

Carlos Tercera Posición,
Real Nacionalismo
de Revolucionario
Azúa y Tercer Mundo

Una teoría de sus supuestos

Apéndice
con textos de
Arturo Ardao
y Aldo Solari



CAMARA DE
REPRESENTANTES
REPUBLICA ORIENTAL
DEL URUGUAY

№ 5467

4218
REAL
xe
v.2

Carlos Real de Azúa

**TERCERA POSICION,
NACIONALISMO REVOLUCIONARIO
Y TERCER MUNDO**

Una teoría de sus supuestos

**Apéndice con textos de
Arturo Ardao y Aldo Solari**

Volumen II

Cámara de Representantes

República Oriental del Uruguay

CAMARA DE REPRESENTANTES
XLIVª LEGISLATURA
(1996)

Segundo Período Ordinario
Integración de la Mesa

Presidente	JORGE MACHÍNENA
1er. Vicepresidente	ALEJO FERNANDEZ CHAVES
2º Vicepresidente	BERNARDINO AYALA
3er. Vicepresidente	CARLOS LAGO
4º Vicepresidente	JORGE ORRICO
Secretario Redactor	Martín García Nin
Secretario Relator	Horacio D. Catalurda
Prosecretaria	Margarita Reyes
Prosecretario	Gerardo Tovagliari

ANTECEDENTES

**COMISION ESPECIAL PARA ENTENDER
EN LAS EDICIONES
DE LA CAMARA DE REPRESENTANTES
(1994)**

(orden alfabético)

HUGO CORES
ANTONIO GUERRA CARABALLO
LUIS A. HIERRO LOPEZ
MARIO MESA
AGAPO LUIS PALOMEQUE
RICARDO ROCHA IMAZ

Secretario:

Ruben A. Guarnerio

PROYECTO DE RESOLUCION

Artículo 1º.- Dispónese la edición por la Cámara de Representantes de hasta 2.000 (dos mil) ejemplares de las obras inéditas del Prof. Carlos Real de Azúa en las condiciones habituales.

Artículo 2º.- Las obras objeto de esta publicación serán las siguientes:

- a) *"El problema del Origen de la Conciencia Nacional en el Uruguay"*. 1975 (título con que la identifica *Cuadernos del CLAEH*, Nº 42, 1987 a sugerencia del Prof. José P. Barrán).

Se conoce también con el título de: *"El Uruguay como cuestión nacional"* (citada así por los Profs. Blanca Paris y Juan Oddone).

- b) *"Tercera posición, nacionalismo revolucionario y Tercer Mundo"*. 1963.
- c) *"El poder de la cúspide: elites, sectores dirigentes, clase dominante"*. 1970.

Artículo 3º.- Designase una Comisión de tres miembros, la que tendrá a su cargo los detalles de la edición.

Artículo 4º.- Impútase al rubro "Gastos Eventuales o Extraordinarios" del Presupuesto de Secretaría, las erogaciones resultantes del cumplimiento de la presente resolución.

Montevideo, 6 de marzo de 1990.

Eden Melo Santa Marina

Representante por Montevideo

EXPOSICION DE MOTIVOS

El profesor Carlos Real de Azúa (1916-1977) se cuenta sin duda, y más allá de su polémica personalidad intelectual, entre los grandes pensadores del Uruguay contemporáneo.

Muerto durante los años oscuros de la dictadura, que le había despojado de su cátedra universitaria, Real de Azúa dejó tras de sí una frondosa producción intelectual y —como en el caso de, quizás, su última obra de gran aliento: *“El problema del Origen de la Conciencia Nacional en el Uruguay”*, título con que la identifica Cuadernos del CLAEH N° 42 a sugerencia del Prof. José Pedro Barrán—, aún inédita.

Como lo señalan los editores de la referida publicación, que data de 1987, precisamente cuando se cumplían diez años de su muerte, la democracia sin embargo, podría también perder a Real si se quedara en la evocación y no aceptara la honda provocación de cada una de sus páginas, la revisión de los puntos de partida, el cuestionamiento de las verdades más aceptadas, la apertura de nuevos rumbos de reflexión.

Para evitar que ello ocurra —sobre todo en estos tiempos de revisiones y cuestionamientos que conmueven hasta en sus cimientos algunas viejas certidumbres—, es fundamental que el Parlamento concorra al rescate de los principales trabajos inéditos posibilitando así que el Prof. Real de Azúa no quede en el olvido o en la simple evocación.

Desde luego que sería tremendamente importante que en algún momento se ordene y sistematice su vasta producción, y se editen por fin sus obras completas.

Creemos no obstante que la Cámara de Representantes haría un muy importante aporte al conocimiento de Real de Azúa disponiendo la edición de sus más importantes obras inéditas.

En primer término, *“El problema del origen de la conciencia nacional en el Uruguay”* (1975), título utilizado por Cuadernos (N° 42 de 1987) del Centro Latinoamericano de Economía Humana (CLAEH) por sugerencia del Prof. José P. Barrán. Estudio que se conoce también con el título utilizado ocasionalmente por los profesores Blanca Paris y Juan Oddone: *“El Uruguay como cuestión nacional”*.

Esta obra reviste particular importancia en el campo de las Ciencias Sociales. No sólo porque constituye virtualmente la obra póstuma de Real de Azúa, sino también porque en ella se refleja el análisis mayor de uno de los más duros críticos lúcidos del sistema, que transitó con absoluta independencia intelectual las diversas coyunturas políticas.

Asimismo, el pensamiento global de Real de Azúa no podría entenderse cabalmente si se omite el conocimiento de otras dos obras inéditas escritas en 1963 y 1970. Ellas son, a nuestro juicio:

—*“Tercera posición, nacionalismo revolucionario y Tercer Mundo”*, y fundamentalmente:

—*“El poder de la cúspide: elites, sectores dirigentes, clase dominante”*.

Quizás en una próxima segunda etapa, la Cámara de Representantes, que durante la XLIIª Legislatura se convirtió en el primer editor a nivel nacional, deba preocuparse por reunir y sistematizar la obra completa de Real de Azúa. Pensamos que, en primera instancia, el objetivo propuesto en la resolución que proponemos, hace honor a su condición de caja de resonancia de la opinión nacional pluralista, poniendo en el mercado editorial obras de jerarquía intelectual y política tan diversas como las de Batlle y Ordóñez, Luis A. de Herrera, Carlos Quijano, Vivian Trías, Emilio Frugoni, Washington Beltrán y otros.

Finalmente queremos consignar que el método utilizado en esta propuesta (que obvia el trabajo previo de una Comisión

Especial que seleccione y clasifique según criterios de cierta objetividad), cuando públicamente existen trabajos especializados que desbrozan el camino, se inscribe en el propósito de evitar mecanismos burocráticos paralizantes. Si todos estamos de acuerdo (más allá de las naturales divergencias ideológicas) que Real de Azúa hoy, como otros pensadores de similar jerarquía mañana, deben acceder a los más amplios espacios del conocimiento popular, lo racional es que quienes tienen posibilidades reales de instrumentarlo procedan a ello sin ninguna otra condicionante ni acción burocrática que conduzca a postergar en el tiempo ese objetivo.

Montevideo, 6 de marzo de 1990.

Eden Melo Santa Marina

Representante por Montevideo

CAMARA DE REPRESENTANTES

Martes 15 de octubre de 1991

Comisión Especial para Entender en las Ediciones
de la Cámara de Representantes

INFORME

Señores Representantes:

Esta Comisión Especial ha procedido a analizar las iniciativas de los señores legisladores para la edición por la Cámara de Representantes de diversas obras de relevantes personalidades de nuestra nación, y las propuestas de las respectivas Comisiones Asesoras designadas al efecto y se propuso la elaboración de un plan quinquenal de publicaciones.

Ha procedido asimismo, a la vigilancia y cuidado del decoro de la impresión de las obras cuya publicación ya había sido dispuesta por la Cámara de Representantes. Como consecuencia de ello se ha verificado un mejor nivel de la obra impresa, tanto en el aspecto estético como en lo técnico.

El adjunto proyecto de resolución tiende a hacer efectivo un plan provisorio de publicaciones, teniendo presente el estado actual del erario y las posibilidades que para erogaciones de tal orden ofrece, pero reafirmando el propósito de irradiación cultural, particularmente en vista a sus repercusiones en la juventud, y posterga para instancias ulteriores la estructuración del plan definitivo de ediciones que someterá oportunamente a la consideración del Cuerpo.

Sala de la Comisión, 1º de julio de 1991.

Hugo Cores, Miembro Informante; *Daniel Díaz Maynard*, Miembro Informante; *Antonio Guerra Caraballo*, Miembro Informante; *Luis A. Hierro López*, Miembro Informante; *Agapo Luis Palomeque*, Miembro Informante; *Ricardo Rocha Imaz*, Miembro Informante; *Alejandro Zorrilla de San Martín*, Miembro Informante.

PROYECTO DE RESOLUCION

Refuézase el rubro Gastos de Secretaría en la cantidad estrictamente necesaria para proceder a la edición de las siguientes obras:

- 1º) Profesor Carlos Real de Azúa. Obras inéditas. (Un volumen).
- 2º) Personalidades que han contribuido a la consolidación de la cultura y de las estructuras educacionales. (Un volumen).
- 3º) Doctor Baltasar Brum. Selección de escritos, artículos

periodísticos, documentos, publicaciones y actuación gubernamental. (Un volumen).

- 4º) Profesor Juan E. Pivel Devoto. Selección de estudios históricos. (Un volumen).
- 5º) Doctor Julio César Grauert. Selección de escritos, artículos periodísticos, documentos, publicaciones y actuación parlamentaria. (Un volumen).
- 6º) Carlos Roxlo. Selección de su obra literaria y periodística y de su actuación parlamentaria. (Un volumen).
- 7º) José Batlle y Ordóñez. Recopilación de sus obras, artículos, proyectos y discursos. (Un volumen).
- 8º) Alfredo Albornoz. Elecciones Uruguayas 1989. (Un volumen).

Sala de la Comisión, 1º de julio de 1991.

Hugo Cores, Miembro Informante; *Daniel Díaz Maynard*, Miembro Informante; *Antonio Guerra Caraballo*, Miembro Informante; *Luis A. Hierro López*, Miembro Informante; *Agapo Luis Palomeque*, Miembro Informante; *Ricardo Rocha Imaz*, Miembro Informante; *Alejandro Zorrilla de San Martín*, Miembro Informante.

—Léase el proyecto de resolución.

VARIOS SEÑORES REPRESENTANTES.- ¡Que se suprima la lectura!

SEÑOR PRESIDENTE (Singer).- Se va a votar.

(Se vota)

—Cuarenta y dos por la afirmativa: **Afirmativa.**

Unanimidad.

En discusión.

Si no se hace uso de la palabra, se va a votar.

(Se vota)

—Cuarenta en cuarenta y uno: **Afirmativa.**

Queda aprobado el proyecto de resolución.

Carlos Real de Azúa

TERCERA POSICION, NACIONALISMO REVOLUCIONARIO Y TERCER MUNDO

Una teoría de sus supuestos

CAPÍTULO VI

DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO

Por el lado occidental, pronorteamericano —en estos países es abrumadora—, la invocación a la democracia, la apelación a sus supuestos humanos y sociales, la defensa de sus instituciones y procedimientos intentan imponerse como la única actitud coherente con nuestras tradiciones históricas, como la única vía posible de nuestro desarrollo, de nuestra felicidad. Inversamente, ellos se erigen también en descalificadores de lo que habitualmente importa una revolución, significan sus tácticas, implican sus consecuencias.

Con todo, conviene examinar con minucia estas pretendidas verdades.

63. LA DEMOCRACIA Y SU SIGNIFICADO PRIMARIO

No es difícil asentir, y con ello debe iniciarse cualquier dilucidación medianamente pulcra, que la democracia porta valores que el hombre actual juzga adecuados a su ventura y que deben —siempre— tenerse en cuenta. No es difícil concluir que en el desenvolvimiento del mundo moderno, la democracia aparece como naturalmente identificada con ciertas posibilidades ínsitas al sentido de sí mismo y de la sociedad que el sujeto

humano fue adquiriendo, sobre todos los vaivenes y diversidades de los últimos siglos de la historia mundial.

Enúmerese, simplemente. El derecho a disponer de la propia vida, a decidir responsablemente del propio destino –y a que no lo decidan otros–, a ser dueño del incanjeable, breve, amenazado lote de cada existencia, a no ser despojado de una posible, mínima, concreta felicidad personal. El derecho a comprender el mundo con el instrumento de su propia razón, que se considera seguro, y a no aceptar sin crítica soluciones dictadas, impuestas. La rebelión contra toda desigualdad artificial, contra la coacción del terror, la servidumbre, la miseria, las obligadas reverencias, se identifica con los medios políticos que el hombre urdió desde fines del siglo XVIII para lograr gobiernos en que su voz pudiera hacerse oír, en los que se sintiera representado, asumido en sus quereres e ideales, regímenes, en suma, que se movieran neutralizados contra el abuso de su propio poder y permitieran –imparcialmente– el desarrollo sin coerción de las fuerzas sociales nuevas que veían ante sí el campo ilimitado que la técnica, la máquina, el creciente dominio sobre la naturaleza les estaba ofreciendo. Confianza, así, entrañable, en el hombre y su poder creador, institucionalizada en sociedades del tipo de las que Bergson llamaba “abiertas”, maleables, fluidas, prontas a que los cambios –morales, culturales, económicos– puedan correr por los moldes de las realidades existentes sin compresiones indefinidas y sin violencias destructivas. Movilidad política guardando todas las otras. Y, como dice líricamente un personaje de Joyce Cary: *“la tolerancia, espacio para aprender la libertad, espacio para crecer, y los derechos y la propiedad individuales, la única defensa contra el engaño y el abuso de confianza públicos”* (*El joven Nimmo*, pág. 321). Confianza, así, en la capacidad del entendimiento humano en descubrir y en coincidir en lo mejor, certeza en el carácter relativo (probable) no tanto de la verdad, como de la posibilidad de los hombres de llegar a ella, de

poseerla, de monopolizarla. Capacidad, también, de diálogo entre personas e ideologías, fe en el poder de la discusión honesta y desapasionada, aptitud para esa tolerancia que no es respeto automático por cualquier afirmación ni indiferencia por la verdad, sino respeto –indulgencia también– por el hombre que la sustenta, generosidad “cordial”, si se quiere. Libertad –igualmente– entendida como un impulso milenar del hombre y la sociedad a la responsabilidad, la autodeterminación, la paz, la felicidad. Sentido de las diversidades humanas, de la multiplicidad de las “familias espirituales” y confianza en su capacidad de armonizarse (en un sentido semejante a la de la famosa fórmula estética de la “unidad en la variedad” como sinónimo de la belleza). Creencia también, en el valor enriquecedor de esas realidades [?], distantes de la homogeneidad gris de lo indiferenciado; en su capacidad de llegar a una convivencia en el mutuo respeto con reglas aceptadas por todos para dirimir los conflictos, fluidas por cierta dosis inevitable de conciliación, de transigencia. Contemporización, en síntesis, con el enemigo, y derecho, sobre todo, a serlo. Y, alumbrándolo todo, una inclinación [?], ingenua pero poderosa, hacia lo sencillo y lo simple, contra toda aparatosidad y excesiva jerarquía.

Este catálogo de tendencias, de apetencias, puede sin embargo sostener el esquema de un cierto tipo de gobierno. Un gobierno democrático ideal ceñible en algunos rasgos esenciales, distinto a toda encarnación histórica real pero inexorablemente necesario si es que a cada una de esas versiones “reales” se aspira a explicarla por algo más que por el juego azaroso de accidentes, sin un fin, una meta, un “ideal” en suma, las que las inspiraron.

Reduciendo ese esquema a sus rasgos esenciales, ellos podrían sintetizarse en:

a) La democracia como una situación en la que la sociedad y los hombres sean los dueños del Poder del Estado, que lo

manejen y lo dominen, que no estén aplastados por él; que la sociedad, en suma, se halle "sobre" el Estado o se [?]; nunca que éste se sitúe, imperiosa, decisivamente, "sobre" la sociedad.

b) La democracia como un ideal de gobierno en el que cada hombre sea partícipe de esta tarea y éste le [?], en el que todo [lo que] se refiere a él —últimamente— descansa en su [?], carnal, en su calidad de cifra espiritual, en su dignidad insobornable.

c) La democracia como ideal de gobierno "representativo" de todas las opiniones y todos los intereses, sensible a sus cambios y matices, dependiente de las variantes de una "opinión pública" y a su imperio. (*)

d) La democracia como ideal de gobierno "consentido", "responsable", "no perpetuable" sin plazo determinado, "elegible", "renovable", cambiabile sin violencia por procedimientos regulares, nacido de la colectividad, no autoimpuesto, notas todas éstas que concretan la noción, esencialmente abstracta de "soberanía". El procedimiento regular consiste esencialmente en elecciones libres, acatadas, en la que deciden y triunfan las mayorías y en el que fija la verdad del proceso una justicia electoral independiente.

e) La democracia como ideal de gobierno que consagra el derecho de crítica, de disenso, de oposición —el derecho, en suma—, a ser "minoría", traducido, en el derecho a la organización de partidos —cualquiera su número sea— con garantías de inviolabilidad, de expresión, manifestación y organización ofreciendo sus opciones a una ciudadanía que interviene, controla, conoce, elige hombres y soluciones con serenidad, objetividad, conocimiento, libertad, desinterés.

(*) La pág. 204 de la fotocopia, que se extiende desde la cita del novelista inglés Joyce Cary hasta el literal c), ha sido parcialmente reconstruida. Cuando la palabra resultaba ilegible, se la sustituyó por signos de interrogación entre corchetes, lo que no altera el sentido, éste sí muy claro, del pensamiento de Real de Azúa. Téngase presente que la fotocopia que sirve de base a la presente publicación se hizo a partir de una copia al carbónico. (N. del E.)

La democracia como ideal de gobierno "limitado" con la triple limitación individual, grupal e interna de: 1) derechos, garantías y libertades individuales mínimas, consagrados por una ley preestablecida y conocida; 2) derechos de las "minorías" con libertades que los protejan de los abusos del poder y de las mayorías; 3) limitación interna del Estado por la división e independencia de poderes, asegurados por un sistema de freno y contrapesos recíprocos —legislativo, administrativo, ejecutivo, judicial— independientes unos de otros y, sobre todo, un Poder Judicial autónomo y una justicia electoral independiente.

g) La democracia como ideal de poder reglado, legal, principio de legalidad que implica los de regularidad y previsibilidad de las órdenes del Estado, la supremacía de la ley y la de la suprema, la Constitución, como regla de armonía y coherencia entre todas las restantes. Un gobierno, un poder, un Estado, en suma, que fija reglas de juego y acción y las sigue; un poder no discrecional salvo en ciertos ámbitos secundarios y perfectamente delimitados. Derecho, en suma, *versus* arbitrio, administración *versus* "política", legalidad *versus* discrecionalidad. La fiscalización de los actos de gobierno por organismos jurisdiccionales; un proceso establecido para la formación de la ley, una exigencia de coherencia entre ellas; garantías del juicio, un radio conocido de lo autorizado y lo prohibido entre los derechos infrangibles y la necesidad social extrema, excepcional. Un ideal, en síntesis, de moldes formales de organización absolutamente precisos que puedan llenarse luego con una voluntad político-social irrefragablemente cambiante.

h) La democracia como un ideal de gobierno público si se atienden a los precedentes rasgos de representativo, consentido, con derecho de crítica y disenso, reglado, legal.

i) La democracia como ideal de gobierno civil, ejercido por todos los hombres, sin existencia de fueros especiales y de

formas rígidas jerarquizadas, estamentales de organización y de mando.

j) La democracia como ideal de gobierno para la colectividad, el Bien Común, la colectividad o el país, y no para beneficio de los que lo ejercen, cumplido con objetividad, desinterés, sentido de servicio; corolario en cierta manera de las nociones de gobierno consentido, representativo, con derecho de crítica, público.

Tales, tan desordenadamente expuestas, son probablemente las notas esenciales de la faz histórica de la democracia occidental. Ningún ejemplo concreto las ha ofrecido todas en su plenitud y ningún régimen, por autoritario o totalitario (palabras que habrá que despejar) que sea deja de ofrecer tenuemente alguna. Un mínimo de ellas, tal vez, ofrece sin embargo una cierta seguridad para calificar (sin dogmatismos) si un gobierno, un régimen, un Estado son "democráticos" o no. Con lo que va dicho que no creemos que una sola, como se ha intentado repetidamente, ya sea ésta la "soberanía", los "derechos individuales", la "división de poderes", el "principio de legalidad" baste: cualquiera de ellas puede adulterarse, circuirse hasta hacer irreconocible el rostro de toda posible "democracia".

Esta sumaria dilucidación permite, con todo, establecer las innegables ventajas psicológicas que el normal ejercicio democrático posee para el común de los hombres pertenecientes a ese tipo histórico que es la "modernidad". Permite establecer que provoca en el gobernado ciertas convicciones: la de actividad, de que interviene y decide; la de igualdad con los demás; la de tranquilidad y seguridad de poder "proyectar" su vida; la de satisfacción de un cierto ejercicio de sus facultades, de una cierta libertad de acción y respiración; la de cierta paz que le brinda su convicción de consentir; la de que hay revancha, la de que no está —por ínfima que sea la minoría que integre— aplastado definitivamente. Todas estas convicciones constituyen la fuente psicosocial del principio de "legitimidad", mucho

menos formal que el de "legalidad", que presta un asentimiento no puramente pasivo, racional, al hecho de que los que mandan, mandan con derecho. La represión de todas estas convicciones parece igualmente fuente de odio, temor, rebeldía, envidia, resentimiento, frustración, estados afectivos o intelectuales que pueden llegar a hacerse obsesivos y a devorar, cancerosamente, toda la existencia. Con la posibilidad de cambiar, con la fluidez del desarrollo se vive y se trabaja mejor; con la regla de que la mayoría decide no se ha hallado ninguna mística coincidencia con la verdad, pero se ha evitado y se evita la violencia más destructiva.

64. CARÁCTER "CONDICIONADO" DE LA DEMOCRACIA

Apuntados valores, rasgos y ventajas, una visión histórico-realista de su encarnación histórica permite ver hasta qué punto todos se hallan condicionados por un cierto cuadro económico, político y social y por una determinada situación filosófico-cultural. La tendencia más empecinada de la "mística democrática" es el desconocimiento de este doble condicionamiento: es en base a él que se juzga, se rechaza o se escamotea frontalmente.

En cambio, si se contempla el despliegue histórico de las formas democráticas conocidas, se ve su estricta correlación con un sustrato filosófico que se perfila con nitidez en el Iluminismo dieciochesco, pero se remonta a la descomposición del mundo tradicional desde fines de la Edad Media y al advenimiento de ese signo llamado "Modernidad". Que pervive también, socialmente, pero en su estricta vigencia intelectual, remanentemente hasta nuestros días. Sus componentes son variados y se hallan estrechamente imbricados y, a su vez, condicionados entre sí. Tales son el optimismo progresista, la tendencia a un mejoramiento inexorable, casi automático, de la condición del hombre y del mundo. Tal la racionalización de la vida contra los llamados por la mentalidad burguesa "prejuici-

cios", esto es, los valores telúricos, emocionales, tradicionales, religiosos y la postulación inversa de otros valores racionales, económicos, sociales de convivencia; un racionalismo esquemático que preconiza esquemas de conducta establecidos por abstracción y se erige –maniqueísticamente– en “luz” que pugna con las “tinieblas” que le preceden. Tales, el inmanentismo, el antropocentrismo originadores de ese humanismo liberal, de ese individualismo que al tiempo que rompe con toda trascendencia alienta una fe ilimitada en las posibilidades y riquezas latentes dentro del hombre, capaces de ser reveladas en una sociedad que les imponga las menores cortapisas posibles. Tal el atomismo social que resulta de ellos y que al tiempo que se niega a conceder ninguna naturaleza “orgánica” a la sociedad global, ve en la existencia de lo “social” y de los grupos una amenaza constante a la plena potenciación de los individuos. Tal el mecanicismo naturalista que convierte a la sociedad en el campo de un juego espontáneo de fuerzas de cuyo choque y conflicto ha de salir, inexorablemente, al modo de la gravitación cósmica, una armonía natural que conciliará, entre otras antítesis, un interés individual y un interés social eventualmente contrapuestos. Tal la laicización homogeneizadora de todos los haceres socioculturales que romperá las jerarquías de los ámbitos religioso, moral, político y económico –en este orden los situaba la imagen clásica del hombre y la sociedad– y desvinculará política y moral, economía y moral, política y economía, política y religión, religión y economía, religión y moral... Tales, también, en fin, la creencia en la bondad y en la racionalidad del hombre, en sus capacidades innatas de bien, en que su inteligencia tiende a la verdad, que es posible que la alcance en las condiciones reales de toda sociedad y en que decida su conducta de acuerdo a ello.

Claro resulta, sin embargo, que estos principios, en su radical esquematismo, no hubieran bastado. Si en los países metropolitanos del mundo se atiende a cómo la democracia ha

funcionado (y es el de ellos el único ámbito en que ha funcionado efectivamente) es posible advertir ciertas omnipresentes circunstancias. Se advierte –para empezar– que la democracia inicia su feliz trayectoria sobre un desarrollo económico enérgico, desplegado entre la segunda mitad del siglo XVIII y la primera del XIX. Ese desarrollo, protagonizado o impulsado por la burguesía alta y media desplazó el acento de lo agrario-comercial a lo industrial en todas las áreas económicas nacionales. Socialmente, aquella burguesía que primero atacaría sañudamente a los sectores de la nobleza, llegaría a aliarse con ellos e integrar una clase dirigente, formada por los cultos y los ricos que tuvo bien domeñados a los niveles inferiores de la sociedad ya sea por los reflejos de obediencia y acatamiento tradicionales, ya por la represión efectiva sobre los medios, generalmente limitados, de actividad revolucionaria.

En puridad, existen un “orden”, unas “jerarquías sociales” aceptadas mayoritariamente, una estratificación de clases firme aunque dotada de cierta flexibilidad y una posibilidad, a veces muy patente, de movilidad social ascendente. Es una situación de “poder compartido” entre las clases altas: nobleza, burguesía, clases medias, de acuerdo a un espíritu de transacción, de cesión bilateral, de negocio, que es uno de los trazos más hondos del espíritu burgués.

Era también entre esas clases en las que tenía vigencia y en las que se nutría esa “opinión pública” cuyo concepto implica la libertad de expresión y la libertad de manifestación. En ese cuadro histórico-social la “opinión pública” se identifica sobre todo, y más que nada, con las opiniones y los pareceres de la clase burguesa ilustrada y acomodada, que se sentía llamada a brindar la pauta intelectual de la comunidad.

