a la idea de los consejos.*

La idea de los consejos en el período de lucha de clase proletaria por el poder político está en el centro del proceso revolucionario. El eco más o menos fuerte que la idea de los consejos suscite en la conciencia de las masas es el termómetro que permite medir el desarrollo de la revolución social. La lucha por el reconocimiento de los consejos de empresa revolucionarios y de consejos obreros políticos, en el cuadro de una situación revolucionaria determinada, nace lógicamente de la lucha por la dictadura del proletariado en contra de la dictadura del capitalismo. Esta lucha revolucionaria cuyo eje político específico está constituido por la idea de los consejos, se orienta, bajo la presión de la necesidad histórica, contra la *totalidad del orden social burgués y en consecuencia también contra su forma política, el parlamentarismo burgués. ¿Sistema de consejos o parlamentarismo?, es una pregunta de importancia histórica. ¿Edificación de un mundo comunista-proletario o naufragio en el pantano de la anarquía capitalista burguesa?. En una situación totalmente revolucionaria, como la actual de Alemania, la participación en el parlamentarismo significa no sólo sabotear la idea de los consejos, sino además, galvanizar al mundo capitalista burgués en putrefacción y por tanto, de manera más o menos conciente, detener el curso de la revolución proletaria.*

Al lado del parlamentarismo burgués los sindicatos forman el principal baluarte contra el desarrollo ulterior de la revolución proletaria en Alemania. Su actitud durante la guerra mundial es conocida: Su influencia decisiva sobre la orientación principista y táctica del viejo partido socialdemócrata condujo a la proclamación de la "santa alianza" con la burguesía alemana, lo que equivalía a una declaración de guerra al proletariado internacional; su eficacia social traidora encontró su continuación lógica

durante el estallido de la revolución de noviembre de 1918 en Alemania, en donde mostraron sus intenciones contrarrevolucionarias, constituyendo con los industriales alemanes en plena crisis una "comunidad de trabajo" (Arbeitsgemeinschaft) por la paz social. Conservando hasta ahora, durante el período de la revolución alemana, su tendencia contrarrevolucionaria. Es la burocracia sindical quien se opone con mayor violencia a la idea de los consejos que hecha raíces cada vez más profundas en la clase obrera alemana; es ella quien encontró los medios para paralizar con éxito las tendencias políticas que se proponen la toma del poder por el proletariado, tendencias que resultan lógicamente de las demandas económicas de las masas. El carácter contrarrevolucionario de las organizaciones sindicales es tan notorio que numerosos patrones en Alemania no contratan sino a los obreros que pertenecen a un grupo sindical. Esto exhibe ante el mundo entero que la burocracia sindical tomará parte activa en el mantenimiento futuro del sistema capitalista que se desquebraja por todas sus coyunturas. Los sindicatos son, así, al lado de los fundamentos burgueses; uno de los principales pilares del Estado capitalista. La historia sindical de estos últimos 18 meses ha demostrado ampliamente que esta formación contrarrevolucionaria no puede transformarse desde el interior. La revolucionarización de los sindicatos no es cuestión de personas, el carácter contrarrevolucionario de estas organizaciones se encuentra en su propia estructura y sistema específico. Esto implica la sentencia de muerte de los sindicatos; sólo la destrucción misma de los sindicatos puede allanar el camino de la revolución social en Alemania. La edificación socialista necesita de otra cosa distinta que estas organizaciones fósiles.

En la lucha de masas surge la organización de empresas: ella aparece como algo que nunca tuvo equivalente, pero en esto no reside su novedad, lo nuevo en ella es que permea todo lugar durante la revolución, como un arma necesaria de la lucha de clases contra el viejo espíritu y su fundamento; ella corresponde a la idea de los consejos, por tal razón no consiste en absoluto en una pura forma ni un nuevo juego organizativo, menos un "sueño místico". La organización de empresas nace orgánicamente en el futuro, constituyéndolo, es la forma de expresión de una revolución social que tiende a la sociedad sin clases. Es una organización de lucha proletaria pura. El proletariado no puede organizarse para la subversión implacable de la vieja sociedad, si está desgarrado en oficios, separados de su terreno de lucha; por tanto, se requiere librar la lucha en la empresa. Es ahí donde uno está al lado del otro como camarada de clase, es ahí donde todos estamos obligados a tener los mismos derechos. Es ahí donde la masa es el motor de la producción y que se ve empujada sin cesar a penetrar en su secreto y a dirigirlo ella misma. Ahí la lucha ideológica, la revolucionarización de la conciencia se hace dentro de un tumulto permanente, de hombre a hombre, de masa a masa. Todo está orientado hacia el interés supremo de clase no hacia la manía de fundar organizaciones, y el interés del oficio se reduce a la dimensión que le corresponde. Una organización tal, la espina dorsal de los consejos de empresa, se vuelve un instrumento infinitamente más flexible de la lucha de clases, un organismo con sangre siempre fresca en razón de la posibilidad permanente de reelecciones, revocaciones, etcétera. La organización de empresa deberá naturalmente crearse el organismo central que corresponde a su desarrollo revolucionario, promoviéndolo en las acciones de masas y con ellas. Su asunto principal será el desarrollo de la revolución y no los programas, los estatutos y los planes en detalle. Ella no es una caja de previsión ni un seguro de vida; aún —si esto tuviera que darse— no teme hacer colectas para el caso que se necesite sostener huelgas.

Propaganda ininterrumpida por el socialismo, asambleas de empresas, discusiones políticas, etc. todo esto hace parte de sus tareas; en resumen: es la revolución en la empresa.

Globalmente el fin de la organización de empresa es doble. El primer propósito, consiste en destruir a los sindicatos, a la totalidad de sus bases y el conjunto de ideas no proletarias que se concentran en ellas. Sin duda alguna en esta lucha la organización de empresas derribará como a enemigos encarnizados a todas las formaciones burguesas; pero ella hará lo mismo también con los partidarios de la USPD y del KPD, sea que estos se muevan aún inconcientemente en los viejos esquemas de la socialdemocracia, aunque adopten un programa político diferente, se afianzan en el fondo a una crítica político-moral de los "errores" de la socialdemocracia, o si se presentan abiertamente como enemigos en la medida que el tráfico político, el arte diplomático de conservarse siempre "en alto" les importa más que la lucha gigantesca por lo "social" en general. Frente a estas pequeñas miserias no debe haber escrupulo. No cabe ningún acuerdo con la USPD (8) en tanto que ella no reconozca sobre la base de la idea de los consejos, la justificación de las organizaciones de empresas, las cuales con seguridad necesitan aún la transformación y son también capaces de la misma. Gran parte de las masas las reconocerá ante la USPD como dirección política. Esto es un buen signo. La organización de empresas desencadenando huelgas de masas y transformando su orientación política, basándose cada vez más sobre la situación política del momento, contribuirá tanto más rápido y seguramente a desenmascarar y a aniquilar al sindicato contrarrevolucionario.

El segundo gran objetivo de la organización de empresa consiste en

preparar la edificación de la sociedad comunista. Puede convertirse en miembro de la organización de empresa, todo obrero que se declare por la dictadura del proletariado (9). Además precisa rechazar resultadamente los sindicatos, y liberarse resueltamente de su orientación ideológica. Esta última condición debe constituir la piedra de toque para ser admitido en la organización de empresa. Así se manifiesta la adhesión a la lucha de clases proletaria y sus métodos propios. No se puede exigir la adhesión a un programa partidario más preciso. Por su carácter y su tendencia, la organización de empresa sirve al comunismo y conduce a la sociedad comunista. Su núcleo será siempre expresamente comunista, su lucha compete a todo mundo en la misma dirección. Un partido político como el partido Obrero Comunista (KAPD) progresando y modificándose rápidamente en conexión con el proceso revolucionario mundial no puede tener gran influencia dentro de este proceso, a menos que se corrompa. Un partido debe tener un programa de actualidad (en sentido amplio naturalmente), y debe agrupar a miembros con cualidades intelectuales serias. Y al contrario, las masas se hallan unidas en las organizaciones de empresas por la conciencia de su solidaridad de clase, la conciencia de pertenecer al proletariado. Así se prepara orgánicamente la unión del proletariado; mientras que, sobre la base de un programa partidario tal unión resulta imposible. La organización de empresa es el comienzo de la forma comunista y se convierte en el fundamento de la sociedad comunista del porvenir. La organización política tiene como tarea, reunir a los elementos avanzados de la clase obrera sobre la base del programa del partido.

La relación del partido con la organización de empresa resulta de la naturaleza de la organización de empresa. El trabajo del KAPD en el interior de tales organizaciones consistirá en una propaganda incesante. Los cuadros revolucionarios dentro de la empresa se convierten en el arma móvil del partido. Además es necesario naturalmente que el propio partido adopte un carácter cada vez más proletario, expresión proletaria de clase, que satisfaga a la dictadura desde abajo. Así, al círculo de las tareas se extiende pero al mismo tiempo adquiere un sostén más potente. Se tratará de lograr que la victoria (la conquista del poder por el proletariado) conduzca a la dictadura de la clase y no a la dictadura de algunos jefes del partido y su camarilla. La organización de empresa es la garantía.

La fase de la toma del poder político por el proletariado, exige la represión más encarnizada de los movimientos capitalistas burgueses, que se consigue estructurando una organización de consejos que ejerza la totalidad del poder político y económico. En esta fase la propia organización de empresa se convierte en factor de la dictadura del proletariado, ejercida en la empresa, por el consejo de empresa teniendo por base la organización de empresa, la cual, tiene además en esta fase como tarea tender a transformarse en fundamento del sistema económico de los consejos.

La organización de empresa es una condición económica para la construcción de la comunidad (gemeinwesen) comunista. La forma política de la organización de la comunidad comunista es el sistema de los consejos. La organización de empresa interviene para que el poder político no sea ejercido sino por el ejecutivo de los consejos.

En consecuencia, el KAPD lucha por la realización del programa revolucionario máximo, cuyas reivindicaciones concretas contienen los puntos siguientes:

I. DOMINIO POLITICO.

1. Fusión política y económica inmediata con todos los países proletarios victoriosos como Rusia soviética, etcétera, en el espíritu de lucha de clases internacional, con el propósito de defenderse en común contra las tendencias agresivas del capital mundial.
2. Armamento de la clase obrera revolucionaria políticamente organizada, constitución de grupos de defensa militar locales (Ortswehren) formación de un ejército rojo; desarme de la burguesía, de toda la policía, de todos los oficiales, de los "grupos de defensa de los habitantes" (Einwohnerwehren) (10), etcétera.
3. Disolución de todos los parlamentos (11) y consejos municipales.
4. Formación de consejos obreros como órganos de poder legislativo y ejecutivo. Elección de un consejo central de delegados de consejos obreros en Alemania.
5. Reunión de un congreso de consejos alemanes como instancia política constituyente suprema de la Alemania de los consejos.
6. Entrega de la prensa a la clase obrera bajo la dirección de los consejos políticos locales.
7. Destrucción del aparato judicial burgués e instalación inmediata de los tribunales revolucionarios. Adjudicación a los órganos proletarios (adecuados) del poder penitenciario burgués y los servicios de seguridad.

II. DOMINIO SOCIAL Y CULTURAL.

1. Anulación de las deudas de Estado y otras deudas públicas, anulación de los empréstitos de guerra.
2. Expropiación por la república de los consejos de todos los bancos, minas, fundiciones, así como de las grandes empresas industriales y comerciales.

3. Confiscación de toda riqueza a partir de cierto límite que debe ser fijado por el consejo central de los consejos de Alemania.
4. Transformación de la propiedad privada de la tierra, en propiedad colectiva bajo la dirección de los consejos locales y de los consejos agrarios (Gutsrat) competentes.
5. Adjudicación de todos los transportes públicos por la república de los consejos.
6. Regulación y dirección central de la totalidad de la producción por los consejos económicos superiores, que deben ser investidos por el congreso de los consejos económicos.
7. Adaptación del conjunto de la producción a las necesidades, sobre la base de los cálculos económicos estadísticos más minuciosos.
8. Puesta en vigor implacable de la obligación al trabajo.
9. Garantía de la existencia individual referente a la alimentación, el vestido, el alojamiento, la vejez, la enfermedad, la invalidez, etc.
10. Abolición de todas las diferencias de castas, condecoraciones y de títulos. Igualdad jurídica y social completa de los sexos.
11. Transformación radical inmediata de avituallamiento, el alojamiento y la salud para beneficio de la población proletaria.
12. Al mismo tiempo que el KAPD declara la guerra más resuelta al modo de producción capitalista y al estado burgués, dirige su ataque contra la totalidad de la ideología burguesa y se convierte en vanguardia de una concepción del mundo proletaria revolucionaria. Un factor esencial de aceleración de la revolución social reside en la revolucionarización de todo el universo intelectual del proletariado. Conciente de este hecho el KAPD sostiene todas las tendencias revolucionarias en las ciencias y las artes, (12) cuyo carácter corresponde al espíritu de la revolución proletaria.

En particular el KAPD estimula todas las empresas seriamente revolucionarias que permitan expresarse con autonomía a la *juventud* de ambos sexos.

El KAPD rechaza toda dominación sobre la juventud.

La lucha política competere a la propia juventud, hacia un desarrollo superior de sus fuerzas, garantiza el cumplimiento de sus grandes tareas con claridad y resolución totales. Dentro del interés de la revolución, el KAPD debe procurar que la juventud obtenga toda la ayuda posible en su lucha. El KAPD tiene conciencia de que también después de la conquista del poder político por el proletariado, un gran dominio de la actividad corresponde a la juventud en la construcción de la sociedad comunista: la defensa de la república de los consejos por el ejército rojo, la transformación del proceso de producción, la creación de la escuela de trabajo comunista que resuelve sus tareas en estrecha unión con la empresa.

He aquí el programa del Partido Comunista Obrero de Alemania. Fiel al espíritu de la Tercera Internacional, (13) el KAPD sigue aplicando de modo consecuente la concepción de los fundadores del socialismo científico, según la cual la conquista del poder político por el proletariado significa el aniquilamiento del poder político de la burguesía. Destruir la totalidad del aparato burgués, —con su ejército capitalista bajo la dirección de oficiales burgueses y terratenientes, con su policía, sus cárceles y sus jueces, con sus curas y sus burócratas—, constituye la primera tarea de la revolución proletaria. En consecuencia, el proletariado victorioso debe, acorazarse contra los golpes de la contra-revolución burguesa. El proletariado debe esforzarse en aplastar la guerra civil con violencia implacable cuando la burguesía se la impone.

El KAPD tiene conciencia de que la lucha final entre el capital y el trabajo no puede ser efectuada al interior de las fronteras nacionales. Así como el capitalismo no se detiene ante ninguna frontera ni escrúpulos nacionales en su carrera a escala mundial, el proletariado tampoco puede perder de vista, bajo la hipnosis de las ideologías nacionales, la idea fundamental de la solidaridad internacional de clase. En la medida que el proletariado conciba con más claridad la idea de la lucha de clases internacional, —en consecuencia— podrá convertirla en motivo central de la política proletaria mundial y más impetuosa y masivos serán los golpes de la evolución mundial que romperán en pedazos al capitalismo mundial en descomposición. Bien por encima de todas las particularidades nacionales, bien por encima de todas las fronteras, de todas las patrias brilla para el proletariado, de un centelleo eterno, el faro: Proletarios de todos los países, uníos.

Berlin, 1920.

(1) En 1923 fue redactado un segundo programa del KAPD, después de su división y reducción a secta.

(2) De 1919 a 1920 la discusión de las diversas tendencias que conformaban el KPD va a girar en torno a la cuestión sindical.

Los izquierdistas tenían su principal reduto en el norte de Alemania y sus principales portavoces eran WOLFEIM y LAUFENBERG.

A medida que se precipitaban los acontecimientos, los llamados izquierdistas mantenían su posición antisindical y atacaban las posiciones centralizadoras de la dirección del KPD, quien asumía abiertamente, vía sus representantes más destacados (Redék y Levi), concepciones ultracentristas acerca del partido y planteaba un regreso al parlamentarismo y sindicalismo "revolucionario".

Los izquierdistas llegaron a plantear una nueva forma organizativa que se confronta a la centralización y a la actividad sindicalista: las organizaciones unitarias de clase.

Toda esta situación condujo, más tarde, a la exclusión de la izquierda, entonces mayoritaria en el KPD.

(3) Del 13 al 17 de marzo de 1920, se da un intento por parte de los círculos más reaccionarios del ejército alemán (REICHSWEHR) de dar golpe de Estado al entonces gobierno socialista, conformado por Noske y su gabinete, y consolidar un estado fuerte derechista. A esto acontecimiento se le conoce como el putsch de KAPP, porque fue alentado y promovido por KAPP, alto funcionario prusiano.

Kapp, que en 1917 había fundado junto con Von Tirpitz un partido nacionalista que no logró imponerse, consideró que era el momento de actuar. Y se puso en contacto con Von Lüttwitz, con Ludendorff y con Erhardt que se encontraba acantonado con 6,000 hombres en Doberitz, en las cercanías de Berlín.

El día 13 de marzo a las cinco de la mañana la brigada de Erhardt marchó sobre Berlín; al enterarse de ello Noske y su gabinete huyen primero a Dresde y después a Stuttgart.

De esta manera, Ludendorff, por acuerdo de los mercenarios, se instala en la cancillería sin la menor resistencia oficial. La respuesta proletaria no se hizo esperar, y el régimen de Kapp cae cuatro días después, como resultado de una huelga general, que en pocas horas es total; convocada por todos los partidos de izquierda a excepción del derechista KPD. En este contexto la izquierda comunista (excluida la KPD) hace un llamado a la insurrección y la constitución de un ejército rojo.

Los partidos burgueses no apoyaron a los golpistas, ya que habían comprendido que la situación política aún no estaba madura para ello y que el proletariado alemán tenía todavía una enorme capacidad de respuesta.

Después del fracaso de los golpistas, el gobierno socialista regresa a Berlín, donde pone fin a la huelga y desarma a los obreros. A pesar de ello, el comité de Huelga, encabezado por Legien intenta constituir un *gobierno obrero*.