Pero bajo esa movilidad existía un extendido acuerdo social sobre los fines y límites del Estado, sobre los de la política, sobre la propia vida personal. Este “estrato de concordia” –para usar el término de Ortega y Gasset–, este acatamiento hacia algunos

principios básicos respetados por todos, es el sustrato sociológico de esa obediencia a las reglas cuyo continuo funcionamiento en el plano político formal recibe el nombre de "legalidad". Este término, por formal, es sólo la exterioridad del otro, más "material" y uberoso de "legitimidad" y que traduce la convicción mayoritaria sobre el derecho que tienen al ejercicio del poder los que lo ejercen (ya sea el monarca constitucional, las magistraturas republicanas, los partidos, los para-políticos de dirección y presión). Con lo que, de paso, puede apuntarse que en las democracias de plena forma el funcionamiento normal de la noción de "legitimidad" excluye —como puede excluirlo en otros regímenes diversos— el opresivo clima de rebeldía, de temor, de violencia que marca inexorablemente su ausencia.

Una misma cultura estrecha todavía más esos vínculos comunes y le presta un sentido a la vida: repásense los trazos filosóficos culturales, alineados anteriormente, agréguese ciertos resabios cristianos, el hedonismo burgués, un ingrediente de emocionalismo romántico y se tendrán unos rasgos generales a los que muy pocas minorías, muy pocos disidentes, escapaban.

Este panorama no es idílico: no faltaron la violencia, la inestabilidad de los gobiernos, la ineficacia de la administración, la corrupción de los políticos. Pero en la sociedad operaban ciertos cuerpos y fuerzas (económicas, tradicionales, religiosas, socio-culturales) que aseguraban la continuidad de un fundamental querer y calafateaban la nave cuando ésta amenazaba zozobrar. Un cierto margen de responsabilidad, información, nivel educacional y desinterés permitía que en electorados relativamente reducidos, el principio republicano del gobierno libre elegido por hombres que optan individualmente por la solución mejor no fuera un absoluto fraude.

Todo esto: acuerdo básico entre hombres y grupos; jerarquía y disciplina social que la acepta; sociedad orgánica y relativamente estable; desarrollo económico suficiente; nivel

debidamente alto de educación electoral y área reducida de los que participan activamente en el hacer político, dibujan las principales condiciones con que funcionó la democracia —"burguesa", "liberal"— en los países metropolitanos del mundo. En los que, si se piensa en Inglaterra, Estados Unidos o Francia, aun con intermitencias funciona.

Pero debe recordarse también, como si esto fuera poco, que en ella el funcionamiento democrático fue correlativo de una expansión económica que implicó el proceso de colonización del mundo y estuvo precedido por las violencias de sus correspondientes revoluciones (inglesa, francesa, norteamericana); esas violencias que sus portavoces reprochan a los países que hicieron más tarde o están haciendo sus revoluciones.

La tesis, por otra parte nada original, de que la democracia es un sistema, un régimen político tan estrictamente condicionado como todos los demás, y de que es hipócrita y fraudulento intentar entronizarla como pieza de un orden natural irrelativizable, inderogable, inamovible, no niega, se marcó ya, las positivas excelencias que para el hombre moderno ofrecen unos principios no forzosamente identificables, encorpables en el aparato constitucional y el contexto social, de los que se la quiere hacer inseparable.

Es bueno hacer notar de igual manera que esta necesidad de ciertas condiciones para que sea posible el funcionamiento de la forma histórica más conocida hasta ahora de democracia: la liberal-burguesa, era aceptada de buena gana cuando, por parte de los ideólogos de las clases dirigentes occidentales, se impusieron ciertas crasas formas dictatoriales de los países poco desarrollados. ¿Cuántas justificaciones del porfirismo mexicano no se tejieron, por ejemplo, en América y Europa según este tenor?

Es, sin embargo, la de los "derechos individuales" la noción que mejor refleja el carácter histórico, localizado, condicionado de todas las piezas maestras de lo que se quiere hacer valer

como un orden supratemporal. O, lo que para concretar, su tenaz sesgo remanente de racionalismo burgués, según lo que alguna vez explicitaba admirable y concisamente Francisco Ayala en *El problema del liberalismo*. Tal el caso de la "libertad de conciencia", concebida como derecho a la discriminación y a la posesión del propio pensamiento. Tal la "libertad de expresión y manifestación", "condicionada a una sociedad de comercio igualitario entre hombres aislados, dueños de su opinión y dueños de manifestarla" y que hoy tiende a seguirse afirmando "en una sociedad-masa donde los hombres se encuentran en las antípodas de todo ejercicio de dialéctica, contraposición y discriminación y los grandes resortes de la opinión pública están dominados por los mismos poderes que dominan la economía" (op. cit. pág. 44). Pero, sobre todo, lo anterior acontece con el "derecho de propiedad", del que dice Ayala: "*La burguesía liberal quiso garantizar a todo hombre la posibilidad de adquirir propiedad mediante las libertades de trabajo, profesión, industria y comercio y la seguridad de conservarla, prestándole el carácter de sagrada e inviolable, al excluir la pena de confiscación y al excluir las expropiaciones. De tal manera las garantías de la libertad individual —esas garantías que todavía hoy son Derecho positivo— fueron pensadas para un mundo de pequeños propietarios, profesionales, comerciantes y artesanos, en condiciones de aproximada igualdad material y con un sistema de ideas homogéneo, en el que contaba por mucho la fe en los recursos y eficacia de la Razón para dirimir las diferencias surgidas en el aprecio del común*". Pero hoy, "si se considera que en la sociedad actual la gran masa de población carece de bienes susceptibles de ser expropiados o confiscados, y que frente a ella se encuentran fuertes grupos de intereses anónimos e impersonales, grupos que a través de la estructura social dominan el poder público y dirigen en lo que a ellos les importa toda acción de gobierno, se advertirá que ni aquella masa ni estos grupos necesitan de tales garantías, que fueron dadas y establecidas

para proteger la posición de la burguesía liberal frente al Estado monárquico y sus jerarquías; es decir, frente a un Estado no informado todavía por ellas. Al presente estas garantías sirven tan sólo al efecto de paralizar todo movimiento político de transformación social" (op. cit. págs. 37-39).

65. DEMOCRACIA Y MUNDO MARGINAL:

APARIENCIA Y AMBIGÜEDAD DE EFECTOS

Si el funcionamiento democrático está condicionado a un determinado cuadro histórico-cultural y un dado contexto económico-social, esta doble circunstancia se hace mucho más patente en aquellos países marginales en los que la democracia dice existir.

Con un cuantioso material empírico lo primero que se puede afirmar con certeza es que ella es una pura apariencia, que pura y simplemente no funciona. No faltarían modelos en Africa, Asia y América Latina. Pero tómese, un poco por su perfección casi experimental, el caso de Perú. ¿Qué se ve allí? Una pequeña minoría política, social, económica, cultural, jugando el juego de las instituciones representativas, agitándose perpetuamente, controvirtiendo con frecuencia en sus diferentes sectores. Bajo ella una tenue clase media y más abajo, todavía, con una presencia terrible, inabarcable, silenciosa, una inmensa masa sometida a la miseria, a la enfermedad, a la ignorancia: depauperizada, analfabeta. Conducida por las autoridades acumulativas del Estado, del gamonal rural, del patrón ciudadano, del muñidor electoral, ignorante, en manos de un aparato de propaganda política en manos de intereses totalmente extraños a los suyos, a la intoxicación de los lemas, los estribillos, los aparentes antagonismos, dividida entre la rebelión estéril y la secuencia en las fuerzas enroladoras que necesitan de su número, de su ciega credulidad, de su coraje y capacidad de sacrificio. Cualquier tentativa de liberación más orgánica y radical será también enfrentada: la dictadura está a mano y

será bendecida por casi todos "los que importan" cuando se trate de salvar el "orden social" o, cuando no sea necesario recurrir a ella, funcionarán los medios más sutiles del escamoteo electoral, la violencia legal, las descalificaciones cívicas, las "alianzas sagradas", los impedimentos de todas clases. Lo mismo podría decirse de varias decenas de países. Y si con atenuaciones y un cuadro menos sombrío este diagnóstico es aun aplicable a naciones de mayor desarrollo y equilibrio, cómo no insertar aquí todo el complejo andamiaje legal que, en un país que la propaganda internacional da como "modelo de democracia"—el Uruguay—, imposibilita la libre manifestación de la voluntad electoral y somete el voto de cada ciudadano a un imprevisible cubileteo que hace que el sufragio tenga que sumarse a los que nada tienen de común con él.

Oligarquías, en suma, agentes del feudalismo interno y del capitalismo internacional, son la mayor parte de las democracias de países marginales; esas democracias en las que se apoyan los Estados Unidos y bendicen como regímenes saludables y estimulan en su camino. Los derechos del ciudadano, los de prensa y expresión, los de propiedad, los de educación, los de comunicación y tránsito (los de conciencia están asegurados a unos pocos y el término "asegurar" lo hacemos sinónimo de una "efectividad" de esos derechos). Para la inmensa mayoría son pura posibilidad, posibilidad remotísima (ver párrafos 65 y 68). Las elecciones, en ese clima, sólo representan el reparto de una cuota-alícuota del poder entre los grupos dirigentes y sus respectivas excrecentes castas políticas casi siempre ávidas, corrompidas, ineptas. Y la política electoral y parlamentaria será (es) un juego periférico, diversionista, un ejercicio sistemático de ocultación, postergación, escamoteo de todos los problemas capitales de la vida de un pueblo.

Desde nuestra perspectiva, el hecho de la apariencia, de la pura formalidad del funcionamiento democrático en los países marginales se haría plenamente patente cuando, tras la Se-

gunda Guerra Mundial, la similitud de situación entre todas las comunidades subdesarrolladas se hizo igualmente incontrovertible.

Todo esto es materia común y que aun, fuera de la hipocresía de las cancillerías "occidentales", podría lograr virtual unanimidad. Menos lo es, y esto incluso en los medios sedicentemente "revolucionarios", la afirmación de la "ambigüedad de los resultados"; y con frecuencia de lo contraproducente de los resultados que las instituciones democráticas pueden acarrear en las áreas subdesarrolladas o marginales.

Ya todo lo recapitulado recién podría entrar en este rubro: en cuanto es apariencia, paramento, un régimen democrático que no funciona más que en su superficie es contraproducente porque paraliza, engaña, desvía.

Estrictamente hablando, es posible que en estos países marginales o subdesarrollados las formas democráticas tradicionales (burguesas, capitalistas, liberales) hayan podido servir —y todavía puedan hacerlo— a objetivos esenciales de liberación, de emancipación nacional y social. Pero que al llegarse a esa zona extrema en la que hoy vivimos, en la que la posibilidad del envión decisivo para liberarse de toda dominación imperialista se encuentra con una misma y correlativa decisión imperialista de evitarlo, ¿es posible negar (si a todo lo anterior se atiende) que buena parte de las formas democráticas pueden llegar a asumir las funciones de celestinas de la deglución imperialista, pueden verse acompasadas a su dominación y constituir la rémora, el obstáculo más poderoso, la diversión más eficaz de los medios arbitrales para vencerla?

Que los que las defienden sean los que se han beneficiado con ellas, es una verdad parcial pero sólida; que haya quien lo hace sin haber obtenido ese beneficio, no refleja más que el retraso con que las ideologías se adaptan a las situaciones y la capacidad de la propaganda, del prestigio, de la educación, de los hábitos para prestar a los hombres posturas que contradi-

cen las que de acuerdo a sus intereses, a su situación personal y social deberían tener (ver párrafo 35). Convertidas en fin y no en medio, en verdad inamovible y no relativa e histórica, la función de la democracia aquí y allá es ésa.

La divergencia entre las aspiraciones y los resultados se hacía, en puridad, ya visible cuando los regímenes democráticos fueron "exportados", cuando se implantaron en los países de la América no-sajona y, aun más precariamente, en algunos de Asia. El llamado "revisionismo histórico" en el Río de la Plata y movimientos culturales similares en países de análoga condición, nos permiten ver hoy qué efectos pudieron tener en el ancho mundo no-europeo los regímenes democráticos, qué "ambigüedad" de efectos éstos tuvieron. Concisamente Hernández Arregui afirmaba: *"La democracia es un máximo de libertad posible. Pero en la etapa de su tramonto histórico el liberalismo—que es la faz filosófica del capitalismo—ofrece ya un mínimo, y con relación a los países dependientes es lisa y llanamente opresión colonial"*. Más detalladamente es posible ver que sobreabundan las razones para que las revoluciones nacionales de izquierda social en Asia, Africa e Hispanoamérica se muevan habitualmente al margen de las formas institucionalizadas de una democracia puntual e impositiva.

Pensemos, por ejemplo, en la multiplicidad de partidos. De "partidos" concebidos como reflejos de la diversidad de opiniones entre los hombres y del derecho de esas divergencias a organizarse para conquistar el poder político, para imponerse. Pero la pluralidad de partidos obra, también, el efecto inevitable de fragmentar aun más el querer, la unidad posible de voluntad de un pueblo; y si bien es cierto que a veces ella refleja divergencias ya profundas e insalvables, también lo es que, en comunidades generalmente homogéneas, la multiplicidad partidaria ahonda más aun esas diferencias, las magnifica viciosamente. Hay, en puridad, una interacción continua entre este reflejar diferencias y producirlas: el resultado unívoco es

una sociedad paralítica, inhibida para todo gesto radical, común, de crecimiento, unanimidad, liberación. El resultado unívoco es que también termina oprimida, estrechada en una fronda viciosa de aparatos fraccionales, nacidos y crecidos al calor de esa tendencia oligárquica que todos los teóricos, desde el italiano Roberto Michels, han señalado en los partidos: al calor, al tropismo, igualmente, de la busca egoísta del propio interés.

Piénsese también en el ideal de un régimen de "opinión pública". De una opinión pública formada por la congregación de opiniones individuales, iluminadas, razonables, bien informadas, decidiendo su actitud, su posición, no por el propio interés sino por un "interés general" identificado de alguna manera (salvo casos excepcionales de auto-sacrificio) con el interés propio. Pero si se atiende a cómo se forma la opinión pública se ve que en su gestación intervienen decisivamente la masa de medios de propaganda (la "mass media" de que habla la sociología norteamericana, que por tenerla tan cerca en su terrible poder tan bien la ha estudiado). Esa masa de medios de propaganda —a los países marginales se refiere— no sólo es evidente que está en sus últimas y decisivas palancas en manos de gigantescas fuerzas internacionales de dominación (sus afiliados locales son sólo intermediarios) sino que tiende a ocultar sistemáticamente todo lo que no le conviene que sea desvelado y el resto lo trastoca o deforma a su interés y paladar. Si aquí no cabe un examen de la prensa, la radio, la televisión, el cine tal como los conocemos, juzgar el valor de una "opinión pública" formada por tales presiones, tales modelaciones, es concluir sin apelación sobre su seguro error, su ignorancia, su falta desesperada, casi irremediable, de autenticidad.

Reflexiónese para seguir en la significación de ciertos postulados políticos de arraigado prestigio liberal. Es indudable que el ideal del gobierno representativo es coherente con el principio de la "representación proporcional" llevado hasta sus

últimas consecuencias. Es cierto, así mismo, que corresponde lógicamente con la existencia de partidos múltiples. Permite que todos los matices de esa idealizada opinión pública estén presentes en los cuerpos deliberativos del Estado. Pero es evidente también que colabora y promueve la atomización indefinida de la voluntad popular y busca –y logra– dar preeminencia a todo lo que divide sobre todo lo que une. Impide, más eficazmente que cualquier otro arbitrio legal, que sobre esas diferencias, las más de las veces secundarias, los hombres busquen sus coincidencias, sus intereses comunes, se pongan a luchar por ellos. Una voluntad nacional unitaria tendrá que vencer muchos más obstáculos para existir con representación proporcional –esa maravillosa conquista que enorgullecía a nuestros abuelos– que sin ella.

La libertad de expresión, ejercida así por unos pocos grupos privilegiados poseedores de los grandes órganos de prensa, de las cadenas de radio y televisión, muestra así un rasgo de las libertades democráticas que enfatizó la crítica socialista clásica con eficacia. Y es que la facultad abstracta de “hacer”, asegurada por un texto constitucional de derechos y garantías, poco tiene que ver con los poderes materiales de realizar, de actualizar ese “hacer”, que está en manos de unos pocos. Esa crítica sigue siendo fundamental a pesar de su frecuente y desprolija repetición y a pesar de las sutilezas jurídicas con que ha pretendido refutársela, tales las de Sebastián Soler (en su *“Ley, Historia y Libertad”*): *“el derecho establece lo que los hombres harán –dadas ciertas hipótesis–, no lo que los hombres harán incondicionadamente. Haber supuesto lo contrario es el gran error del Iluminismo; esto lo reconocen los juristas, pero cuando se defiende el prestigio de los derechos democráticos se olvida esta distinción. Los derechos individuales asegurados por la democracia son teóricos: se afirma el carácter normativo, de mera posibilidad, hipotético: no se asegura por ello su disfrute. El individuo se encuentra con su libertad y sus apetencias frente*

a esas normas”. Confesión paladina. Y ante ella pasaría aun a segundo plano el que la experiencia existencial del empleo de tal libertad de expresión (generalizable en buena parte a la práctica de las otras) demuestre que se ejerce en el más desafortado beneficio de los grupos que la utilizan. Demuestre que la responsabilidad social de una información objetiva, veraz, completa, del comentario culto y bien inspirado sea un hermoso tópico para los congresos de prensa y para la copiosa autodefensa con que los propios diarios, radios e instituciones como la SIP respaldan su influencia social (ver párrafos 60 y 70 *in fine*).

La “libertad sindical”, de que tan celosos se muestran los gobiernos contrarrevolucionarios (recuérdese la intervención de la C.G.T. argentina desde 1955 a 1959), no ha significado en la práctica sino la atomización desfibrante de la fuerza obrera, su indefensión a la corrupción política, a la tentativa de quebrar los vínculos de clase y el común interés de lucha a través de una serie de señuelos. ¿Qué son sino el “sindicalismo apolítico”, la libertad de sindicación, el principio de multiplicidad sin cortapisas? (Ver párrafo 51.)

El repaso de las otras “libertades” estaría muy próximamente recortado sobre similares conclusiones. La libertad económica, de empresa, de iniciativa, que tanto extasía a los apologistas del neoliberalismo (ver párrafo 49), son prácticamente sólo una franquía para los propios privilegiados, para los que ya cuentan con capital o con conexiones políticas o financieras para poner en marcha sus planes de lucro (que a esto, a través de la especulación o de la función intermediaria) se reduce en la práctica la deslumbrante idealización del “empresario”, jugándose a cara o cruz su fortuna –que casi siempre es la ajena– para combinar factores de producción en industrias que crearán “fuentes de trabajo”, de riqueza, de bienestar (ver párrafo 49). Más específicamente, en los países marginalizados, la “libertad de empresa” ha significado la penetración irrestricta

de los monopolios, la monocultura deformante y el poder del más fuerte incrementándose indefinidamente y ahondando los ya anchos abismos de la desigualdad social (ver párrafos 14 y 54).

Y el mismo ideal democrático del "gobierno civil" y su correspondiente contención de la clase militar y aun de cierto "antimilitarismo" latente, ¿qué significa, qué puede significar literalmente en el mundo marginal? ¿Qué, sino el debilitamiento voluntario de países que pueden mañana, tal vez hoy mismo, tener que asumir una actitud concreta, material, en el ruedo tormentoso del mundo? ¿Qué, sino la insensata confianza en las grandes potencias generosas y protectoras que salvaguardarán nuestras soberanías en este tiempo de guerras "de tocar botones", como decía el dudosamente lúcido José Figueres? Di de dónde sales y se dirá lo que significas: no es casual, por ejemplo, que la propuesta del desarme latinoamericano haya salido del más oligárquico y obsecuente de los presidentes recientes del continente, el peruano Manuel Prado. Todo implica un voluntario desconocimiento de que el ejército es un órgano de capilaridad social, a veces muy enérgico, aunque su estructura rígida y su mecanismo disciplinario lo hagan habitualmente poco apto para otra función que no sea la incorporación a las clases altas de algunos jefes originarios de clases inferiores y siempre de acuerdo a las pautas que aquéllas imponen. La experiencia del mundo marginal confirma probablemente que los orígenes sociales y el ambiente son menos importantes en el ejército que en cualquiera otra institución de fuerte textura. Pero esto no nulifica el hecho de que a favor de una propicia coyuntura mundial y de una formación ideológica adecuada y casi inevitable, sea la clase militar la que pueda convertirse en directora de la lucha nacional, popular y anticolonial. Esto especialmente teniendo en cuenta el origen de sus cuadros, reclutados esencialmente en una clase media insatisfecha y comprimida entre la oligarquía nacional intermediaria y el imperialismo. Tam-

bién su carácter potencialmente arbitral de clase no económica ligada al presupuesto de un Estado poderoso y unido en su suerte particular a él; igualmente la correlación normal entre la promoción de una industria pesada que satisfaga sus necesidades de armamentos y el culto de un espíritu nacional en nada forzosamente abstracto, clasista ni retórico.

Todo el pensamiento liberal, en suma, trató de levantar vallas al poder, de asegurar garantías para la sociedad, diques al desborde posible de la potestad ejecutiva. El ideal del debilitamiento del poder responde, en ajustado funcionalismo, a la segunda etapa del triduo que alguna vez dibujaba Carl Schmitt: el Estado contra la Sociedad (regímenes absolutistas); la Sociedad contra el Estado (regímenes liberales), la auto-organización de la Sociedad en Estado (etapa presente). ¿A qué otro prospecto sino a esta filosofía pesimista (de la segunda etapa) del Poder respondió el colegiado uruguayo, en el momento inicial de su surgimiento? ¿A qué otro sino la imposición del gobierno parlamentario en el Brasil en 1961? Las oligarquías que utilizan el Estado y el poder en su favor saben que cuando las masas irrumpen en la historia su alianza con el Poder es tan posible, por lo menos, como que el Poder las traicione y se alíe con sus enemigos. Pero el Poder, en sociedades inmaduras, tiene un sinónimo que es el caudillo y el caudillaje, y las clases usufructuarias saben que todo barrunto bonapartista es totalmente hostil a ellas. Las oligarquías quieren evitar esta eventualidad: un mandatario elegido por ancha base de sufragio universal es siempre peligroso en estas áreas del mundo, inciertas y desesperadas, y mucho más segura es la erosión metódica del poder visible y su desmigajamiento en un elenco opaco de gobernantes sin responsabilidad que pese o esté sometido a las oscilaciones, los temores e incertidumbres del apoyo parlamentario y ambos impotentes para un decisivo mano a mano con los poderes "invisibles". El ideal —usemos de nuevo el término— paralítico de un Poder que no mande, su

reemplazo por las fuerzas ocultas de los grandes grupos económicos del interior y el exterior es la hermosa culminación de este ideal de la democracia clásica que tantas devociones despertó. Del derecho a disentir, del derecho de crítica, se llega así a la institucionalización de una oposición a través de la cual se tenderán todos los cebos de la ambición, de las presiones imperialistas, del sabotaje de todo fin nacional.

Las precedentes reflexiones descansan en varios supuestos. Uno es el de que la libertad individual y, concretamente, "las" libertades, no son el único fin de la sociedad política (ver párrafo 68). Otro es de que las propias libertades personales son indisociables, y esto especialmente en el área de las naciones dominadas o semidominadas de radical, sustentadora "libertad nacional". Si el primer supuesto se rechazara, si aun en las metrópolis las libertades del individuo –valor supremo– estuvieran aseguradas mejor por un Estado débil, dividido, atomizado, tal posibilidad no es real, efectual, en un mundo que quiere crecer y sufre al margen de aquéllas. En él es seguro que la libertad civil y política no es factible si no se realiza un tremendo esfuerzo –y los medios correspondientes son utilizados– para romper el círculo de hierro del atraso y la mediatización, modernizar, industrializar, dotar, elevar una nación. El criterio aquí seguido es que el fin inmediato y jerárquicamente incontrovertible son la liberación y autonomía nacional en los términos más concretos imaginables, la posesión por la comunidad de sus propias riquezas, la decisión por un pueblo, por cada pueblo, de su propio destino. Pero si bien se atiende, y si se sale de un planteo puramente abstracto, estos logros son también la condición de que las libertades y derechos puramente nominales sean algo más que el disfrute de pequeñas minorías y para el inmenso resto el simple vivir y trabajar en el constreñimiento y la mediocridad. La fórmula del "desarrollo con libertad", tan enunciada por todos aquellos que –personalmente– no necesitan del desarrollo, es simplemente una ver-

sión de la creencia liberal en la libertad personal, en un régimen de sujeción social y Estado débil. No dice que esa libertad, en la posibilidad práctica de su ejercicio (de prensa, por ejemplo, de tránsito, de trabajo, de expresión política y cultural), sólo está asegurada a las clases altas y de ninguna manera a las otras, al mismo tiempo que implica el sacrificio de todos los otros valores –no estrictamente "liberales"– para el resto de la sociedad.

66. LA FALSIFICACIÓN DE LA DEMOCRACIA

Recapitúlese (ver párrafo 63): qué implica un régimen, una estructura democrática. Que los hombres en conjunto, la sociedad sea dueña del gobierno, del Estado, que esté en condiciones de cambiarlo. Que éste tenga límites tanto internos como externos. Que sea representativo de la voluntad, del querer, de la opinión social. Que enderece su acción al Bien común, según los impulsos de una voluntad sana y una discriminación iluminada. Que todos los hombres intervengan en la cosa pública con los móviles del desinterés, la ilustración, la objetividad. Que congreguen pareceres idénticos o similares en partidos. Que estos partidos ofrezcan sus opciones en pie de igualdad legal y concreta al juicio informado de sus conciudadanos. Que éstos elijan con libertad a los hombres mejores para que legislen, para que ejecuten, para que administren, para que juzguen. Que todos los elegidos realicen su tarea con el máximo posible de publicidad, que actúen de acuerdo a reglas preestablecidas y aprobadas regularmente, legalmente en suma. Y varias y fundamentales condiciones que sería ocioso reiterar.

El tema de la "falsificación de la democracia" nace, inevitablemente, del contraste entre estos supuestos y la realidad. Puede recogerse el material demostrativo tanto en el mundo metropolitano como en el marginal, donde se dobla con la ambigüedad de efectos recién examinada (ver párrafo 65). Ese

material demostrativo es casi inagotable pero puede ser centrado en algunos puntos capitales. Tratemos de hacerlo.

a. *Fracaso del ideal del sufragio.* Durante todo el siglo XIX y parte del actual fue casi universal la esperanza en que la educación de las multitudes iría habilitando a los hombres progresivamente para un ejercicio del voto por el que éstos elegirían los mejores hombres para los distintos cargos y las mejores soluciones de acuerdo a normas, desinterés personal, responsabilidad, conocimiento ilustrado, opción racional. La educación se ha universalizado prácticamente y la realidad sigue siendo, pese a ello, bastante inequívoca. La realidad es que el noventa por ciento de los ciudadanos, mismo los medianamente instruidos, no llega a una regular intelección de las distintas soluciones que los programas partidarios implican o —teóricamente, si los tuvieran o no los ocultaran— podrían implicar. La realidad es que el ciudadano, ya sea en el acto eleccionario o fuera de él se halla desbordado por la complejidad de los problemas implícitos en la sociedad a que pertenece y que en el acto de sufragar lo hace movido habitualmente por la rutina, el apego más miope a lo que cree su propio interés, los halagos y las promesas, los compromisos, las fidelidades, las adhesiones personales más fútiles y aun por una cabal irracionalidad que las técnicas motivacionales de la propaganda son sumamente capaces de promover. La realidad es que cada elección es una pura plebiscitación de las varias y respectivas oligarquías partidarias y que del voto se hace, más que nada, un arma de presión, de lucha, de represalia, de relación contractual de toma y daca.

b. *Falsificación de los medios de convicción político-electoral.* En el ideal normativo que subyace en las apologías remanentes de la democracia liberal los partidos y grupos políticos ofrecían a los votantes sus alternativas, les planteaban sus opciones, les desplegaban sus “plataformas” electorales y prospectos de acción futura. La realidad de cualquier país en que

funcione el procedimiento electivo muestra hasta qué punto los medios de convicción y decisión políticas se agotan prácticamente en el uso de los estribillos más simplificados y vacíos; los números, los nombres, los retratos; los famosos *slogans* norteamericanos tomados de la propaganda comercial; en la ausencia cabal, el vacío de cualquier planteo claro de ningún punto fundamental; en la elusión sistemática, en el escamoteo de toda opinión sobre esos problemas candentes y disputables que pueda hacer perder un solo sufragio, en la nivelación de todos los programas al más inocuo lugar común. El aturdimiento del votante, la apelación desenfrenada a sus resortes irracionales y a sus reflejos de fidelidad grupal, regional, partidaria, de clase o tradicional, el amontonamiento y el despliegue onerosísimo que sólo prueben que se tienen más medios que el adversario y que se está en posibilidad de golpear con más reiteración y más abundancia, son los únicos medios usados. Felicidad, en suma, estrépito, suciedad, coacción psicológica que busca convencer que se va a ganar por el despliegue de esos medios, por el mayor poder de la propaganda, por la capacidad de acumular gentes en un mismo lugar, sean cuales fueren los medios que se emplean tratando de suscitar así el exitismo latente de gran parte de la ciudadanía, su voluntad o su cálculo de estar en el lado victorioso con las ventajas que esto eventualmente representa (ver ordinal precedente). La clásica “demagogia” entendida como halago sistemático al votante en base a mentiras y a ofertas irrealizables, es un medio, un instrumento entre otros; igualmente, la coacción sobre grupos dependientes y controlables. Mucho más eficaz, probablemente, es el manejo de grandes masas de gentes necesitadas por medio de ofertas de empleo indiscriminadas o mejoras o aceleraciones favorecidas en los interminables trámites de la seguridad social, que se demoran con deliberación para después prometer su diligenciamiento... Y circuyendo este panorama de mentira y soborno psicológico, el hecho de que las diversidades que

entrechocan en la pugna electiva sean frecuentemente sólo de apariencia y resulten, por el contrario, efectivamente unificadas en los beneficios de la clase política, en la obediencia a los poderes invisibles (nacionales o internacionales) que a todos los dominan, en que, en todo lo básico, estén de acuerdo en el mantenimiento y el disfrute del *statu quo*.

Usufructuarios de un juego que pudo ser decisivo pero que sólo se mueve en el plano de las apariencias, que tiene consagración constitucional e histórica pero al que, al mismo tiempo, se organiza cuidadosamente y con enormes gastos, las elecciones se hacen de esta manera una suerte de enorme lotería en la que todos son obligados a participar (máxime con la obligatoriedad del sufragio), pero en la que resultan premiados otros, muy otros, que los apostadores de la masa. Mientras toda la agitación de los partidos se empeña en que se atienda a lo que "dicen" (si es que algo dicen) en el período preelectoral y no a lo que "fueron" o a lo que "hicieron" antes de él, una creciente convicción en la inanidad de este escamoteo hacía decir a un apologista de los Estados Unidos —Peter Drucker— que la propaganda electoral tenía allí tres rasgos: ser dicha sin convicción; ser desoída, no significar nada (*Los próximos veinte años*).

c) *Crisis de la noción de representación*. La apología de la democracia supone también que la ciudadanía elige sus representantes y que éstos gobiernan legislando o ejecutando. Supone también que estos representantes han de moverse, no sin dificultades y conflictos pero con auténtica sinceridad, entre un ser fieles a las opiniones y necesidades de quienes les eligieron y a un seguir los dictados de una opinión independiente, generalizada y desinteresada. La realidad ha alterado sustancialmente este esquema en más de una dirección.

Hace años André Tardieu demostraba que en Francia era sólo una minoría de la población y aun de la ciudadanía la que votaba y decidía. Supongamos corregidos esos casos extremos, pero aun en los casos generales es una minoría de la población

—un tercio, un cuarto, a veces un sexto— la que triunfa y asume por esa circunstancia la representación de la voluntad nacional.

Descartemos todavía este hecho. ¿Elige el ciudadano a sus representantes? En el Uruguay se dice que el ciudadano no elige, sólo vota. Sólo puede poner en la urna una hoja llena de nombres que habitualmente no conoce que se postulan candidatos para todos los cargos. Aun donde cabe mayor diversidad, lo cierto es que el ciudadano recibe hechas las listas y aunque éstas no sean "completas", no proceda el mecanismo de "acumulaciones" por lemas o sublemas, no haya "suplencias", "circuitos únicos" y diputados elegidos por ínfimos restos, sólo le resta votar y ver ausente todo elemento directo, local, personal entre su representante y él. Como esta situación no es tampoco demasiado idealizable y como implicaba peligros evidentes de atomización política, se produjo la corriente hacia el interponer ese elemento coherente, orgánico que se suponía serían los partidos. A través de ellos se representaría, votándolos a ellos, se equilibrarían libertad y coherencia orgánica. No se contó con su tendencia a la oligarquización, constituir castas cerradas que aun en el caso de una organización de bases suele arreglarse para conducirla a su sabor y para cerrar el camino hacia las alturas de todo querer incómodo o perturbador.

La independencia del representante ha parado correlativamente en una situación que le hace servidor de los pedidos seccionales, de las presiones de "clientelas" que constituyen verdaderas "órdenes mendicantes" sin estar compuestas precisamente por mendigos. El representante legislador o ejecutivo se ha convertido, en suma, en el contabilizador, en el administrador cuidadoso de contingentes a los que tiene que servir hasta el agotamiento, sin tiempo mismo de poder cumplir las funciones —en términos de estudio, creación y participación—, para las que fue elegido. La consecuencia es, aun si actúa en sus cuerpos respectivos con regular intensidad, [la ausencia] de

todo sentido de “coherencia”, de “generalidad”, de “convicción”, de “desinterés” de su acción política. Todo queda en un servir a bandazos pedidos diversos y en proijar medidas con nombre y apellido a veces a regañadientes y contra su más íntimo querer, sin otro norte que la conservación del cargo y sus sabrosas prebendas. Porque así como no previó la oligarquización de los partidos, la apología democrática no previó la profesionalización de su labor con vistas a la reelección de esos políticos a los que Ortega designaba en uno de sus trabajos póstumos como “*cada vez menos responsables*”, cada vez más simples “*ecos de los apetitos*” ajenos.

d. *Degeneración de la naturaleza de los partidos políticos.* La apología democrática también presuponía en los partidos políticos agrupaciones orgánicas de ciudadanos de similar actitud y manera de pensar que proponen un coherente programa de acción cívica, en plano nacional, a un electorado independiente y razonable, ofreciendo al mismo tiempo un elenco de hombres aptos, prestigiosos, para cumplirlo en los organismos legislativos y ejecutivos. Ya se señaló anteriormente cómo el fenómeno de su oligarquización es aceptado universalmente por todos los analistas de su funcionamiento. Wright Mills (en *La elite del poder*, pág. 286) los caracteriza como organismos incontrolables y gigantescos, sobre los que el hombre común no tiene la menor posibilidad de influir; pero incapaces, al mismo tiempo, de lograr mayorías psicológicamente estables. En puridad, y esto en un plano prácticamente universal, son (crecientemente) confederaciones feudalizadas de gentes “que tienen votos”, culpables del fracaso de la noción de sufragio (ordinal a), de la desnaturalización de los medios de convicción y decisión política (ordinal b), de la crisis de la noción de representación (ordinal c). Teleologizando toda su acción a la conquista y mantenimiento del Poder y a la participación en los goces anexos a su posesión; a eso se subordina su acción legislativa, electoral, administrativa, ejecutiva.

Institucionalizada su subsistencia, sociológicamente hablando, todo un aparato costosísimo es mantenido para que, cada tantos años, sin convicción y sin entusiasmo, el concurso de las gentes dé cierto sentido a un acto que les da vida y nutre —en el doble sentido del verbo— sus cuadros directores. Esas oligarquías de políticos institucionalizadas y constitucionalizadas con su afán de poder, el vacío y canjeabilidad de sus posturas, su carácter de máquinas reclutadas por el dinero y la ambición, son inseparables de otro deterioro: el de la política como quehacer humano y como vocación. Salvo excepciones, la regla —que casi no necesita demostración— es la de que la política sea hoy una ocupación profesionalizada, tan desnudamente económica y predatoria como suelen serlo en el contexto del mundo moderno, tan ausente de todo sentido de devoción, de servicio, de ambición grande, de desinterés como estuvo, o pudo estarlo, en los momentos peores de la historia, sólo que ahora estos rasgos asumen un carácter de mayoría y de generalidad que nunca tuvieron. Entre ella y los partidos en su faz actual, hay una estrecha interrelación: los partidos necesitan este tipo de político y lo estimulan; el tipo político necesita de los partidos tal como son ya que no serían concebibles en otro ámbito histórico social. Suele alegarse que si los partidos no cumplen las funciones primarias y visibles que los hicieron legítimos realizan, en cambio, otras muy importantes, secundarias y latentes de intermediación entre el Estado y la sociedad: de ocupación, de empleo, de protección jurídica y social, de gestión, en suma. Algo de verdad [hay] en la afirmación, siempre que con ella no se intente legitimar la entidad total de los partidos y no se olvide tampoco que esa menesterosidad de los sectores de la sociedad que reclaman esas funciones secundarias, es justamente mantenida por los partidos como fuentes de su poder.

e. *La administración como botín.* Dicho lo precedente es casi pleonástico señalar que las vastas áreas de una administración estatal moderna son el botín preferido para esta diná-

mica del partido como máquina de poder y subsistencia. Politización, burocratización, desmesura de elencos, son fenómenos universales que responden a esa causa; la ineficacia, la lentitud, la duplicación y el papel infinito que son fisonomía también universal de la burocracia estatal, son también –y en buena parte– el efecto de ella.

f. *Crisis del trabajo legislativo.* La apología demoliberal también prevé en los parlamentos y sus diversas ramas ámbitos serenos donde se discute con libertad y lucidez las mejores soluciones generales que los partidos han prestigiado en sus campañas electorales y con los cuales han recogido la adhesión de la ciudadanía. En un pasaje precedente (ordinal b), ya se han señalado los caracteres de los medios y los resultados del proceso de obtener entre los electores el margen de convicción necesario para llegar a un sufragio favorable. Estos rasgos bien pueden extenderse sin muchas atenuaciones al ámbito parlamentario. La esterilidad de su labor, el frecuente escándalo de sus deliberaciones, las interminables discusiones bizantinas son fenómenos demasiado conocidos para requerir una descripción pormenorizada. Pero más allá de ellos es posible sorprender la crisis sustancial de la noción de “deliberación”, de elaboración de la decisión política por discusión entre las fuerzas: el fenómeno normal es hoy la imposición de las mayorías políticas regimentadas que cumplen los resultados de una deliberación cumplida casi siempre fuera de los parlamentos mismos. Es hoy en las directivas de los partidos, en comisiones extraparlamentarias de técnicos, en el Ejecutivo mismo por medio del derecho de iniciativa que le compete, o en los mismos poderosos grupos de presión y sus personeros que las leyes suelen llegar a la forma, a menudo impositiva, de proyecto. Correlativamente, los parlamentos se han reducido a ser meras cajas de resonancia (sin demasiada resonancia) que ni estudian, ni trabajan, ni aprovechan un tiempo que suelen, en cambio, dilapidar penosamente.

Las presiones que sobre ellos se ejercen y la general “desviación de poder” con que actúan para mantener su preeminencia y dar satisfacción a sus clientes (ver ordinal e) le ha quitado a la ley su carácter de generalidad que parecía inseparable a su naturaleza y las ha convertido en decretos de beneficio –a menudo con nombre y apellido–; otras veces, y esto sucede casi inexorablemente con las extensas leyes presupuestarias prácticamente votadas a tapas cerradas tras un tira y afloja de presiones y sobornos, de meses y pases, en verdaderas cajas de sorpresas donde suele encontrarse de todo, especialmente, descomunales beneficios disimulados púdicamente en remisiones ininteligibles a leyes, artículos e incisos que imponen una larga compulsión a los mismos especialistas y resultan ininteligibles al resto que –hipotéticamente– se demorara en su texto.

g. *Crisis de la especificidad de la legislación.* La observación precedente se eslabona con toda naturalidad con el fenómeno, también prácticamente universal, de la creciente confusión entre legislación y administración. Esta confusión ha destruido en extensas zonas de normativa estatal los rasgos de la “generalidad” y la real “legislatividad”. La ya mencionada “desviación de poder”, que multiplica las decisiones legislativas con nombre y apellido, es una de las causas; pero también operan en forma menos subrepticia factores decisivos de urgencia y la propia especificidad y naturaleza concreta de la materia a normar. Pero con estas razones ya se toca la otra modalidad de la confusión de la ley con el reglamento y el acto administrativo: la misma urgencia, el mismo carácter concreto (tan notables ambas en esa decisiva zona que en casi todos los países es la legislación cambiaria y la política crediticia) llevan reiteradamente a una delegación de poderes del legislativo en el ejecutivo y al auge universal de los “plenos poderes” y de los “decretos-leyes”. Pero esta delegación traduce también un fenómeno de calado mucho más hondo y que es el de la necesidad de coherencia que el querer del Estado requiere

crecientemente y que el trabajo inconexo, azaroso, desperdiga-
do de los cuerpos legislativos parece incapaz de asegurar. La
insurgencia del “plan” como norma de gobierno universal
resulta así el motivo más radical para este crepúsculo de las
diferencias entre legislación y administración que la ficción
constitucional se empeña, penosamente, por mantener.

h. *Crepúsculo de la función opositora y de control.* Los
fenómenos que se han venido anotando: desvalimiento de los
parlamentos, delegación de funciones, magnitud de la gestión
administrativa, peso decisivo de la posesión de los aparatos de
propaganda, son los que determinan la deflación general de las
nociones de oposición y de control y las esperanzas puestas en
ellas. La decadencia del instituto parlamentario de la “interpe-
lación” es sólo un síntoma, como lo son también la preeminencia
creciente de mayorías regimentadas y el carácter puramente
[¿verbal?] de toda discusión pública entre los grupos. Pero la
decadencia, más decisiva todavía, de los “pequeños partidos”
nacidos al calor de la creencia de que unos pocos ojos avizores,
unas pocas voces certeras pueden rectificar los rumbos del
Poder y congregar en torno suyo a los ciudadanos limpios,
significa unívocamente que todo lo que implica la posesión de
ese Poder es cada vez más incontrastable y todas las opciones
que ofrece a los que no participan de él es el apretar de dientes
y el tratar, por todos los medios, de alcanzarlo. Esto, teniendo
tan especialmente en cuenta que cuando se posee el Poder
político se posee también, regularmente, el Poder social, ya que
si no éste tiende a desplazar al político que le es adverso o el
Poder político tiene que entrar en la sociedad por vía revolucio-
naria si es que quiere subsistir, si es que quiere evitar la
anterior alternativa.

i. *Crisis de la noción de legalidad.* La verdad de la compro-
bación anterior ya nos llevaría al tema que seguirá (ver párrafo
67). La vigencia efectiva, total, de unas reglas de juego que
todos acatan –tal es la entraña social de la noción jurídica de

legalidad– parece también, y esto igualmente en plano univer-
sal, menos sincera y menos regular. Desde la cínica habilidad
con que se dejan fuera de funcionamiento los más optimistas
recursos constitucionales en democracias supuestamente “ejem-
plares” hasta las gruesas y totales rupturas de la legalidad
cuando es el poder y su disfrute que está en entredicho, existe
un ancho espectro. Es, sin embargo, un espectro que se suele re-
correr con extrema rapidez al impulso, bajo la presión de ciertos
factores cada vez más acuciantes, cada vez más imperiosos.

67. DEMOCRACIA Y PODER LATENTE

Podrán tal vez discutirse algunos de los síntomas anterior-
mente alineados. Parece difícil discutir que la (aún) relativa
verdad que ellos puedan portar altera sustancialmente –hasta
el grado de soportar bien el rótulo de “falsificación”– el esque-
ma, supuestamente factible, del ideal demoliberal tradicional.
Tal vez sea ello explicable por la irrupción de hechos, de
fenómenos nuevos que han ido adviniendo posteriormente a la
etapa en que el esquema institucional de la democracia quedó
prácticamente inamovible (ver párrafo 68). Una consideración
de estirpe maquiavélica tenderá a ver en la política y tras las
diversidades de ideales y regímenes un arte único de alcanzar
el poder, disfrutarlo y durar y deslindar de él, de ese arte, todo
lo que sea insatisfacción global ante la realidad social y aspira-
ción a hacer de la política instrumento de su modificación legal
o violenta. En el caso de la “democracia” se contentará con los
bienes menores de que haya “cierta” posibilidad de cambiar el
gobierno sin recurrir a la fuerza, “cierta” representación de los
distintos sectores sociales en el Estado, “cierto” margen de
libertad personal concreta, por muy recortada, maltrecha y
falsificada que pueda resultar. Otros considerarán en los males
recién reseñados el resultado de un conflicto prácticamente
insoluble entre dos concepciones distintas de la democracia y de

sus dos vertientes implícitas mirando una hacia la libertad y la otra hacia la igualdad.

Porque, supóngase, para abreviar esta digresión, que si el ideal de una organización democrática es el de una sociedad de hombres libres, iguales, responsables, fraternalmente ligados, todos estos adjetivos importan valores y los “valores” suelen ser, en el orden político, mucho más conflictuales que en cualquier otro. Desde Montesquieu y Rousseau la libertad y la igualdad no han sido fáciles de acompañar y mucha tinta –y mucha sangre– ha hecho correr su potencial divorcio. El ideal rusioniano de una democracia radical implica la identificación de la voluntad de la mayoría con voluntad general, y ambas identificadas a su vez con la noción de “soberanía”, de poder de mando, de decisión última. Esta dominante, que es la voluntad de las mayorías, tiene su proclividad dogmática inevitable: la represión de toda minoría, de toda disidencia hasta un grado tiránico. Lleva implícitas también, junto al ideal de una democracia lo más “directa” posible, lo menos delegada y “representativa” posible, el atomismo social, la decisión a no dejar nada en pie entre el Estado y el ciudadano, la disolución de las sociedades parciales e intermedias que puedan ser un freno del primero y una protección para el segundo. Y en la masa indiscriminada y atomizada de ciudadanos la mayor igualdad (también) posible, y un estilo, el famoso módulo “republicano” de la Gran Revolución, hecho de simplismo y espontaneidad cultivados, de desprecio a la calidad, a la historia, a lo consagrado por los prestigios de la reverencia, de la tradición. Montesquieu, por el contrario, y su legítima descendencia del “liberalismo doctrinario” implican la postulación de una sociedad orgánica y diversificada contra toda atomización, la libertad de las minorías, los grupos, los estamentos y la existencia de garantías que las protejan contra el querer de las mayorías o del poder del Estado: contrapesos internos de éste resultantes de la división de poderes, gobierno parlamentario, justicia

independiente, y necesidad de algún “absoluto” (sea éste la Constitución, la Razón o Ley naturales) sobre el poder absoluto de decisión de las mayorías.

De ambas vertientes, de las que resultan hoy la “democracia de masas” y el “liberalismo oligárquico”, pueden surgir reclamos a identificarse con la tradición democrática y tras la ambigüedad y la latitud de los términos de ésta, llegar a un plano de recíproca esterilización de los valores que portan.

Los dos extremos anteriores, al dibujar el área más ancha posible de la noción de “democracia”, llevan a una noción que ya se ha insinuado en la consideración de la “condicionalidad”, de la naturaleza condicional del funcionamiento democrático (ver párrafo 64). Es la de la democracia, siempre, de algún modo, interna; siempre se halla limitada a la aceptación de ciertas reglas, siempre implica una dosis inevitable de “violencia larvada”, siempre tiene un poder “latente” vigilando por los resultados de su proceso funcional.

Nos es conocida ya la posición marxista sobre la “democracia burguesa representativa” y el carácter “de clase” de todo Estado (ver párrafo 39). La “dictadura burguesa” que sostiene unas apariencias representativas que caen, una “máscara” de la que se prescinde cuando las circunstancias aprietan, se acompaña con el reclamo exigente de las libertades y derechos preceptuados y concebidos como instrumentos de llegar al poder y lograr una Revolución que convierta esas “apariencias” en efectiva realidad. Junto al desprecio que suele exhibirse de las formas nacionales más clásicas de la democracia (Fidel Castro se refería a la francesa en su famoso discurso del 1º de diciembre de 1961 con los términos de “*anarquía*”, “*politiquería*”, “*corrupción*”, “*soborno*”, “*demagogia*”, “*desorientación*”), suele correr un análisis certero de hasta qué punto las presuntas democracias son en sustancia un gobierno de las clases ricas ejercido en su beneficio (parcial si no total), con un mínimo de libertades mientras lo permiten esos sectores dominantes, con

un monopolio real de los medios de propaganda, con un sector mediatizado de testaferros sindicales y con unos partidos políticos que son poco más que distintas fracciones en las que se divide la burguesía reinante. Lo que este cuadro pueda tener de excesivo cuando pretende generalizarse ya ha sido examinado (ver párrafo 39) y lo que puede tener de verdad ya ha sido recapitulado en términos más abstractos en lo que se llamó carácter condicional de la democracia (ver párrafo 64).

Lo más valioso, seguramente, del análisis marxista yace en el concepto de “violencia larvada” que implica el funcionamiento de la democracia (o de cualquier otro sistema de organización política) inserta en una estructura social basada en el dominio de la propiedad de los medios de producción y en el dinero, en una jerarquía social vigilada inexorablemente contra todos los que pretendan alterarla y apoyada en textos constitucionales que pudorosamente la santifican. Tal es el cuadro que se ofrece en una sociedad dividida en clases antagónicas y en la que las más poderosas –aun recogiendo ideales universales que las trascienden– ha modelado a su conveniencia al orden legal. Como decía equitativamente Merleau-Ponty (en *Humanisme et terreur*) la violencia, la mentira de la que a menudo y con justicia se acusa a los comunistas radica, en puridad, en todo, en la política de las democracias, en su política colonial y social, en una conducta que bajo la pseudo-objetividad del liberalismo que pone la violencia fuera de la ley mantiene el salario, la desocupación y (todo lo que ha podido) de las formas colonizadoras.

Menos enfatizada por el marxismo y no forzosamente vinculable a él, resulta la noción de que toda democracia es “interna”, por amplio que pueda ser su campo, y que sus límites se identifican siempre con los de un “régimen” social e ideológico determinado, con una estructura de valores determinada, con un “estrato de concordia”, con un “suelo” de “acuerdo” fuera del cual no tiene vigencia ni función posible. De lo cual resulta-

ría que todo sistema de partidos es tácitamente sistema de partido único, si bajo ese sistema se requiere una cierta unidad de miras para que funcione y que, por farisaica que a veces pueda parecernos, la proclamación soviética de la “democracia interna” del Partido Comunista apunta, en cierto modo, a que con partido único o con partidos plurales toda democracia es “interna” por el hecho mismo de tener límites que dejan fuera a los disidentes, a los que no acatan las “reglas de juego”. Si se miran ejemplos, se ve (por caso) que en los Estados Unidos no el Estado pero sí las presiones sociales que lo dominan, el conformismo, la acción persistente y formidable de los medios de masa, han promovido prácticamente un “partido único” dentro del cual los dos partidos clásicos del país, Demócrata y Republicano, no ofrecen literalmente más opción que dos plataformas casi idénticas y los nombres de dos millonarios (lo que en ningún modo es casual) que controvierten por un puesto electivo. Los poderes “visibles” y desembozados de las llamadas dictaduras (tal vez más sutiles, más astutos, más perifrásticos...) así lo han conseguido. Pero es, sobre todo, la palabra Régimen la que precisa bien el área dentro de la cual funciona el sistema de juego democrático, en que proceden los derechos, garantías y libertades de la democracia, en que hay diálogo y posible coparticipación (y hasta cortesía con los –pseudo– enemigos y se reconozcan caballerescamente los merecimientos públicos del adversario). Extensión más ancha en tiempos normales y no acuciados que la de los partidos, la democracia se enorgullece de ella, pero no señala los límites infrangibles que la circundan.

Cuando las circunstancias históricas presionan y son entonces los fundamentos mismos de la sociedad los que se ponen en entredicho se devela con ejemplar nitidez este hecho de que la democracia sólo funcione para los que acatan sus leyes de juego porque están de acuerdo en esas bases mismas –económicas, culturales, sociales– que son las de un “régimen”. O, es otra

alternativa, sin participar de ese acuerdo se resignan a usar los medios, maleados e ineficaces, que un régimen pone indiscriminadamente al alcance de sus opositores y de sus usufructuadores, pero que para la primera categoría funcionan "hasta por ahí nomás" cuando su uso amenaza llegar hasta el extremo de ser ineficaces. Para los otros, restantes, que quieren emplear los medios adecuados a reformas sustanciales aunque esos medios (y justamente por ello) no sean los canonizados por el sector político social dominante se aplica, siempre, en su debido momento, el "ninguna libertad contra la libertad", que puede llamarse en ciertos contextos sociales y emocionales "fascismo" (ver párrafo 73) y en otros "dictadura democrática" con apariencia legal y respeto a las formas para la oposición inocua (con un trasfondo de represión policial e hipocresía "liberal" para el amenazante remanente).

Sin circunloquios, esta situación tan actual de una "democracia" beligerante del "comunismo" tiende, por agregado, a poner en relieve dos hechos. Uno es que la democracia, que tanto enfatizó la "educación" como curallotodo de la inmadurez de las masas y de una creciente efectividad de su funcionamiento, termina recelosa y desconfiada de toda educación cuando ésta endereza sus efectos a prohiar una actitud social que amenace las bases mismas del *statu quo*. Esta desconfianza puede no ser masiva, puede dirigirse con especialidad contra los niveles universitarios, o extenderse a los secundarios, o preconizar la formación técnica contra la cultura "intelectual" y "libresca". La desconfianza y el recelo subsisten y no sin cierto esquematismo, pero con sustancial verdad, afirma J.J. Hernández Arregui (en *Imperialismo y Cultura*, pág. 267): "*Teóricamente la democracia es antes que nada educación del pueblo. Pero cuando los intereses colectivos de las masas han entrado en conflicto con el sistema de valores que orienta la conducta de las clases directoras, tal educación se convierte en peligro y prácticamente es anulada*".