En este contexto la dirección derechista del KPD renuncia al uso de la violencia ante "un gobierno socialista"; argumentando que la dictadura proletaria era imposible, puesto que la revolución alemana había muerto, y que por lo tanto era necesario crear una situación política en la cual la *democracia burguesa no actuara como dictadura del capital*. En este planteamiento encontramos el germen de la posición "Antifascista" de los 30's que intentaba impedir que la democracia capitalista, se transformara en dictadura capitalista, intensión de suyo peligrosa, paradójica, ambigua y confusa.

(4) El texto se refiere básicamente a la dirección central del KPD que para esa época estaba integrada por los restos de la vieja guardia espartaquista (Paul Levi, Zetkin, etcétera.)

Los principales dirigentes del espartaquismo (Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht, L. Jogiches, etcétera) fueron muertos en el periodo más álgido de la revolución alemana, de 1918 a 1919, la llamada revolución de noviembre.

(5) El texto se refiere a dirigentes políticos y sindicalistas socialdemócratas.

(6) Fue elaborado efectivamente en el 2o. Congreso del KAPD en agosto de 1920 (llamado "primer congreso ordinario").

(7) En alemán "Arbeitsgemeinschaft", cuyo significado es "Comunidad del trabajo", hace referencia al acuerdo firmado en noviembre de 1918 entre sindicatos y patronos.

(8) Después de la salida del KAPD, el KPD se reagrupa bajo las consignas del USPD, entre fines de 1919 y diciembre de 1920; posteriormente el KPD se fusiona a la mayoría del KAPD para integrar la sección alemana de la tercera internacional, el VKPD.

Es necesario recordar que durante todo este periodo las relaciones entre las siglas (KAPD-KPD-USPD-VKPD) ocultan de manera total las relaciones políticas reales. El KAPD es la continuación directa del KPD revolucionario de 1919 (la mayoría del KPD conforma posteriormente el KAPD). Lo que en 1920 se llama KPD tan sólo está conformado por la dirección derechista del KPD sin base social alguna. Hacia finales de 1920, la dirección derechista del KPD sin base social alguna. Hacia finales de 1920, la dirección derechista (Levi), se fusiona con la masa del ala derecha del USPD (la mayoría), que a su vez constituye la mayoría (el 90 por ciento) del VKPD o sección alemana de la Internacional Comunista.

(9) Esta afirmación también aparece en el programa de la AAUD, que estaba constituida por organizaciones de empresa.

(10) Estas eran organizaciones fascistas análogas a los comités de acción cívica.

(11) En Alemania existían en ese entonces numerosos parlamentos regionales.

(12) Entre los miembros del KAPD se encontraban algunos artistas contestatarios (expresionistas en general) quienes se pronuncian "en contra del conservadurismo del movimiento obrero oficial". En este punto Gorter,

por ejemplo, nos remite a A. Einstein quien al igual que los artistas del período opinaba que

"Una unión de racionalistas no cambiará nunca nada; no conseguirá más que poner un poco más de orden. La socialdemocracia, las escuelas militantes y las escuelas municipales son perfectamente idénticas".

(13) En el segundo congreso de la III Internacional los delegados del KAPD —debido a la posición de Levi— vetados para obtener votos en el comité ejecutivo de la internacional comunista tan sólo consiguen un voto consultivo. Y se les acepta sólo como miembros simpatizantes en el seno de la Internacional Comunista.

En el Tercer Congreso de la Internacional Comunista, en 1921, el KAPD que de hecho se encontraba fuera de la Internacional, rompe definitivamente con ésta.

GLOSARIO DE SIGLAS

SPD (Sozialdemokratische Partei Deutschlands), Partido Socialdemócrata de Alemania, que se formó en el año de 1875, en el Congreso de Gotha, con la fusión de Lassalleanos (de la ADAV) y eisenachianos del (SPAD).

USPD (Unabhängige Sozialdemokratische Partei Deutschlands), Partido Socialdemócrata Independiente de Alemania, formado en abril de 1917, donde se reagrupan diversos elementos salidos del SPD.

KPD (Kommunistische Deutschlands), Partido Comunista de Alemania, formado a finales de 1918 por elementos de la antigua izquierda del SPD, entre los cuales podemos encontrar a:

IKD (Internationale Kommunisten Deutschlands), Comunistas Internacionalistas de Alemania y los Linksradiakalen (radicales de izquierda).

KAPD (Kommunistischen Arbeiter Partei Deutschlands), partido obrero comunista de Alemania, nacido en abril de 1920 de la escisión entre la izquierda obrera y la dirección derechista ex-espartaquista del partido comunista (KPD).

AAUD (Allgemeine Arbeiter Union Deutschlands), unión obrera de Alemania, salida de las organizaciones de fábrica creadas durante la guerra y después de ella.

AAUD-E (AAUD Einheitsorganisation) AAUD, organización unitaria, se escinde a finales de los años 20's del KAPD y la AAUD.

VKPD (Vereinigte Kommunistischen Partei Deutschlands), Partido Comunista Unificado de Alemania, se funda el 5 de diciembre de 1920, mediante la unificación del USPD con los restos del KPD.

LA IDEOLOGIA EN EL CINE

FANNY Y ALEXANDER DE BERGMAN

Andrés Barreda, Leticia del Conde, Mercedes Gálvez,
Fernanda Sierra, Concepción Tonda y Jorge Veraza

*"Pero Eurípides, trágico hasta el meollo
y nunca contento con las apariencias
conciliatorias, veía las
cosas de otra suerte"*
(Gilbert Murray)¹

Introducción

Antes de levantar el telón detengámonos a presentar fríamente las cosas. Introduzcamos al lector en los movimientos de la película de nuestro escrito.

1. La dualidad de la película. Representación y Magia.

La película describe un proceso de representaciones en creciente complejidad: representaciones de ideas, de teatro, matrimonios, magia, psicología, etc. Todo es representación. Pero, a la vez, todo es vida. Es por aquí que aparece el hecho de la magia y de los poderes ocultos y que en la película son tomados como realidades vibrantes. Dicho más precisamente, son representados como realidades consistentes con las otras realidades representadas en la película.

Esto significa que el espectador tiene dos opciones generales de interpretación o que, objetivamente, la película es de dual significado. Por un lado, cabe tomar al hecho de la magia —allí representado— como mera representación, como mero fantasma, alegoría de procesos psicológicos interiores de los personajes, pero que el director ha objetivado. La interpretación de la película será entonces en clave social, psicológica, o formal. Por su formalismo y, entonces, cierta vacilación o falta de firmeza real, se nos ofrecerán, necesariamente, varias interpretaciones de este orden, ninguna definitiva.

Pero por otro lado, cabe tomar al hecho de la magia allí representado como realidad consistente con los hechos representados y por allí, —por cuanto esos hechos representan a la realidad— tomar, también, a la magia como algo real. La interpretación, entonces, deberá incluir a la magia no sólo formalmente, sino realmente; matizando, influyendo en las determinaciones sociales,

psicológicas de la película. Pasamos a una ontología explícita de corte metafísico/místico.

Así pues, deberemos tomar los dos caminos de interpretación.

Primero, incluir la magia como mero fantasma, de variadas formas; segundo, hacer la interpretación global de los hechos, teniendo en cuenta tal en su totalidad: el misterio del misterio.

Presentaremos distintas versiones del primer tipo de interpretación como si se tratara de perspectivas de distintos espectadores.

Se verá cómo contrasta su experiencia recíproca y se hace necesario intentar una interpretación del segundo tipo.

Finalmente, cabe que una vez redondeado el universo total de la película como obra de arte según su principio inmanente —incluso, desarrollado en sus consecuencias— cabe, contrastar con la realidad nuestra de la película. Cabe hacer la crítica de la postura ideológica de Bergman, lo que implica una crítica a su capacidad representativo/artística y de captación de la magia.

El propósito general de este escrito consiste en pensar de manera global una película, por ejemplo, de la complejidad de la de Bergman. Es decir, sin recortarla; porque las películas representan la vida toda y, entonces recortándolas, "recortariamos" la propia vida. Así, ocurre que, a veces —no las interpretaciones— sino las películas mismas pasan a recortar nuestra experiencia, al buscar expresarla. No podemos *menos* de explicitar que lo que este escrito presenta es, entonces, una interpretación de la vida.

PRIMERA FUNCION

Un niño de once años tirado en el suelo juega con un teatro de cartón, toma en sus manos figuras de personajes; fascinadamente las introduce en el escenario: la escena se sostiene por la imaginación del niño y por la música.

El niño está "tras bambalinas"; no juega a ver como espectador su teatro, sino que lo dirige, lo asume, está en el corazón del mismo.

Bergman nos presenta de entrada el problema que habrá de cohesionar explícitamente toda la aventura de Alexander y la familia Ekdhal: el teatro, una familia de teatro, que entrega su vida a él, que vive de él y es absorbida por él, haciendo de su vida una representación, en el juego de las máscaras, involucrándose y desprendiéndose de ellas; asumiendo el carácter teatral de su convivencia familiar. La película concluye en el mismo punto; ahora, con Alexander acurrucado en el regazo de su abuela que lee las palabras de Strindberg en torno al poder de nuestra imaginación, que nos hace creer en nuestras representaciones, que alimentan nuestra vida. Y dentro de este círculo narrativo, está el juego de

Bergman, que no es otro que el de Alexander, que mira y dirige, desde su conciencia mágica, el drama de su propia familia. Bien puede ser que sea desde la perspectiva de Alexander que todo nos es descrito, que sea Alexander y no el adulto Bergman quien nos inicia místicamente en su mundo pleno de fantasía y mentira, lleno de culpa y de rebelión, hambriento de libertad.

En efecto, después de la presentación de los créditos, Alexander se levanta del suelo, comienza a recorrer su casa en busca de su hermana Fanny, de sus padres y su abuela; Alexander invoca a los personajes para que acudan al círculo mágico, para que actúen. Sin embargo no parece haber nadie en casa. Alexander llega hasta el cuarto de su abuela; su cama deshecha con sus gruesos edredones, lo invita a meterse dentro, con todo y zapatos, pero sólo es al final de la película cuando Alexander encontrará, finalmente, el calor directo de su regazo y sus caricias.

La referida invocación del otro, se materializa para Alexander sólo hasta el final de la película; como un círculo dentro de otro círculo. Pero esto ya nos entrega, de golpe, una estructura recurrente de la narración. Más adelante el padre de Alexander —el director del teatro real, de los andamiajes, del maquillaje y las máscaras, de los cantos y las palabras efectivamente reales— el hijo de la matrona Ekdhal, el tercero, padre, hijo y actor, pronuncia entre sus compañeros de tablas un conmovido discurso sobre la función del teatro en la vida: un respiro en la aplastante y angustiosa cotidianidad, abierto por la fe, por la buena fe que sostiene toda representación y a la que reciprocamente responde el artista buscando la distancia, la alegría de la distancia, de la contemplación del guión de nuestra vida, del río que nos conduce de la luz a la obscuridad, de las vitales risas hasta gritar de desesperación, por nuestros muertos, y de este vacío al renacer de la confianza, a sus remansos, a la posibilidad de comprender y ser acompañado por el otro, a las incompresiones, a la rotación de las máscaras, a la endemoniada sucesión de las venganzas, de los abusos de los unos sobre los otros, y de nuevo al reconocimiento del otro y al perdón; a los sollozos y el estruendo del río que atraviesa la ciudad comunicando así todos sus escenarios.

El discurso de Oskar Ekdhal se confunde en este mismo río con las ideas del propio Bergman, manifestando *esotéricamente* las intenciones del director que se considera como un personaje más, dentro del círculo...

Así pues, este discurso inaugural que nos anuncia la conexión esencial entre la vida y el teatro, se conecta con otro discurso de clausura, pronunciado por su hermano Gustav Adolf Ekdhal, una vez pasada la muerte de Oskar padre de Alexander, del obispo (su padrastro) y la tía de éste, del fantasma hamletiano y de la pesadilla en llamas. De nuevo entre los vivos, a propósito del doble nacimiento de dos creaturas, Gustav Adolf —decíamos— se pronuncia por la vida que se cierra sobre sí misma, absorbiendo dentro de su intimidad todo lo extraño.

En efecto, el círculo familiar de los Ekdhal interioriza todo, acepta dentro de sí al hijo de la amante de Gustav —sirvienta de los Ekdhal—, así como al hijo del obispo y de la madre de Alexander. Y ello, porque la teatralidad de la vida no la descalifica como inauténtica, sino que la comunica cohesionándola.

Si el discurso inaugural de Oskar esclarece cuál es el servicio que el teatro presta a la vida, el discurso final de Gustav Adolf nos devela cómo la vida asume al teatro. Y este círculo interior se cierra dando lugar a otros círculos, a otras representaciones.

Bergman ha elegido representar una representación con objeto de analizar los secretos profundos que la constituyen. Como un espejo que se mira en otro, abriendo su alma hasta el infinito, Bergman elige hablar de la tragedia Shakespeariana de los países nórdicos: Hamlet. Hamlet, que es el padre de Alexander y Alexander mismo embebido, contemplando a su padre moribundo transmitiéndole el papel para convertirse, ahora, en el fantasma que constantemente se le aparece, cuya presencia muda parece solapar toda venganza (¿exigirla?).

Aún más, el conjunto de los personajes de este drama es autoconciente permanentemente del carácter teatral de su vida. La abuela Ekdhal se lamenta ante Isaak de lo mal actor que es Oskar, así como de sus propias actuaciones en la vida familiar. En todo caso, al final, su nuera le propone a la abuela volver al escenario

junto con ella para, ahora sí dar vida efectiva al teatro.

Esta misma Emilie, la madre de Alexander reprende a éste por creerse Hamlet y buscar representar celoso, la venganza contra Vergerus, su segundo marido. Y en conexión con ello tiene lugar la discusión última entre la madre de Alexander y su segundo marido, una vez que los niños han sido "rescatados". Discusión en la cual éste le confiesa a aquélla tener una sola máscara, "pegada al rostro", a diferencia de las muchas de ella. (A propósito de lo cual Bergman se encargará de fotografiar la constante metamorfosis del rostro de esta actriz a lo largo de la película).

Como puede observarse, las mujeres se precian aquí de una capacidad teatral que es defectuosamente realizada por los hombres. [Al revés de lo que acontece en el teatro kabuki].

Pero Alexander no sólo juega al teatro de cartón. La noche de navidad, después de haber sido acostados los niños (y una vez que Alexander ha representado su papel de amante celoso porque Maj, la sirvienta, no va a dormir con él, sino con Gustav Adolf, su tío), cuando ya se han "apagado todas las luces", Alexander se levanta y extrae de entre sus juguetes una "linterna mágica". Se trata, ahora, no del teatro de cartón que prolonga la película, sino del cine mismo como formando parte de sí mismo, y nosotros, los espectadores, ahora incluídos como niños dentro de esta representación también en interioridad; acompañando a los Ekdhal y a Bergman; cerrando el círculo: viviendo la aventura y distanciándonos de ellas, escuchando los razonamientos "exteriores" de Bergman en torno a la relación de la vida con el teatro, como si se tratara sólo de un momento más de la aventura interior de los Ekdhal; y, finalmente, contemplándonos a nosotros mismos como niños ingenuos convencidos de la autenticidad de las representaciones llevadas a cabo; capaces de gritar ante la representación de la muerte, y por esta misma autocontemplación, pudiéndonos distanciar de esta creencia, al momento de vivir la deliciosa aventura del cine.

Todo este círculo en el segundo juego de Alexander, que con su poderosa imaginación —tal y como es reconocida, una vez con admiración y otra con ira, por el obispo—, con la magia de sus representaciones va cohesionando la totalidad de su experiencia y la nuestra.

Pero, si bien, Alexander constituye el hilo explícito de toda esta aventura y esta reflexión sobre la representación, ¿por qué entonces la película lleva por título "Fanny y Alexander"? No sólo ¿por qué Fanny aparece en primer término en este título?, esta pregunta parece tener un lazo en común con otro misterio: ¿por qué, desde el punto de vista de la madre de Alexander y la abuela, las mujeres son mejores actrices que los hombres?

Pero para esto no encontramos ninguna respuesta explícita, y mucho menos ideas constantemente formuladas por todos como acontece con el tema de la relación de la vida y el teatro. Sin embargo, tal parece que la reflexión de Bergman sobre lo "teatral" no puede responderse completamente mientras no se descifre por lo menos este misterio. No obstante, esta reflexión sobre lo teatral constituye un anuncio completamente explícito de un discurso igualmente implícito. ¿Cómo llegar hasta él? Tal parece que esta reflexión sobre la forma circular y teatral de la película sólo podrá resolverse completamente si pasamos, ahora, a descifrar su contenido, la vida misma, la aventura concreta de los Ekdhal.

Quedémonos entonces a la segunda función y —mientras comienza—, discutamos lo que hemos captado en esta primera.

INTERMEDIO

*"Para un dramaturgo del siglo XII —
el universo todo era un vasto escenario
donde se representaba un drama eterno,
lleno de lágrimas y gozos, y cuyos
actores estaban repartidos entre el cielo,
la tierra y el infierno:
un drama cuyo final se prevé,
cuyas mudanzas de fortuna penden
de la mano de Dios,
y cuya escena es algo
estupendo y conmovedor".*
(Gastón Paris)²

1. Varias interpretaciones posibles y sus insuficiencias formales.

A. La representación teatral como principio.

"Fanny y Alexander" es una película que está conectada con las líneas temáticas profusamente exploradas por Bergman en toda su obra precedente: tanto en lo que se refiere al análisis de la vida cotidiana desde la óptica del psicoanálisis, como en lo correspondiente al examen de la relación del arte en general y de la representación, y el teatro en particular con la vida misma. ¿Hasta qué punto nuestras relaciones familiares no son sino parte de un guión ya pre-establecido, que incluye dentro de sí la ilusión del libre albedrío, pero que siempre termina por aplastarnos; encuadrándonos dentro de los roles familiares que el psicoanálisis se ha encargado de analizar puntualmente? Esta pregunta Bergmaniana por la existencia, la encontramos repetidamente a lo largo de toda su obra cinematográfica; pero muy especialmente exacerbada en sus últimas producciones ("Cara a cara", "Escenas de un matrimonio", etc.). Y tal pregunta parece desembocar en otra más general, de tipo ontológico: ¿Qué significa el hecho de que la vida humana acontezca mediada por representaciones? Bergman trata, entonces, de responder la pregunta ¿Qué es representar? Problemática que ciertamente ha sido planteada en otras de sus obras como la propia de individuos completamente aislados, incapaces de comunicar sus preocupaciones fundamentales en sus relaciones afectivas más íntimas.

Bergman se ha solazado a lo largo de su carrera en demostrar, puntualmente, el trasfondo de incomunicación propio de todo lenguaje; fondo que nos traiciona incluso cuando pretendemos expresarnos auténticamente. Siempre se trata de máscaras, nunca de nuestro verdadero rostro. Bergman nos ha descrito con gran pormenor a individuos acosados por su incapacidad para experimentar lo genérico, denunciando con ello la profunda aflicción, que parece fundar nuestra vida cotidiana. No casualmente, uno de sus temas recurrentes es la figura del sacerdote angustiado

Todo lo cual, decíamos, está nuevamente, presente en *Fanny y Alexander* comenzando por aquel punto donde el padre de Alexander, Oskar Ekdhal, agoniza confesando que sólo esta proximidad ante la muerte le ha permitido percibir, finalmente, los lazos que lo vinculan a su mujer y sus hijos. Sólo la muerte parece despegarnos de las máscaras, liberándonos de nuestro aislamiento, resolviendo el enigma de cada uno de nosotros, representado, otras veces, en la angustia del sacerdote que intercede entre nosotros y Dios.

Desde este punto de vista, la cinta *Fanny y Alexander* no parece distanciarse en lo esencial de la postura precedente de Bergman; quien a pesar de denunciar tan acusiosamente nuestra esclavitud respecto del teatro familiar, mas bien parece solazarse haciendo sufrir al espectador al momento de transmitimos su personal desesperación: cuando Alexander camina alegremente, por los pasillos de casa, nuevamente de regreso, libre ya del obispo, libre su madre y su familia de toda inculpación en la muerte de éste, se aparece su fantasma y tomándole por la nuca, lo arroja al suelo, manifestándole su nueva esclavitud bajo este nuevo fantasma...

Tal parece entonces, que en esta última cinta de Bergman, el dilema entre libre albedrío y Providencia parece resolverse de nuevo angustiosamente a favor de la segunda.

Dicho lo anterior podemos indicar: el gozne existencial de la representación teatral se incuba en la psicología del niño. Cabe pues interpretar ahora la película desde el prisma del triángulo Edípico:

B. La autoridad como principio.

En efecto las situaciones del film son buena ocasión para proyectar nuestras propias vivencias.

Es constante la presencia del adulto a lo largo de la película; y determinante en la vida del niño. De manera más inmediata a través de las relaciones padre y padrastro; relaciones articuladas a través de la figura materna que escoge cada vez padre para los niños.

Así, el padre (Oskar) que el niño interioriza como su propia proyección a futuro. Padre como enemigo edípico, que vive en la comedia de la vida cotidiana y muere en la tragedia del arte. Padre que con su muerte, evidentemente involuntaria, no obstante llena de culpa la vida de Alexander e incluso, lo somete más allá de la culpa, a una presencia permanente, acompañando y juzgando sin habla. Muda presencia a lo largo de la vida. Padre blanco, la boca cerrada que no impone (como sí impondrá el padrastro Vergerus), pero impuesto ya en la conciencia de Alexander. Tercero silencioso e intolerante que cada quien carga dentro. El padre blanco, ese espectador extraño que antes fuera actor. Público actuante que con su muerte empuja a Alexander al escenario del que no habrá de salir por espacio de años de vida familiar. Situación ejemplar múltiplemente vivida en la sociedad actual.

Muere y extiende su mano; gesto que es fin y promesa de renovación reiterada del vínculo de dependencia. Dedos estáticos que unen al niño con aquella generación que permanece a través de la muerte que acercan.

La Muerte es la mediadora del acercamiento entre padre e hijo. Muerte para acercar y permanecer. Muerte que interioriza al juez.

Dos maneras de ser padre se nos enfrentan en la pantalla. El padre blanco, que no parece interferir directamente en la vida de los hijos, sino a través de la propia representación de su vida. En vida aparentemente libertario. Aparece el padrastro negro, conciente de ser determinante. Aleja a los niños del mundo de las cosas para hundirlos en la prisión que la ausencia de cosas cerca. Todo lo hace Vergerus en su intento de mediar lo espiritual a través de las cosas; sea por medio de la palabra, la austera casa o por medio del golpe. En la vida y la muerte este hombre aparece encauzando esas vidas "más cortas"; padre de una sola máscara que el código del niño —gestado en la multiplicidad de roles— no puede descifrar. Negro que encuentra al "blanco", al bien, pero no lo puede comunicar.

Es el adulto quien salva y condena. Es el adulto cómplice, que guía y acorrala al niño en los caminos negros de su interior. Y no obstante le dice o lo hace aparecer como presunto sujeto responsable de los hechos. Es el adulto que salva, perdona y condena. Autoridad compleja con la presencia latente y cómplice de la mujer. Blanco o negro, negro o blanco encerrados sin salida. Adultos vistos por los ojos de la vida joven, no involucrados como sujeto, aunque la impostura del dominio así lo insista. Ojos destensados pero azorados, extrañados ante el movimiento y la enormidad de las situaciones, presos siempre.

El dominio es opresivo. Aún más éste incoa una tajante diferencia entre niño y niña; es el niño el que es sujeto en la historia; son las mujeres las que son llevadas; la niña sólo observa y el niño trata de actuar; pero, finalmente, su destino está marcado. Así, la abuela, al término de la película, subraya que todo está en nuestra imaginación, estamos determinados por nuestras fantasías, de suerte que si alguien pretende escapar de su determinación no podrá.

De tal suerte, de la casa de los locos (obispo Vergerus) Alexander cae en la locura del judío (Ismael). Hasta llegar —obligado— a participar en la muerte del obispo y su tía.

En síntesis, en el curso de tales fuerzas moldeadoras, tenemos un niño dentro de un ambiente. Que llega, por ejemplo, a mentir pero por cuanto está encerrado en un cuarto y después de cómo se le trató.

Es el adulto quien constituye el código del niño.

¡Viva la infancia! Parece ser el mensaje final de Bergman. Ahora bien, toda representación de la realidad, sea una representación teatral o psíquica, desdobra la realidad toda en dos: en representada y "real". Pero ello implica que al interior mismo de la representación, los papeles se desdoblan, se polarizan. Y un elemento se refleja, expresa o representa en otro.

Por aquí, podemos acceder a una explicación de la película que toma por principio la paradoja de la relación Hombre/Mujer:

C. El polo Femenino y el Masculino El Bien y el Mal.

La paradoja de la película, jugada en abigarradas situaciones

que difícilmente logra retener el espectador, consiste en que el polo dominante — *aparentemente* — es el hombre, pero en verdad es la mujer, aunque dominada.

En efecto, los hombres son muy débiles. Véase a Alexander frente a Fanny y a todos frente a la abuela.

La clave de Alexander es Fanny. La clave de todos los hombres, su firmeza, son las mujeres.

Llegados aquí encontramos la contradicción constitutiva de todas las situaciones, aunque sea representándonoslas simbólicamente al modo de la sola contradicción Hombre/Mujer.

Otra variante de esta interpretación, consiste en polarizar todo enfrentando al bien y al mal. Del siguiente modo:

En la película se contraponen el bien y el mal y se describe su dialéctica; pero Bergman no rebasa nunca una presentación de un mal trascendente y un bien trascendente y por lo tanto adialécticos, no específicamente humanos, interiores al mundo humano.

Espectros, fenómenos parapsicológicos y aseveraciones metafísicas son prenda de ello. Por aquí es que su espectáculo — moralizante o no — no pueda ser sino terrorista, aterrador por inhumano.

Debe reconocerse, no obstante, que la forma en que es avanzado este contenido es bien lograda. No por ello es real, pero sí bien planteado, y aunque equivocado, convincente... por eso, tanto más peligroso, más brutal. Así, lo que queda al final es que al momento en que la felicidad sería alcanzada por el conjunto de los Ekdhal, al momento en que es festejado el nacimiento de los dos bebés, entonces allí, aparece de nuevo el mal trascendente: el fantasma atroz del obispo Vergerus que prende por la nuca a Alexander.

Y ya antes, cuando se ofrece el primer acto mágico, cuando Isaak rescata a los niños en un cofre, pero haciéndolos aparecer simultáneamente en su habitación para que el obispo no recela. Son "mágicamente" salvados y el judío aparece como el salvador³ (el mesías) pero... ya que los niños parecen entrar al reino de la felicidad (aunque sea de este modo imposible, mágico) más bien permanecen en la casa de Isaak en medio de nuevos horrores y donde, particularmente, Dios se apersona como potencia feroz, implacable, etc.

No es que se esté permanentemente en el terror, sino que hay una expectativa permanente que tiene al terror como horizonte. Como, por ejemplo, en las tomas, repetidas y premonitorias, de la corriente del río que se llevó a las hijas y primera esposa de Vergerus y que, presuntamente, él asesinó.

De hecho, la situación límite que se va preparando en la casa del obispo Vergerus, no puede redundar sino en que el mal se cierna implacablemente quizá sobre Alexander, de no haber sido salvado. "Si existes, Dios, mátao. acaba con el obispo Vergerus, esposo de mi madre".

Dios salvador, dios asesino, sólo así salvador. Dios temible, sólo así bondadoso? En todo caso Dios, un bien trascendente, exterior al mundo humano. La dialéctica del bien y el mal no puede por este camino sino arribar a oposiciones metafísicas, sin superación o dialéctica posible.

Cabe acceder, ahora, a una interpretación que desde el principio subraya y explora las *diversas* contradicciones; una que no sólo las reduzca a principios generales:

D. Escasez, Contradictoria y Magia Moderadora, Encubridora de las Contradicciones.

Bergman propone que todo en la realidad se resuelva con magia.

Tanto en la casa de la familia Ekdhal donde la abundancia de la riqueza es palpable, como en la casa del obispo, donde la austeridad gobierna, o en el abigarramiento acumulativo — que casi ahoga — en la casa del judío Isaak, un factor común es el determinante: *la escasez*.

En los tres ámbitos por donde acompañamos a los niños nos topamos con dificultades, momentos de peligro; aunque en la casa de la abuela éstos se hallaban más mediados por cosas ("lujos") que en la casa del obispo donde se subrayan. En medio estaría la casa del judío, donde es directamente el hombre el escaso frente al abigarramiento de objetos... animados.

La película toca casi todos los aspectos de la realidad objetiva

y subjetiva con gran maestría, es una ventana por la cual podemos asomarnos y chismear sobre lo que sucede, es un retrato, una reconstrucción de una época.

Bergman representa inmejorablemente: al capitalismo. Palpablemente nos muestra las contradicciones que imperan en los sujetos del sistema; pero, a la vez, como por arte de magia, pareciera que las envolviera con un velo que las protege sin permitir, por eso, dar un paso a resolverlas.

La película recuerda a las tragedias griegas y con ello hace pensar que desde entonces a la fecha — en las sociedades limitadas — el drama es lo que nos representa, lo que no podemos sino poner en escena, ponemos a representar.

El teatro en donde la primera realidad (la que vivimos), se eleva a un escenario, por lo que mágicamente se transforma en segunda realidad, y a los que la actúan, al estar en tal pedestal, el público le confiere la categoría de dioses; ellos que tocan las llagas y alegrías de la sociedad.

El público que se reúne alrededor del acto, participa en esa segunda realidad reconociendo cada uno sus particulares dramas y dolores de aquella su primera realidad en el seno de la totalidad dramática; y en esa catársis se re-ligan unos con otros, se ven unidos por sus propios sentimientos y los del otro... en la desdicha.

Bergman propone que en la vida real existe la referida ambigüedad del paso de lo representado a lo real, y constantemente nos vemos actuando papeles que no elegimos.

Ahora bien, aún cuando notoriamente nos expone lo contrario de la realidad, aún así, parece que nos susurrara que es un destino o una fuerza más allá de lo humano la que determina a los sujetos y su actuar.

Varios de los personajes de la película muestran tal ambigüedad. Como sería el caso de la mujer que "permite" al marido tener relaciones con la sirvienta, situación riesgosa que parece resolverse en el plano de la libertad pero redundante en el dominio que la mujer mantiene sobre él; o el caso de Alexander que es un niño bueno y también malo, o la abuela que goza y sufre, etc.

Bergman todo lo reduce a la magia. Y cuando Alexander se ve con Ismael, tenemos el único momento donde hay voluntad para lograr algo, y juntos, pero realizan un mero acto mágico voluntario. Como si Bergman nos dijese que es a través de la magia que podríamos resolver nuestros problemas o contradicciones.

Antes de pasar a otra interpretación y que busque ser global, cabe explicitar las insuficiencias de todas las anteriores y no sólo — como hasta aquí — aquellas insuficiencias que conducen de una a otra y que les permiten ser parcialmente complementarias entre sí.

2. Insuficiencias reales

(O que hacen insostenible las interpretaciones avanzadas, sea en su particular unilateralidad complementaria, sea en su global mixtura).

En primer lugar, recapitemos las insuficiencias sólo formales. La interpretación apoyada en una genérica teoría de la representación — que efectivamente estructura la trama — indica el dominio del rol impuesto sobre la persona. Su complemento es la crítica psicoanalítica de la formación del carácter. Pero es a la vez su rebasamiento, porque implica una hipóstasis del rol paterno, masculino y, en general, adulto y aún de la determinación del medio sobre el individuo; hipóstasis que sustrae la capacidad de elección determinada al individuo, observándolo bajo el peso de la situación y de las estructuras edípicas, etc.

La dialéctica entre Libre albedrío y Providencia o entre vida y representación que manejaba la primer interpretación se pierde al cargar todo el peso — bien que con intención de crítica a la realidad actual — sobre uno de los elementos de la misma. Si la primera interpretación hacía de inmediato la crítica de la película, esta segunda se porta acrítica respecto de la película, pero usa su argumento para criticar sin mediaciones — e inespecíficamente — la realidad.

La tercera interpretación capta la no neutralidad de la representación, su polarización interna subordinante/subordinada, tal

como la revela — en su unilateralismo — la segunda interpretación.

Pero vuelve a dialectizarla. Complementa a ambas interpretaciones precedentes al revelar la otra cara del dominio que se le opone a la segunda interpretación: el dominio femenino, el poder de la vida contra la representación y por allí esbozar el juego de elecciones y valoraciones que constituyen toda situación.

La cuarta interpretación rebasa a la anterior hacia las contradicciones determinadas, no sólo genéricas (Hombre/Mujer Bien/Mal), y las resitua en el marco global de la representación (interpretación primera) subrayando un elemento sólo contenido en las anteriores: la magia. Pero concibiéndola inespecíficamente en el seno del sistema de contradicciones.

La tercera interpretación, por un lado (cuando se queda en la contradicción Hombre/Mujer) no critica ni la película ni la realidad. Por otro lado, critica a ambas inespecíficamente, al observar sólo la contradicción Bien y Mal que la película y la realidad rebasan con mucho.

La cuarta interpretación critica la película por interés de criticar a la realidad, pero deja de reconocer en la película la magia que primeramente reconoció y no asume siquiera la posibilidad real de la magia como determinación contradictoria de la realidad, tal y como la película sugiere.

Ahora bien, digamos en segundo lugar que hay una característica común a las cuatro interpretaciones y cuya crítica nos servirá para pasar, luego de intentar una interpretación global; pero que ahora puede servir para residir la entrada a las críticas de sus insuficiencias reales particulares. Veamos este complejo rasgo común:

Este rasgo general se aparece inmediatamente bajo el aspecto de que en las cuatro interpretaciones se arriba demasiado de prisa a la realidad partiendo de la película o apenas tomando como pretexto a la película.

Por aquí se evapora la especificidad de cómo es tratada la película, pero asimismo, de cómo está siendo tratada la realidad por el director.

En efecto, otra consecuencia — y premisa de este rasgo general — es que no se respeta el hecho de que la representación teatral y toda representación, es un *hecho de por sí*, y que por lo tanto sigue una lógica propia, y sólo siguiéndola *puntualmente* arribamos a la realidad.

¿Qué quiso decir Bergman sobre la "realidad"? Es esta cuestión — y su respuesta — lo que queda reprimido y según lo cual se reafirma la propia y anterior noción de realidad que se tenía, sin ponerla en cuestión, tomando esta noción previa como dato inaportable y "real" o verdadero per se. Tal parece que la experiencia estética en nada tocó el fondo sensible del espectador, pues esta se mantiene, sin más, sus autoevidencias previas respecto de lo que es lo real, lo sensible. Se defiende ante lo real, ante el "horror".

Por lo demás, ocurre de fondo que si la marcada intención de Bergman, sobre todo subrayar los actos de magia, casi como si esa (la magia) fuera la única realidad (por qué tan de prisa se pasa a la "realidad" (sin magia)? ¿Debido a que nadie ve magia en la realidad?

Adicionalmente tenemos un síntoma peculiar del alto grado en que se encuentra reprimida la captación de la película en la experiencia de los espectadores: las variadas maneras en que se ve el significado del final, cuando la abuela lee en voz alta a Strindberg. Incluso entrevé que algunas interpretaciones — aunque saben de este final — arreglan su propio argumento como si la película hubiera concluido en el agarre de la nuca de Alexander por parte del terrible fantasma negro del obispo Vergerus, hambriento de venganza. Otras reconocen explícitamente el final verdadero; pero sólo como "una vuelta más" del anterior. Una dice: ese "Todo está en la imaginación", apoya lo intrascendible de la representación en la dialéctica del vivir. Otra, va más allá y repara: ese "Todo está en la imaginación", subraya lo intrascendible de las estructuras psicológicas edípicas que forman nuestra conciencia.