El otro hecho que aquella situación pone al descubierto ha sido advertido reiteradamente por la crítica filosófico-social de las posiciones políticas tradicionales, es la identidad de raíces ideológicas entre el comunismo y el liberalismo democrático. Estos elementos comunes son muy densos, pero pueden ceñirse en una misma proclividad a vaciar el sujeto humano de toda sustantividad y trascendencia, en una misma aceptación de la mayoría decisoria, en un mismo repudio a todo carácter orgánico de los grupos parciales de la sociedad y a no dejar nada entre el individuo aislado y la sociedad global. Esta identidad es más específicamente clara, es natural, entre el comunismo y la vertiente rusoniana democrática que con la otra de la que anteriormente se la distinguía (ver supra). Thierry Maulnier afirmaba alguna vez que tanto en Rousseau como en Marx subyacía una básica confianza en la armonía de individuo y sociedad, lo que los llevaba, ante la evidencia del conflicto real que entre ambos se ha originado, a señalar cuál es el factor perturbador de esa armonía, esto es, la "cultura" en Rousseau y la "explotación de clases" en Marx. (Ver párrafo 27.)

68. NUEVOS FENÓMENOS: A) OTRA VIVENCIA DE LA "LIBERTAD"

A lo largo de las reflexiones precedentes se ha aludido repetidas veces al advenimiento de nuevos fenómenos que han alterado en su contexto histórico social y en la propia mecánica de su funcionamiento el armonioso decimonónico esquema de la democracia liberal. Parece hora de recapitularlos, así sea en forma por demás ceñida, puramente enumerativa.

La mayoría de los fenómenos que van a enumerarse son exógenos a cualquier régimen político determinado y su naturaleza es genéricamente sociocultural. Pero todos tienden a influir en los regímenes políticos, todos tienden, inexorablemente, a promover nuevas formas más adecuadas a sus reclamos. Así en el caso de la democracia y su fisonomía tradicional.

La crisis de la noción demoliberal de la libertad es suma-

mente compleja y se complica aun más por la diversidad de planos en que el concepto tiene vigencia. En sentido general, los valores políticos, y el de la libertad es uno de ellos, además de serlo moral, metafísico y religioso, además de ser (ya se dijo) conflictuales, son todo menos unívocos, y no es seguramente la misma idea de libertad la que tiene un gran burgués empresario, un burócrata de clase media, un religioso de las órdenes contemplativas o un indígena depauperado de las áreas coloniales.

De cualquier manera registremos —o por lo menos tratemos de hacerlo— las notas que caracterizan la vivencia presente de la libertad política y social. Que la caracterizan, si la imagen localizadora tiene aquí sentido, “desde dentro”.

Puede decirse que la primera de esas notas es la tendencia a evitar la absolutización, el “absolutismo” de la libertad, la conciencia de que existen otros valores y de que la misma noción de libertad está acechada de peligrosas confusiones de planos. Porque ¿son acaso iguales la libertad política, la económica, la moral, la metafísica que es sinónimo de vida, crecimiento, espontaneidad, creación? ¿Son idénticas, más allá de su raíz, la libertad, moral, de “elección entre opciones” y esa libertad que se sinonimia en la carencia de coacciones y compulsiones inmediatas, de límites rigurosos de naturaleza social, intelectual, económica? ¿Son ambas idénticas a esa libertad de “disponibilidad de desarrollo” que se nutre con las dos y se institucionaliza en un ámbito de “derechos”? Pero no sólo opera hoy esta noción de la ambigüedad de una encarnación concreta, social de la libertad: actúa también una sospecha, un barrunto si así quiere reducirse, de que la libertad no es valor tan absoluto como se suponía. Simone Weil (en *L'enracinement*, págs. 9-10) afirmaba que “derechos” es lo que tenemos desde el punto de vista de los demás; “deberes” lo que tenemos desde el punto de vista nuestro. Y señalando necesidades ignoradas por la democracia clásica decía Ortega y Gasset (en *El libro de las*

misiones): “No se venga con la tontería de que tal organización sería atentatoria a la libertad. La libertad no ha aparecido en el planeta para desnucar al sentido común. Porque se la ha querido emplear en esta empresa, porque se ha pretendido hacer de ella el gran instrumento de la insensatez, la libertad está pasando en el planeta un mal cuarto de hora”. La conciencia de que la “libertad” no agota la lista de los valores que redondean el “bien común” (la libertad, esto es, la seguridad, la tranquilidad “frente” al poder político y social, la actividad, la participación “en” ellos, la vivencia de dominio, de reflejo, de conocimiento “de” ellos) es hoy extremadamente general (ver párrafo 74). Por el contrario, entre las fuerzas que hoy sentimos que presiden nuestras vidas, puede decirse que una vivencia más modesta, más en tono menor que la otrora —y aún hoy— tan voceada, se abre paso. Más íntima, más entrañable si se quiere. Una libertad concebida como ámbito respirable de espontaneidad, crecimiento y elección entre las necesidades, las determinaciones, las coerciones. Que busque en ese ámbito el mejor empleo de nuestras posibilidades frente a esos límites. O sea, y de algún modo, una versión más concreta de las fórmulas de Hegel y Marx de la libertad “como reconocimiento de la necesidad”. “Asumir”, como lo quiere la postura existencial, nuestra circunstancia, y partir, cautamente, modestamente de ella.

Romano Guardini (en *El fin de los tiempos modernos*) apuntaba las nuevas proclividades del hombre medio a reconcentrarse en su defensa más que en pugnar por una expansión que la creciente densidad de las sociedades pueden hacer ilusoria. La libertad “interna” adquiere primacía sobre la libertad “externa”. La distinción tradicional entre “individuo” y “persona” pueden ayudar a comprender conceptualmente la diferencia de las dos actitudes.

Otra característica crecientemente sentida de la noción de libertad es su naturaleza instrumental, “heterotética” si así quiere decirse. Esto es: la conciencia de que la libertad no se

agota en la mera posibilidad de disposición y desenvolvimiento sino que, por el contrario, se completa existencialmente con un uso, un para qué, un fin, un "telos". Este fin, este destino puede ser concebido diferentemente: el individualismo humanista habla de plena realización humana, de bienestar; el humanismo religioso de realización del ["¿alma?"] como fin"; otras variantes espiritualistas de "acceso a valores" o de "reconocimiento de la verdad"; las concepciones revolucionarias de tipo "transpersonalista" de identificación con la comunidad, de servicio, de autoabnegación.

Con no poco énfasis pero evidente verdad el argentino tomista Nimio de Anquín afirmaba que *"la libertad que no es instrumento para algo es monstruo mitológico"*.

Ya adquiere rasgos de insurrección mundial la protesta contra el carácter puramente "potencial", posible, que las cartas universales y las constituciones nacionales aseguran al hombre. Se reclama lisa y llanamente su "actualización" masiva, su salida del Estado de latencia. En una palabra: el reclamo de las cosas y los actos que las libertades y los derechos aseguran. No tiene casi excepciones la convicción de que la democracia liberal quedó irremediabilmente atrás en el reconocimiento y aseguramiento de la efectividad de estos derechos y libertades (especialmente las económicas); atrás en lo que permita dar garantías, contra todos los determinismos y limitaciones, de que serán algo más que bellas letras la libertad de educación, de expresión, de creación, de movimiento, de no estar sometido a la más agobiante necesidad, de concreta actuación y participación en la cosa política. Sebastián Soler (en *Ley, historia y libertad*, un libro apologético de "la democracia" burguesa) reconoce que *"El Estado liberal (...) se ha quedado atrás en el reconocimiento de valores personales en una enorme cantidad de hombres que viven perseguidos por la más estrecha necesidad económica; se ha quedado atrás en el bochornoso espectáculo que ofrecen enormes masas de población caí-*

das en la condición de Heimatlosen (...); se ha quedado atrás en cuestión de razas, ya que en vez de procurar la elevación e incorporación al mundo de la cultura de grandes grupos humanos, los ha mantenido más bien como instrumentos de explotación colonial; se ha quedado atrás en materia de educación, manteniendo poblaciones enteras fuera de participación en la cultura, permitiendo que sean fanatizadas por prédicas incontroladas (...) mientras la educación técnicamente impartida y las formas espiritualizadas de cultura se mantienen como artículo de lujo en los grandes centros poblados" (op. cit. págs. 242-243). Francisco Ayala, analizando la artificiosidad de la distinción entre libertad económica y libertad política, decía ya hace dos décadas: *"la igualdad es condición inexcusable de la Democracia: el principio de igualdad ante la ley tiene por fundamento de su justicia la hipótesis de una igualdad material entre los ciudadanos. Cuando ésta no existe, la mera igualdad formal de trato jurídico se traduce en resultados inicuos"* (*El problema del liberalismo*, pág. 31). Y para el caso que se afirme que en esta ineffectividad siempre hay excepciones, siempre quienes actualizan lo que es potencial, afirmaba Simone de Beauvoir: *"una de las grandes mistificaciones del liberalismo es considerar la contingencia de casos individuales sometidos globalmente a una necesidad estadística como prenda de una auténtica libertad"* (*El pensamiento político de la derecha*, pág. 151).

El reclamo, pues, de una libertad efectiva para todos y no de una libertad puramente potencial para la mayoría, nos sitúa en las antípodas de ese liberalismo individualista que es caracterizable clásicamente como el desarrollo de la individualidad a expensas de los otros.

A este individualismo y su concepto implícito de una libertad puramente horizontal de desarrollo, de victoria sobre las coerciones físicas, económicas y sociales es endosable en buena parte ese estrecho nudo de fenómenos sociales y espirituales

que se enfeudan también al ya mencionado desconocimiento del carácter instrumental de la libertad. El arte y el pensamiento contemporáneos ilustran con gran riqueza de ejemplos ese clima de desamparo existencial, de naufragio vital, de esterilidad, de sinsentido, de angustia nulificadora, de vacío y, más que nada, de soledad, que la atomización de la sociedad, el sentido individualista de la libertad y la destrucción de los valores (con otros factores ahora prescindibles) han provocado. La nostalgia de un “sentido de la vida”, la de un calor grupal, de una religación social en núcleos orgánicos y sustentadores es demasiado importante en la suscitación del fenómeno fascista (ver párrafo 73) para poder ser agotado aquí. Sobre todo cuando se traduzca en la configuración –espontánea o planificada– de “místicas” temporales, de fe profanas, de “doctrinas nacionales”, de movilizaciones totales que por precarias y artificiales que sean operarán poderosamente el tiempo necesario como para que casi incontrolables fuerzas históricas puedan ser desencadenadas, dirigidas, utilizadas.

Al margen, incluso, de estas manifestaciones extremas, el norte de la libertad y su vivencia parece haber variado decisivamente de buscar el vacío de la realización autonómica, casi narcisista, a sentirse asegurada y fortalecida en ciertos encuadramientos, en ciertas fidelidades que la respalden contra acechanzas mayores. Puede serlo la familia a que se pertenece, el sindicato o gremio al que nuestro trabajo nos adscribe, la ideología, el grupo en movimiento en que participamos. En una palabra: que hasta para ser libre el hombre siente que no puede serlo robinsonianamente, solo.

Los anteriores son los factores que, para decirlo con la imagen cuya connatural imprecisión ya se destacó, actúan “desde dentro” de la vivencia de la experiencia misma de la libertad. Pero existen también las fuerzas que “desde fuera” tienden también a transformar la fisonomía histórica concreta de sus posibilidades.

Está, para comenzar, la creciente sensación de impotencia del hombre, de cada hombre, frente a poderes macrocósmicos que lo desbordan infinitamente (ver párrafo 69). Es, por decirlo así, la limitación externa esencial, ontológicamente “negativa”. Pero opera, igualmente, y esto en forma mucho más cargada de positividad, la conciencia de derechos de la colectividad, de una primacía de la sociedad –de la sociedad global– que las gentes de otros tiempos, de otras generaciones, estaban lejos de sentir. La necesidad de una “coordinación”, de una “limitación”, de una “regimentación” social creciente, no se origina en ese querer liberticida que la argumentación hipócrita de un liberalismo caduco proclama cada vez que ve retaceada de alguna ínfima manera la libertad de los privilegiados. Nace, en cambio y justamente, de la necesidad de asegurar el ejercicio concreto de libertades y derechos “para todos” y no para esos pocos beneficiados por las formas históricas del liberalismo. Y el hacerlo impone esa coordinación para asegurar el disfrute de bienes crecientemente “raros”. Piénsese en el espacio (es sólo un ejemplo) y en la terrible frase de Mao Tse Tung sobre un tiempo en el que la superpoblación de la humanidad impondría el permiso policial para respirar una bocanada de aire fresco en la puerta de la propia casa... Con menos imaginación (o menos perspectiva) puede apuntarse a la tarea más inmediata que implica coartar las libertades de los grandes (grandes grupos, monopolios, partidos, gremios) privilegiados para asegurar, para defender por esa vía un mínimo ejercicio de libertades para los chicos, los débiles, los del lote común. Y así como de coordinación, limitación y regimentación es posible hablar de una planificación social (ver capítulo V) que las aseguren y de una “autoridad” (no forzosamente de esa “violencia” que como apunta Guardini es su degeneración) que la haga efectiva.

Establecido el principio, pueden imaginarse limitaciones varias y prioridades del derecho de la colectividad en diversas materias y en varios planos: suele centrarse la previsión en

asuntos económicos pero no es imposible prever en materia penal, por ejemplo, la no efectividad del *habeas corpus* en ciertos delitos, la no presunción de inocencia en casos similares, la no-exclusión de la analogía, el *nulla pene sine legge*. Los límites serán en cada caso la conciencia de los fueros inalienables de la persona y la opción, inexorablemente trágica, entre la conflictualidad de los valores que se juegan en la lucha histórica y política.

69. REALIDADES SUPERVINIENTES AL CONTEXTO DEMOLIBERAL DESDE LA SOCIEDAD

En puridad de verdad, todos los fenómenos que se están recapitulando se hallan tan íntimamente imbricados que toda distinción es embarazosa. Pero la clasificación, por artificial que ella sea, importa una inexorable necesidad de hacer orden en una fronda que, por demasiado compacta, puede hacerse irrecorrible.

Hemos tratado de argumentar: a) que el ideal democrático porta valores que son importantes y hasta fundamentales para el hombre de la Modernidad; b) que la realización de estos valores, su encarnación, histórica, institucional está condicionada por ciertos contextos socioculturales y socioeconómicos; c) que en el mundo marginal, subdesarrollado, por la misma ambigüedad de las “ideologías”, esa encarnación, esa institucionalización, puede tener efectos contraproducentes; d) que tanto en el mundo marginal como en el mismo mundo metropolitano el funcionamiento concreto de la democracia aparece falsificado irremediabilmente si se lo contrasta con su esquema ideal, normativo; e) que su mismo funcionamiento es relativo por cuanto escamotea, esconde un “poder latente” e invencibles limitaciones; f) que hay “hechos nuevos” que el esquema democrático no pudo tener en cuenta en razón de que son posteriores a su formulación y deben, por ello, pugnar trabajosamente con sus estructuras o romperlas, irremediabile-

mente. Se desplegó recién (ver párrafo 69) la nueva fisonomía de esa alma, de ese “pneuma” de la democracia que es la noción misma de la libertad. Quedan por reseñar otras exigencias que provienen o de transformaciones hondas de la sociedad y del hombre que en él vive o de específicas exigencias de la “política” como medio y como repertorio de fines irrevocablemente diversos de los que puede prever la democracia misma.

1. La “crisis moral” suele ser un tópico manido para predicadores y, sin embargo, debe comenzarse por él un capítulo de fenómenos “nuevos” que importen algo más que el tema —ya recapitulado— de la “falsificación” de la democracia. Y si esto es así es porque ya no funcionan con un mínimo de densidad ciertas cualidades que la noción de democracia clásica daba por descontadas, por suficientes y, de cualquier manera, crecientes. Esto es la conducta responsable, el desinterés, los impulsos sociables del hombre, la decisión moral de acuerdo al bien conocido (o a lo que se cree tal). Es demasiado sabido hasta qué punto el hedonismo, el espíritu de goce socializado hasta un grado desconocido en el pasado, el apego angustiado al propio y exigente logro, el espíritu crítico llevado a extremos destructivos en marcas nunca alcanzadas, constituyen las pautas generales de la conducta de los hombres. Tal eminencia importa, a la vez (lo que no siempre se marca con la misma reiteración) el crepúsculo y aun la destrucción de las morales religiosas que hoy, puede juzgarse sin pesimismo, sólo tienen vigencia, vigencia auténtica y no fariseística, en individuos impares o en ínfima minoría. Pero implican también la destrucción de aquella postulada moral democrática, que los hombres del siglo pasado confiaban que sería promovida junto con la educación, con “las luces”, y que tal vez nunca llegó a existir, que tal vez encubrió (sólo) un vivir rentístico sobre los acervos de aquella moral religiosa tradicional no enteramente destruida. Implica, igualmente, la constancia de que morales “sociales”, estrictamente inmanentistas, de grupo, no existen todavía

o todavía (o quizás nunca) existen con suficiente intensidad o autenticidad. Frente a esta crisis, y como se marcará en páginas posteriores, surge la necesidad de una mínima vigencia de ciertas categorías de valores morales, sobre todo de tipo ascético ("austeridad" verdadera), dinámicos ("trabajo", "energía", "exigencia"), fideístas ("devoción", "entusiasmo"), de encuadramiento, o militares, si no se le tiene temor a la palabra ("disciplina", "orden", "autoridad", "jerarquía"). Ya veremos cómo las necesita la Revolución, pero también veremos inmediatamente cómo los requiere una aceptable eficacia de cualquier planificación de la sociedad (ver párrafo 69 *in fine*).

2. La lista de valores anteriores no es una mera postulación intelectual, puesto que la historia reciente demuestra con qué facilidad se han suscitado, por lo menos transitoriamente, y qué inmensa fuerza potencial destructiva pueden poseer si a la destrucción se los dirige (ver párrafo 73). Es tema ya sabido, pero también forzosamente enunciable, la irrupción de ciertas latencias que la cosmovisión liberal, racionalista, burguesa, dejaba postergadas o en la sombra: lo pasional, lo irracional, el fideísmo ciego, la necesidad de entrega, casi suicida, de devoción violenta y sin cortapisas. Estas potencialidades convocadas y utilizadas por el fascismo, convocadas y utilizadas también por todas las Revoluciones que no quieran quedarse en mitad del camino, no son sin embargo el resultado de una suscitación artificial y traducen la quiebra irremediable de aquella cosmovisión y de algunas de sus características fundamentales: el racionalismo epidérmico y suficiente, el relativismo mecánico, el agnosticismo metódico, el escepticismo vital, el utilitarismo calculador. La "época" o el "espíritu de las ortodoxias", implican así, en su estrato más hondo, el testimonio de esa necesidad permanente de los hombres de un sentido de la vida, de una fe y una creencia que cuando no pueden asirse a fundamentos racionales paran en aquel "fideísmo" irracionalista y ciego. Son testimonio de esa urgencia de "apertura", de

"trascendencia", de imposibilidad de encerrarse en sí misma, que es insita a la personalidad y a la que si no se le ofrecen metas viables de generosidad para, igualmente, en aquella postura de devoción y entrega totales. Son testimonio también de una urgencia de acción, de aventura dinámica, de estricta "agresividad" que cuando no se le brindan señuelos razonables y altos de lucha (lo observaba alguna vez Bertrand Russell con su perspicacia habitual), si no le ponen delante de los ojos nobles metas de combate, con la naturaleza, el espacio, la puja con los males físicos o sociales que asedian a los hombres, tenderán a canalizarse por las vías destructivas de las políticas de fuerza o de la guerra misma. La relevancia política de estos hechos es tan evidente que no necesita demostración, pero si se quiere un ejemplo: ¿qué representa la separación de poderes y el ideal de un ejecutivo y un parlamento independientes entre sí cuando una fe política profunda —piénsese en el Río de la Plata en las etapas Batlle, Yrigoyen y Perón— unifica hasta las raíces a todos los hombres, soportes físicos de los órganos estatales, miembros, por caso, de esas cámaras "serviles" porque, inevitablemente, han de pensar lo mismo que el primer mandatario del país? (*)

* Las páginas 235 y 236 de la fotocopia contienen sendas acotaciones verticales, margen izquierdo, con primeras líneas guillotinas para la encuadernación y otras que parecen deliberadamente borradas y son ilegibles. Las que han sobrevivido se concentran en los márgenes del literal 2 del párrafo 69, pero ningún trazo las vincula al texto horizontal. La primera, en pág. 235, dice: "... esto es, un grupo humano unificado por hondos vínculos emocionales, tradicionales y proyectivos al mismo tiempo, es pieza capital en esta inviabilidad de este individualismo que hace del hombre átomo indigente de una 'sociedad' cuyos vínculos son totalmente utilitarios y racionales". La segunda, en pág. 236: "... Schmitt el concepto de política implica el de un enemigo y depende de la inspiración ética, humanista o maquiavélica de los que enuncian esa política que el enemigo sean las grandes adversidades de la condición humana o algún mitificado chivo emisario (de clase, de raza, de nación) que cargue con las culpas de todos."

3. Este fenómeno, de vigencia por otra parte universal, nos lleva a apuntar a cómo nuestro tiempo ha revelado el carácter continuista y proyectivo de la vida social, la necesidad de un "contenido", de un "prospecto" que dé sentido al vivir de un pueblo sobre las reglas puramente formales de la Constitución, de las mayorías, sobre la índole puramente limitativa, facultativa, pero siempre "negativa" del derecho. Es la realidad que intuyó Renan en su famosa definición de la nación como "*un plebiscito cotidiano*". Esta exigencia de cierta espiritualidad concreta, realizada en torno a determinados fines, a determinados esquemas de acción asentidos por todos o la mayoría en forma continuada, plena, no limitada a un esporádico acto de sufragio, es lo que distingue la noción puramente formal de "legalidad" que importe ese pleno asentimiento a las metas que la colectividad y los que la gobiernan están buscando (ver párrafo 63 *in fine*).

4. De más está decir, afirmado esto, que ningún Estado y ningún régimen político pueden carecer de una doctrina, de un contenido ideológico representado por lo menos por esos fines que el carácter prospectivo de lo social determina. (Un carácter prospectivo que es, por otra parte, similar al carácter prospectivo de la existencia individual, según las concepciones más aceptadas de la filosofía de la vida, de la antropología filosófica.) En el ya mencionado libro *El problema del liberalismo* y analizando la ficción liberal del escepticismo y la "neutralidad" del Estado, decía Francisco Ayala (págs. 46-47): "*La pretendida 'neutrali-*

Estas dos y otras acotaciones marginales de Real de Azúa sugieren que ellas eran insertas allí como agregados a tener eventualmente en cuenta para ampliar la reflexión y no tanto para interpolar y matizar el texto. Vendrían a ser como anotaciones o comentarios marginales que el propio Real de Azúa se hacía a sí mismo, pero como si comentara un texto ajeno. Los profesores o lectores diligentes también trabajan así y en la Edad Media los copistas recogían escrupulosamente estas notas marginales, fruición y dolor de los eruditos medievalistas en la tarea de restauración. Este caso es más sencillo: huellas del diálogo que Real de Azúa mantenía consigo mismo.

dad' del Estado implica en sí ya una toma de posición en el problema de la cultura: es en sí ya el producto de una cultura determinada, y precisamente, como es lógico, de la concepción cultural de la burguesía. En efecto: corresponde al agnosticismo filosófico y al método de las ciencias experimentales; con sus hallazgos de verdades fragmentarias, siempre sujetas a rectificación. Corresponde, por otra parte, al método mayoritario de la elaboración de la ley, en cuanto supone también un criterio relativo y sujeto a rectificación (...). Si todo el contenido de la cultura, principios morales como ideas, instituciones y conocimiento, es cuestionable e incierto; si el hombre no 'puede' tener un conocimiento firme y total del Universo; si todo su conocer se apoya como dato primario, como realidad elemental e irreducible, en el hecho del pensar del yo, no cabe que el Estado imponga, desde fuera, un sistema de afirmaciones culturales...".

5. Si son realidades inesquivables el vivir prospectivo, en "empresa" de todo el conjunto social, y si los factores intuitivos y pasionales asumen el papel que les fue negado por un esquema racionalista y epidérmico del hombre, parece inevitable que uno y otro vayan a concurrir a encarnar esta empresa aureolada emocionalmente en otra cosa muy distinta que las frases de un programa conceptual o en la impersonalidad de unas dadas "instituciones". El fenómeno del "caudillaje", de la "jefatura" personal en política, se ilumina pulcramente en estas coordenadas. Distíngase: el caudillaje, nacido desde abajo, y no el "culto de la personalidad" promovido y fomentado desde arriba. Esto, sin perjuicio también de señalar qué honda función compensatoria, caldeante, puede asumir este símbolo personalizado, emocional contra el racionalismo y el impersonalismo anejos a la "sociedad de masas".

6. Todo lo anterior concurre igualmente en la comprobación de que ese relativismo antidogmático, esa primacía de lo discutible que Kelsen asignaba como fundamento de la democracia, sólo puede existir —y funcionar— sobre la correlativa

existencia de una base común, de un “estrato de concordia”, de un plano de pleno acuerdo entre todos los que viven en una sociedad. También Merleau-Ponty aceptaba que la legítima diversidad de opiniones sólo puede existir sobre la base de lo incontestable. Esta postulación no sólo es histórica y sociológicamente correcta; también posee la virtud de colocar a la ambigüedad democrática en condiciones de tener que optar sin equívocos. De optar, concrétese, entre la adhesión a su significación puramente formal y relativista y caer en la plena contradicción cuando con exclusiones, limitaciones y procripciones niega su propia esencia, o de repudiar aquel significado estrictamente formal y neutro y abrirse así, por anchas vías, a contenidos más ricos y más concretos que los pudo, clásicamente, adscribirse.