Pero por ningún lado aparece el "verdadero/verdadero" final allí donde Bergman opera una inversión de la proposición formal precedente, y en base al mismo texto de Strindberg y en interioridad con el problema de la imaginación y la representación dice,

que, precisamente por ello, porque "Todo esta en la imaginación", todo lo visto — en el film — puede ser posible, probable, real.

En tercer lugar, señalamos las insuficiencias reales que las precedentes interpretaciones muestran frente al objeto de su interpretación; ahora que al tratar de un rasgo general de las mismas nos hemos adentrado ya en su insuficiencia real más general. Comencemos por la cuarta (D):

El concepto de "magia" que esta interpretación maneja es ambiguo.

Habla de magia por que por ella entiende muchas cosas: magia del teatro, magia de la vida real, también "magia" etc. Y así en esta confusión alguien que te hace "mage" pone las contradicciones porque las pone mágicamente.

Como aprendiz de brujo esta concepción maneja la magia (las contradicciones): o mejor, dice manejarla, pero no es verdad, sino mera metáfora por la que se entienden diez cosas correlativas a la vez, pero desentendiendo el argumento específico de Bergman.

Por allí es que pasa a relucir el problema a un problema sólo de capitalismo histórico desarrollado, olvidando la magia de que en primer lugar habló o sólo reteniéndola como incómodo. El asunto ontológico y existencial es evaporado; y, por allí, el propio capitalismo es entendido recortadamente, no sólo la película que, efectivamente, trata de sus contradicciones y subraya la escasez.

Recordemos que en efecto Bergman presenta a la magia como otro elemento contradictorio más a considerar en el sistema de contradicciones sociales.

Bergman muestra ciertamente las contradicciones capitalistas y las conduce a raíz, llevándolas hasta el problema material general: la escasez. Por allí es que cabe la contraposición y dialéctica de principios generales de coexistencia:

Ad-C.

Cuál es el caso, de la relación Hombre/Mujer, o bien el del Bien y el Mal trascendentes.

Cuando se refiere la dialéctica paradójica del dominio del Hombre sobre la Mujer, revelando la cara según la cual las mujeres de la película son toda fortaleza y dominan a los hombres — en el film — todos débiles, se pasa por alto que hay hombres que en el film no aparecen débiles: caso del obispo Vergerus y de Isaak; quienes por lo demás se comunican a través de otras analogías.

Tampoco se observa un rasgo común entre Vergerus el rígido moralista y Gustav Ekdhal el liviano y alegre tío de Alexander que se acuesta — no tan a hurtadillas — con Maj la bella sirvienta coja, se trata de una doble coincidencia entre ambos. En primer lugar, ambos sostienen — Ekdhal contra su mujer, madre y aun contra Maj — que a las mujeres (se refiere a Maj) *debe* ayudárselas; que el hombre es el fuerte no importa cuantas vueltas se le quiera dar al asunto. Así la madre de Alexander se ciñe al obispo, su segundo marido, fascinada, arrebatada, por la "firmeza" de él; y se lo confiesa al momento de sopesar todos los pros y contras que le esperan. Ni más ni menos que cuando él le pide que ella y sus hijos entren en su casa, habiendo dejado previamente sus pertenencias en la de los Ekdhal. Ningún recuerdo, pero sobre todo ningún objeto que opaque lo fundamental: la relación humana, y un medio de la escasez real, el reconocimiento al que ella llega: la firmeza del obispo, en medio de las contradicciones es el único bien definido.

Por otro lado, ambos hombres — si bien con matices diferentes — arriban a una certeza común que saca del mero moralismo (del mero debe ser) su preocupación por ayudar a las mujeres y que remarca no sólo al relativismo del dominio Hombre/Mujer, sino también la real polaridad vital de las contradicciones y de las relaciones humanas, su *sexualidad*; así como por ello — por ser real y *enérgica* la polaridad — posible, entonces de desarrollarse hasta una armonía complementaria: en el discurso final, el vital discurso de Gustav Adolf Ekdhal afirmando la felicidad que comporta "el pequeño mundo" familiar donde germina la vida y todas las contradicciones se pacifican, corresponde con el proyecto fallido del obispo Vergerus de construir un hogar feliz cohesionado íntimamente por amor y vida. (... Hamlet se interpuso).

La realidad del aspecto *energético* de la relación Hombre/Mujer se hará evidente al momento en que brote la magia. De hecho

son Ismael "Hombre-mujer" en cópula anímica con Alexander quienes manifiestan sintéticamente este rasgo.

La realidad del aspecto energético de la relación Hombre/Mujer quiere decir no sólo —por parte del hombre— que la "firmeza" referida, sea corporal y moral sino, además, *energética*⁵ y, por parte de la mujer, su gracia y capacidad de distribuir o dispersar la energía, de representarla (también teatralizarla) y ser su testigo, el momento energético englobante.

De modo que si habrá de ocurrir una relación negativa o de dominio, diverso será el del hombre que el de la mujer y aún pueden coexistir giratoria y simultáneamente.

Cabe decir finalmente que todo el asunto —la dialéctica de las relaciones—, se comporta y adquiere sentido en el seno de la *esca- sez interna y externa*: el "mundo de afuera" como amenaza del "pequeño mundo".

Por todo ello hay mucho más que "bien y mal" en la película: hay una *enérgica, constante, remisión al ser* y a la capacidad de elección, así como a la determinación de ciertas situaciones, ni buenas ni malas, etc. Todo depende de cómo se decidan.

Por lo demás el bien en la medida en que se expresa como *deber ser*, no se reduce a mero ideal, sino que se apoya en el ser material y de las cosas y aún en la energía vital polarizada de los individuos.

Ad-B.

El psicologismo de ésta interpretación se autocontradice. Pues si por un lado, la remisión al psicoanálisis implica la crítica a la visión ingenua del "niño puro" e ingenuo, a la vez que la afirmación del dominio de estructuras edípicas en la conciencia, esta postura asume esta afirmación para poder mejor criticar "el dominio", pero sin asumir su consecuencia: no hay niño "bueno". Se comporta pues maniquea, sin observar la ambigüedad plena con la que Bergman presenta las cosas (no sólo las referentes a Alexander). Esta afirmación crítica o, mejor, detesta al dominio, pero se queda sin armas para combatirlo pues asume la total determinación de estructuras pasadas sobre el presente.

Los celos del niño frente a su tío y Maj, las mentiras del niño, la intención larvada de asesinar, parecen no haber sido vistas o bien se las reconoce como sólo "influidas" en el niño, etc.

Bergman no lo presenta así; el niño es Hamlet antes de morir su padre. Y, sobre todo, Vergerus lo dice claramente: con tus mentiras lastimas mi honor, debes aprender que el respeto es material, vitalmente necesario, que hace efectivamente un mal y una lesión, no sólo una "inmoralidad".

Finalmente sólo se capta la relación psicológica familiar entre Alexander y Oskar su padre; por ello todo se reduce a complejo de Edipo. No se ve su mutua relación mágica, esotérica, tanto poco antes de morir Oskar, como luego, como fantasma.

Por otro lado tanto la explicación psicológica como la primera (A), la que tiene por principio el problema de la representación de roles preestablecidos concuerdan en que hay dominio y artificio: estructuras que nos hacen, algo imaginario, etc. Pero la primera las denuncia como espectáculo para provocar horror, mientras que la psicologista busca apoyarse en este artificio dominante y luego, en el sufrimiento y horror que debe causar en el público como motivo para suscitar el afán de liberación. Para la primera interpretación es un recurso *superfluo* la magia, el horror y el representativismo extremo; para la psicologista es algo necesario para mover al público,... pero parece olvidar aquí que presuntamente todo es determinación edípica, dominio y que —así— nada que hagamos saldrá de este círculo "mágico", a lo más lo engor- dará.

Por su parte Bergman ha creído que sólo la magia puede contra la magia.

Ad-A

Esta postura reconoce la esencialidad de la representación para la vida. Pero, a la vez, la implica per se como algo nocivo y la refiere *peyorativamente*. La representación sólo puede provocar —lógicamente— terror. Lo superfluo (el horror, la magia) de la película ya se germina en su base necesaria: "teatral".

Esta postura señala que Bergman denuncia unas estructuras de dominio, pero de modo que no hace sino aterrorizar a la gente, hacerla presa del miedo y dejarla sin salida frente al dominio. Olvida que Bergman concluye la película subrayando lo probable y todo, no sólo lo ya determinado. Así que, lo visto también fue —o pudo ser— también lo fue posible.

Olvida la distancia que primero indica entre vida y representación; y a la vez, olvida la conexión inmediata entre ambas. Pero refiriéndolas, es que Bergman termina el film. Esta conexión inmediata muestra que también al momento de representar y estar determinado, se afirma la vida como algo determinante y más allá de toda previa determinación. Ismael revela a Alexander la *conexión inmediata mágica*: "escribe" tu nombre"; y resulta que Alexander escribe "Ismael". Somos uno. Ismael le muestra a Alexander que sus representaciones imaginarias tienen consecuencias reales: asesinan al obispo, etc. Ya antes éste quiso mostrarle el mismo punto, recurriendo a castigos corporales.

La vida se afirma en esta conexión inmediata, por lo tanto es diversa de toda determinación previa si sabe afirmarse en ella. Así paradójicamente, es la conexión inmediata la que funda la distancia entre vida y representación. Y por allí la necesidad de que ocurran *modos* diversos de representar, no bien que el representar per se sea nocivo, sino que ello depende del *modo* de éste. Bergman busca *otro modo* y la película funda su posibilidad.

¿Cómo, entonces, es que pasa a ser malinterpretada? ¿qué motivos particulares promueven el que cada interpretación reprima la experiencia estética de la película? Ciertamente la película nos confronta globalmente, en espíritu y cuerpo, en familia y sociedad, en realidad e ilusión, en historia y magia. Tal parece que defendemos nuestros modos:

3. De cómo nos defendemos frente al film y por allí nos recordamos:

La primera posición observa correctamente el juego formal de la representación y la vida, pero teme involucrarse realmente en su juego. Es la defensa básica, pues promueve la extirpación nítida mágica. Cree que su poder consiste en no involucrarse y defiende esta certeza frente a la película.

La segunda posición no acepta ambigüedad en el hombre. Retiene el vilipendio contra "dominio" y lo acrece cuanto más absoluto lo describa. Así, justifica su postura "crítica" pero vacua y, a la vez, su *negativa a modificar* sus propios defectos. "No puedo modificarlos porque estoy predeterminado, sólo me cabe extraer de la situación cierta cuota de placer, misma que obtengo al momento de vociferar maniqueamente, pues así me doy espacio para no hacer lo que *debo hacer* ya que el "debe ser" es algo que sólo pertenece al dominio".

La impostura de la tercera interpretación es, a diferencia de las dos primeras, aceptante del juego del dominio. Sabe que en su *seno* logra afirmar su experiencia (su dominio, aquí se revela el truco del retorcimiento de la experiencia como domina y por ello la necesaria, defensa contra la experiencia estética) sea como hombre o sea como mujer, lograr así dominio.

De la diversidad sólo retiene lo que para ella es "esencial": bueno, pero ¿quién domina y cómo?; ¿cómo me va a ir allí? etc. ¿cómo debo manipular? Por ello se defiende, no ve otras dimensiones de la película. No ve la magia ni ve otros tipos que "hombres débiles" y mujeres firmes, etc. Parece inexistente el esfuerzo de Bergman por salir de la situación contradictoria y afirmar plenamente la vida. Esto resulta utópico o secundario, no lo efectivo, en todo caso.

La tercera posición que refiere al bien y el mal trascendentes, no ve otra cosa en la película, por no querer verla tampoco en la realidad. Sólo jugando entre el Bien y el Mal estoy justificando a castigar a éste y premiar a aquél. Sólo así logro posición de juez y dominio. Sólo así justifico el no involucrarme en la vida "silvestre" más allá del Bien y el Mal. Todo lo otro me da horror. Bueno que puedo justificar así mi experiencia, al encontrar motivo de crítica en Bergman, pues no presenta simplemente el Bien y el Mal humanos, sino los trascendentes.

Si invertimos la propuesta veremos su secreto recorte: Bergman *debió*, pues, presentar sólo el Bien y el Mal humanos, no los tras-

pendientes. Es decir, todo se reduce a bien y mal. Pero "lo humano" es algo más que ello, trasciende la mira moral y los roles contradictorios.

La cuarta postura defiende políticamente, de modo análogo a la anterior, su posición. Critica a Bergman sumiéndolo en contradicciones y magia, pero con vistas a no reconocer los momentos de liberación que entrega: la ampliación vital de las relaciones sexuales más allá de la pareja; así tampoco reconoce que sólo el camino comunitario, vitalista, al que Bergman añade la magia y el alma, podría reunir la fuerza suficiente para combatir efectivamente las contradicciones históricas que esta postura le enfrenta a Bergman.

No nos queda sino que, una vez bien prevenidos, intentemos una interpretación global que asuma a las anteriores, no sólo para salvar sus errores y añadir lo que deben, sino para retomar aquello en lo que acierten. Para ello debemos ver la película de nuevo. Haber si la recuperamos y nos recuperamos:

SEGUNDA FUNCION

"Giordano Bruno escoge una solución más audaz al sostener que la religión mágica egipcia no era tan sólo la más antigua del mundo, sino la única religión verdadera, y que ésta había sido oscurecida y corrompida por el judaísmo y el cristianismo"
(Frances A. Yates)⁶

"Lactancio, el escritor latino, pensaba que, evidentemente, Hermes [Trímegisto] podía ser un valiosísimo aliado en su campaña encaminada a emplear la sabiduría pagana como soporte para demostrar la verdad del cristianismo"
(Frances A. Yates)⁶

1. La Magia de la Interpretación Global.

Una interpretación global y verdaderamente comprensiva de la película *Fanny y Alexander* no debiera fragmentarla sino aceptar completo su mensaje comenzando por la intención de su autor.

La intención descarnada y muy humana de I. Bergman consiste en hacer el planteamiento siguiente: Si ustedes, mis congéneres, quieren plantear una salida entre los problemas de la realidad, hay que ver la verdad; no, más bien, comenzar por rehuirla. Es necesario presentar las ambigüedades, las contradicciones que en la realidad hay, no recortarlas. Si no, nos cortaríamos la salida. No ocurre que sólo hay *esto* pero aquello que no nos gusta, no; y tal parece que la magia es un *hecho*, y por cierto, privilegiado.

Así, pues, en términos generales, Bergman no trae hechos superficiales, artificiales, ante el espectador con el objeto de causar terror. Más bien, se comporta en términos de más pleno objetivismo y de nuestra parte requiere serenidad. Como quien dice: Hay esto y esto y esto, y cada hecho explica al anterior, nada es superfluo. De tal modo, la referencia a los hechos escasos es muy puntual, el subrayamiento de las miserias y resistencias que nos oponen lo material, lo corpóreo, etc. No sólo hay libertad y buena vida; así que otro ingrediente de la película debe ser la represión, etc. La película está construida más con realidades que con ideas. ¿Hay contradicciones? —no, no las hay— ¿hay magia todo el tiempo? no, no la hay. Bergman no se hace tonto respecto de las contradicciones: la calidad de vida de estas gentes depende de que resuelvan realmente sus conflictos, no sólo de que crean resolvidos.

Por ello Bergman presenta todos los cabos de la situación. Por ejemplo, la cámara nos sugiere por un lado y de varios modos, que la muerte de la "montaña de carne" y la de su sobrino, el obispo de Vergerus, fue casual, que fueron simples contingencias escalofriadas que tienen un sustrato material, pero, al mismo tiempo,

subraya, enfocando a Alexander, que tal parece que, más bien, la tía gorda se quemó porque le ordenaron, la persuadieron telepáticamente, que se quemara...

En todo caso hay contradicciones reales también entre esos dos posibles motivos sugeridos. Hay contradicciones reales, hay carne de por medio, no sólo magia, y la cámara debe sintetizarlas. Así, tenemos que la fascinación del fuego que se esparce por toda la casa —debida a cierta voluntad destructiva de Alexander— no sólo es efecto mágico de Imael, representa, es, también el lazo que mantiene unida a la casa.

Bergman no solapa las contradicciones, están ahí presentes y es eso lo que a momentos causa horror. Al momento en que la magia es sugerida como lazo total. Es el lazo lo que parece causar horror precisamente en gracia a su totalidad más que a su magia.

Después de expuesta la intención global, cabe observar la teoría global que Bergman propone:

1.— Teoría del Ser y del Representar.

Todo ocurre como si el aspecto oculto del anticuario y prestamista Isaac —y por oculto esencial— consistiera en actualizar o encarnar a aquel otro y más antiguo judío, filósofo, Baruch Spinoza. No casualmente esto oculto no es revelado no por él directamente, sino por su sobrino Aarón, y no directamente a nosotros, sino por mediación de Alexander (que nos representa), a quien le confiesa la Weltanschauung (concepción del mundo) de su tío: Dios está en todo, en toda hay vida, hasta las piedras más miserables están vivas, etc.

El panteísta mago Isaac/Spinoza no es por casualidad el anticuario/prestamista. Todos los objetos almacenados en su casa —y los que circulan fuera— representan a Dios, lo contienen o participan de él.

El mago sabe el secreto de todas las cosas, secreto que se revela en el hecho de que todas sean dinero y contesten a su llamado, lo representen. La formulación sagrada: que las cosas tengan Dios, es prosaicamente dicha: todas se compran con el Dios dinero.

Así pues, la razón para acumular tanto objeto en casa, es que éstos tienen espíritu. Algo que se revela al momento en que las luces se apagan y las cosas cobran vida propia conforme Alexander ronda a medianoche por los pasillos de la casa, caminando en dirección al baño.

Lo oculto debe ser revelado o representado. El Dios de Spinoza es un Dios teatral. Así que su teoría del ser es a la vez una teoría de la representación y de la expresión. Bergman objetiva este hecho al polarizar la trama entre hombres y mujeres (niños y adultos, humanos y muñecos, etc.), de suerte que el poder de lo oculto se manifiesta o se hace evidente para el espectador al modo o a través del hilo de los personajes femeninos. Tal es la estructura del mundo.

En realidad las mujeres dominan a los hombres, pero ocultan su dominio. Bergman sabe delinear a personajes masculinos que aparecen siempre infantiles, con terrores respecto de posibles males externos, sólo intuidos opacamente pero que los dominarán o que ya los dominan. Y es que, en efecto, hay algo oculto que los mueve, que los maneja y nunca están los hombres seguros de su obrar, aunque parecen seres soberanos, incluso, dominadores. Para ellos hay destino, mientras que para las mujeres, los sucesos se debaten y articulan, en todo caso, a su propio esfuerzo, a sus propias manos; sea en la adversidad o en la bonanza, con los pies bien firmes en la tierra.

El horizonte masculino está delineado por delicadas manos de mujer. Los hombres sufren beatíficas ilusiones, alucinaciones y fantasmas terroríficos, etc., debido a que tras bambalinas, efectivamente, toda la escena es dominada por las mujeres y las expresa: el Dios oculto.

Los hombres deben su libertad a otro sujeto. Por ello, Oskar, padre de Alexander, gusta de jugar al fantasma a lo largo de toda la película; por ello, en vida gustará dramatizar (siempre deficientemente) el papel del fantasma del padre de Hamlet. El —como hombre de teatro— sabe bien el secreto de la representación y del dominio femenino, así que al borde de la tumba le dice a Fanny que le diga a Alexander que no tenga miedo. Al momento de morir ha descubierto/reconocido la verdad de la existencia.

Hombres títeres, pegados a nórdicas mujeres. Sólo el judío Isaac es excepción, él sí es sujeto, pero es que está solo, no tiene relación con mujer; más bien la visita (la abuela Ekdhal). Hay otro más, Ismael el vidente y mago. Pero él es a la vez mujer; como andrógino contiene los dos principios.

En todo caso estas relaciones reales —familiares y sociales— con las mujeres constituyen la estructura objetiva que —por emanación— suscita un tipo particular de ilusiones cada vez.

Esta es —formalmente expuesta— la teoría general del ser y del representar que constituye a *Fanny* y *Alexander*, a ambos niños y a la película en cuanto tal.

II.— La figura de Hamlet-Edipo.

Después de muerto su padre, Alexander encarnará el papel, no del fantasma, sino de Hamlet.

Complejo de Hamlet estuvo S. Freud tentado a llamar a su complejo de Edipo. Y si preguntamos ¿por qué encarnar a Hamlet? deberemos saber que es un Edipo que los germanos, si no los griegos, asumen. El hijo lo asume intencionalmente frente a un segundo padre; no frente al propio, como fue en caso inintencional de Edipo.

Alexander representa al padre y así a Hamlet; y por allí a un fantasma. Se nos revela el hecho no de que Ismael, el vidente, quiera matar al obispo a través del niño, sino que ha captado en la mente de Alexander —y hasta que lo tiene enfrente— su deseo asesino. Todo es mágico y, efectivamente, la magia nos revela el fondo de todo.

¿Por qué Hamlet y por qué la conexión con la magia, etc.?

No es sólo que el hilo conductor de la película sea la representación teatral y que la vida se reduzca a representar papeles, mismos que nos aprisionan, y nos conducen a sufrimientos. No, más bien se trata de que sufrimos porque representamos de un modo. Y la clave de ello nos la ofrece otra vez Ismael, el vidente, cuando refiriéndose al vudú y a la conexión vengativa mágica entre seres humanos a través de pinchar un muñeco, subraya la insuficiencia de esa conexión a la vez cósmica y distante; y orgulloso pasa a hablar de su magno poder: mi poder es que todos somos uno y se puede actuar en otro sin mediación cósmica: escribe tu nombre... Así pues, cada vez que los personajes comparten entre sí estableciendo comunidad, su modo de representar no es sufriente y rebasan la tragedia; pero cada vez que establecen distancia, separación, fronteras entre sí, la tragedia brota y Hamlet se apersona.

La tragedia se copertenece con la comunidad germana atomizada en familias y propietarios privados que de todos modos guarda momentos de auténtica convivencia. La tesis de Ismael se opone al no somos éste o aquel sino sólo nosotros mismos y solos, hay distancia. Y tal parece que la comunidad inmediata sólo puede ser el horror así que mejor mantenemos la distancia y, así, tenemos voluntad de tragedia.

Sólo porque hay comunidad hay representación; pero si tú reconoces sólo parcialmente la comunidad —si vives en una comunidad parcelada (germana)— sólo puedes reconocer la vida limitadamente, pronto te acercas trágicamente a su borde... pasas a representar el límite, sufres.

La magia es a distancia y te posee. La paradoja es extraña sobre todo porque se entromete la magia; y como seres separados que somos, al modo de los germanos, la conexión que la magia representa nos es extraña, nos es extraño incluso el vudú.

Bergman pasa a hacer una demostración histórica:

III.— Historia de las Culturas y Esclarecimientos del Ser.

Sutilmente, Bergman introduce en el curso de la película y de la trama la vida de una familia sueca de fines del siglo XIX, unas referencias puntuales a diversas culturas humanas, sobre cuyas ruinas o cimientos se explica lo que actualmente sucede.

En primer lugar nos es presentada la cultura germana, la más presente y cercana, como una serie de individuos libres con sus familias, un mundo de propietarios privados de estructura análoga a la del presente, para los que la comunidad se da ya sólo como reunión (por ejemplo navideña). Si bien el presente ha perdido

incluso la comunidad como reunión y sus reuniones son otra cosa que comunidad. Para estos individuos atomizados el vivir en casa y con una mujer e hijos constituye el bien, el bien común (Dios), lo valioso. Pero es por la atomización social así vivida que existe en todo una profunda tragedia. Es decir, es posible que por un lado, accedan a cierta felicidad restringida pero cuyo aspecto nocturno deriva en tragedia; de tal dualidad deriva todo un uso sui generis de la representación en la q^{ta} Hamlet es un caso ejemplar. Pues su tragedia es la de aquel niño ii suficiente aún para combatir a grandes tiranos pero que debe hacerlo para proteger su coto (madre incluida) y el horror de su padre, mismo que se reduce al sostenimiento de la célula familiar y su propiedad como ámbito propio o sin mancha, etc.

Bien, pero en segundo lugar, se nos revela un sustrato cultural anterior, la cultura judía. Aquí, la relación elemental rebasa el marco familiar.

Este mundo paralelo y de filiación más antigua que el de los germanos, no sólo se cohesiona comunitariamente en posición defensiva frente a los pueblos en el seno de los cuales viven y son marginados los judíos (muy característica es la relación de protección que mantiene Isaac con sus dos sobrinos Ismael y Aarón). Sino que, además, reconoce el oculto secreto que liga e interrelaciona todos los términos de la sociedad.

El bien común es el dinero y la relación abierta hombre-dinero (no familiar) es una relación, a la vez, íntima. El secreto de las paradójicas relaciones de los propietarios privados germanos se devela mediante la relación más antigua pero unilateral que el mundo judío experimenta. El lazo dinerario universal se copertenece en ellos (los judíos) con la vivencia comunitaria enfrentada a pueblos hostiles.

La asunción plena de la relación de servicio que Aarón guarda para con su tío y hermano, crece en el terreno de esta comunidad marginada y contrastada con un mundo frente al que la única defensa eficaz es el tener a Dios en la mano, hacer valer el lazo interno que le es propio también a este pueblo huésped.

De hecho por aquí se nos revela el sentido de la escenificación de las diversas culturas que toda la película: se trata en todas de diversas maneras en que logra representarse el valor, al bien social ("Dios" etc...). Y donde unas explican a las otras. Diversos modos de experimentar el valor o tanto da decir a Dios, al alma, a la magia, pues se trata con estas palabras de distintos planos de expresión pero correspondientes unas con otras. Distintos modos de vida.

Si el mundo germano es un mundo de reuniones eventuales que ya olvidó los fundamentos de su dinámica, el mundo judío es comunitario, además, de enfrentado al germano, etc., y que sabe de sus propios fundamentos y de los del germano. Cósmicamente se conecta con éste; pero la relación cósmica es posible sólo porque debajo hay un sustrato real no cósmico y común.⁷

Pero hay otro mundo no paralelo al germano sino integrado en él: el griego. La casa familiar ampliada, la casa de la familia Ekdhal refuncionaliza pero permite al Oikos griego.

Es de suyo todo un mundo, un microcosmos, que incluye a los Ekdhal, a amigos y a sirvientes, etc. "La casa" es el todo que adjudica funciones particulares a cada individuo.

La casa impone. Así, al momento en que los niños toman —después de regresar de la escuela— su chocolate, se ve a una sirviente preparando repostería para próximas comidas. Allí se ven las funciones adjudicadas, desmesuradas, imponentes frente a las fuerzas del individuo sólo, privado. Brilla la comodidad, la diversidad.

El Oikos hace sentir sus beneficios subrayadamente frente a la casa o mejor, el departamento de Karl Ekdhal casado con "su" alemana y que, además, se encuentra en bancarrota.

El Oikos de división del trabajo más que familiar es donde se gestiona la economía de las gentes, aún se trata de propietarios privados, pero en comunidad y tanto, que es posible que el judío Isaac se une a la casa —no sólo a su ama— y encuentre en ella cobijo.

El mundo griego embona tan bien en el germano, que Edipo explica el fondo original de la pasión de Hamlet. Aquella pasión que Hamlet sólo se permite expresar no contra su propio padre sino contra un segundo padre, etc.

Y ocurre que en el Oikos dual comunitario/privatizado se reúnen tanto los propietarios privados germanos como el judío, dos verdaderos unilaterales. En ambos se expresa de modo diverso la relación de los individuos con el valor, con Dios.

En el mundo judío hay monismo: todo es Dios, vida, dinero. En el germano (griego) dualismo. Hay objetos sin vida, sin Dios, hay valor de uso, meras cosas físicas y hay objetos divinos, metafísicos, sobrenaturales, valor puro, dinero.

En el monismo judío los objetos están de suyo vivificados, son expresiones del dinero, de Dios, de la vida. En el dualismo del Oikos y de los germanos se transgrede el umbral del puro valor hacia el valor de uso, aunque recordado fiscalistamente. Hay en el "pequeño mundo" sin remisión a los valores (éticos) gozo sin culpa.

Pero fuera del Oikos hay miedo. Fuera del "pequeño mundo" comienzan las dificultades, el borde del mundo, el abismo. Sólo el monismo judío se mantiene afuera a flote.

Sin embargo, el mundo europeo es la mixtura de varios mundos superpuestos, paralelos, etc. y un hilo rojo los recorre sutilmente. Los fantasmas nórdicos, la cábala judía y el hermetismo neoplatónico y pitagórico de la edad media (alquimia incluida) entran en una cultura más antigua.

Bergman hace sólo una breve referencia a una cuarta cultura: la egipcia. Esta civilización milenaria y antiquísima está aún viva en la europea. La momia aún respira, está viva aún; aunque nadie se explique cómo.

Aarón al referir la concepción del mundo de su tío a Alexander, ofreció la solución preliminar de este misterio; dijo: "todo está vivo, en todo está Dios".

Si el mundo germano explica en su dualismo estructural la dialéctica de los movimientos contrapuestos de la representación "teatral/vital" trágica de cada personaje, la última figura de la civilización, la egipcia, explica la lógica profunda de las demás.

No sólo ocurre que el dinero representa a Dios y todos los objetos contestan a su llamado porque contienen valor. Ahora ocurre, además, que la momia está viva y expresa la autonomía del valor con la de la vida o como idéntica a la vida. !!

El alma autonomizada y que anima a un cuerpo ha mucho muerto, es el elemento simétrico correspondiente a la autonomización del valor hasta llegar a su forma dineraria. Esta explica toda la vertiente social externa de los fenómenos humanos, pero su lado esotérico y que explica la magia y la fascinación social sólo puede explicarse mediante la magia del alma: el lazo comunitario más profundo y de suyo vivo, palpable.

Con la momia viva nos sorprende el alma como correlato biológico de la autonomización del valor. Nosotros individuos privados, somos presa del terror frente a todo lo exterior, al mundo familiar; pero tanto éste como el extremo contienen un lazo interno que nos aterroriza, pero que sólo descubrimos en la exploración más amplia de las relaciones y sólo una vez que las retrotraemos de nuevo a su intimidad. Lo descubrimos primero como dinero y Dios ideal pero luego... he allí a la momia, respirando.

La sociedad egipcia exarcebó la conglomeración comunitaria de diversas comunidades locales unificadas bajo un poder central. La monustrificación de la (s) comunidad (es) no sólo redundó en la construcción de un gran estado burocrático sacerdotal, sino también en el aislamiento del aspecto comunitario del propio cuerpo, su ser vivo: el alma o ánima que respira de por sí.

Así, la autonomización del cuerpo social en su dimensión pura de valor y poder (dinero/estado) respecto de su dimensión concreta se copertenece con la autonomización del alma respecto del cuerpo. Y se corresponde por una doble vía cuya paradoja remite de todas formas al hecho unitario fundante, según el cual los movimientos del cuerpo social se corresponden con los movimientos del cuerpo y del alma y que por tanto la autonomización del valor en el cuerpo social expresa o es el reflejo de la del alma respecto del propio cuerpo.

En una vertiente cultural (la europea) se mantuvo latente la autonomización del valor, pero se desarrolló la del alma, en otra se desarrolló la del valor como dinero y se amenguó la del alma. Pero ambas se corresponden y tienen la resolución de su misterio en la otra. No sólo son las sociedades mercantiles las que nos enseñan o revelan muchos secretos de aquellas sociedades asiáti-

cas en donde el comercio apenas se esboza, sino que al contrario puede ser la sociedad egipcia la que con su magia nos revela secretos de los mecanismos y tragedias de las sociedades mercantiles. El mundo parece desatarse en la época actual, la nuestra y la de Bergman, cuando la máxima enajenación social y por tanto autonomización del valor capital por sobre el todo social ha llegado a recuperar, en primer lugar, como objeto de mercado esas experiencias esotéricas y místicas que recorren el mundo, expandiéndose desde la década de los sesentas. Y que después de volverse cine, Bergman pasa a recuperarlas para apuntalar sus propias intuiciones previas.

Qué tan evidente le sea a Bergman el género histórico-sociológico aquí esbozado es lo de menos. El se limita a presentar los hechos. Hay esto, hay estos mundos, hay magia. Pone en escena los hechos y por ello concluye la película diciendo —con Strindberg— que es "posible que todo esto presentado pueda ser real".

En efecto, todos tenemos miedo y culpa, todos creen en Dios, todos creen que no existe. ¿Por qué todo eso? ¿Por qué, más allá de respuestas particulares y parciales? Sinteticemos:

III.1.— Proceso Inicial y Sucesión de Cultura en el Recorrido de la Película.

Mientras nos movemos en la cultura germana (escandinava) tenemos que vérmolas sólo con fantasmas. Pero luego ascendemos (o descendemos) un peldaño, se nos ofrece un grito y una iluminación y el primer acto de magia: la aparición de la imagen de los niños donde éstos no están, tiene lugar el poder de la cábala, la alquimia y el hermetismo y lo ha introducido el judío Isaac. Nos abre de lleno su mundo, lleva a los niños a vivir a su casa: allí los objetos tienen vida. Descendiendo al sótano llegamos al sustrato inferior (¿infernal?) del esoterismo, arribamos hasta la cultura egipcia: he aquí una milenaria momia viviente, un muerto vivo. Cabe ascender de nuevo y enfrentarse a la cábala, al hermetismo, y la alquimia en todo su poder, pero torcido hacia la magia negra. Ismael es el mago, el andrógino, la confusión de los principios.

La sorpresa va in crescendo y de peldaño en peldaño cada sustrato cultural (germano, judío-cristiano, egipcio, etc.) nos introduce a un mayor misterio, hasta llegar a la evidencia. Hemos recorrido un proceso inicial completo; hemos descendido al infierno y ascendido al cielo. Ahora sabemos de la esencia, debemos poder enfrentarnos a nuestros propios fantasmas... Bergman pretende habernos preparado.

III.2.— La Sustancia de la Representación y de la Iniciación.

El conocimiento a que nos ha iniciado es el de la inmortalidad del alma y su prueba máxima es la de la intimidad inmediata de la alma entre sí, la identidad del alma con otra, otras almas, con *El alma*.

En la vida y en el teatro y toda representación es este fondo, esta sustancia la que se representa: la inmortal alma. Tenemos la clave de los misterios, el primer misterio. Estamos advertidos.

IV.— El Desarrollo de Bergman hacia la Magia.

Quien cree en la magia es materialista, bien que pueda estar equivocado. Efectivamente, supone un lazo material entre los seres particulares, concibe lo universal, lo general, como real lazo mágico, palpable eficaz. El Bergman cristiano con su Dios ideal estaba lejos de esta estancia; pero tal parece que sigue siendo cristiano, hoy más radicalmente: desde la magia, pues tiene la evidencia.

De hecho una presuposición mágica pero oculta preside la fe del cristiano. Hay que descubrirla.

Ya anteriormente Bergman utilizó el recurso de la magia y el esoterismo en sus películas; unas veces a modo de leyenda, o de intervenciones del destino, del diablo o de brujas. Temas todos de raíz germana, como aquella milagrosa fuente que brotó en el lugar donde fue violada y asesinada una joven virgen.

Pero hay efectivamente un giro en *Fanny y Alexander*. Aquí tenemos a la magia y al esoterismo no como elemento entre otros y como alegoría, sino tomados por reales y además como el pri-

cipio explicativo del conjunto. Ahora bien, pueden cumplir tal función sólo porque, a la vez, aparece un tercer elemento: la magia aparece asociada a la cuestión de la comunidad.