7. La urgencia de bienestar en las grandes masas del mundo promueve –regístrese como epílogo de esta nómina– una radical desconfianza en el carácter lento y espontáneo de cualquier posible desarrollo y en la participación que el hombre común tendrá en los frutos de él. La universalidad de los “planes de crecimiento” (inicial) y de los “planes de desarrollo” posterior es demasiado evidente para demorar en ella. Pero no se enumera con la misma frecuencia que se los invoca en sus implicaciones políticas, sociales e ideológicas prácticamente inconciliables con los esquemas de la democracia tradicional por mucho que se quiera disimular este hecho. Ellos son, entre otros: a) la continuidad de la acción política y administrativa por encima de los cambios y de los efectos de la renovación periódica de los gobernantes (con la inevitable modificación, paralización o desnaturalización del “plan” aparejada por una sustitución sustancial del elenco gubernativo); b) la eficacia y precisión técnicas de la acción contra la imprecisión y las concesiones fatales de “la política”; c) la movilización social de todos los elementos nacionales frente a los normales límites e inhibiciones del Estado frente a grupos e individuos; d) la coordinación

de todos los poderes y medios del Estado en detrimento de las limitaciones y contrapesos internos de ese Estado (y de los que la “separación de poderes” es sólo un caso); e) la necesidad de una movilización moral nacional contra el egoísmo y la anarquía implícitos en la vida social; de una “política misional” que, en cierto modo, fuerce al hombre y le exija mucho, de una convocación de esos valores ascéticos, dinámicos y fideístas que más arriba se enumeraron. Esto, incluso, con todos los peligros de precariedad e hipocresía que tal convocatoria implica.

70. REALIDADES ESPECÍFICAMENTE POLÍTICAS SUPERVINIENTES AL ESQUEMA DEMOLIBERAL

Estas realidades específicamente políticas son, anótese de paso, las que deciden sustancialmente la “falsificación” de todo el funcionamiento del esquema democrático tradicional, tal como se enumeró (ver párrafo 66). Recién se reseñaba lo que implica la planificación, sus consecuencias. Pero hoy se ve que los actos políticos, por ejemplo, plantean exigencias intrínsecas que el funcionamiento convencional de la democracia está muy lejos de satisfacer. La complejidad de la legislación y del acto político y administrativo importa, para comenzar, exigencias de precisión y tecnificación que chocan violentamente con el procedimiento de la discusión política y su espíritu de transacción, de regateo, de “más o menos”. También ha revelado nuestra época ciertas calidades necesarias del acto y la gestión política que chocan fehacientemente con normas habituales a la democracia: las de “permanencia” y “continuidad”, “estabilidad” e “independencia” son contradictorias con la de subordinación (mediata o inmediata al querer variable del electorado con los frecuentes cambios de gobierno); otras, como la general de “ejecutividad” y el “secreto” y “urgencia” que imponen ciertas medidas, pueden ser sacrificadas por las reglas comunes de la deliberación prolongada, la discusión y el regateo; otras, tal el

caso de la “coherencia” y la pulcritud técnica, pueden ser víctimas de todos los factores enumerados y con el “amateurismo” y la transacción general que marcan las políticas demoliberales. Y esto tiene validez para una gran zona de la actividad estatal: piénsese al lado del ejemplo clásico de la diplomacia y de las políticas internacionales de gran calado –forzosamente “discretas” y aun “secretas” en extensas etapas de su planeación y su gestión (pese a toda declaración en contrario); piénsese decimos al lado de ellas en la legislación de códigos y grandes leyes orgánicas y su necesaria coherencia interior, si bien su aprobación se produzca en un momento dado y no exijan una continuidad pareja a los casos anteriores; piénsese por fin en los fenómenos nuevos de la defensa contra el peligro nuclear (es sólo un caso) o en la planificación económica y sus exigencias de amplitud casi “totalitaria” y de vigencia necesaria en largos períodos de tiempo.

Con razón dice Maurice Duverger (en *Méthodologie des sciences sociales*, pág. 241): “*Le devoir d'un gouvernement n'est pas suivre l'opinion dans toutes ses manifestations, même les plus aveugles, mais de donner à cette opinion les moyens de comprendre réellement les problèmes, et d'agir ainsi de façon efficace sur leur solution (...) Suivre l'opinion, dans un système politique-économique où sa formation est anarchique, où elle est influencée par une presse aux mains d'intérêts privés, cela n'est pas conforme aux buts essentiels de la démocratie, qui sont de donner aux hommes les moyens de se libérer, et de se gouverner ainsi eux-mêmes...*”.

2. Esta necesidad de darle tales medios a la ciudadanía y de conducirla con firmeza hacia altos fines nacionales marca, dígame en este punto todo lo que se quiera, la necesidad de un partido dinamizador y unificador del querer social, que cumpla tareas educadoras y sea capaz de imprimir a su acción características de desinterés, dinamismo y disciplina que parecen totalmente ausentes de los partidos en que la clase dirigente se

divide. Frente al fracaso y a la crisis de esas clases dirigentes reclutadas por su riqueza o su cultura dentro de un determinado estatus social, frente a la inviabilidad e indeseabilidad de una clase gubernativa de trepadores, logreros y demagogos políticos (ver párrafo 66 ordinales d), e) y f), ante el fracaso del ideal de una “educación, selección y experimentación de una clase dirigente política no compuesta (sólo, sobre todo) por políticos profesionales y por ricos, es tan universal que sólo la notoriedad a menudo indeseable del “partido único” (ver párrafo 75) es capaz, para los poco perspicaces, de escamotearla. Todo, sin embargo, en puridad, empuja a su reclamo: las urgencias del desarrollo, las exigencias intrínsecas de los actos políticos, las necesidades psicológicas de personalización del proyecto social, el mismo carácter continuista de la sociedad...

3. Pero existe un hecho aun más importante y que marca toda la crisis institucional de las formas democráticas clásicas. Es –puedese llamarlo indiferentemente– el de la emancipación, del escape, del desencuadramiento de los partidos políticos de todos los “intereses” colectivos importantes de la sociedad, sean ellos específicamente económico-sociales, gremiales, profesionales (y son sin duda los más importantes) pero también religiosos, culturales, regionales y de la índole más variada. Todos los “intereses”, en suma, se han constituido tácita o expresamente en “grupos de presión” que actúan sobre el Estado y la decisión política desde fuera de los partidos, a veces autónomamente y a veces a través de ellos. El esquema democrático-liberal suponía que todos los partidos y cada uno de ellos representaban esos intereses específicos y que el ciudadano, en el acto de sufragar, confiaba a los hombres y partidos por quien lo hacía, la gestión, la promoción de ellos. Si la realidad resulta distinta con las gravísimas consecuencias que ello aparece, y si el “poder gremial” tras el poder político es hoy una realidad mundial (y los “grupos de presión” un lugar común aun para el más despistado) es por complejas razones que sería

largo dilucidar en su minucia. Pero anótese, por lo menos, que la democracia tradicional al centralizar en el voto "político" la instancia suprema de decisión del Poder desconoció la complejidad de intereses que en cada uno de esos votos tienen que hacerse unívocos con violencia y hasta con resignación pero que, pasada la oportunidad del sufragio, tenderán a recobrar su imperio y a recuperar exigencias que el partido que se eligió raramente traduce. Agréguese a esto el vacío, la retórica y la canjeabilidad habitual de todos los programas y "plataformas" partidarias y el hecho de que, por ello, esos intereses ya no se identifiquen naturalmente con ninguna de ellas en parte porque han crecido (y sobre todo los económicos, clasísticos, profesionales en términos magnos) y en parte, también, porque han adquirido conciencia de su ubicuidad, de su movilidad, de su compromiso respecto a los partidos. Deciden así, que los "partidos", piezas capitales de una estructura democrática, aparezcan como ramas cada vez más secas, más desnutridas de un árbol, que todo él, amenaza ruina.

4. Pero tal vez nada amenaza más el esquema democrático y su tácita suposición de sociedad como un intercambio de personas libres iguales e independientes que los poderes gigantescos que hoy modelan la sociedad. El crecimiento desmesurado de los poderes sociales de manejo y dominio del hombre es el gran signo de nuestra época. Esos poderes han crecido simultáneamente al descubrimiento de técnicas mucho más eficaces que todas las del pasado para modificar —así, literalmente— al hombre, para poner en evidencia su "labilidad", su maleabilidad. Ya no se trata de coaccionar e imponerse a las gentes, como en las viejas tiranías, tan pobres de medios, tan escasas de radio de imposición, sino, por influencia interior, hacerlo actuar como se quiere y con la mismísima creencia de que actúa libremente. Suele enumerarse en estos medios la universal difusión de la prensa diaria, el libro, las revistas, la radio, la televisión, la "propaganda", la *mass media*, en resu-

men. Pero existen todavía los medios más sutiles, más hondos que dan las técnicas de organización, la psicología social, la psicología profunda, el "conductismo", la biología, el análisis motivacional, las formas todas de cambiar al hombre en cuerpo y alma por la eugenesia, la educación, el "ajuste mental" a su medio y lo que de él se necesita. Estos medios, estos poderes, de extrema costosidad, complejidad y sutileza no están en manos de los hombres comunes sino de los grandes grupos oligarquizados: monopolios, partidos, el Estado mismo y la clase dirigente estatal. Son las "*nuevas oligarquías*" de que hablaba alguna vez Aldous Huxley (en *Adonis y el alfabeto*, pág. 101) que poseen aviones, radios y autos; que están en todos lados y en condiciones de saberlo todo; que manejan micrófonos, fichas perforadas, impresiones digitales, detectores. Que están en posesión de los "medios de masas" para persuadir, mentir y ocultar la verdad. Que dominan el acceso a las fuentes de trabajo y tienen el control de la producción y la distribución... Pero este prospecto de las "nuevas" tiranías es por lo menos posterior a la situación real de las democracias occidentales en las que el poder concreto del dinero es el que pesa sobre la opinión pública a través de los partidos y de la propaganda electoral. Este manejo de la opinión pública por los "medios de masa" en manos de unos pocos, implica por sobre sus emergentes males la destrucción de la opinión pública en cuanto ésta se hallaba clásicamente identificada con la burguesía y en cuanto implica la "seccionalización" de la sociedad, su destrucción como ámbito único de opiniones y resonancias.

Wright Mills, en su famosa obra ya citada, señalaba en la comunicación entre el público y los medios de masas el sustancial fenómeno de una movilización compulsiva de las masas para que ratifiquen las decisiones de lo alto. El desequilibrio, la desproporción fundamental se da entre los que emiten opinión y los que la reciben, entre emisores y receptores. También anotaba junto al derecho tradicional de impugnar una opinión

sin miedo a las represalias la posibilidad de hacerlo de manera inmediata y eficaz (hoy casi inexistente) y el grado (igualmente altísimo en la actualidad) en que la autoridad institucional penetra en lo que los norteamericanos gustan de llamar "el público".

El individuo aislado, el sujeto político, el ciudadano, en suma, nada puede contra esos inmensos poderes que deciden su vida y sus creencias. La lucha en conjunto contra ellos implica una unidad y esfuerzos casi heroicos que no sólo chocan con trabas legales y constitucionales sino con la misma falta de fluidez y continuidad social. Cuando esa lucha es posible, se llama, probablemente, Revolución (ver capítulo VII).

71. LA CONTRAOFENSIVA DEMOLIBERAL BURGUESA:

A) ABSOLUTIZACIÓN Y FALSOS LEMAS

Ante este repertorio de síntomas, de fenómenos, ¿cómo reacciona el remanente tradicional del pensamiento democrático? Hay que examinarlo. Por lo menos en el nivel apologético, propagandístico, es raro que enfrente las realidades. Sigue en cambio ciertas reiteradas proclividades.

Una de ellas es la tendencia a hacer un absoluto, suprahistórico, las modalidades contingentes de la democracia. Es un pensamiento fijista, de raíz inequívocamente innatural, que opta no sólo por fines y valores sino también por formas, por instituciones válidas desde cierto momento pero, desde entonces, para siempre. Se desgaja así de la historia y de sus conexiones un régimen político dado, se le abstrae de las condiciones que lo hicieron nacer y le permitieron vivir. Y, lo que es más grave, todavía más radical, se identifica sus estructuras institucionales con esos valores, esos ideales que le insuflaron vitalidad, dinamismo, poder de convicción. Libertad y dignidad personales, justicia, igualdad, independencia, personalidad, que pueden ser decisivos dentro de un prospecto sustancialista de la Verdad o, más prudentemente, dentro de lo previsible de nuestros

valores morales para un futuro próximo, se atan, umbilicalmente, a toda la parafernalia del sufragio, los partidos, las legislaturas, la política profesional y la propaganda masiva e idiotizadora que conocemos. Ya la Primera y la Segunda Guerra Mundiales contemplaron la puesta en marcha de este proceso de idealización, de mitificación, servido por el tremendo poder de la publicidad moderna. Un ritualismo desconfiado se cerró a toda crítica y se aprontó con reflejos casi mecánicos para aplicar cualquier cambiante rótulo: "totalitario", "nazi", "dictatorial" o "comunista" a cualquier esfuerzo que tienda a poner un poco de precisión, de claridad, sobre el equívoco, sobre la peligrosa mentira de esta tentativa sincronizada de tapar el cielo con un harnero. Que este recelo, que esta desconfianza es la negación misma de la amplitud, de la hospitalidad mental de una verdadera democracia llevaban a Wright Mills a señalar en esa concepción una idea de la libertad "*como algo que se ahorra y no como algo que se usa*" (*La elite del poder*, pág. 310). Que esa apología parte de las clases y de las fuerzas que han hecho un monopolio de las ventajas de la "economía libre" y su correspondiente superestructura política, lo apuntaba el argentino Ignacio Anzoátegui, al decir que "*los vivadores de la Libertad suelen ser los vividores de la libertad*" y su compatriota Hernández Arregui al sostener que "*en la Argentina los argumentos en defensa de la libertad han partido de la clase ejecutora de su abolición*". Esta misma democracia farisaica, desconfiada y dogmática hacía exclamar a uno de los personajes de *No soy Stiller*, del suizo Max Frisch (Barcelona, Seix y Barral, 1958, pág. 289): "*Yo protesto contra la peligrosa opinión de que la democracia sea algo que no pueda transformarse y contra la convicción de que uno pueda ser tan libre como sus antepasados sin atreverse a ir más lejos que ellos...*".

En casos extremos, cuando estas líneas de congelación ya no operan y la invocación simétrica a los males de la dictadura

totalitaria no resulta convincente, por ser posteriores a los que se despliegan como "presentes", suelen traerse a la discusión algunas afirmaciones que podrían verse extremadamente reiteradas.

Una de ellas es la de que "la democracia es perfectible", lo que bien puede concederse, junto a casi todos los demás regímenes políticos siempre que se observe lo siguiente: a) que esta perfectibilidad de la mayoría de los regímenes a veces se obtiene negándose a sí mismos; b) que si todo es perfectible, en ocasiones lo es a plazos tan largos que, si el mal no llega a durar cien años, tampoco hay cuerpo que lo resista; lo que, traducido el aforismo al lenguaje de la historia: no son las generaciones, los hombres que sufren unos dados males, las mismas y los mismos que alcanzan a ser testimonios de esa cura, espectadores de esa perfectibilidad; c) que si la democracia es perfectible, hoy lo es únicamente con un esfuerzo tan sobrehumano, tan desmesurado que obligaría a una militancia vital entera a enormes grupos de hombres de voluntad enconada, insomne, posiblemente la única forma de vencer las gigantescas y correlativas fuerzas de dominación que se cierran, que se cerrarían más aun, en defensa del estatus consustanciado con sus ventajas (ver párrafo 70); d) que en el caso de poderse aglutinar esas fuerzas los hombres prefieren casi siempre luchar no por una mera purificación del régimen político sino por una total transformación (revolucionaria) de la sociedad y por otros fines – también – la justicia, la igualdad, el bienestar, dogmáticamente afirmados como es probable que los lleve el gran explosivo histórico del resentimiento; e) que si se quiere decir que "la democracia es perfectible" es que se trata del único régimen que se puede modificar y mejorar sin violencia, resulta teóricamente cierto, pero cierto siempre que no se toquen los fundamentos sociales y económicos de la sociedad, siempre que no se atente contra nada sustancial y sólo se resbale sobre las superficies y no se ponga en entredicho el "poder latente" y no se insurja

contra la "dictadura larvada" que yace en el trasfondo de la sociedad (ver párrafo 67); f) en caso contrario, adviene la violencia y se acaba el "perfeccionamiento" si los perfeccionadores son vencidos o éstos vencen y tienen que seguir empleando la fuerza para no ser desalojados (ver capítulo VII); g) con lo que la verdad de la afirmación primera bien puede quedar reducida a que la democracia es el régimen "aparentemente" más abierto, pero esta misma "apertura" puede ser engañosa y desorientadora en cuanto lleve a confiar en medios que, en realidad, son inefectivos. También, reconócese, puede ser la democracia el régimen que puede segregar y llevar a la publicidad sus fuerzas de transformación con menos dolor y tensiones en una etapa dada: mucho más dudoso es el que, para seguir adelante, pueda prescindirse de este dolor, estas tensiones, aquella violencia.

También se sostiene (le gustaba hacerlo a Carlos Vaz Ferreira) que "*los males de la libertad se curan con libertad*". Si bien se observa, es una variante de la confianza en la perfectibilidad infinita. Lo mismo puede recordarse a propósito de la fórmula aquello del mal y el cuerpo que lo resiste. Pero puede agregarse también que el precepto descansa ilegítimamente en una imagen, la de la vacuna, tomada de la terapéutica. Puede decirse también que estos "males de la libertad" no son de la libertad sino los del dominio y del poder nacidos de un uso ilegítimo de la libertad y negadores de ella: monopolios, partidos, "medios de masa". Puede decirse también que no se sabe bien quién es el sujeto activo y quién el objeto paciente de estos males, que no son los mismos los infligentes y los sufrientes, suponiendo la fórmula como lo supone una sociedad global indiscriminada donde todos causan y todos padecen. Supone, así e igualmente, una igualdad entre los que hacen el mal y los que lo sufren, que no es cierta y saltea que los primeros son más poderosos y el efecto maligno no es indeliberado. Puede observarse por fin que se trata de una

afirmación optimista tomada de la concepción del mundo mecánico-naturalista, en la que una armonía natural cauteriza los desarreglos y empareja los desniveles. En lo que tiene de verdad, lo único cierto es que esa libertad puede no implicar el uso de medios legales sino justamente su ruptura y el uso de la violencia. O, para terminar con lo mismo, el adagio suele funcionar efectivamente sólo en un contexto: el de la Revolución (ver capítulo VII).

También insiste, por último, que la democracia requiere "educación" y el respeto a "las calidades". A esto puede observarse que, aun partiendo del supuesto básico de la bondad y la racionalidad del hombre, si la afirmación se refiere a la educación intelectualmente entendida, es falsa: se necesita, más que nada, la bondad del hombre y su decisión de seguirla y de acatar lo que considera mejor. Pero esto nos lleva a un utópico plano donde "todo" es cierto: con una sociedad de santos, suele recordarse, funciona cualquier régimen. Y si más modestamente, se quiere afirmar que con hombres perfectos en una sociedad igualitaria la democracia sería efectiva, funcionaría, también es verdad. Así como la sociedad no está integrada por santos, tampoco es igualitaria y los grupos poderosos que la dominan se encargan, y mucho les va en la tarea, de impedir esa clarificación intelectual y ese saneamiento moral. Por el contrario: sólo buscan promover masivamente la frivolidad distraente y las formas más bajas, más caldeadas de estímulo sensorial. Mucho de lo ya dicho permite otear qué hipócrita, qué diversionista es el reclamo cuando se aceptan, se toleran las formas seudodemocráticas de ciertas sociedades (ver párrafos 66 y 67).

72. LA CONTRAOFENSIVA DEMOLIBERAL BURGUESA:

B) CONFUSIONES, INVERSIONES, IDENTIFICACIONES

1. El pensamiento demoliberal tiende también a confundir reiteradamente los planos de vigencia, de validez de la democracia. Si atendiéramos a las numerosas apologías, veríamos

que objetada en uno de esos planos se refugia en otro y así sucesivamente. Pues el hecho es que superpone, que "telescopía" (para usar la eficaz imagen): a) la democracia en su aparato institucional clásico (elecciones, sufragio, cámaras, y todo lo que las complementa); b) la democracia como modo de constituir y funcionar el poder, esto es, como ideal de gobierno elegible, cambiable, representativo, controlado, reglado; c) la democracia como estilo de vida social con unas cualidades dadas de diálogo entre las posiciones diversas, tolerancia general, movilidad decisiva, espíritu de transacción, de negociación...; d) la democracia, y aquí usar mayúsculas, como "concepción del mundo", como "sentido de la vida" y sus supuestos apoyos (hedonismo, individualismo, autonomismo, escepticismo, antifinalismo, relativismo...).

Si se atiende a la argumentación polémica de las posiciones democráticas, es fácil advertir que hay una proclividad marcada a señalar las calidades del sentido c): "estilo de vida social", a medida que las críticas a los dos primeros se hacen más contundentes y, a veces, sobre todo, para los sectores cultos y aburguesados en el últimamente mencionado, idealizando convenientemente su trasfondo inocultable de egoísmo y confortabilidad.

También actúa un argumento, un postulado que podría llamarse cabalmente "inverso". Es el de la necesidad de "preparar" a las sociedades "para" la democracia, tópico por otra parte común del mismo pensamiento defensivo. La democracia aparece, de acuerdo a él, como un "telos", como un fin al que debiera estar funcionalizada la vida de la sociedad y de los hombres y como si no fuera, por el contrario, su deber, "servirlas", hacerlas en el mejor de los casos, más auténticas, más felices, más fluidas, más pacíficas, más creadoras. Se trata, en el fondo, de un problema de jerarquización; se trata en sustancia de una opción entre ubicaciones. O, y es el argumento demoliberal, la democracia es la única vía, el valor supremo e

incondicionado y bajo ella (siempre bajo ella) funcionan otras alternativas: privilegios económicos o colectivismo, desarrollo o subdesarrollo, ideal vital individualista o ideal vital transpersonalista, moralidades sociales distintas, tipos distintos de sociedad o, por el contrario, la verdad es otra. La verdad es que la jerarquía pueda ser inversa y las opciones económicas, éticas o culturales son las básicas, las decisivas y los medios políticos de elegir las, de refrendarlas, de continuarlas, ser eso: medios de llegar a ellas y despejarlas, o endebles superestructuras respecto a los otros planos, estructurales en su caso. Una tercera posibilidad es que la realidad sea tan móvil que la jerarquía de cada uno de estos planos y estos valores pueda variar en cada contexto y cada circunstancia: que en una, por ejemplo, las estructuras de la organización político-social puedan asumir, o puedan encarrilar el curso de las otras realidades (económico-sociales, religiosas, ético-culturales); que en otras, inversamente, las primeras, por su calidad de instrumentales y/o de superestructurales, sean menos importantes que las otras. La realidad última, decisiva, es la de la "conflictualidad" y, se sobrentiende, la "pluralidad" de los valores perseguibles por la sociedad y la necesidad de elegir, en cada momento histórico.

Queda, claro, la posibilidad que el sentido de la democracia se amplíe a toda una concepción de la vida y la sociedad (sentidos c) y d) arriba reseñados), los que su opción arrastraría inevitablemente opciones socioeconómicas y culturales en el más amplio sentido. Pensamos que para que esto pudiera ocurrir tendrían que pasar tres cosas que son: primero: extender ilegítimamente el término democracia; segundo: evitar las sinonimias que en los otros planos que el político se toparía inmediatamente la palabra democracia (tradicional): burguesismo, capitalismo, liberalismo, individualismo, inmanentismo cultural; tercero: escamotear la diversidad de circunstancias que impone el movimiento de la historia y

machacar monótonamente con un mismo puñado, invariable, de reclamos en cualquier lugar, fecha u oportunidad. Es tarea, sin embargo, que ni el democratismo más absolutista realiza con tanto empeño. La posible necesidad de renunciar en un hoy para asegurar algo en un mañana, forma parte de la dialéctica de fines y de medios que se examinará en el capítulo que sigue (VII).

Alúdase, por fin, a la tendencia a las identificaciones que la contraofensiva demoliberal emplea. Meter en un mismo saco de posturas antidemocráticas, formas clásicas y formas modernas, formas maduras y formas inmaduras, fenómenos estrictamente políticos y fenómenos sociales globales, puede ser propagandísticamente eficaz, pero es desprolijo intelectualmente y, como ocurre siempre con la mentira sistemática acaba, fatalmente, por desorientar y confundir a los que la usan. El pensamiento demoliberal usa como sinónimos los términos de "gobiernos de fuerza", "tiranía", "absolutismo", "despotismo", "dictadura", "totalitarismo", "fascismo" y sobre todo "fascicomunismo"... El distingo entre estos términos puede ser pueril y pedantesco al mismo tiempo pero no es inútil marcar que si se usa el término de "gobierno de fuerza" se descarta como inverosímil el hecho de que pueda existir fuerza "larvada" en la democracia (ver párrafo 67); si se usa el de "tiranía" se recurre a un término griego que apunta al gobierno personal, caprichoso, arbitrario, sin reglas; el de "absolutismo", al gobierno sin apelación ni derecho de crítica; el de "despotismo", al gobierno ilimitado; el de "dictadura", al gobierno personal con suma de poder pero límite en el tiempo, interino. De las "dictaduras", sobre todo, es de las que la argumentación liberal suele alegar, y, con verdad, que dejan ruinas, que resuelven las cuestiones sólo engañosamente, que dejan como secuela venganzas y anarquías.

73. TOTALITARISMO, "FASCICOMUNISMO" Y FASCISMO

A diferencia de estos términos tradicionales a los que podría agregarse el de "cesarismo" (gobierno personal y militar con ancha base de popularidad más o menos espontánea), el de "totalitarismo" es un término nuevo. Implica la intromisión del Estado y el Partido (el singular es aquí imprescindible) en todos los órdenes de la vida humana (desde la pública hasta la íntima, desde la política a la cultural y religiosa), su reglamentación y su convergencia hacia un solo fin, meta o propósito, los medios que este totalitarismo emplea para penetrar en todos los recovecos de la vida personal, grupal y social, lo que implica la planificación de los alcances y posibilidades de la unión de "propiedad", "poder" e "ideología". En una sociedad de masas unificada, los alcances de una ubicua fiscalización y dirección del individuo, la anulación de todas las restricciones del poder político, el manejo de los seres humanos en la prosecución ideológica de una "edad de oro" por medio de la elite inspiradora, del Estado que todo lo regula, del Partido que todo lo dirige, del terror y la fuerza organizados, del monopolio de los medios de comunicación y cultura serán examinados más pormenorizadamente en el capítulo que sigue (VII).

El fascismo, como fenómeno político-social, está demasiado cerca y demasiado latente como para que toda consideración menos apasionada que la habitual no pueda aparecer como negativa, como derrotista respecto a la gran causa de la elevación y la liberación de los pueblos. Pero es el caso que los sectores demoliberales burgueses derraman generosamente su vituperio sobre la forma histórica del irremisiblemente clausurado fascismo germano-italiano, que en cierto ámbito amenazaron en su hora la hegemonía de los imperialismos inglés, francés y norteamericano. Todo esto sin perjuicio de recurrir a formas análogas cuando las circunstancias aprieten —y ya aprieten. Por el lado de la izquierda la posición antifascista se ha identificado prácticamente con la interpretación marxista que

consustancia el fascismo con la "dictadura terrorista" del gran capital amenazado por el avance de la conciencia militante de los sectores desposeídos. Sin perjuicio de aceptar, como se verá (aunque ello exija ciertos retoques realistas ineludibles) la sustancial verdad de que los grandes sectores capitalistas alentaron a cierta altura de su desarrollo el crecimiento fascista y lo coparon en un dado estadio de su maduración, cabe preguntar cuál fue el suelo nutricional histórico-político, cultural y social en que el fascismo pudo ser posible.