En "Escenas de un Matrimonio", Bergman ha podido analizar en detalle las contradicciones internas de dos matrimonios, los límites de la asociación monogámica y privatizante. La apertura a una comunidad más amplia se prepara ya de antes, pero, después de hacer la experiencia detenida de los límites referidos, es casi obligada. En todo caso, es inédito el paso actual que liga a lo esotérico con lo comunitario.

En *Fanny y Alexander* las gentes sufren miedos, culpas, creen en Dios, etc. — como en otras películas — y hay actos esotéricos. Pero la indicación *fundamentante* de Bergman es subrayada; parece indicar: voy a decir que este conjunto de culpas etc. es posible en gracia a que todo es Dios real, mágicamente. Así, explico *materialmente* que las gentes tengan miedos, presentimientos, etc.

O dicho de otro modo, todas las *fantasías* de los seres humanos caen dentro de qué vienen? Contestación: existen porque hay un *sustrato real* análogo a las mismas y que sin embargo, permanece oculto, además, de que los individuos lo están captando invertidamente. Y la razón de esta inversión son las relaciones en el seno de las cuales unos se oponen a otros; de suerte que el lazo real vinculante lo viven con horror, ya que la oposición los conduce hasta la muerte y pasan a ver luego desde su luz todo ensombrecido. Es desde su vivencia de individuos aislados, sin lazos comunitarios, que la comunidad y la magia son invertidas o simplemente no vistas.

Por su parte Ismael alcanza a captar el sustrato material de todo, de toda ilusión. No son meros miedos, culpas, etc., sin objeto, voluntades sin consecuencia, son contradicciones, lazos reales inmediatos y toda volición tiene eficacia real, incluso asesina. He aquí una extraña prueba de Dios.

V.— La prueba de Dios a la Inversa: la Magia

Recordemos que el argumento ontológico de la prueba de Dios ofrecido por San Anselmo indicaba que si nosotros — criaturas finitas y por tanto incompletas, imperfectas — alcanzamos a representar la idea de un ser perfecto, infinito y completo ocurre entonces, en primer lugar, que por lo menos en eso somos perfectos, o participamos de lo perfecto, o bien que es lo perfecto lo que se expresa en nosotros y, luego, es que nosotros nos lo representamos. Y ello, debido a que el ser perfecto necesariamente existe. Ya que por ser completo no le falta nada, de suerte que en un ser tal, la posibilidad de su ser, misma que ya se formula en nuestra representación, que la posibilidad de su existencia, decíamos, por cuanto que es perfecto o completo no puede sino coincidir con su actualidad, con su existencia actual, actuante y eficaz... eficaz por ejemplo, en nosotros.

Si la criatura incompleta piensa la posibilidad del ser perfecto, es que éste necesariamente existe. Bien, aquí, en *Fanny y Alexander* tenemos una variante del tema; y, precisamente, inversa.

Todo lo problemático, miserable, contradictorio, infeliz, etc. (imperfecto) de los humanos, debe tener algo que lo unifique y los unifique. Debe tratarse de una existencia de tal naturaleza que los comunique a todos en tanto imperfectos. Se trata de la magia, de un fluido mágico, vivo. Esta existe, y como todo está vivo — pues es cohesionado o uno — y como todo no es sino Dios, si la magia es perceptible y comunica a los seres imperfectos, tenemos allí la prueba de Dios palpablemente. O a la inversa, si Dios existe y es eficaz en el terreno de lo finito — como debe serlo — su expresión es necesariamente mágica.

Bergman hará valer a Dios en términos de la magia. Por aquí invierte críticamente el discurso de todas las actuales películas buenas y malas de terror parapsicológico. Y a la vez, logra desde esta película suya y desde la magia como fundamento material, justificar las obsesiones sólo psicologistas, moralistas de sus filmes anteriores en los que sólo parcial e intuitivamente se representaba a la magia.

Sin embargo, la proposición de que todo es uno, no es idéntica con la de que todo es Dios. Son diferentes. Y por aquí es que articularemos la crítica al discurso bergmaniano ulteriormente.

Si Dios existe debe ser perceptible y mágico y ya que la magia

existe, Dios también. Y no puede ser sino que el dinero participe a se alce sobre este doble hecho. Y que su existencia perceptible remita a la de arribos "entes". Sea al dentro la prueba de dios y de lo uno. Cabrán criticar estas identificaciones derivadas y sus repercusiones sociales. Mientras tanto nos encontramos tratando de especificar la concepción de Bergman.

VI.— No la Muerte sino el Alma.

Sería un error pensar que Bergman reivindica el ser para la muerte al modo de un Heidegger o un Jaspers, un Nietzsche o un Bataille. Como es erróneo pensar que despliega artificios para atemorizar al público. Su principio no es la "apertura" al ser, ni el caos contra el orden y la razón, "su propósito es más alto".

Para Bergman no es la muerte la que nos comunica unos con otros, la comunidad. Al contrario, su comunidad tiene textura positiva, palpable y de suyo no aterra.

Cuando Oskar está moribundo hace la indicación de la inmortalidad del alma. Este es el principio de Bergman y no más bien la muerte. Su principio es místico vitalista y se basa en la inmortalidad del alma, no en el enaltecimiento de la muerte como cumbre. Sin embargo cabe confundirse por cuanto que indica su principio incompletamente y en el momento apenas anterior a la muerte.

Participa de una concepción análoga a la del panteísta vitalista Isaac y del mutante y vidente Ismael. Hay conexión directa, hay comunidad de las *almas*. No la muerte sino el alma es el tema central.

Ahora que muero, diríamos glosando al moribundo Oskar, veo finalmente que no hay problema por mi mujer, y si siempre me mantuve formal y externo respecto de ustedes hijos, etc., hoy abolo las distancias, percibo que no hay distancia en verdad, etc. Se siente cerca dentro de los suyos, tiene la intención de salirse de sus propios límites.

No es que la muerte al abrimos al infinito nos comunica con la nada, etc. y allí con la apertura del otro. No, Oskar tiene la experiencia del moribundo cuya alma va liberándose de la prisión del cuerpo y ya penetra en el alma de los demás. Oskar *ve* sus almas.

Es interesante que haya querido tocar a Alexander y éste se negara y huyera ya luego de tocar la piel de la mano de su padre. El movimiento edípico de Alexander que sólo se hará mani-

fiesto como complejo de Hamlet contra el obispo Vergerus canaliza la extraña percepción de lo que ocurre a Oskar. Este alcanza a agarrar a Fanny y acaricia su cabeza. Logra conectarse ya con todos. Vive en sus corazones.

Así pues, después de muerto Oskar no hay meras ilusiones de Alexander. Lo interesante es que Fanny es la primera que dice: "hay algo allá afuera", lo ves, tocando el piano... papá. También su madre logra platicar con él. No hay ilusión, hay magia. Y la hay porque hay alma. Porque todo está vivo, todo es Dios.

Oskar siente la calidez de la identidad y la claridad del contacto de almas. Llega finalmente a la verdad. Pareciera que la muerte, la disolución del ser es la verdad, que la destrucción de todo límite es la verdad, etc. Pero es más bien la vida permanente del alma la afirmada, su indestructibilidad y su feliz comunidad con otras. Es la intuición de la vida en toda su plenitud lo que es afirmado de este modo sinuoso.

Más bien, el discurso de la película señala claramente que los fantasmas *existen*. Y si a los germanos se les ocurre o temen ese tipo de fantasmas, como el padre de Hamlet, es que debió haber en algún momento una real experiencia de los mismo, en gracia de la situación vivida — familia aterrorizada — en la que sus almas se conforman.

El alma atomizada del individuo privado pena buscando comunidad, pero sin saber cómo lograrla. Su conexión es vengativa-deprimente, etc.

El alma como aspecto comunitario inmediato de y en cada individuo, funda los movimientos trágicos del individuo atomizado y sus terrores, y así ha vivido Oskar intentando representar el papel de fantasma. Pero a la vez, funda la posibilidad de que en el fondo, la muerte —faro de toda tragedia— no sea una tragedia

sino un meterse en el alma de los demás, refugiarse en comunidad con ellos.

Así, el rol de fantasma en las tragedias es su interior subversión. Oskar intuye en vida el momento en que su desesperación se apagará, en que su tragedia concluirá; cuando sea fantasma real. Por ello representa mal el papel teatral, siempre está un paso fuera de lugar, un paso más allá de la tragedia.. en la transmigración del alma.

Abolo la distancia, ahora me estoy conectando. Pero no como hombre muerto, pues debe recordarse que la experiencia de Oskar es expresada *antes* de morir... Bergman implica el alma.

"Puedo sentir, puedo estar dentro de ustedes". Oskar implica una relación metafísica y el tono de toda la escena, no sólo de su voz, es altamente místico.

Mientras que en otras ocasiones —en otras películas— Bergman se permite a propósito de la muerte centrar la mirada en su "vecino" danés Kierkegaard, en la angustia y el absurdo. Aquí la positiva magia es el camino para acceder puntualmente al alma. No se trata de que en otras películas no fuera también la preocupación de Bergman, sino de que en ésta ha logrado devastar todo el campo y no hay ningún principio que la rivalice, o siquiera entorpezca en su soberanía.

VI. I. Alma, Diablo e Identidad.

Existe un curioso movimiento. Sabido es que Spinoza es racionalista; no se trata de que Bergman simplemente reniegue de la razón —nada más alejado de él— sino que ha arribado a Spinoza *inductivamente*, movido por la vivencia mágica, por la certeza inmediata del alma. Así que el racionalismo le repele.

Por eso el obispo Vergerus se horroriza cuando Alexander miente, pues su función es salvar almas y mintiendo Alexander causa efecto nocivo —sin saberlo— sobre la propia.

Alexander es un racionalista terrible —y por ello a veces presa de terrores irracionales— que llega a pronunciar el contrapunto de la película como emanando desde el fondo del horror hacia Dios: "si Dios existe debe ser mierda". Sin embargo, la película insiste en parte contra Alexander, en parte coincidente con él, en que los fantasmas existen y la magia y por tanto Dios... en el horror hay Dios.

Hemos visto de qué relaciones humanas —atomizadas, privatizantes— puede derivar una vivencia horrorizada de Dios, la magia, la comunidad; pero evidentemente que según el principio de la película esta situación sociológica sólo puede ocurrir derivando de la naturaleza de Dios.

Efectivamente, tenemos un Dios dual. Todo es Dios y vida pero todo es dual. O en otros términos: hay diablo.⁹

En todo caso el salvador de almas, el obispo Vergerus, quiere salvar el alma de Alexander, quien llega a mentir flagrantemente *por razonamientos*, movido por razón falaz, confundido en ella y no sabiendo que tiene consecuencias nocivas para su alma, ya que de partida se halla distante de la misma. Por razón confusa se va convirtiendo en un alma diabólica.

Es un alma soberbia que no accede a pedir perdón, no es humilde, no se comunica, pues, con otras almas y está distante de Dios. Sobre todo, es soberbia porque mantiene distancia, pretende que sus razones y voliciones no causan efecto, sino que se mantienen dentro, o causan efecto sólo a través del manejo de instrumentos aplicados a cosas, etc., pero no sobre su propia alma y las demás y sobre los cuerpos a través del alma.

La figura del cura es interesante, también, por otro aspecto. Enfrentado a Alexander en términos de verdades y razones le dice: "yo soy más poderoso que tú porque la verdad está de mi lado". Y esta verdad es justamente la de la unidad vibrante, animada, del todo. "Tú estás equivocado", tu distancia respecto de tu alma es la que te lleva a representar, teatralizar, actúas imposturas, parece decirle. Mientras que yo vivo auténticamente en Dios, tengo hogar y creo en él, quiero hacerlo florecer. Tú te equivocas al renegar de ello.

Vergerus todo lo hace por Dios. "Yo soy idéntico con Dios" quiere sugerir sin llegar a pronunciarlo, pues allí echaría de ver su propia soberbia, consistente en mantener un principio idéntico con el mundo —todo está vivo— pero en contra del mundo y

para avergonzarlo y castigarlo.

Hay otro que logra identidad: Ismael. Pero no hace sino expresar las impresiones negativas en las almas con las que logra conjunción. Un fin egoísta de placer áutico lo mueve, no Dios.

Oskar muerto, logra identidad; pero pena fantasmalmente, falsea la identidad al persistir en Hamlet.

La clave es la momia respirando animada y sin dificultad. Sin embargo, expresa un principio que parece desbordarnos; por lo menos a Aarón y a Alexander. Pero nuestra situación es, en todo caso, desde la raíz no mundana sino esotérica. Por ello, esta película hecha a base de principios, animada a base de principios es a la vez la puesta en escena de realidades más que de meras ideas.

VII. La Experiencia Mágica del Ser y su Traducción Racionalista.

Heidegger, Bataille, etc. han traducido esta experiencia, *experiencia mística*¹⁰ y la han truncado al traducirla,¹¹ pues la convierten en *racionalista*; paradójicamente en vista de su nihilismo e irracionalismo que los distancia del ser o les lleva a pensarlo no como alma y Dios y magia.

De hecho la película de Bergman constituye no la exposición de una moral problemática —entendida como mero deber ser— sino más bien el intento de comunicar una singular *experiencia del ser* que se entreteje en la vivencia de Alexander y que refiere segmentos autobiográficos de Bergman. Pero más allá de Alexander/Bergman es la experiencia mágico/mística del ser la que busca ser comunicada, misma que no prescinde de moral.

Pero el motivo, por ejemplo, para no tener malos pensamientos, es ontológico. Bergman no habla de "moral" sino de *realidades*. Los malos pensamientos lesionan el alma y ello no hace sino generar el infierno. El infierno está aquí, es la otra cara de nuestros actos por cuanto que sean desgarrados, privatizantes. Y es un infierno real, eficaz, asesino, mágico, animado.

Ante tales paradojas deberemos pasar a explicar el núcleo mágico/fantasmal que sostiene la concepción bergmaniana.

EL MISTERIO DEL MISTERIO

I.— La Clave Parapsicológica y Esotérica de la Película.

Aarón, sobrino del judío Isaak —el viejo anticuario amante de la abuela Ekdhal—nos da la clave al referir a Alexander la filosofía de Isaak: dice que el viejo piensa que en todo hay vida, que hay vida incluso en las piedras. "que en todo está Dios". Este panteísmo vitalista de raigambre spinoziana que piensa —y cree— en un Dios de bondad y florecimiento y esperanza, luego es reñida por Ismael, hermano de Aarón y mutante con poderes parapsicológicos "malvados"; cuando dice que Isaak no es sino un viejo inpeto etc., es decir, no ha accedido a la verdadera sabiduría de la magia. no de Dios sino de la energía pasapsicológica no sólo buena, sino también mala y *sobre todo mala*.

I.— Si es Real que "Todo es Vivo".

Todo está vivo, hay vida en todo. Este postulado tomado en todo su peso, implica no que hay discontinuidad entre los seres vivos, entre tú y yo etc., y tampoco que hay seres vivos diversos. Más bien hay "la vida" y sus representaciones; más bien, hay continuidad entre todos, humanos o no: todo está vivo, hay vida en todo.

Igualmente los pensamientos son *reales* y no distintos de la realidad no pensada. No hay distancias entre voluntad y acto, querer algo es ya demostración de poder, por que es ya la acción del mismo.

Querer algo no está de un lado y allá afuera los instrumentos y obstáculos a su efectuación, sino que querer algo por parte de un ser vivo es —en el seno de allí donde todo es uno: vida— ya estarlo accionando. Como en los sueños.

Al revés, si los sueños existen, si los miedos, temores, culpas etc. e "ilusiones" en general existen, es que la psicología se mueve sobre este plano parapsicológico-básico. Es por que hay *realidad viva*, fluido vivo que existe la fantasía del sueño; es el *fluido vivo*,

lo representado en el sueño. Aun más, ya la representación es algo real. Y la palabra, el logos o el arte y el cine son ya parte y contienen algo de la realidad otra que significan. El significante contiene algo del significado... y, a veces, todo y en adecuación.

Hay las individuaciones vivas, pero hay "lo vivo", indiferenciado, fluido, comunicante, plasmático y cuya plasticidad obedece a las voluntades de los vivientes.

A distancia puedo actuar sobre otro o sobre algo sólo por quererlo, por cuanto mi querer vivo actúa o interviene plásticamente a lo vivo y por este "medio" logro actuar también en el otro o en lo otro.

Finalmente, si el cuerpo muere, no muere lo vivo, no muere mi individuación de lo vivo, mi alma. Hay alma y si la hay puede haber, después de muerto mi cuerpo el vagar de mi alma: hay fantasmas y son reales, no mera ilusión. De hecho es así como Bergman construye la lógica de la realidad de su film.

2.- La Realidad Viva de la Moral y la Importancia de Dios.

Ahora bien, es este sustrato real bioplasmático el continuum de lo vivo, y el que una vez no captado con nitidez sino confusamente y con horror o extrañamiento etc., mata las ideas de que Dios existe (mofa de Ismael respecto de Isaak) o de que las gentes temen o de que prevén el futuro, cuando que sólo se trata de que expresan algo de la condición de lo vivo todo en un momento dado y que lograron conectar sin saberlo. Es este sustrato el que sostiene a los fantasmas, a los vivos, a las culpas, etc., la posibilidad real de la magia.

Pero también es donde tiene realidad no sólo moral sino viva el bien y el mal. Querer el mal de alguien es ya hacerlo, querer matarlo ya es comenzar el acto y aún realizarlo. Estos hechos negativos entorpecen el movimiento expresivo de lo vivo: son malos y causan dolor real. El bien preserva y acrece a lo vivo, energiza el plasma vivo etc., es así como se define materialmente como un bien y, a la inversa, el mal. Veamos la realidad de los fantasmas:

3.- Lo contradictorio bioplasmático y lo contradictorio social. Los fantasmas.

A los fantasmas Bergman los figura vivos, individuados y con voluntad propios, así como con una personalidad, en general vengativa y por lo tanto que causa horror por cuanto que es un mal que no puedo combatir, por lo menos con ningún medio instrumental convencional.

En efecto, uno es el padre de Alexander y el otro su padrastro que busca vengarse de Alexander, su asesino a distancia. Si el padrastro murió sin saber por qué, una vez muerto y en conexión directa con el bioplasma que guarda la memoria de los sucesos vivos (pues como todo es vivo nada se pierde de los sucesos ocurridos, sino que queda grabado), al entrar en relación con la memoria bioplasmática, el alma del padrastro "sabe" cómo y quién lo mató, que voluntad fue la que así obró. De tal modo, se convierte en fantasma y persigue y jamás abandonará a Alexander. El fantasma es un alma en pena porque sabe del mal que provocó su muerte: debe vengar, debe lavar, debe penar el mal, la no vida de su pena. Chupa parte de la vida de los vivos y los ronda hasta que se resuelve la contradicción, el estigma (grabado en el bioplasma).

Todo mal pensamiento brota del bioplasma y en el segundo se graba, etc.

Toda contradicción social o vivencial se graba en el bioplasma; al revés, son también en las contradicciones bioplasmáticas las que expresan las contradicciones psicológicas (fantasmas, absurdos, neurosis, locura) y en contradicciones sociales (seres humanos superiores e inferiores, dominadores y oprimidos, tortura de un individuo hacia otro etc.) venganzas.

Pero sólo en apariencia es consistente la hipótesis del bioplasma con la del alma, y la figuración personal de los fantasmas etc., y con voluntad propia. Ya que la individuación cabe por el cuerpo, si insisto en la continuidad y, a la vez observo la muerte de alguien, no puedo indicar que sigue vivo personalmente o como alma individual y con voluntad propia ni por tanto que debe haber continuidad entre todo lo vivo...

Y sin embargo los fantasmas rondan y son reconocibles sus

referentes o antecedentes vivos personales, presente en aquellos rasgos del fantasma que son análogos. ¿Cómo explicarlo?

4. El Terreno Bioplasmático, el Alma y la Confusión de Bergman.

A. Sólo hay voluntad determinada si hay el ser vivo individualizado y corporeizado y con un centro diferencial decisorio: la conciencia.

B. Si el fantasma aparece como individuo personal ocurre que es no mera representación ideal sino trozo bioplasmático real codificado, pero a la vez y sólo es en relación con el que lo percibe o al que "acosa" que el fantasma se aparece.

C. Es la relación la que lo constituye. Es la voluntad del vivo al que el fantasma ronda lo que hace aparecer como sujeto al fantasma. Son sus terrores particulares, como alma individual respecto de lo bioplasmático - respecto de la comunidad radical de lo vivo - lo que logra que el movimiento objetivo del trozo bioplasmático semeje o siga el esquema de un movimiento, subjetivo, voluntario. Es mi miedo al fantasma el que lo vuelve terrorífico.

D. tiene realidad el miedo a la muerte y no sólo se está preso en la apariencia cuando se la teme, y ello por cuanto que hay diferencias entre ser vivo y bioplasma indiferenciado subjetivamente y sólo objetivamente diferenciado, grabado. Todo sigue vivo, pero ya no personalizado, yo muero. Igualmente es posible tranquilizarse al respecto, no temer la muerte; pero ello no quita la diferencia.¹²

Así las cosas, ocurre que el fantasma del padrastro y el del padre acosan al niño Alexander sólo por que éste los actualiza así en y con su propia vida, su culpa y sus terrores.

Ellos de por sí - los fantasmas de por sí - sólo están en movimiento como trozos objetivos de vida grabados de cierto modo pero sin voluntad. Si bien el grabado en el bioplasma conlleva su descodificación determinando su consumo por otro ser vivo; pero no es el fantasma, como sujeto el que se mueve aunque forme parte de lo vivo. Forma parte de lo vivo no sujeto (sino "libre").

Bergman confunde aquí lo general indiferenciado con lo particular diferenciado subjetivamente. Y es que permanece en el interior de las teorías tradicionales del alma y la reencarnación y la pena etc. que concilian la hipótesis bioplasmática con la del alma personal incluso si está separada del cuerpo.

Por ello, son casos completamente distintos por un lado el del padre de Alexander cuando moribundo tiene la intuición de que como alma personal pasa a entrar en contacto íntimo con la de sus familiares, siendo que siempre los vivió exteriormente, o por otro lado la de dos seres vivos - Alexander e Ismael - que por el poder de uno (Ismael) comunican sus almas personales y las funden en una por un momento.

Aquí en el segundo caso, las almas en cuestión están conectadas vividamente a unos cuerpos. Lo que no es el caso de los fantasmas que "rondan" a Alexander y a Fanny.

Bergman juega ambiguamente con todos los casos - incluso en el de la milenaria momia viviente - de modo que indistintamente o ambiguamente lo bioplasmático es tal o bien es Dios. Aun más Dios existe y es bueno o es mierda; o bien existe y sólo es una representación ilusoria hipostasiada de lo que en verdad sólo es el magma de lo vivo.

4.1. La esperanza de Bergman y el Verdadero Problema.

Sin embargo, Bergman no pierde esperanza. Ya que hay fantasmas y venganza pero también hay otras vivencias. Quizá podremos liberarnos de los fantasmas... pero el camino para ello no está claro. Ahora bien, el problema de fondo es complejo y no aclarado en todos sus recovecos pues se trata de experiencias difíciles de codificar nitidamente; pero el caso es que Bergman se confunde adicionalmente, aunque afortunadamente sin perder toda esperanza.

Se confunde adicionalmente por que no sitúa en dónde se juega la solución. Los fantasmas tienen para él voluntad personal vengativa. El bioplasma es Dios y a la vez no es Dios etc., somos y no somos responsables de nuestros actos voluntariamente desplegados, etc. Mientras que la cuestión real y por tanto el terreno de

la solución y esperanza fundada está en el hecho de que auténticos sujetos sólo son los vivos; y los fantasmas apenas títeres de las apetencias, culpas y temores de los vivos, aunque objetivamente determinados para serlo o no; sólo instrumentos aptos para esta voluntad o mejor para esta otra, etc.

4.2. - Enajenación de lo Bioplasmático y Modo de producción Enajenados.

No creamos en efecto, que nuestros temores son sólo fenómenos individuales y psicológicos (ideales) y no más bien, a la vez, colectivos y de una realidad vivida y con poder material. Pero sabemos que esa realidad depende de nuestros actos y voluntad, incluso cuando parece ser automática. Este es el fantasma del propietario privado, el fundamento vivo de sus temores y angustias. Y es Bergman el que cree en esta enajenación como algo intrascendible o mejor: que cree que el fantasma es sujeto, que el mal es sujeto, que la venganza no tiene fin porque es capricho de sujetos fantasmales etc., no tanto porque no tenga límite.

Si los muertos menguan a los vivos ("Le mort saisit le vif") es debido a que los vivos viven de tal modo que usan a sabiendas o sin saberlo a los muertos como instrumentos de mutua tortura y de autorrepresión. Es por que socioeconómicamente el trabajo muerto pesa sobre el trabajo vivo que se produce y reproduce la vida material de la sociedad en tales condiciones alienadas, que a la vez los seres vivos alienan sus poderes comunitarios vividos - incluida su interconexión bioplasmática y con el bioplasma en cuanto tal - y es luego esto común extraño lo que los persigue y aun les "da" la experiencia de que han sido creados por él, por "Dios" y no más bien que "lo vivo" es el aura permanente de los vivientes, lo bioplasmático es la comunidad inherente y material de todos los seres vivos humanos o no humanos.

4.3. - El Nudo Bergmaniano.

Si digo "todo está vivo", esta tesis no es idéntica con la de que "en todo está Dios". Pues la vida soy yo y mientras que Dios es un ser trascendente, sujeto al margen de los sujetos vivos.

Es porque Bergman cree en los fantasmas no sólo como reales -y claro que son reales, lo cual no está desencaminado, -sino como sujetos, que no pueden sino creer en Dios; y a la vez, no cree en Dios porque sabe que su realidad es bioplasmática, determinada. La combinación entre cristianismo y esoterismo cabalístico y alquimia desgarran la proposición bergmaniana al momento en que éste trata de fundamentar el uno por lo otro y viceversa.

5. - Sobre el Nombre de Alejandro y su Racionalismo Fantástico.

Alexander es Bergman y no es Bergman, es el iniciado. Veámos:

Alexander habrá de ser iniciado a lo largo de la película en el mundo de los espíritus y su sabiduría, Dios y la energía vital, es decir el fondo mismo del que -sin saberlo- emanan las relaciones cotidianas.

El grave extrañamiento que sufre Alexander frente al mundo constituye a la vez, la posibilidad, su camino para entablar una relación de conocimiento sobre el mismo. Saber del mundo, sobre todo, cómo y por qué se relacionan los hombres entre sí ¿qué los mueve? ¿a dónde?

Recuérdese quien está inmerso no se cuestiona pero quien vive como problema el integrarse, aquel que es extraño, aquel que extraña, aquel que es repelido o segregado, ése pregunta, cuestiona, duda, quiere saber razones.

No está dentro pero allí apunta. Deberá ser iniciado. Pero si no está dentro requiere ir al fondo. Deberá ser iniciado en la esencia de lo que los demás sólo viven la apariencia, el camino fácil, cotidiano.

El extranjero, Alejandro, debe ser iniciado; pero aunque va por ser extranjero es por allí que ha comenzado su iniciación. Luego sólo se confirmará. Pero es va su tensión respecto de las relaciones entre los vivos la que lo mueve, la que tensa al bioplasma y es por allí que logra ser percibido por otros va iniciado. Ismael lo espía. Ismael lo reconoce y capta su tensión respecto del mundo; se

reconoce en él y lo inicia.

¿En qué cree Alexander? Desconfía de todo; y en lo que está (en sus juegos, afectos, etc.), está ingenuamente como en un remanso, ebrio de confianza, descansando de aquel núcleo del que emana su duda total. En esos remansos conoce el mundo, se opera subterráneo el balance preliminar de unas dudas que si bien no siempre se formulan, siempre distancian todo.

Por lo demás gusta jugar precisamente a la representación. Inventa mentiras, gusta de ver la linterna mágica, el teatro y los títeres. Sobre todo gusta de ver a su padre representar el fantasma del padre de Hamlet.

Lo mira no tanto entretenido, sino serio y bien distante, arrogado y desdenoso ante la mala interpretación. Como un crítico riguroso de arte, y, a la vez, como quien adivinara un acto sacramental.

Gusta de percibir las distancias en la escena que relaciona en su territorio a los personajes. La vibrante relación que mueve a lo divino, que delinea su destino, que resplandece sus cuerpos. Sólo en la distancia es captable. Se pierde la elasticidad del lazo que no pareciera existir, pues sólo se miran individuos. Pero es su actuar el que denuncia su interconexión invisible. Lo invisible se hace entonces visible.

Bergman ha jugado toda su vida a la representación y ha buscado mostrar a todos en sus obras este hecho esotérico. Ha buscado iniciarnos. El mismo se ha iniciado en el misterio conforme lo bebía.

Todos somos Alexander, y Bergman querrá iniciarnos. Bergman/Ismael.

Pero Bergman es Alexander. Sin embargo Alexander no es Bergman, pues no sabe lo que éste, ha diseñado. El padre de Alexander, el mal actor de teatro es Bergman, y Bergman es Gustav Adolf Ekdhal o quiere serlo: vivir la vida sin distancias, aunque sabiendo que la hay. La vida efervescente.

Es Bergman el obispo Vergerus con su férrea moral hasta la muerte, con su conciencia del pecado que lo lleva a preservar el alma contra todo. Es Bergman las mujeres, particularmente la madre de Alexander quitándose y poniéndose máscaras, sensual y contradictoria. Pero en la cumbre, es la madre Ekdhal, la gran actriz, la emperatriz del reino de las representaciones, la dueña de su pequeño mundo, la casa familiar, el oikos. Pero Bergman es Bergman finalmente y todo se resume en él y todo lo influye. Y todo se resume en el recorrido vital de Alexander, todas las relaciones lo tomean, Bergman ya es un iniciado, Alexander deberá serlo aunque sea porque en su ser la iniciación esté en germen. Por ello es que Alexander es y no es Bergman... Bergman quiere ser la momia egipcia, ("todo es Dios", etc.) Alexander sufre de racionalismo fantástico. Bergman lo sufrió pero ya no. ¿Qué es eso de racionalismo fantástico?¹³

5.1. - El Racionalismo Fantástico y el Horror del Extranjero.

Alexander duda y el camino de la duda¹⁴ le ha entregado todo su saber. Ha llegado incluso a dudar de Dios. Ahora bien, la duda de Alexander parece remontarse a la desconfianza, a los celos. Es el triángulo Edípico el que tiene un broche de dudas en su centro. La duda se desenvuelve, sobre todo, después de celar a Maj respecto del tío Gustav Adolf. Es una vía fácil, lícita. Mientras que hasta entonces la duda había engordado pero retorcida, pues los celos hacia su padre teniendo por objeto a su bellísima madre, encuentran en sus propios términos retención.

Es este núcleo el que debe expresarse. Debe haber representación y Alexander se fascina por el hecho mismo de la representación. Debe saber sus reglas. Para quizá, al fin, representar "aquella pieza en particular" que le interesa. Una vez que se duda, que se niega la positividad de la vida aparece el terror. Es el momento en que ya pueden verse los fantasmas. Después de muerto su padre, Alexander y Fanny lo contemplan tocando el clavecín. Han elegido su fantasma. Luego Alexander eligirá otro, a su padrastro Vergerus.

Y por su parte, la duda de Dios hace nacer a los espíritus y a todos: el mar del bioplasma. Es el momento en que ya se puede pasar a actuar a través del bioplasma y asesinar al obispo y a su

tía.

Pero ojo: Alexander no ha querido hacerlo realmente. El sólo fantaseaba su mala intención. Matar al padre, matar al padrastro, matar a la "montaña de carne" que es la tía: grotesca representación de la bellísima madre. Matar a todo. Sentir horror de todo. Negar la vida.

Pero es este camino de negación y duda el que la descubre en sus intersticios. Alexander alcanzará la iniciación; pero caminando por vía negativa. La energía vital como poder maligno.

Aquí parece confundirse Bergman aunque no pierde la esperanza de salirse de la tragedia, de los fantasmas de culpa asesina.

El racionalismo fantástico de Alexander consiste en que debido a su distanciamiento, a su extrañamiento, vive sus pensamientos como separados y diversos de la vida. No cree que sus pensamientos tengan consecuencias. Pero será iniciado en las que tienen: será azotado por su padrastro para que sepa que no queda impune el difamar el honor de nadie. Ismael le mostrará cómo el querer matar es ya matar y no se puede retroceder una vez desencadenada la propia acción. Alexander sufre la fantasía de creer que los pensamientos no están vivos. Sufre de racionalismo fantástico. Su búsqueda racional parte de la premisa irracional de creer que la distancia respecto de los hombres es real separación y de que el pensamiento está separado del ser y la vida. Su racionalismo es incompleto, el pequeño Fausto deberá completar su conocimiento, experimentar la vida unificada del presente: la comunidad de la vida toda y del ser y el pensar. Deberá destruir la fantasía de su incompleta razón para completarla. Destruir la opinión de que la razón es sólo idea y no sustancia viva, una con la vida toda. En esto consistirá su iniciación.

La duda de Alexander nihiliza al mundo; pero éste contesta energicamente combatiendo con más vida al acto mortificante. La vivencia del propietario privado, separado de los lazos comunitarios es la de Alexander el extrañado, el extranjero. De ahí deriva toda culpa, toda tragedia, todo dolor. Y sin embargo la experiencia de la unidad inmediata vital no ha hecho sino de nuevo abrirlo al horror pues la culpa no fue levantada, la distancia volvió, Alexander dudó siempre, quiso y no quiso matar al obispo.

Pero Alexander aún es niño, puede ser que avance hacia la unidad inmediata de la vida o puede ser que se sumerja en el horror que la experiencia negativa que esta unidad le ha abierto.

Alexander Al-ekxander el extranjero, el extraño por quien aparece evidente o se revela la comunidad de los hombres. Quizá deba sufrir eternamente su osada prometéica o quizá pueda incluirse, dejar su extrañeza, destruir el estigma que su nombre implica, realizar la esperanza que ese mismo nombre pronuncia.

CRITICA FINAL

1. Tal es el mundo de la película de Bergman. Pero nuestro mundo es otro: de índole diversa. En él hay contradicciones tan hondas y múltiples como las referidas por Bergman: sociales, clasistas, personales, psíquicas y, en fin, históricas. Asimismo, aunque muchos no quieran reconocerlo o, reconociéndolo, no lo conceptualicen con nitidez y saquen las consecuencias, ocurre que, efectivamente, hay hechos de magia y hay "almas" y hay "el mar de la vida", es decir lo que más arriba llamamos bioplasma; se trata de fenómenos energéticos, electromagnéticos y de energía vital. Bien que Bergman subraye estos fenómenos y aún los integre al sistema de contradicciones como otro momento real de las mismas, como otras tantas contradicciones y el fondo básico de las demás, pues sólo reconociéndolas enfrentaremos también al resto —ya reconocido— adecuadamente.

Sin embargo las almas no son lo que Bergman figura, ni el bioplasma o la magia prueban nada acerca de la existencia de dios; así que la integración del sistema de contradicciones que nos presenta está internamente falseado, además de desfigurar la "realidad". La experiencia estética resulta, por ello, no ser plena, pues implica un recorte en la experiencia vivida del mismo Bergman.

Por allí, tendremos que nuestra propia experiencia vital se ve suspendida o desviada de modo adicional a como ya por determinaciones previas lo estaba. Pero es la experiencia del mundo la que engloba el movimiento de su transformación hacia un mejor

mundo.

Esta es la importancia del asunto y tal su paradoja. Critiquemos a fondo. Critiquemos los principios globales que gobiernan el discurso de Bergman. Pues ya criticamos momentos particulares. En esta discusión final asumiremos las críticas que las interpretaciones parciales acertaban.