Si se atiende a las ya largas reflexiones que preceden podrá inferirse que nuestra posición tiene que ser, inequívocamente, una. El fascismo nació en un contexto histórico-social que se ha ido dibujando, y si la formulación ideológica es justamente eso: "ideológica", escamoteadora, mentirosa respecto a las fuerzas que últimamente lo presidieron, no creemos posible negar que los anchos sectores de clase media que originalmente lo impulsaron no respondían "subjetivamente" a una vivencia de ciertas manifestaciones, de ciertas crisis, de ciertas quiebras que asomaban ya en el horizonte o ya se perfilaban plenamente cuando el fascismo nació. Se ha mencionado, por ejemplo, el doble fenómeno del nacionalismo agresivo y el nacionalismo defensivo (ver párrafos 16, 17, 18). Los dos tipos de reflejos fueron utilizados por el fascismo germano-italiano, surgido en naciones de nacionalismo "clásico", pero a las que su privación de imperios coloniales situaba en la condición de acuñar el estribillo de "naciones proletarias" que en la segunda posguerra ha tenido tanta fortuna. Se ha esbozado la crisis del concepto tradicional de la libertad (ver párrafo 68) ya formalizada plenamente cuando los fascismos nacieron. Se ha recapitulado la "crisis" de las formas institucionales de la democracia, su ineffectividad, su desfiguración (ver párrafo 66); también se perfila plenamente desde el arraigo de un régimen que pasó rápidamente de la "mística" a la "política" (para emplear los términos de Péguy). Se ha enunciado (ver párrafo

69) el complejo repertorio de síntomas que integran la crisis moral contemporánea, los factores de masificación, el desamparo existencial del hombre en la sociedad competitiva individualista, la nostalgia del "calor" de una comunidad, la quiebra del escepticismo y el racionalismo humanistas y del Estado ideológicamente "neutral", la apetencia antagónica de "fe" seculares que den un sentido a la vida y el inevitable endurecimiento de estas voluntariosas certidumbres en "ortodoxias". Se ha indicado (ver párrafo 70) la creciente coordinación y centralización social a la vez como una exigencia de las colectividades contemporáneas y como una posibilidad: la que brinda el uso de las técnicas de poder material y psicológico sobre los hombres y el descubrimiento correlativo de la casi ilimitada maleabilidad, labilidad de éstos. La "estatización" de la sociedad, la socialización de la persona y la familia fueron así resultados asequibles a tales medios, usados con una fría voluntad de dominación que la destrucción de barreras éticas endiosó más allá de toda reserva. Todo lo que pudo ser destruido se alojó así en la gran máquina de la sociedad estatizada y se hizo un instrumento más del poder. Se ha develado ya (ver párrafo 67) la "violencia larvada" que yace en el fondo de las formas históricas de la democracia, violencia que, apenas la crisis arreciara se haría desembozada y no retrocedería, cuando ello fuera necesario, en una santificación de la guerra literal. Se ha apuntado también cómo en este extremo todas las convenciones comunes que hacen la "concordia", el cimiento cordial de una sociedad fueron destruidos y en la dualización violenta sobreviniente, en la desagregación social y de valores la necesidad de ciertos coeficientes mínimos de orden material, normalmente asegurados en una sociedad estable, se harían desahoradamente imperativos para vastos sectores desarraigados y perplejos, no forzosamente "capitalistas", de la sociedad. Se ha destacado la creciente revelación del carácter "prospectivo" de la vida social y de las exigencias intrínsecas de esta

prospectividad: continuidad de tarea, movilización total de la sociedad, coordinación de todos sus elementos (ver párrafo 69). Se ha apuntado el desencuadramiento de todos los intereses concretos de clase, gremios y sectores respecto a los partidos políticos (ver párrafo 70) y la urgencia correlativa a buscar una integración más directa de ellos, más franca que la que puede brindar el aparato escamoteador de los partidos. Se ha planteado la necesidad de una clase dirigente unificada y reclutada por otros criterios que los del profesionalismo político o el dinero (ver párrafo 70). Se han subrayado ciertas necesidades del acto político eficaz que el mecanismo democrático no asegura y habitualmente amenaza (ver párrafo 70). Se han marcado las posibilidades de un carácter arbitral y no puramente "clasista" del Estado contemporáneo y la insurgencia de nuevos sectores no forzosamente vinculados a las clases capitalistas o a las proletarias (ver párrafo 39). Se ha apuntado hasta qué punto el empleo del "excedente" es un problema en las sociedades capitalistas y cómo los gastos bélicos y la formación de un costoso equipo rápidamente deteriorable es una solución casi nunca evitada en las sociedades industriales maduras basadas en la propiedad privada de los medios de producción (ver capítulo V). Se ha aventurado hasta qué punto una visión racionalista y optimista del hombre deja en la sombra una disponibilidad de agresividad que exige ser canalizada hacia metas creadoras y cómo el concepto de "enemigo" es capital a toda política real (ver párrafo 69).

En este contexto histórico-social que, pese a las apariencias, se ha tratado de comprimir, es fácil advertir cómo en un período decisivo de crisis del capitalismo (ver párrafos 47, 48 y 54) la situación de las clases medias, desorientadas y proletarizadas, comprimidas entre el capitalismo y el poder sindical, pudo canalizar una voluntad política en la dirección de lo que sería el "fascismo". Fácil es también comprender cómo las clases capitalistas pudieron copar y presidir en su favor el fenómeno

ya emocionalmente desencadenado. El cinismo moral y una visión maquiavélica del hombre (sólo manejable por el temor, el halago, la mentira, el soborno), el uso de las técnicas totalitarias, la filosofía despiadada del Poder a toda costa, la economía inflacionaria de guerra, el ideal de la comunidad cerrada condensadora de energías para la gran "empresa" histórica de la imposición, la acuñación de mitos de superioridad nacional y racial, la concreción de "chivos emisarios" (el judío, el comunista, el masón) como causa de todos los males, serían la forma, casi inevitable, en que estas proclividades en el contexto histórico de la crisis defensiva del capitalismo el fascismo se concretaría.

Obsérvense, sin embargo, algunas circunstancias, por más que apuntarlas sería reiterativo.

a. La interpretación "estructuralista" que el marxismo postula del fenómeno fascista tropieza con algunos hechos indubitables: el mismo "corporativismo" italiano con toda su hipocresía impuso ciertas constricciones reales a los movimientos del capitalismo, a su libertad de acción. Y si al caso alemán se atiende, la rapiña de acciones, directorios y gerencias por la clase política nazi, fue algo más (podría reducirse a esto el caso anterior, en cambio) que un seguro que el capitalismo pagó por su estabilidad: al pasar a manos ajenas a los primitivos propietarios ciertos sectores de la economía (caso de las fábricas Goering) se asistía al principio de una destrucción de la clase capitalista en sus derechos de propiedad y gerencia y a su reemplazo por hombres del Partido. El significado de este proceso es de mayor alcance que el de un reemplazo puro de titulares en la clase dirigente y si esto no implica, ni mucho menos, socialización de la producción, implica, en cambio, desmantelamiento de la clase propietaria y su reemplazo por la clase dirigente política que todo aparato totalitario suscita. Si esto fue más intenso con los sectores capitalistas-judíos o liberales-enemigos, la precedente circunstancia no anula aquel significado y, por el contrario, lo completa con otro hecho sin

precedentes: el de que un sector de la clase capitalista exterminase a otro (el judío en el caso); es decir que, sobre o por debajo de la solidaridad de clase, un calificativo no-clasista la destruya tan decisivamente, tan hasta las raíces mismas de la existencia física de los vencidos. Con lo que, en síntesis, el fascismo, como un capitalismo desesperado que renuncia a las reglas de juego democrático, no agota la complejidad de este fenómeno político-social.

b. Los factores arriba enumerados son de causación independiente a la voluntad del capitalismo de salvarse a toda costa, por más que la crisis de éste los "condicione" en su manifestación. Y, lo que es más importante, sobreviven a su derrota militar, a su desaparición literal.

c. También esos factores explican, como decíamos, que ciertos sectores de las clases medias: empleados, técnicos, obreros calificados o incluso proletariado e infraproletariado, hayan adherido al fascismo con otra motivación "subjetiva" más limpia —ya que esos factores y ese contexto les fue dado y no es forzosamente negativo— que las manifestaciones "objetivas" con que el fenómeno fascista culminó, al ser utilizados aquellos por una postura pragmática de poder, destrucción y cinismo que no les es, irremisiblemente, consustanciales.

d. También, si se atiende a lo precedente, se ve que no es idéntico el fascismo en su forma que pueda llamarse "clásica" con la dogmatización capitalista-liberal seudodemocrática y autoritaria, que es el avatar que la defensa del privilegio asume al mediar el siglo. El lema de "ninguna libertad contra la libertad" se expresa, si bien se le analiza, con una parafernalia ideológica racionalista, individualista muy diferente a la emocional dinámica y fideísta del fascismo; huye, como del fuego, del reconocimiento leal de la crisis histórica, y de la hipocresía de las formas institucionales de la democracia no parece registrar ninguna exigencia de fe o de calor comunitario como contrapeso al desamparo existencial; no nace en la pequeña

burguesía sino—directamente— de las altas; no nace tampoco en países postergados y resentidos sino en los dominantes y satisfechos (o desde ellos es promovido).

e. De más está decir, a esta altura, que la expresión “fascicomunismo”, usada agresivamente por la apologética liberal, sólo atiende a cierta superficial coincidencia de manifestaciones, de medios, entre regímenes que pueden ser llamados, sin demasiada imprecisión, “totalitarios”. Ciertamente es que todos registran formas de gobierno personal o de equipo cerrado, sin apelación ni réplica, ni límites, con suma de poder, con convergencia de toda la vida personal, familiar, sindical, social, nacional, a un fin fijado por un dogma cívico-profano; con discrecionalidad absoluta de medios sólo elegidos por el fin supremo de la “necesidad social”. Aun así es necesario y fundamental ver (aunque no se quiera ver) 1) el “*quantum*” de poder y coerción; 2) quiénes lo ejercen y de dónde salen ellos; 3) para qué lo ejercen, con qué fines. Si a esto se observa, el maridaje “fasci-comunista” se desagrega irremisiblemente, y las dos políticas, las dos ideologías, se desagregan irremisiblemente.

f. Si la pulcritud del término es lo buscado, también resulta abusiva la calificación “fascista” que es habitual de ciertas dictaduras o de ciertos gobiernos autoritarios sudamericanos. Las posibilidades de coordinación y centralización sociales, los hechos de la masificación y el desamparo personal son harto menores en cualquier país marginal que en aquellos de Europa en que el fascismo adquirió su forma plena. La sensación de amenaza para las inversiones extranjeras o para el endeble capitalismo nacional, no parece haber sido similar a la que experimentó, por caso, el capitalismo monopolista alemán en el correr de la tercera década del siglo.

Y si el peronismo argentino se observa, aunque tantas veces fue en el pasado calificado de “fascista”, los “*tests*” de quiénes ejercían la coerción indudable empleada y con qué fines, parecen fallar inapelablemente contra esta identificación.

74. POR UNA DEMOCRACIA EN ESTADO NACIENTE

Nada asegura, para terminar, que en un mundo revolucionario los impulsos que crearon la democracia, los valores que ella intentó encarnar históricamente, hayan de corporizarse, puedan seguirlo haciendo en las instituciones que conocemos y que están en disgregación. En todo el margen en que sea aceptable la buena fe de algunos defensores, la ingenuidad fijista, antihistórica, ahí reside la confusión entre la parodia y la realidad, la ceguera que no advierte un contexto que ha cambiado y en el que las viejas formas no tienen la menor posibilidad de ser viables.

Pero también es de advertir que si existen los valores estrictamente demoliberales (libertad, igualdad, fluidez social, legalidad), existen otros no forzosamente “liberales”: justicia, bienestar, coherencia ideológica, honestidad, eficacia, sentido firme de la vida y el mundo, que “también” son decisivos en nuestro repertorio actual de apetencias y que poco tienen que ver (aunque sea reiterativo decirlo) con la democracia y sus avatares presentes. Si es necesario fraguar palabras para expresar realidades nuevas, hagámoslo, y digamos que los valores democráticos adquieren hoy una creciente conciencia de su finitud o, si se puede, de su “limitatividad”, una creciente conciencia de lo que tiene que complementarlos y aun predominar transitoriamente sobre ellos (de su “complementariedad”); adquiere también una creciente percepción de que los fines políticos suelen ser “conflictuales” y no pueden, por ende, ser logrados “todos” al mismo tiempo y han de sacrificarse unos a otros en una dinámica, dialéctica sucesión (“conflictualidad”).

Limitatividad, complementariedad, conflictualidad son tres constricciones a tener en cuenta cuando se piensa, en la borrosa entreluz de nuestro tiempo, el perfil de las instituciones políticas del futuro.

Realizar un esquema más o menos ideal de estas instituciones puede resultar una tarea más o menos amena; difícil sería

negar su escasísimo provecho. Lo esencial es "saber" que existe un problema; saber que existen valores en conflicto; saber que la persistencia de las viejas instituciones no es posible y que su persistencia autoritaria, empecinada, dificulta las soluciones en vez de facilitarlas.

Pueden, es claro, plantearse ciertos postulados ideales, siempre que estos ideales sean leídos en la entraña misma de los fenómenos y representen su mejor posibilidad, su mejor latencia.

Puede postularse, por ejemplo, la necesidad de una autoridad efectiva al servicio del bien de todos, dotada de continuidad, de eficacia técnica, de independencia sobre las pugnas de la sociedad, de prestigio y ejemplaridad moral. Esto sin caer en la austeridad carismática, inamovible, indiscutible y predestinada.

Puede postularse una participación más directa, más auténtica del ciudadano en la deliberación y la decisión políticas que las precarias vías de unos partidos oligarquizados, una "representación" nominal y unas elecciones en las que nada efectivo se elige. Esto, sin caer en el otro extremo de la movilización constante (pero esencialmente pasiva) de la ciudadanía. Pueden postularse también formas regulares de representación y consentimiento que si no son "la medida" del bien común, como pretende hacerlo creer la argumentación liberal, en cierto sentido lo integran por suscitadoras de paz social y política, de satisfacción y plenitud personal.

Puede postularse aquella intervención del ciudadano en la cosa pública, en planos de conocimiento y responsabilidad sin el permanente *bourrage de crâne* de la propaganda y la intromisión de la política en todos los actos de la vida y haciendo, por el contrario, de la política la ocupación vocacional, el riesgo, el sacrificio de los auténticamente llamados a ella.

Puede postularse así la destrucción de la destrucción política como forma adquisitiva, puede reclamarse el valor de la técnica y la precisión gubernativas sin recaer por ello en el

amateurismo benevolente y chambón, el servilismo partidario o el tecnicismo pedante y dogmático.

Puede postularse la comunicación de los grupos sociales y su común aportación de los más capaces al núcleo que instrumentaliza el Poder sin recaer por ello en el peligro de la clase política dictatorial, directorial, autorreclutada.

Puede postularse la coordinación política y social de toda la colectividad, la existencia de una base ideológica y nacional común que constituya un "estrato de concordia" más sustancioso que el formalismo de una plebiscitación constitucional y todo ello sin recaer en el otro extremo de la monolítica homogeneización y dogmatización social y la persecución de toda diversidad y toda crítica. Puede postularse así una nueva "legitimidad" y el consentimiento revolucionario, pero sin caer por ello en la minimización de toda legalidad y en el reinado puro de la fuerza.

Puede postularse la influencia y el peso de una "opinión pública" nutrida por el interés sostenido de todo el grupo social, espontánea, variada, nutrida por el derecho a la propia opinión, a pensar sin ser coaccionado por imposiciones o estribillos vacíos.

Puede postularse que esa "opinión pública" requiere órganos de opinión veraces, objetivos, completos y ser consciente de los peligros que implica que ellos sean uniformados (y reducidos) en manos del Estado, alojados en él como instrumentos de modelación totalitaria y tener conciencia, igualmente, que si esos órganos quedan fuera de él, en manos privadas, dominan inexorablemente al Estado y a la sociedad, lo que impondrá en resumidas cuentas, complejas formas de desconcentración y control que no son fáciles, que no pueden inventarse a priori.

Puede postularse, en consecuencia, la auto-organización de la sociedad en Estado y la desconcentración del Estado en un proceso de socialización democratizadora y descentralizadora (ver párrafo 70 *in fine*).

Puede postularse, en suma, que si el Estado coordina los grupos sociales, las personas tienen una existencia anterior a él y a la Revolución y a toda tentativa de homogeneización totalitaria. Puede postularse, así, un Estado muy efectivo, pero con límites, y una sociedad muy consciente de sus prerrogativas; pueden postularse contra toda forma de tiranía los valores de previsibilidad y legalidad; contra la interinidad dictatorial, la estabilidad; contra el absolutismo, el derecho de los individuos y los grupos; contra toda artificialización del dinamismo revolucionario en histerismo, el reinado de lo habitual.

Puede postularse así una "democracia de tensiones", de tensiones entre persona y masa, entre Estado y grupos, entre mayorías y minorías, entre libertad y planificación. Una democracia en "estado naciente", en "estado de asamblea", consciente de que no hay recetas para alcanzar de un salto ningún régimen ideal y que la política y el Estado son un sonoro ámbito de todas las tensiones, los impulsos y los desgarramientos sociales. Hacer "social" a la democracia significa todo esto, en suma, y superar a la vez la estéril pugna entre esa "democracia social" en cuya primacía insiste el pensamiento clásico de izquierda y esa "democracia política" que tanto le importa al liberalismo (siempre que funcione para unos pocos).

75. DEMOCRACIA, COMUNISMO Y "PARTIDO ÚNICO"

Es, decisivamente, interesante señalar cómo la necesidad de nuevas formas políticas, de nuevos equilibrios, se marcan en la concepción revolucionaria del "partido único". En la "democracia socialista", afirma la ortodoxia marxista-leninista, el Estado organiza y da coherencia a las masas a través del Partido. Parece esto, al margen de toda adjetivación, una exigencia indisputable de la sociedad contemporánea. Esta democracia socialista, hacia la que presumiblemente evoluciona la "dictadura del proletariado" no oculta su carácter de clase y ejerce una impronta de tipo autoritario sobre los sectores de

la población potencialmente opuestos, parasitarios, "no-positivos". Se enorgullece de significar la primacía de los trabajadores sobre los que no lo son, y de representar la "mayoría" y su derecho a imponerse sobre "la minoría". Tampoco se ha discutido en estas páginas la "violencia larvada", el "poder latente" que acecha detrás de las formas tradicionales de la democracia liberal y la exigencia, que llamaríamos de "autenticidad", de ponerlas al descubierto (ver párrafo 67). También se ha afirmado la necesidad de un proyecto nacional y social asentido por todos y (ver párrafo 69) la fundamental verdad del ideal de una sociedad de trabajadores (si bien realizándose reservas en cuanto a la identificación de tales con una noción estricta de "proletariado") (ver párrafos 60 y 41). También se ha subrayado la urgencia de proceder a la sustitución a los que Fidel Castro identificaba en su discurso del 1º de diciembre de 1961 como "partidos burgueses", "abiertos a todos", para "el mero" tráfico de votos (ver párrafo 66).

En el mismo texto el caudillo cubano postulaba para el "partido revolucionario", "unido" (no lo llamaba "único" pero lo es), "*para el mejor sistema que ha existido*", el carácter de grupo exigente, reducido, disciplinado, dinámico, sólo abierto a los vocacionalmente "revolucionarios", a los desprendidos, a los generosos, a los sacrificados, sometidos a un aprendizaje sólido y a una experiencia continuada. También parecen de indiscutible verdad lo que estos reclamos implican: la necesidad de una nueva "clase dirigente", la de la técnica y la continuidad, la de una ejemplaridad moral en los que dirigen más allá de toda sospecha (ver párrafos 66, 69 y 70). Sus riesgos se examinan más adelante (capítulo VII).

Es importante examinar ahora qué medios se arbitran, tras postularse todo lo anterior, para que la clase dirigente y el partido único no se transformen en una oligarquía cerrada, sólo renovable por cooptación, orgullosamente preeminente, crecientemente aislada de una sociedad a la que dirige

despóticamente. Qué medios, en suma, se postulan para mantener los contactos con “las bases”, no destruir lo que el malogrado Fanon llamaba la “*autenticidad de las masas*” (es claro que si el marxismo-leninista no rechazaría probablemente este término del “tercerista” Fanon, se negaría en cambio a confundirla con cualquier forma de esa “espontaneidad” a la que tiene horror y confunde con anarquía) (ver párrafo 56).

Mantener ese contacto con las bases, conservar la espontaneidad de las masas, puede bien ser la forma de una nueva noción de “representación” que hemos visto tan maltratada en su actual versión “democrática” (ver párrafo 66). Si se leen el ya citado discurso de Castro o el también utilizado *Programa del Partido Comunista de la URSS*, se ve cuáles son esos medios: dirección colectiva y responsabilidad colectiva contra todo “culto de la personalidad” es uno. Si la experiencia soviética abona su importancia, no parece capaz de evitar la oligarquización de la clase dirigente y el colegiado *clausus*. Otro es el de la discusión, “la democracia interna”, la crítica y la autocritica. Si toda democracia es “interna”, se decía (ver párrafo 67), no cabe duda que la discusión, la crítica, la deliberación, es un elemento decisivo de toda democracia y todo depende de qué ámbitos tenga, qué publicidad, qué posibilidad de influir en decisiones y cambiar opiniones. La mención especial de la “autocrítica” recuerda demasiado ominosamente los episodios de humillación y los lavados de cerebro de los tiempos del culto de la personalidad. Los principios de la “responsabilidad” y la “rendición de cuentas” también son proclamados contra todo enquistamiento oligárquico; requieren, es claro, otra autoridad diversificada e independiente ante quien y por quien hacerlas efectivas. La postulación del principio de legalidad connatural a toda democracia (ver párrafo 63), también recuerda los tiempos de la arbitrariedad estaliniana y aunque ley no sea sinónimo de libertad es ya, por sí, un camino hacia un mínimo respirable de seguridad y disponibilidad (ver

párrafo 68). La “no reelegibilidad” y la “renovación sistemática” de los poderes son medios eficaces para evitar una descarada perpetuación aunque es claro –y obvio– que por medio de personeros un mismo grupo de poder puede gobernar y (sin otras garantías) despotizar indefinidamente. La participación del ciudadano se concreta, en especial, en el extendido “derecho a elegir y ser elegido”, lo que es una evidente garantía democrática. Si bien debe indicarse que, bien leída la letra del ya citado *Proyecto de Programa* (págs. 16, 109 a 111 y 150), los elegidos pueden discutir “problemas”, eso sí, aunque no “orientaciones”; lo que parece decisivo y, en el contexto marxista-leninista, imposible.

Entre la pluralidad caótica, pleonástica de partidos y el Partido único monolítico, parecen existir terceras posiciones posibles y diversificaciones facultativas sobre una aceptada base común, sobre un aceptado “estrato de concordia”. Aunque es claro que los problemas que todo esto plantea encuentran su sitio en el capítulo que sigue.

CAPÍTULO VII

LA REVOLUCIÓN: SU NECESIDAD Y SUS PELIGROS

Preguntémonos ahora: las conclusiones prácticas que se desprenden de todo lo reflexionado, las urgencias que se han subrayado, los males que se han desplegado, ¿admiten otras formas de energía histórica, de realización, que las de una “revolución”? ¿O existe, acaso, la posibilidad de una evolución lenta y acompasada, la del “desarrollo en la libertad” y en la democracia?

76. LA NECESIDAD DE LA REVOLUCIÓN

¿Existe, en verdad, esa eventualidad del “desarrollo con libertad” que se ocupan, tan cuidadosamente, de reservar las declaraciones de nuestras asambleas internacionales, nuestros gobernantes en busca de empréstitos? Muchos contestan sí a la pregunta, entre los que quieren con sinceridad ese “desarrollo” y comprenden que él tiene que beneficiar a otros que a ellos mismos. Son los que creen que el subdesarrollo es el resultado de una fatalidad, que el atraso de estos o similares países es la consecuencia de alguna inferioridad racial, geográfica e histórica y que la explotación y sujeción de ellos (que no siempre niegan) por las potencias dominadoras es el efecto

de desigualdades naturales o el fruto de un espíritu de dominación que hoy ha comprendido su propia nocividad, del artificio de grupos codiciosos que hoy han sido desalojados por hombres más benevolentes e iluminados. Y son los que creen que sus reemplazantes han entendido que la "batalla de la libertad" sólo se ganará si las retaguardias están habitadas por poblaciones satisfechas de una existencia sin injusticias flagrantes, de una vida cabalmente "humana" (ver párrafos 7 y 14).

Supongamos que estos hombres existan en buen número. Descartemos que existen los que invocan el "desarrollo" cínicamente, de labios afuera. Olvidemos la siguiente reflexión: mucho se puede decir de los que sostienen el "desarrollo con libertad". Incluso que tienen razón, siempre que se entienda bien de qué "libertad" hablan. Pero una cosa es segura: que no les importa decisivamente el "desarrollo" y todo lo que, más allá de comodines verbales o técnicos, significa.

Sobre esto, todavía no es difícil negar contra un marxismo primitivo y simplista que el apego de los grupos económicos dominantes a sus propios intereses no implica un *quantum* fijo e inamovible de explotación y que, a menudo, para salvar lo más (que hasta puede ser la simple, la nuda vida) los hombres de esos grupos estén dispuestos a renunciar a algo y aun a mucho (ver párrafo 35). Pero, ¿es posible advertir en los grandes grupos económicos de los Estados Unidos o de Europa, en las oligarquías nacionales vinculadas a ellos (y dependientes de su fuerza internacional) esta voluntad de renuncia, esta abdicación, esta concesión a quemar la fuente de sus beneficios? (ver párrafo 14).

En el capítulo precedente se examinó la tesis del carácter intemporal, suprahistórico de la democracia y su radical falsedad; la preeminencia de sus valores en cualquier momento y cualquier latitud —se insinuó— puede también escamotear la urgencia por realizar otros valores, otros ideales que no le son

específicos y pueden ser imputados a los reclamos de la vida misma.

Sin embargo, toda la cuestión de la "necesidad revolucionaria", descansa —en buena parte— en opciones concretas y no es inteligente una solución *urbi et orbi* que por una elección radical renuncie a la libertad y a la fluidez de la escogencia entre alternativas. Para Merleau-Ponty las premisas de un movimiento revolucionario son dos: una objetiva, la dependencia universal, y una subjetiva, la conciencia de esta dependencia como una alienación. En términos más concretos, aventúrese desde ya que la "necesidad revolucionaria" no puede ser fundamentada sin la vivencia previa —y fundante de todo el resto— de una doble sensación de "irrespirabilidad" de la sociedad en que se vive y de impotencia en el empleo de los medios habituales, para modificarla.

Porque es del caso preguntarse: ¿los formidables poderes que pesan sobre las naciones subdesarrolladas (económicos, políticos, culturales), los partidos engranados al servicio de los intereses extranjeros y de los de sus gerentes y laderos nacionales; la colosal masa de los medios de difusión organizada al servicio y al prestigio de las opciones convenientes a las potencias metropolitanas y a las fuerzas interiores que gobiernan; todo eso: ha dejado de existir? ¿Y, si siguen existiendo, pueden ser enfrentadas por un instrumento menos eficaz que por el de un Estado que disponga de todos los medios a su alcance? Y si estos medios implican los de una movilización constante y coherente de la masa humana nacional en la guardia contra todas las hostilidades, en la educación de su funcionamiento, en el fervor constructivo, ¿cómo ganar ese Estado —ante la red institucional de trabas, presiones, rutinas, solidaridades— sino por la utilización de un conjunto de condiciones favorables, una utilización en la que la astucia, la audacia y también —¿por qué no?— la violencia pueden no quedar ajenas? ¿Y qué implica esta conquista sino la Revolución?

Se trata, en suma, de saber si situaciones de constricción nacional o social pueden ser destruidas por los medios preconizados y “prestigiosos”. Por la persuasión moral (cuando los dominadores no creen en esa moral o en otra). Por rutina política –o diplomática– cuando los dos lados de la aparente batalla están impregnados de una misma mentalidad y obedecen a una misma ley. Por “generosidad” de las sociedades desarrrolladas cuando esas generosidades se dan condicionadas por los grupos directivos del país donante a que el estatus de la subordinación no sea alterado. Por la obediencia a leyes de juego electoral, cuando los grupos autores de la constricción tienen en la mano todas las cartas, ya sea para coaccionarlo psicológicamente con el formidable aparato de los medios de persuasión y propaganda que su poder económico les da, ya para torcerlo o desviarlo o para desconocer, en el peor de los casos, su resultado (ver párrafos 67 y 70).

Todas las reformas parciales –lo dice una experiencia universal–, todos los cambios realizados en un contexto, sobre un tronco envejecido, corrompido, se esterilizan, son últimamente escamoteadas. Sin un emprendimiento simultáneo de todos los básicos cambios nacionales no solamente cada transformación se ahoga en sí misma, sino que ante cada variación de aquel contexto exige ser replanteada y reajustada. En suma: todas las modificaciones de la estructura social que sean parciales, aisladas y asincrónicas, que sean superficiales, resultan estériles: la transformación si ha de ser efectiva, debe ser total, simultánea y radical, llevada hasta el fondo y raíz de las estructuras. Y es ahora del caso preguntarse: ¿este emprendimiento, una transformación de tal característica, qué otro nombre le cabe sino el de Revolución?

Dicho esto parece claro que la crítica que se suele dirigir a ciertas labores metódicas de “demolición” –de las que se dice que no proponen “soluciones”– no tiene, correlativamente sentido: si algo es demostrable es la esterilidad de los remiendos

parciales en todos los casos de situaciones extremas. Aunque, claro está, el juicio de si se halla una sociedad en “situación extrema” es asunto de opción y convicción no siempre racionalmente demostrable.

Si esto es así, ¿es lícito, en cambio, querer “los fines”, la elevación económica, técnica, cultural de una comunidad, sin querer “los medios” inexorables de lograrlo? Aunque el asunto no se despeja en esta forma y será replanteado después (ver párrafo 81) cabe enfrentar desde ya la conocida fórmula de que “la revolución produce más males de los que cura”, que puede aun encontrarse en un tono espistolar de dos espíritus tan sutiles como Paul Valéry y André Gide (*Correspondence*, Gallimard, pág. 31). Aunque como se observaba en un caso precedente, el de los “males de la libertad” (ver párrafo 71), no es un mismo sector de la sociedad el que sufre males y el que mejora; puede decirse que aun excluyendo el caso límite en el que la Revolución es tan inevitable como sus males anejos (ver párrafo 77), en los otros, es decir, en un régimen con remanente vitalidad, “salvable”, en una palabra, sin la amenaza de la Revolución casi ningún mal tendría cura, esas inocuas “curas” que causan “menos” males –al parecer de todos– que los males que suprimen. O dicho de otra forma: es la eventualidad de un ritmo histórico más rápido, más violento, más lesivo lo que hace que los grupos privilegiados cedan posiciones.

El distingo precedente no es inútil; pues podrá discreparse –y aquí caben matices en la “tercera fuerza”– de si el fenómeno “revolución” es el ritmo histórico-social inevitable por el que se mueven las sociedades. Podrá discreparse también de si sean o no ínsitas a él las notas de violencia, desorden, espectacularidad que la “Revolución” para la imaginación del hombre moderno parece portar. Podrá discreparse, también, de que “todo” lo decida la reforma de las estructuras y “nada” la transformación de los hombres anterior o simultánea a ella (y que no sea, por tanto, puramente, su “efecto”). Podrá discreparse, por fin, en

que las transformaciones lentas de hábitos y costumbres no sean últimamente las que importan, en cuanto no son desencadenadas voluntariamente, en cuanto son inqueridas, no gobernadas, "espontáneas" y hasta invisibles.

La problemática (para usar la palabreja), en concreto, de la Revolución es muy amplia y debe ser acometida metódicamente. Pero puede decirse desde ya que la Revolución no porta inevitablemente aquellas notas ya mencionadas de desorden material (callejero diríase), catástrofe y total inconexión de toda la vida social. La visión romántica de la Revolución es "una" concepción, no más; ni única ni irrevocable.

77. EL COSTO DE LA REVOLUCIÓN

Si lo sustancial de lo que antecede es exacto, si sólo la Revolución, es decir, la transformación total (sin dejar nada fuera), simultánea (al mismo tiempo o enlazadamente), radical (hasta el fondo) de las estructuras es lo único posible en la actual coyuntura mundial, lo que puede calificarse con el término general de "tercerismo" ni ve con una mecánica, automática confianza el fenómeno que ha de advenir ni lo concibe, por otra parte, con rasgos unívocos. A los males, que podríamos llamar "clásicos", de la Revolución (crueldad, violencia, desorden, escisión social y familiar, amateurismo, retroceso económico), el "tercerismo", que es de inspiración humanista (siempre que se le quite a esta palabra el halo de unción y moralina con que suele usársela) sabe que hay otros peores (ver párrafo 78). Estos nuevos males de la Revolución en la época de las masas y de la técnica han sido reiteradísimos por toda una generación de escritores que produjo sus obras en las dos décadas que van desde 1930 a 1950 (fecha tras la cual esta literatura, y es un síntoma en sí, decrece su frecuencia). Ensayistas, sociólogos, novelistas han concurrido a su diagnóstico. Los cuadros del estalinismo por trotskistas y anarquistas —caso impar el de Victor Serge—, el 1984 de Orwell, la obra (casi)

toda de Koestler (*The Gladiators*, *Oscuridad al Mediodía*, *The Age of Longing*, *El yogui y el comisario*), el "universo concentracionario" de David Rousset, *Las manos sucias* de Sartre, todos los testimonios de excomunistas, que cierra en cierto modo el de Howard Fast, constituyen un valioso material de inducción cuya autenticidad y cuya honradez es difícil por lo general negar.

Todos ellos, por otras que sean sus conclusiones y el "evolucionismo humanista" ramplón en que suelen refugiarse, concurren a la inequívoca inferencia: la Revolución "cuesta" y quien asume con ánimo ligero, frívolo, este costo no es un auténtico revolucionario (hasta Lenin abonaría este dicho).

Existe, es claro, un panorama rosado de la Revolución. Suele promovérselo desde dos direcciones distintas y hasta contradictorias. Una de ellas es la que se alimenta con el ánimo —frívolo, ligero— de un pseudorrevolucionismo que promete la jauja demagógicamente y a corto plazo. Es imposible no citar aquí la increíble ramplonería de muchos de los últimos poemas de un profesional de la "poesía social" hispanoamericana, y nos referimos, claro está, a Pablo Neruda, que suele hoy terminar sus versadas con el colofón digno de la novela rosa: "y todos serán felices". Desde otro ángulo, la propaganda demoliberal y pro-yanqui "dice" creer en esta posibilidad idílica de la revolución (y que "responsables" como Neruda alimentan a grandes paladas); pero esto es para contrastarle después, con fingido pesar, el cuadro, inexorable, de todas las dificultades, estrecheces y violencias que siguen al desencadenamiento del proceso revolucionario.

Pero el revolucionario, auténtico, cabal, no es el hombre que actúa porque espere que a la vuelta de la esquina le aguarde el Paraíso Terrestre sino porque, como decía, le resulta irrespirable —vital, emocionalmente— la sociedad en que vive, intelectualmente irrazonable, y opta entonces, lúcidamente, hasta

tristemente, por el dolor, la dureza y el sacrificio con “sentido”.

Embarcado en un navío que no construí, estoy tratando de llegar al puerto más próximo. Con esta declaración, inserta en una carta del penetrante Alexis de Tocqueville, podría ceñirse la situación de muchos hombres de nuestra época que hemos optado por la Revolución. Al escritor francés del siglo XIX la marcha hacia la centralización le parecía inevitable y con ella los peligros que para la libertad veía despuntar desde la izquierda. Creía que podía ser contenida por el espíritu de libertad, la promoción del autogobierno y un estable orden social. Ciertamente o equivocado, en el buen o en el mal lado, su actitud nos parece ejemplar del que asume valerosamente los hechos de su tiempo, sin verlos ni con pavor ni con crédula confianza y, consciente de los valores que se están arriesgando, busca “llegar a puerto” a través de todas las tormentas.

78. LOS MALES DE LA REVOLUCIÓN

Tentemos una enumeración, lo más sintética posible, de esos males de la Revolución a que nos hemos referido. Las ideologías en que su diagnóstico se ha inspirado no siempre son coherentes entre sí pero podrían imputarse todas, con cierta latitud, a una postura humanista cabal que ve en el hombre algo más que un “ser social”, una máquina de producción o un guarismo innominado de la comunidad. La relación entre todos los síntomas alineados es también estrecha, al punto que podría decirse que tomando una punta de la madeja toda ella podría devanarse.

1. “Inmanentización” y “absolutización”. Es común que en una Revolución todas las facultades del hombre, toda su riqueza propia sean convocadas (también limitadas, constreñidas) al servicio de una causa de orden secular, histórico, la “Causa” en suma, condicionadas, “inmanentizadas” a algún Absoluto (Pueblo, Clase, Proletariado, Nación, Raza, y hasta Desarrollo

y Producción, como es posible...). Este “absoluto”, contingente, histórico, es habitualmente divinizado sobre todas las otras realidades del mundo y de la vida.

2. Convocadas todas las energías del hombre al servicio de aquél, toda vida íntima, todo disfrute de la propia existencia se hace “diversionista”, mal mirada, ilegítima y hasta criminal. Pero si esto ocurre con los valores hedónicos, igual sucede con aquellas posibilidades, aquellas vías que permiten al hombre la comuniación con ciertas entidades, “trascendentes” a él y a la sociedad (por eso se ha hablado de “inmanentización” al Absoluto histórico). Toda contemplación, toda comunicación, toda vivencia de valores universales (pueden ser Dios, Naturaleza o Cosmos) cae bajo las mismas sospechas que se mencionaban, y toda Ciencia, toda Religión o toda Filosofía que no sirva a lo inmediato puede caer bajo la tijera de un Estado que todo lo regula.

3. Conexo está con esto el avasallamiento de todos los fueros y autonomías sociales —es el aspecto propiamente “totalitario” de la Revolución— ya sean ellas individuales, familiares, regionales, educacionales, religiosas, gremiales, sindicales... El sindicato, por ejemplo, deja de ser “órgano de lucha” y se hace “órgano de encuadramiento” (*Proyecto de Programa ...*), lo que puede ser una ventaja pero no deja de ratificar lo dicho.

4. La explotación para los fines de la “causa”, del “absoluto” lleva implícitos la dinamización compulsiva de la vida de cada ciudadano, su politización constante, la impregnación de los criterios del poder en los menores rincones de nuestra actividad o discurrir privados, el suscitar (o por lo menos el mantener y aun el exacerbar los factores objetivos que la causan) una “tensión” permanente que mantenga en vela a las masas y permita, de paso, limar toda resistencia, coartar toda crítica, toda peligrosa indisciplina, toda tendencia a vivir el hombre para sí mismo.

5. El concepto de “enemigo”, de Carl Schmitt, ya referido (ver párrafo 69), es la clave de bóveda de esta movilización dualista –maniquea– de todo lo bueno y excelente del lado propio, de todo lo malvado, negativo, doloso del lado contrario. Esta dualización lleva implícitos la persecución, y aun el castigo, no sólo de la disidencia explícita sino también del silencio, el apartamiento, la pasividad. Tampoco es evitable (aunque no se llegue siempre a este extremo: lo que se intenta es la “dialéctica pura” de las tendencias de la Revolución) que no se distinga entre actos y opiniones; la opinión es vista como un acto potencial. Más allá aún, la “enemistad” puede convertirse en un concepto “objetivo” (según sea la categoría en que cada hombre se encuentre por raza, clase, nación u otra calificación) y este concepto “objetivo” desplazar y aun contradecir toda noción subjetiva de culpabilidad o inocencia.

6. Todo esto implica la destrucción del fuero íntimo en cuanto es eso, justamente, “fuero”, algo intocable, impenetrable: la mediatización del individuo a un fin que se le fija, la mecanización de su vida a él. La “tiranía psicológica” se configura no sólo por presiones directas sino por el temor constante del propio individuo a la transgresión, por la pérdida de la propia opinión, por la cobardía ante sí mismo y los otros. La comprensión intelectual llega a condicionar al hombre a determinados reflejos y termina masificándolo y homogeneizándolo. Indiferenciándolo sin remisión. Hasta sus ocios, en ese extremo, le serán dirigidos y dictados.

7. Algunas consecuencias más concretas puede tener este impulso. La homogeneización totalitaria de acciones, pensamientos y grupos tenderá a destruir la familia como núcleo de resistencia y autonomía: el apoderamiento de los hijos para los grandes encuadramientos de juventud, su educación ideológica al margen de las tendencias de sus padres son sólo medios prácticos pero también expresiones eficaces de una liquidación de la patria potestad que no necesitará posiblemente consagrarse

en la ley para ser efectiva, pero que rematará también, hay que reconocerlo, las tendencias propias de la familia contemporánea y su “dimisión” ante la sociedad global en los regímenes más supuestamente demoliberales.

8. De más está decir que las relaciones humanas, regidas en los momentos plenos de la vida por las notas de la personalidad, la lealtad, la amistad o el amor son suplantadas por un odio o una solidaridad a menudo abstractas en las que las ideas que se profesan se sinonimizan con el ser humano entero y lo fijan, en forma inmodificable, para una calificación que difícilmente es revocable.

9. Servidos por todos los medios modernos de coordinación social, de contralor, de propaganda (ver párrafo 70), los excesos clásicos de la autoridad adquieren una magnitud macrocósmica: no es lo supremamente importante que mueran, que sean sacrificados algunos o muchos sino el terror, el miedo difuso, la sospecha, la desconfianza de que son presa los demás, la inseguridad permanente de la vida, que no se suspende ni en el ámbito del hogar ni ante el rostro del amigo. Sentirse en manos de una policía sin escrúpulos ni publicidad, de una justicia partidaria y ciega, de una máquina cerrada e impersonal ante la que ninguna apelación es posible, es mucho más importante que el sentirse –legalmente– despojado de algunos bienes o el no poder apostar periódicamente por medio del sufragio universal. El “Estado-policía”, con los medios modernos de que dispone, es bastante más oneroso que las viejas dictaduras clásicas, tantas veces burladas pese a su violencia.

10. Toda crítica, toda reserva, toda disidencia es una traición a la gran causa y coloca a cada uno que la aventura en el bando de los réprobos; toda oposición es ilegítima y criminal. Nehru decía que para los comunistas “*la penumbra no existe*” pero, en realidad, todas las revoluciones son en alguna forma maniqueas. Un violento dualismo social, una tajante división entre “buenos y malos” instauran, dentro de cada comunidad,

una escisión irrevocable, dentro de la cual todos se acechan y desconfían: nada es malo viniendo del correligionario leal, nada es bueno viniendo del opositor; la misma calidad de tal implica algo así como una fuente emponzoñada de la que nada limpio puede fluir. El ennegrecimiento sistemático del adversario, la obsesión del enemigo, la desconfianza al mundo exterior enemigo, la fabricación de espantapájaros y de chivos emisarios que condensan la figura de los culpables, son manifestaciones de una polarización y una simplificación que pierde, por el camino y en forma irremisible, todo sentido concreto del hombre. Saint-Exupéry decía que mantener al hombre en la esclavitud feudal es menos injusto que dividir a los hombres en ortodoxos y heréticos. No es lo mismo—pues son mucho más—las Revoluciones que los “régimenes de fuerza”; pero las Revoluciones también portan el rasgo de un empleo desprejuiciado de cualquier dosis de fuerza, de dureza, de violencia en cuanto ellas sean eficaces para cumplir los fines propuestos. La confianza en los “medios duros”, en la coactividad del poder, en el terror organizado, lleva no tanto a una violencia histórica (pasados los primeros pasos) como a una comprensión racional, fría, científica con la que se confiará destruir, si es necesario, clases, partidos, naciones, razas. Y siempre alegando, a menudo, que se es duro “por deber” y que entre ser “demasiado generosos” e “inhumanos” hay un justo quicio que es el quicio de la Revolución. Esta fuerza fría, científica, metódica, no necesitará violar la ley sino que ajustará la ley a sus dictados; pero siendo el caso de una ley no consentida, ni regularmente deliberada, ni conocida, ni previa, ni jerarquizada a leyes de más firme y más extensa validez, un real “discrecionalismo” es la práctica consecuencia de estas características ausentes.

12. Se está en la dialéctica de los “fines y los medios”. Como decía Pasternak *“la impiedad a nombre de la piedad”* (*El doctor Zhivago*, pág. 126). Fines idealistas cada vez más alejados; medios cada vez más opuestos a los fines; cinismo, sacrificio de

los amigos, negación de todos los elementos “universales” de una moral. En un presunto inédito soviético, un seudónimo autor Abraham Terz recordaba algún momento de la era estaliniana: *“Para que desaparezcan para siempre los presidios hemos construido nuevos presidios, para suprimir las fronteras entre los Estados nos hemos rodeado de una muralla china, para que en el futuro el trabajo sea un descanso y un placer hemos introducido los trabajos forzados, para que no vuelva a derramarse jamás una gota de sangre, hemos matado y matado sin tregua... En nombre del Fin nos hemos visto forzados a sacrificar cuanto recibimos en herencia y a valernos de los mismos medios de nuestros enemigos: proclamar la omnipotencia de Rusia, escribir mentiras en **Pravda** (Verdad), colocar a un nuevo zar en el trono que quedara vacío, poner nuevamente de moda las charreteras para los oficiales y las torturas... En ocasiones parecía que para el triunfo final del comunismo sólo faltaba un sacrificio postrero: renunciar al comunismo”*. (¿Qué es el realismo socialista?, Buenos Aires, 1960). Koestler mencionaba junto a estos medios la represión del aborto, la restricción del divorcio, los altos sueldos, el paneslavismo, el militarismo, etc.

13. Sintetizando: es algún “fin”, lejano generalmente, el que ordena toda la acción revolucionaria. Algún porvenir siempre retrocedible sacrifica el presente y sus posibilidades de vida concreta. Un idealismo coercitivo, prospectivo enfrenta la posición que ceñía Pasternak en su aforismo: *“El hombre nace para vivir, no para prepararse a vivir”* (*El doctor Zhivago*, pág. 341).

14. Esta fijación del fin que todo lo supedita es inseparable del fenómeno del “dogmatismo revolucionario”. Contra todo relativismo, todo escepticismo, algún sistema de convicciones temporales, alguna doctrina abarcadora de todos los aspectos de la vida se dogmatiza rígidamente, se declara intocable e inatacable, se sirve con todos los medios de propaganda, persuasión, educación de que el Estado dispone. Es el caso del

“Estado-Iglesia” como se le ha llamado, que contra toda la teoría de la neutralidad liberal (ver párrafo 69) une lo temporal y lo espiritual, lo político y lo cultural, declara su monopolio de la verdad, impone—desde arriba—un Absoluto (ver supra, 1). La importancia de la “base ideológica” se hace suprema, el cuidado de su unidad, decisivo.

15. Fijado este dogma, esta base con absoluta seguridad, es inevitable el sacrificio voluntario o compulsivo a ellas, de los hombres y las generaciones, de su vida y su destino.

16. Pero también el dogmatismo revolucionario tiende a engendrar una intolerancia, un fanatismo, un simplismo, una credulidad más engeñecedores y pueriles [...] (*) la primera es descalificada desde la base (ver párrafo 40), la segunda se reprime como sabotaje y “fraccionalismo”. La seguridad fanática en las propias posturas, el sectarismo, la estrechez, la pedantería que los connota lleva a la represión de todas las disidencias, a la eliminación del discrepante, al monopolio del pensamiento todo. Adquieren primacía absoluta la “fidelidad ideológica” y “la confianza política” como criterios de selección humana sobre todos los otros de capacidad, honradez, eficiencia. Si el dogma es rígido, por otra parte no deja de ser variable según convenga a los intereses de la “crema” revolucionaria: Djilas calificaba de “*empirismo vestido de dogmatismo*” en la nueva clase soviética ese “Marxismo ortodoxo” que, al fin y al cabo, “*es lo que interpreta la clase dirigente*”.

17. Magnificado, aureolado emocionalmente, puesto en la lontananza histórica y futura, el dogma se hace “mito”, en el sentido con que acuñara la palabra Jorge Sorel. Pero hasta su eficacia emocional es regulada racional, científicamente; así funcionan la Nación, la Raza, la Clase, la Revolución. Aunque en un concepto humanista y antimitificador como el que puede rastrearse en los textos de Fidel Castro (caso de su discurso del

(*) Texto ilegible (N. del E.)

1º de diciembre de 1961), la idea de la “realización de la Revolución” se hace norma suprema y movimiento que hasta tal punto no se puede detener que, cabalmente, resulta no algo que sirva a los hombres, al pueblo, sino que “se le sirve”.

18. Ya ha sido destacada la función de la propaganda y la educación. Y es que el funcionamiento del Mito, la seguridad de la eficacia dogmática impone una constante tarea de eso que los franceses llaman “*bouillage de crâne*”, relleno de cerebros. El monopolio de los medios de propaganda y cultura busca la modelación educadora, la sugestión masificadora, la reducción de los pueblos al nivel afectivo y simbólico constantemente agitado por olas bien administradas de indignación moral (ver párrafo 80). Una propaganda masiva, monocorde, obsesiva tiende a uniformar todas las opiniones de los hombres; una forma autoritaria, pedante de educación, sigue al ciudadano por todos los rincones, en todos los instantes del día, puede endurecer, mitificar y, en último término, desquiciar toda libre adhesión, toda fe aceptada racionalmente. Las técnicas de la “reeducación”, el lavado de cerebros chino, es sólo una forma extrema de esta tendencia. El culto de la alfabetización es un instrumento inexorable de todas estas querencias. “*Hace cuatro generaciones, James Mill expresaba la creencia de que si todo el mundo supiese leer y escribir, todo andaría bien para siempre. La libertad personal y el gobierno democrático quedarían asegurados, cesarían las guerras y la razón prevalecería por todas partes. Actualmente todos saben leer y escribir y nos hallamos viviendo en un punto donde la guerra es incesante, la libertad declina, la democracia está en peligro. Un mundo, además, donde la mayor parte de los beneficiarios de la enseñanza leen solamente historietas ilustradas, periódicos de escándalo y novelas policiales*” (Aldous Huxley: *Adonis y el alfabeto*, Buenos Aires, pág. 20). Con todo su pesimismo aristocratizante y culturalista, con todo su “europeocentrismo” (no “todos”

saben leer), la afirmación de Huxley no deja de tener sustancial razón.

19. *"Toda revolución tiende a ser traicionada por lo imprevisible"*, decía alguien que las conocía. Pero el teoricismo, el geometrismo, la planificación revolucionaria vigilan constantemente para que esto no suceda. En realidad, este teoricismo y ese racionalismo revolucionarios que se yerguen contra la realidad y la experiencia (según lo observó la argumentación clásica contrarrevolucionaria de principios del siglo XIX) se ha convertido hoy en el frenesí planificador que se aplica como anillo de hierro y rasero nivelador a lo real y a su diversidad, que descrece en la capacidad de creación, en la diversidad, en el espesor inapresable, irracionalizable, implanificable de la vida (ver párrafo 56). Así enunciaba Lenin el ideal planificador: *"el mecanismo económico del Estado en una sola máquina gigantesca, en un organismo económico que funcione de tal modo que centenares de millones de personas se fijan por un solo plan"* (Baran, op. cit. pág. 296). Plan, así, mecanización, rigor, racionalización, organización, deliberación contra vida fluyente, espontaneidad, inconsciencia. La expresión *"construir una vida"* usada por los planificadores comunistas (*Proyecto de Programa...*, págs. 5 y 16) es bien reveladora de esta impronta de racionalización puesta sobre lo que tiende a desbordar todas las previsiones.

20. De esto a un "ideologismo abstractista" no hay más que un paso. El espíritu revolucionario tiene una capacidad casi ilimitada para levantar un velo conceptual de abstracciones contra la realidad acechante, para neutralizarla, para escamotearla. Hay una proclividad a la ilusión, al autoengaño que se fortalece por medio de la idealización desmesurada de una realidad [...] (*) sentido inverso al que normalmente tienen. Las contradicciones cuya conciencia alimentó la voluntad revolucionaria no se ven más y hay afirmaciones como las de respetar a la vez la autonomía de las granjas colectivas y

"nivelar las desigualdades entre ellas" (*Proyecto de Programa...*, págs. 146, 153). [...] (*) En brazos de este verbalismo, de esta potencia de la logomaquia, crece una posibilidad de escamotear el perfil de lo real, de embellecerlo todo (o de ennegrecerlo a voluntad), de sonrojar el futuro o de reducir a fórmulas inocuas los males del presente. El *Proyecto de Programa* que tantas veces hemos citado es una mina inagotable de tales trucos mentales. Allí las armonías decretadas registran la desaparición del antagonismo entre las naciones (págs. 23-24), se describe a la clase trabajadora que no quiere entronizar su poder y lo dejará cuando hayan desaparecido las clases y todo sea reemplazado por la cooperación fraternal, se invoca como cualquier documento burgués *"los supremos intereses de la nación"* y se afirma que *"las concesiones"* (que tenga que hacer la burguesía) serán *"concesiones a la nación"* (págs. 53-54), se realizan involuntariamente repentinos reconocimientos: en los koljoses no existen, por caso, pensiones a la vejez (pág. 105) o en tren de no consentir al igualitarismo pequeño burgués se acepta que en la etapa plenamente comunista se reducirán (recién) las diferencias de ingreso (págs. 96-98). Allí también se idealiza al ejército (págs. 118-120) o se aplican a él o al pueblo revolucionario como una lluvia ininterrumpida los adjetivos *"inconmovible"*, *"sagrado"*, *"insomne"*, *"infalible"*, *"pobre"*, *"honroso"*, *"elevado"*, *"valiente"*, *"impoluto"*, *"sublime"*, *"grande"*, *"grandioso"*, *"audaz"*, *"heroico"*, *"unánime"*... Allí el futuro es siempre *"luminoso"* (págs. 67, etc.) y la democracia popular es, sin muchas discriminaciones, una de las formas de la dictadura del proletariado, *"una democracia interna, aunque no sólo obrera"* (pág. 21), etc. etc. El autoelogio, los cálculos de lechera sobre el futuro son, sin embargo, menos importantes que lo que sigue.