Efectivamente Bergman no pretende horripilar a nadie; en todo caso trae a cuento hechos que una vez lo horrorizaron y que hoy ya mira impávido. Impávido como a momentos se comporta el distante Alexander. Indiferente al horror, no obstante lo desencadena en el espectador, olvidando su propio sentimiento previo. Hay mala fe, pero que pretende hacernos un bien. Quizá en efecto nos lo hace (¿Se trata con Bergman del Obispo Vergerus?).

Este movimiento ambiguo deriva del principio dual —insostenible— que la película sostiene: Todo es dios Todo es uno. Pasemos a criticar de lleno esta falsa identificación.

No sólo no son lo mismo aunque lo parezcan, sino que son opuestos. Una implica la existencia de un sujeto trascendente, no humano, no finito: dios. La otra sólo indica la cohesión de todo, su ser uno.

De hecho, en el argumento de la película el "todo es uno" se ve subordinado al "todo es dios". Una proposición correcta bajo una incorrecta pero que le confiere el aura de corrección: de fundamentación.

Por aquí es que aparece, no sólo dios, sino el diablo: auto-crítica interna de "dios" y sostén de Bergman, pero siendo a la vez su crítica. ¿Cómo? ¿de dónde el diablo?

La proposición teológica "Todo es dios" puede ser sostenida más allá de de la mera fe y mediante argumento racional, apoyándola en la filosófica "Todo es uno"; haciéndolas aparecer como idénticas; o la primera como consecuencia de la otra, fundada en ella e igualmente cierta.

La ingerencia parcial de la razón en la proposición teológica tiene, sin embargo, consecuencias sorpresivas para la concepción de lo que es Dios. Este será necesariamente, mal que le pese al teólogo, un dios dual. Violando implícitamente el postulado racional "Todo es uno". En efecto, será, como decimos: Dios y Diablo.

Será dios (el Bien) por cuanto es sujeto, o se dice abiertamente que todo es dios. Pero a la vez, por cuanto se lo nombra neutralmente y no como sujeto según la fórmula "Todo es uno" presenta características opuestas!

Lo que el uno —neutral y no sujeto— promueve sin voluntad y naturalmente, será tomado como promovido por voluntad, por el sujeto dios, el bien. Pero ya que eso que naturalmente ocurre es también, muerte, dolor, horror etc. dios, el uno, haciéndolo con voluntad, no puede sino ser considerado, de rechazo, como Mal. "De rechazo" y no de entrada, en penumbra y no a la luz. He allí al diablo.

Por otro lado por cuanto la voluntad de dios es explícitamente el bien, tenemos allí bien afianzado a dios. Pero detrás, o abajo, en el infierno...

Este arriba y abajo, este mundo superior y este mundo inferior es correlativo a la separación entre lo ideal y lo material; lo intelectual y lo manual, etc. y por allí se revela su origen histórico-social más básico. Así que priva hasta nuestros días el tomar implícitamente —hay quien aún explícitamente— lo corporal, lo material como malo, opaco, etc., en buena parte de la filosofía y el sentido común. Bergman no salva este escollo tampoco; y la estrategia que proponga para salir del círculo infernal de las contradicciones —de hecho ninguna— no podrá sino quedar presa en la trampa de lo que busca rechazar. Querrá salir pero sus instrumentos lo ahogan.

El diablo preside todo intento de salvación mientras Dios cohesiona y a la vez secreta utopías de bondad para avivar el movimiento de liberación... pero el diablo preside, nos acompaña cohesiona. Hay diablo y recorta toda la experiencia. La estética del horror es estética culpable y su implícita —o explícita— destrucción de lo bello traduce el suspenso de la libertad y su girar sin fin, comerse la cola y las entrañas en excesos cada vez mayores, en desesperación mayor pero sin encontrar salida. La crítica se aliena en pseudocrítica y en descripción falsa de la realidad.

El falseamiento no proviene de que se hable de la magia y del

alma etc. — estas existen — sino de cómo se las entiende — preside las por dios pero necesariamente, entonces, por el diablo.

2. Todo es dios y todo es uno es la identificación falaz que preside el discurso de la película. Pero se articula con aquella otra de "Todo es vida. Todo es dios". Por allí es que queda "fundada" la magia y el alma (mediante ese "todo es vida"). Pero el alma es tomada como *sujeto*, mientras que no puede ser sino un aspecto objetivo sutil que entra como un ingrediente entre otros para la constitución de lo que es sujeto. Pero si se lo toma como "sujeto" implica que el alma se apersona en violencias mágicas, porque es sujeto abstracto.

Dios o el sujeto trascendente (bien/mal) nostros, se llama "alma". Alma es el sujeto que no somos y que nos mueve hacia el bien, hacia el mal, siempre fuera del sujeto que somos. La irresponsabilidad aquí implicada se repertenece con la coartada psicoanalítica de que es el inconsciente el que es sujeto de nuestros actos, el dios oculto. Por este camino trabado, la crítica de la vida cotidiana — y por lo tanto de toda la sociedad actual — que hace Bergman no puede sino enredarse de diversos modos. Ya lo vimos a la hora de las interpretaciones parciales que suscita.

Sin embargo, Bergman ha revelado un secreto grave de la vida: hay magia y hay alma. Nos toca a nosotros asumirlas de otro modo — no más bien encubrirnoslas — en vista de trascender la situación en que el diablo las habita, en que Dios las maldice, en que enervan la tragedia, en que la culpa es nuestro destino, en que la atomización y opresión sociales son el sujeto trascendente que determina desde fuera y desde dentro nuestra experiencia total del mundo.

3. ¿La figuración del alma es en algún momento pacífica en la película? Extrañamente no.

El real sujeto concreto — no sólo alma — que somos, encuentra paz en su alma. El camino de la libertad consiste también de paz interior para reconcentrar lo que somos enfrentándolo sin culpa contra lo contradictorio y opresivo. En el alma se funda lo comunitario, la sociedad viva de los hombres, pero éstos son mucho más que el alma y que lo comunitario: por ello pueden tener como proyecto el restablecerlo, el compartir y abolir el infierno: los cementos de dios, del Imperio.

No cabe visión maniquea de lo que son los hombres — "Vergesius es malo"; la abuela manipula; Alexander es bueno, etc. — si de lo que se trata es de liberarnos los seres humanos.

No cabe recortar las realidades. Dios ha muerto y el Diablo descansó, por fin, en paz. Pero dios y el diablo viven cada vez que los hombres ora no pueden, ora no se deciden a nacer.

El alma es *matriz material* pacífica de armonía, experiencia de la vida en nosotros, como nosotros. Es importante no denegarla; sino tenerla por centro, porque toda capacidad, toda necesidad y toda actividad singulares pueden modularse libres sólo en su acuerdo con ella. Si no, fácilmente pierden su rumbo. El alma es en este sentido "razón" objetiva". Y como es fácil creer que la sin razón y el exceso — no la armonía — fundarán la libertad, fácil es recrear el infierno cuanto más nos esforzamos por liberarnos.

La gestión de las necesidades, capacidades y actividades debe, más bien, correr la vía de la vida, del alma, de la comunidad, de la armonía, decía Fourier. Y es por allí que comienza a nacer el hombre en medio de las contradicciones y reuniéndose con otros para mediar sus luchas pero, *inmediatamente*, para convivir. Se funda así positivamente lo que trasciende las contradicciones va al afirmarse, aquello que acompaña y funda toda lucha, lucha sin fuerza es imposible y cabe ser consciente de las fuentes de las que la fuerza brota.

Podríamos resumir lo dicho, diciendo que la paradoja estriba en que la fuerza es armonía y que cuando escandimos nuestro mundo en sujetos trascendentes como Dios, el Diablo, el inconsciente, una pseudo alma, etc., no hacemos sino debilitarnos, debilitar la comunidad... No obstante, de la debilidad brota la fuerza: por contra golpe y sorpresa, y por que en el fondo y va débil y sin exceso ninguno cabe la primera armonía, la más simple: o todo es vida o todo es dios. Y sin embargo, para quien nombre equivocadamente la vida como dios, no por ello se le niega todo. Ya que es real la vida, no sólo palabras. Y lo que abarca ese

"todo" no puede ser sino la vida. Así que mucho de la misma se le entrega. Cabría compartirla toda; y, por ello, criticar el despropósito.

A propósito, ¿por qué no repetir esa bella frase: "El Mar de la Vida"?...

NOTAS

¹ Gilbert Murray; *Eurípides y su Tiempo*. Breviario del Fondo de Cultura Económica, No. 7, México, 1966, p. 65.

² Citado por Gilbert Murray; *Eurípides y su Tiempo*, op. cit., p. 47.

³ El significado griego de Alexis — si bien no de Alexander — es "el salvador". Y una de las acepciones de Alexander es "salvador de hombres". Alexó: vo socorro — en latín arceo, propulsar, opitular — y Andros: genitivo de Aner, hombre. Derivando hasta "capitán", quien mejor socorre a sus hombres. Nombre apropiado para un caudillo, el que capitanea y auxilia.

⁴ Y lo que con ello se conecta también en la película de Bergman: el alma, Dios, lo comunitario, etc.

⁵ Un aspecto particular de ello estriba en que los poderes mágicos los despliegan en el film sólo hombres: Ismael e Isaak.

⁶ Frances A. Yates: *Giordano Bruno y la Tradición Hermética*. ("Una interpretación clásica del mundo renacentista siguiendo las huellas del hermetismo y de la Cábala"). Ed. Ariel, Barcelona, 1983, p. 28 y 24.

⁷ Condición para que Marx descubra el problema del valor, el dinero y el capital.

⁸ Antes de Colón se creyó que el mundo acababa en el abismo.

⁹ Y es que Dios es sujeto o Dios pero a la vez es lo uno neutral, lo vivo. Así que lo que el uno promueve sin voluntad es tomado por promovido por el sujeto Dios con voluntad: he allí el diablo. Por otro lado la voluntad de Dios es explícita del bien: he allí a Dios.

¹⁰ Cfr. G. Bataille, *La Experiencia Interior*. Ed. Taurus, Madrid, 1972.

¹¹ Cfr. "La Sentencia de Anaximandro" en *Sendas Perdidas*, Ed. Losada, Buenos Aires, 1976, donde Heidegger se esfuerza por mejorar la traducción de la sentencia hecha por Nietzsche, Diels, Von y otros. Pero sin superar el

Ser = Nada que preside la lógica hegeliana, eso traduciendo a su vez la Idea hegeliana a "Ser". Dos imposturas en una sola traducción.

¹² De aquí derivaríamos a observar el problema de la "reencarnación" o al revés, de la liberación de la nada de las reencarnaciones y del Karma propugnada por los hindúes y orientales en general. Evidentemente no es el lugar para tratarlo.

¹³ No decimos "Realismo Fantástico" que es la propuesta de Jacques Berger y Lewis Powells en *El Retorno de los Brujos*. Plaza & Janes Ed., Madrid, 1971.

¹⁴ Cfr. Hegel, *Fenomenología del Espíritu*. Introducción, párrafo 6.





ニ
ツ
い
ね

い
ね
鶴

Como consecuencia del movimiento de traslación y la consiguiente distancia respecto del sol, la variación del ángulo de inclinación de los rayos solares sobre el globo terráqueo, etc.

Ello determina modificaciones climáticas (temperatura, vientos, humedad, etc.) que influyen igualmente sobre los microorganismos, las plantas y finalmente sobre los animales cuya vida se soporta en las anteriores condiciones.

A nadie sorprende el hecho de que una vez llegado el invierno el metabolismo de los osos se transforme profundamente con objeto de la hibernación. Sin embargo, nos solemos burlar cuando alguien afirma que cada estación activa energéticamente determinados órganos del cuerpo. Igualmente todos damos por hecho que el enojo es una emoción vinculada al hígado pero rompemos a carcajadas cuando esta misma idea se lleva un poco más adelante afirmando que el



抱
い
ね
向
雀

EL OTOÑO

Para cualquiera es evidente que el paso de las estaciones determina profundamente el ciclo vital de las plantas. Sin embargo nos resulta extraña la idea de que los animales, pero fundamentalmente el cuerpo humano, se encuentra igualmente influenciado.

El sentido común actual, acostumbrado a escindir el cuerpo del alma, encuentra todavía más inverosímil la afirmación de que el ciclo anual de las estaciones influye no sólo al cuerpo sino también al espíritu humano.

Sin embargo, fundamento de múltiples variaciones —fisiológicas, sensoriales, emotivas, etc.— lo constituye la variación de la cantidad de luz y energía solar que acontece



miedo tiene que ver con los riñones, la tristeza con los pulmones, etc. Y la risa puede llegar hasta las lágrimas si se sostiene que el verano activa la energía del corazón y del intestino delgado, y con ello la alegría, el gusto por el color rojo y los sabores amargos, etc., etc.

Pero todo el espíritu humano tiene fundamento material, corporal. De la misma manera en que la vida está sólidamente fundada en la esfera terrestre y la energía que principalmente recibe del sol. El antiguo conocimiento oriental de las estaciones y la salud contenido en *El libro del emperador amarillo* (Ney Ching) afirma la *unidad orgánica de toda la naturaleza, de la energía y consiguientemente de todas las manifestaciones vitales*. Para la mentalidad analítica de hoy en día, esos antiguos conocimientos resultan ingenuos, precientíficos, etc. No obstante este desprecio por el conocimiento que las sociedades precapitalistas lograron tener de la naturaleza no sólo descansa —como quiere hacernos creer— en el desarrollo científico y tecnológico contemporáneo, sino también manifiesta la incapacidad endémica de la racionalidad burguesa para percibir y comprender las totalidades.

En verdad, uno se sorprende de cuán matizado y rico es en los rasgos humanos el conjunto de rasgos propios de cada estación. La energía no sólo circula anualmente en el "exterior" (en el planeta, en la vegetación, etc.), sino también dentro del cuerpo humano, pasando de un órgano a otro, (del riñón al hígado, del hígado al corazón, etc.), propiciando procesos espontáneos de limpieza o eliminación de fatigas y toxinas acumuladas durante el

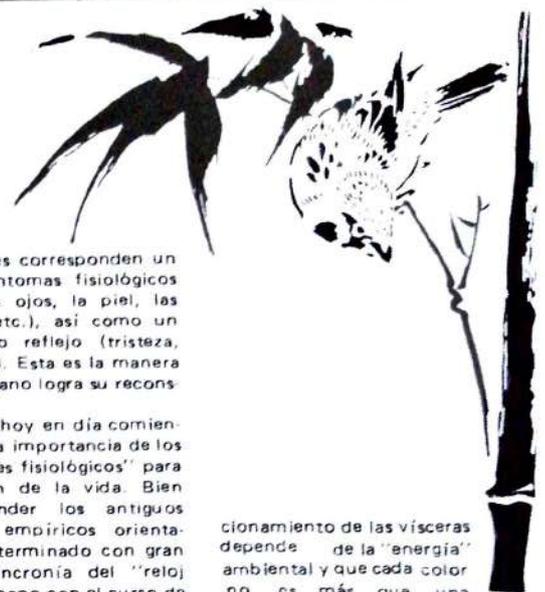


丸
と
桃

San Martín) a la tierra, el otoño al metal y el invierno al agua.

El Otoño es la primera mitad del "ciclo oscuro" del año, comienza con el equinoccio de septiembre y a medida que avanzan las noches, van creciendo respecto de los días hasta alcanzar, en el solsticio de diciembre, la más larga de las noches y el día más corto. Entonces se inicia el invierno.

El otoño es la época de los pulmones y del intestino grueso. Es por ello que en esta temporada encontramos una especial predilección por los alimentos y sabores que favorecen la salud de estos órganos. Tenemos un gusto aguzado por lo picante que provoca la expansión de los pulmones, los cuales se liberan del aire estancado y de las mucosas acumuladas. Tal es la razón por la cual la cebolla y el gengibre resultan tan agradables en esta estación. Igualmente el arroz integral es el cereal que más favorece el funcionamiento y limpieza del intestino grueso. También este resulta sumamente agradable en el otoño. Además acontece que los órganos están asociados a determinados colores, lo cual no es de extrañar si se recuerda que el fun-



cionamiento de las vísceras depende de la "energía" ambiental y que cada color no es más que una franja del espectro de la energía electromagnética. Así pues el otoño es el tiempo en que el color blanco es el preferido y causa más placer. "Le viene bien" a uno vestirse así, pues es la luz que se refleja en el blanco la que se necesita en este tiempo seco y airado.

En gracia a su delicada justeza cabe presentar a continuación el conjunto de motivos que la tradición china distingue para el otoño:

	ORGANO	PULMONES E INTESTINO GRUESO
EXPRESION CORPORAL	PARTE del CUERPO	PELO Y PIEL
	ORGANO SENSORIAL	NARIZ
	SENTIDO	OLFATO
EXPRESION ESPIRITUAL	FLUIDO CORPORAL	MOCO
	MANIFESTACION CORPORAL SUPERFICIAL	VELLO CORPORAL
	IMPULSO	TOSER
ALIMENTOS	EXPRESION	LLANTO
	EMOCION	TRISTEZA
	ACTIVIDAD Y FACULTAD	VITAL
SABOR	CEREAL	ARROZ INTEGRAL
	VERDURA	CEBOLLA
	FRUTA	DURAZNO
TIEMPO CLIMA	SABOR	PICANTE
	FACULTAD del SABOR	DISPERSANTE
	ESTACION	OTOÑO
OTROS	HORA del DIA	TARDE
	CLIMA ADVERSO	SEQUIA
	PLANETA	VENUS
	PUNTO CARDINAL	OESTE
	HOROS.COPO CHINO	GALLO Y MONO
TIPO DE ENERGIA	CONDENSANTE Y MATERIALIZANTE O PEQUEÑO YIN	
ELEMENTO	NITROGENO	
COLOR	BLANCO	

Carria el bajel con un andar seguro e igual, y ni el

gavilán, que en el ave más ligera, hubiera atendido con él: así caminando con

tal rapidez, contaba las alas del mar, pues llevaba

como un varón que en el comajo se parecía a los dioses;... (Odisea, rapsoedía XIII).