(*) Líneas ilegibles. Sobreviven algunas expresiones truncas: *"La retórica espesa ("la gran tormenta purificadora", ídem, págs. 5 y 6)..."* *"Un previo condicionamiento de toda crítica brinda (?) contra argumentación racional (ver párrafo 40)."* (N. del E.)

21. Todos los valores, los actos, los movimientos colectivos cambian de signo. Huelgas, rebeliones, sabotajes, defensa de las autonomías, indisciplina, hostilidad a "la productividad", expansión del consumo, disidencias, ataques al Estado, de positivos se hacen criminales si están dirigidos contra la Revolución y sus instituciones. Los críticos capitalistas del comunismo se han encarnizado con esta actitud que aunque es común a todas las revoluciones es sumamente reiterada por aquél. Rostow (op. cit. pág. 190) sostiene que toda la visión que Marx tenía del capitalismo la realiza el comunismo leninista: gobierno de la elite que dirige la propiedad, reinversión de las ganancias, bajos salarios, tan cerca del mínimo como lo permiten la necesidad de incentivos. Es claro que la dialéctica prohíja intelectualmente estos cambios de signo que [van] desde lo grande ("la burguesía" que tiene positividad frente al viejo régimen y es negativa frente al proletariado) hasta lo pequeño. Aunque no nos toca juzgar aquí cada uno de estos rasgos, digamos de paso que si hay una sana noción de la calidad "instrumental" de estos actos, la facilidad con que el revolucionario los hace cambiar de sentido no deja de tener un sedimento de cinismo y para aquel que no viva auténticamente el *telos* de la Revolución son irritantes y, literalmente, impolíticos.

22. El absoluto relativizado, la Revolución, son fines supremos y todo el orden moral se subordina a su servicio. Una concepción pragmática de la Verdad y la Mentira al servicio de los intereses de la Causa es la única aceptable. La traición, la mentira son legítimas cuando la sirven; la santificación de los medios por los fines se hace perfecta, sin fisuras. La convicción de que esos fines se identifican con las "leyes" (objetivas) "de la historia", con la "voluntad de la historia" es una dispensa a la crueldad y a la implacabilidad de cualquier medio.

23. La agresividad, el ceño, la carencia total de humor suelen también ser los rasgos frecuentes de todo revolucionario: no son sin embargo estas características más que señas

externas de toda esa abdicación de la crítica, de la modestia, del sentido eficaz de lo relativo, de la aptitud de desdoblamiento y de objetividad.

24. A una concepción de la vida basada en el Saber, el Amor o el Placer, el gran condensador que es una Revolución las sustituye por un ideal de Poder, que si contiene—mediatamente—algunos elementos que lo trascienden en las direcciones precedentes no es menos exacto que, inmediatamente, todo lo confía en la maleabilidad de la naturaleza o del hombre por obra de factores externos y tiende a ignorar aquello en que la sabiduría clásica insistía, esto es, en los terribles corruptores efectos del Poder sobre quien lo usa, aun con el más limpio y apostólico de los fines.

25. Toda Revolución implica la creencia en una felicidad al alcance de la mano, de un Paraíso en la Tierra, de una Edad de Oro escondida en las penumbras del futuro. Esta noción de felicidad es materialista, cuantitativa; se traduce en una previsión ilimitada, en una jaula metodizada de períodos abreviados de trabajo, de viviendas, de transporte gratuito, plena, de vacaciones, de instrucción completa, de alimentación, de asistencia médica gratuita, de transformación del poder en autogestión. Estos temas, que rastreamos en el *Proyecto de Programa* tantas veces citado, son la puesta al día de una proclividad clásica de la Revolución por más que el materialismo marxista la marque inequívocamente. De cualquier manera, la obsesión del bienestar y el nuevo Dios: el "desarrollo", arrastran a una imagen final en el que todas las tensiones, los conflictos externos e internos del hombre, sus angustias y frustraciones, el mismo dolor de la finitud, se habían cancelado. Condicionado todo lo espiritual, determinada la causación estricta de todo lo que no es material, es a través del cambio de ámbito social que se cree que todo lo demás ha de ser transformado.

26. El "culto de la productividad" es el camino hacia el Paraíso Terrestre. Hay una obsesión compulsiva en las estadís-

ticas de producción, cuya promoción se convierte en “batalla” y cuyas exigencias condicionan toda la moral social.

27. La Revolución promueve una determinada moral, que ya se ha esbozado (ver párrafo 69). Virtudes militares de disciplina, de fidelidad, de orden y obediencia estricta hacia la causa, la colectividad y los que la representan y el Partido, y las tareas fijadas la definen. Virtudes dinámicas de ardor, entusiasmo, amor al trabajo, sentido de empresa, optimismo, salud la configuran. Virtudes ascéticas de desmedido sacrificio, de abnegación, de desinterés la completan. Virtudes religiosas, fideístas de fanatismo y credulidad sin límites la rematan. Sobre el ejemplo soviético, el ya citado anónimo representado por Abraham Terz, configuraba así al “héroe positivo” (op. cit., págs. 132-133): *“El héroe positivo (...) carece de defectos y, si los tiene, son microscópicos (...) Pero sus defectos no deben ser demasiado importantes y sobre todo no pueden oponerse a sus cualidades fundamentales. Estas cualidades no son fáciles de enumerar: convicción ideológica, audacia, inteligencia, fuerza de voluntad, patriotismo, respeto a la mujer, predisposición al sacrificio, etc. La cualidad fundamental es, naturalmente, la lucidez con que ve el Fin y la resolución con que a él se dirige. De ahí la precisión sorprendente de todos sus actos, gustos, pensamientos y juicios. Sabe firmemente qué cosa es buena y qué cosa es mala, sólo dice sí o no, no confunde lo negro con lo blanco, para él no existen dudas, vacilaciones, problemas insolubles, secretos insondables...”*

Los reclamos de una austeridad auténtica que extraiga del hombre tantas posibilidades latentes de sacrificio, de devoción, de alegre entrega de sí es uno de los mejores ingredientes de la Revolución y una de las causas poderosas de su atractivo. Un heroísmo, también auténtico, apoya con imprevisibles gestos individuales de abnegación aquella apelación. Pero la institucionalización del heroísmo, de la austeridad, de la devoción, puede llevar a una moral farisaica, a una ética de papel

pintado, a un espartanismo de grupos que no sólo es capaz de ocultar la falta del verdadero (sería lo menos grave) sino también de segar, de envenenar, de corromper toda suscitación y vivencia de cualquier valor moral auténtico.

28. Todo esto exige y postula con toda naturalidad un cierto tipo de educación: a él se ha aludido repetidas veces. En Iberoamérica, por ejemplo, actúa un cierto tipo de ideal educacional nutrido ideológicamente por lo que se ha llamado el “misticismo normalista” de la escuela primaria, el ejemplo comunista y las proclividades y proclamas de los grupos activistas estudiantiles de matiz revolucionario. Insisten, en primer término, en la urgencia de la alfabetización, lo que sin duda es una exigencia universal indiscutida pero tampoco es inseparable de una calidad instrumental, de una franquía a la sugestión intelectual masificadora que es inseparable de las revoluciones (ver supra). La gratuidad y la obligatoriedad son indiscutidas en este plano. La “laicidad” expresa en este contexto no sólo el apartamiento de toda enseñanza religiosa y el viejo ideal de la “neutralidad” ante las confesiones religiosas positivas con el clivaje posible de traerlas como hecho histórico, psicológico, filosófico y social a los temas de la enseñanza o prescindir completamente de ellas. La laicidad expresa ahora un ideal de unificación de todos los enseñables en un cierto tipo de “dogma temporal”, de tipo racionalista, apodíctico y presentación científica. Las notas de “difusión” y “simplificación” (o “democratización”) son enérgicamente enfatizadas contra todo lo que la cultura y la educación impliquen creación personal, solitaria, reposada, y en alto nivel destinado a irradiar después sobre los niveles inferiores. Las necesidades de la creación cultural, es claro, no son desconocidas, pero siempre con una nota de ajuste y servicio al pragma revolucionario, con una voluntad de “fomento” y “deliberación” exteriorizante, causalista que hacen decir al ya tan citado *Proyecto de Programa* respecto a las artes de que “el Estado cuidará incesantemente de que florezcan...”

(pág. 140). Yace en el fondo de este propósito una clara confusión entre ciencias y técnicas (muy fomentables, sin duda) y lo que es estricta "cultura". Parece un abono de esta confusión la afirmación de Fidel Castro (en su famoso discurso del 1º de diciembre de 1961) de que la U.R.S.S. es más "culto" que los Estados Unidos porque produce "tres veces" más ingenieros que ellos, argumento inválido pese a que es posible que su afirmación general sea cierta (por otras razones). Y es que en verdad tiende a predominar un concepto de "cultura" como sinónimo de ajuste social, de impregnación de una determinada ideología, de acumulación de conocimientos, de promoción y enaltecimiento del régimen (ver *Proyecto de Programa*, pág. 141). Pero no, por cierto, una determinada visión del mundo, una estructura orgánica de conocimientos y aptitudes signada por la personalidad, un acceso a los valores y a la experiencia espiritual, un principio formativo de independencia interior, una imbricación de vida y creencias en un "estilo" individual determinado. Cuando se atiende en los regímenes revolucionarios la insistencia masiva por la "cultura", hay que entenderla en aquel primer sentido y no entenderla, en manera alguna, en este último, más hondo y auténtico. Ello hace que se pueda confundir tenazmente actividad cultural y "agitación" ideológica, que se piense servir a la causa de la cultura por esa constante agitación, esa "lucha" que parece hacer de la cultura algo cuantificable, cosificable, exterior al hombre, repartible como un bien material, "promovible" como una producción cualquiera. Ello determina la confianza en esos medios puramente cuantitativos (dinero, locales, equipos, enseñantes), para asegurar su plenitud, su confusión con la alfabetización, su fe en su exclaustroamiento, en su "vuelco" sobre la sociedad (como si fuera un saco de monedas). Ello explica también, aunque por vías menos directas, la confianza, de tipo político en la juventud, el entusiasmo y el número sobre los valores de solvencia, técnica, madurez y saber.

29. Políticamente, la Revolución supone una clase dirigente monolítica y nueva que, al desplazar del poder político y económico a los viejos sectores se irroga los privilegios de aquella a la que sucede y suele mostrarse más afanosa de gozarlos, más cruda en hacerlo, más segura de sus títulos y derechos de lo que solía tenerlo la insegura conciencia de los que han sido desalojados (ver párrafo 106). Esto puede convertir a la Revolución en un círculo estéril, en una inversión pura y simple en la que nuevos beneficiados reemplacen a los antiguos o flamantes tiranías, más firmes y convencidas, no hagan otra cosa que reemplazar a las ya desfibradas y endulzadas. Con Sociedad y Estado identificados, un partido único (o unido) (ver párrafo 75) asume la responsabilidad total de la Revolución. La "élite inspiradora" forja así el instrumento de organización dirigido desde arriba, unificado contra toda diversidad, centralizado contra toda autonomía, monopolista y rígido contra todo barrunto de libertad, iniciativa, espontaneidad, aventura. Identificadas la administración y la legislación ambas con la justicia, soldado todo por la voluntad política única, la autocracia suele ser la consecuencia inexorable de esta cura constante de la unidad económica, de las inevitables y encarnizadas luchas internas y de las necesidades del sistema.

30. La autocracia así y los peligros del uso del Poder acechando escondidos en el seno de la grandeza como la serpiente en el Paraíso, el "culto de la personalidad" de un jefe cuya entidad ha ido afirmándose en la lucha con los demás, no es una proclividad inevitable pero sí muy probable. Y establecida ésta, con un juego constante, dialéctico de causación y de resultado, es muy difícil resistirse, a poco que se camine, a la adulación sistematizada, a la proliferación millonaria de imágenes, al incienso laico de los desfiles, las invocaciones, los agradecimientos, las estatuas; a la exclusión de los sinceros y los inflexibles, al entronizamiento de los cortesanos, los mediocres y los logreros. Esto importa, seguramente, mucho más que el

hecho de que la Revolución, importando en muchos casos improvisación, amateurismo, derroche, imprecisión, pueda llevar, en ciertos casos y por períodos no siempre breves, a un descenso violento en la condición de la mayoría de los hombres en nombre de cuyo bienestar y elevación se hizo.

79. LAS RAÍCES DEL ESPÍRITU REVOLUCIONARIO

Existe así un registro, un repertorio de fenómenos revolucionarios que desde la perspectiva de un cierto ideal del hombre y de la vida (aun si este ideal concede la necesidad de la Revolución) pueden ser calificados de “males”.

Una postura que acepte la posibilidad de estos “males” y, al mismo tiempo, la “necesidad” inexorable de la Revolución, tiene que enfrentarse con la cuestión de qué raíces, de en qué hontanares estos excesos nacen. Las respuestas pueden ser variadas y no se irá, por ahora, más allá del propósito de registrarlas.

No todas las revoluciones contemporáneas son comunistas; pero, indudablemente, el comunismo ha dinamizado las más superlativas de ellas. Puede ser, entonces, una de esas “raíces”, y así se apunta, si bien también pueda ser probable que el propio comunismo y su estilo histórico tengan orígenes, generadores más lejanos (ver párrafos 27 y 46). El “totalitarismo” cuyo sentido se ha precisado, tiene también su mecánica (ver párrafo 73) a su pretensión de una regulación global, de una intervención cabal de toda la vida de la sociedad y de las personas ha tendido a endosarse todos los excesos de las revoluciones contemporáneas prescindiendo por lo general de la voluntad política y los condicionantes históricos que los franquean. Se ha tendido también a identificar la Revolución con los fenómenos clásicos de la dictadura, el despotismo y el absolutismo, señalándose a lo más, y como rasgo diferencial, que el actual desenvolvimiento de las ciencias y la técnica los proveen de nuevos medios (ver párrafo 72 *in fine*). Pretenden

igualmente algunos identificar la Revolución con la fisonomía que han de adoptar los cambios sociales en una sociedad de masas (ver párrafo 80). Denuncian otros la responsabilidad del marxismo en cuanto éste funge como doctrina general de los movimientos revolucionarios contemporáneos: la teoría de la dictadura del proletariado, la violencia como “partera de la historia”, el dogmatismo ideológico y la pedantería y el cientificismo que llevan ínsitos, la negación de los valores universales y la primacía del “interés de clase”, la inmanentización del hombre y la fe materialista en técnicas externas de remodelación, pueden actuar como responsables, en un ancho margen, de esta serie de fenómenos que acaba de recapitularse. Señalan otros la realidad de la “secta” como la estructura social que impulsa y realiza la Revolución y marca después con sus rasgos la sociedad en que domina. La secta, que alguna vez mereció un análisis no exhaustivo pero por lo menos suficiente de Roger Caillois, porta los rasgos que mayoritariamente hemos registrado para la Revolución misma. Institucionalizada, monolítica, cerrada, estructurada, impositora de votos y gravísimas responsabilidades para los que en ella penetran, la secta es una sociedad revolucionaria inviscerada, en pequeño, antes del triunfo. Lo que exige a los suyos es casi indistinguible de una “moral revolucionaria”: pureza, implacabilidad, insobornabilidad radicales. Y todas las virtudes militantes, dinámicas, ascéticas y fideístas: combate, trabajo, servicio, entusiasmo, obediencia, fanatismo, disciplina rígida, entrega total correlativa a una exigencia total. Y también fidelidad absoluta, ardor, capacidad de lucha, militancia permanente, heroísmo, desprendimiento, generosidad, abnegación, fervor, ambición desmedida para el grupo y sacrificio total de sí propio, sacrificio, vehemencia, valentía, austeridad personal auténtica. Todas estas virtudes exige y promueve la “secta”, por mucho que pueda enajenarlas, corromperlas, someterlas más tarde a una enloquecida dialéctica. Y uno de los

avatares de esa dialéctica es la doble cara de la secta: hacia adentro escuela de orgullo y de humildad, de solidaridad, de subordinación absoluta a un principio superior, de fraternidad, de ayuda recíproca, de obediencia fanática; hacia afuera, entidad capaz de usar impertérritamente todos los recursos de la violencia, la astucia, la adulación, el engaño, el perjurio, la mentira y la muerte. Fácil es entender, tras esta nómina, hasta qué punto la Revolución, con sus calidades y sus lastres puede ser un resultado natural del triunfo de una secta.

Hay quien, eclécticamente, puede considerar en la Revolución el resultado de todos estos caudales ideológicos e institucionales: marxismo, comunismo, absolutismo, dictadura, despotismo, totalitarismo, sociedad de masas y sectas conjugándose en una situación histórica en la que es posible el cambio total, e inviables las reformas parciales (ver párrafo 76) y han sido comprimidas más allá de lo razonable la expresión natural de los fenómenos que han roto la realidad del esquema racionalista-democrático-liberal-capitalista-burgués (ver párrafos 68, 69 y 70). Hay quien, por fin, ha tratado de ver en la Revolución –tal es el caso de Brinton– un proceso interno específico y repetible, por lo menos analógicamente.

80. INTERMEDIO: LA SOCIEDAD DE MASAS

Para nuestro ámbito de cultura, desde *La rebelión de las masas*, el perspicaz libro de José Ortega y Gasset aparecido en 1930, los temas de la sociedad-masa, la masificación y el hombre-masa, pasaron al lenguaje de la consideración sociológica seria y aun de la divagación literario-política menos formal. Fiel en esto a sus presupuestos mentales, Ortega lo hizo, casi siempre, con un matiz conservador y aun reaccionario: el fenómeno de las masas aparecía como una marea esencialmente devastadora; la crítica a él pareció connaturalizada

con la resistencia al proceso social de nuestro tiempo, con la oposición al ascenso humano de los más, a crecientes niveles de vida material, a la posesión del patrimonio cultural, un peso mayor, protagónico en la sociedad. A la inversa, toda la corriente que suele llamarse “progresista” tendió, un poco mecánicamente y sin repasar siempre en la etiología de cada manifestación, a ver los fenómenos de la sociedad-masa con signo invariablemente positivo. Posiblemente haya sido Wright Mills uno de los pocos sociólogos cabales de izquierda que no dé por soslayables los hechos de la masificación y uno de los pocos que haya aspirado a discriminar entre el contenido humanista de la Revolución y estos otros fenómenos, que sin signo político determinado bien parecen capaces de imprimir su sello a cualquier ritmo histórico que produzca nuestro tiempo y a cualquier régimen social que éste soporte; que bien pueden resultar las señas incontrovertibles de la propia configuración del mundo del presente cualquiera sea el sistema político y económico que lo regula o la ideología que lo presida.

Las causas de estos fenómenos: sociedad-masa, hombre-masa y masificación resultan relativamente fáciles de establecer.

Socialmente parecen vinculados al creciente urbanismo de la sociedad moderna, a la existencia de grandes aglomeraciones humanas, al literal aglomeramiento físico con cuyo examen inauguraba Ortega y Gasset su provocativo discurso. Medios de comunicación acrecidísimos, densidad muy alta de población, grandes ciudades, explosión demográfica, esbozan un “mundo lleno”, absoluta novedad histórica de nuestro tiempo en las sociedades más desarrolladas y de la que muy lentamente comenzó a tenerse conciencia. La presencia ubicua de estas multitudes en todos los planos y todos los ámbitos trajo aparejado ese “plebeyismo” que tanto se ha enfatizado y que es simplemente el resultado de que esas grandes cifras humanas carezcan, por un hecho histórico irrevocable, de esos patrones culturales de refinamiento, selección cualitativa, entrenamiento del gusto y

maneras que fueron durante siglos los privilegios de las clases altas y uno de los argumentos manejados a su reclamo a la dirección de la sociedad. Unase a esto la aspiración universal de todos a un nivel de vida más alto, al disfrute de los bienes de la industria y la civilización y se tendrá configurado esquemáticamente el caudal que, desde “lo social”, tendió a configurar la sociedad-masa.

Políticamente, la sociedad-masa aparece en correlación con las promesas históricas de la democracia (ver párrafo 63), sus postulados igualitarios, su oposición al privilegio, con el tener que contar —ya se trate de cesarismos dictatoriales o regímenes formalmente liberales— con el querer de la mayoría y con su presencia a través del sufragio universal, de los grandes partidos de multitudes y del tono de simplismo, irracionalidad y demagogia que ello, casi siempre, implica.

Espiritualmente, la sociedad-masa no es inseparable de la quiebra de los patrones culturales tradicionales y de la certidumbre en valores absolutos que normaban la sociedad y ponían coto a las apetencias terrenales de los individuos. Correlativamente, el espíritu de orgullo y autosuficiencia humanista, la fe en la ciencia como panacea de los dolores y limitaciones del mundo, la insurgente apetencia de gozar la vida presente e inmediata, la universalización de ciertas posturas culturales circunscriptas hasta entonces a minorías culturales (racionalismo, relativismo, naturalismo), el materialismo que sucede a la “muerte de Dios” y a la negación de toda trascendencia, el vacío y la angustia frecuentemente emergentes de ello, la crisis de la noción clásica de libertad, concurren a perfilar también el mundo-masa y los hechos que a continuación se enumerarán (ver párrafos 64 y 68).

Tecnológicamente, la sociedad-masa se decide sustancialmente por obra del proceso universal del maquinismo, del poder casi ilimitado de la técnica, por la irrupción del “velo mecánico” que actúa casi omnipresentemente en el contorno de

todos y cada uno de los hombres.

Económicamente, es esencial en la configuración de la sociedad-masa el proceso de industrialización de todas las áreas mundiales y la producción en serie, en enormes guarismos de todos los productos imaginables.

Reducidos a un último esquema conceptual, los fenómenos de la masificación pueden ser reducidos a un rol que se despliega, es cierto, en una serie fenoménica variadísima; pero que casi siempre puede ser explicada por el funcionamiento de aquel rol en relación con el cuadro causal que acaba de esbozarse.

Hay, es evidente, una decadencia del mundo en términos (precítese) de variedad, de libertad, de espacio. A ello obedecen:

1) El “gregarismo”, esto es, la tendencia de los hombres a la compañía, a la contigüidad física con los otros, la complacencia a una situación que la impone constantemente.

2) El conformismo, esto es, la tendencia a ajustarse a los patrones de conducta y pensamiento dominantes y la correlativa pérdida de sentido de variedad, de personalidad y de libertad.

3) La “pasividad”, esto es, la proclividad al comportamiento no autónomo, sino reactivo, al esperararlo todo del exterior, a recibir y disfrutar todo ya hecho y decidido.

4) El rasgo anterior es paradójicamente compaginable con el rasgo de la “exigencia”, de la actitud “acreedora”, e “íngrata” que es casi inevitable compañera de ella.

5) Los dos rasgos anteriores son a su vez inseparables de un dominante materialismo práctico, de un hedonismo que atiende antes que nada a los bienes concretos, tangibles, inmediatos.

6) Y los tres se compaginan con un “optimismo”, un “futurismo” que supone siempre en el mañana un estado mejor de distribución creciente e indefinida y de comodidad sin esfuerzo.

7) El atomismo, esto es, la ruptura de los lazos orgánicos de la comunidad, el aislamiento del hombre, su conversión en una

cifra indiscriminable dentro de la sociedad global (ver párrafo 69).

8) El "cuantitativismo", o sea la ignorancia de lo cualitativo, de lo no mensurable, enfeudable en último término a la concepción del mundo que elaboró la ciencia matemática y natural a partir del Renacimiento.

9) La indiferenciación, la homogeneización, la uniformización de cosas, hombres e ideas como consecuencia de los factores anteriores.

10) Esto implica, en cierto grado, la racionalización de la vida y de las pautas de conducta. Una racionalización que descansa sobre una visión a menudo epidérmica de las cosas y supone regularmente un desprecio radical a otros instrumentos cognoscitivos y orientadores que los de la razón misma: tales la intuición, el instinto, un sentido más flexible y cauto de la razón misma. Esta racionalización no es incompatible con la apelación a los planos de lo subconsciente y de las fuerzas irracionales que yacen en un tipo de hombre que cree en la razón y en la ciencia, pero no ejerce ni vive estas creencias y es así crecientemente lábil, maleable a estas fuerzas despiadadas de manejo crecientemente racionalizado (ver párrafo 70 *in fine*).

Aquellas fuerzas y estas características dibujan un tipo de sociedad y un tipo de hombre en los cuales las categorías del Poder y el Placer adquieren primacía evidente sobre las del Saber, la experiencia auténtica, el Amor, la comunicación y, pese a ciertas apariencias, la Justicia misma. La deshumanización, el hombre-no humano al que se refería Guardini, asumen una serie de características cuyo catálogo podría hacerse casi ilimitado, pero entre las cuales las que siguen son, probablemente, las esenciales.

Primero. Un acelerado proceso de nivelación, uniformización e indiferenciación. Este proceso se ejerce sobre ideologías y actitudes. Sobre recreaciones, lecturas, vestimentas,

habitaciones, artes. Sobre modos, costumbres y el "hábitat" entero. Se produce así una progresiva destrucción de todo lo que contraría aquel proceso: lo "típico", lo diferencial, lo "pintoresco", lo local. Tradiciones, costumbres peculiares, folclore, se van haciendo así pura arqueología que estudian especialistas pero carece de vigencia estricta, viva. Correlativo a estos fenómenos es el hecho de la indiferenciación social que se extiende a hábitos, exterioridades e ideas. En el tono de un cierto igualitarismo que tiende a situarse en torno a los patrones de la clase media (a los que tiende a subir el obrero, a los que tiende a ajustarse puertas afuera el rico), sólo sobrevive la diferenciación de entradas y entre la ruina de los viejos grupos que poseían una personalidad definida en la sociedad global, la victoriosa clase tiende a convertirse socialmente, si no económicamente, en una simple función de la cuantía (y no del origen) de las entradas.

Segundo. Antropológica, psicológicamente, en el hombre-masa suele registrarse la desaparición de la base biológica de la asimilación y la experiencia. En lo que todavía cabe llamar la experiencia personal, se pierde el sentido del crecimiento interior y es el acarreo de los aportes sucesivos de la propaganda, del consumo cultural puerilizado el que hace sus veces. Lo que es más extraño todavía, tiende a crecer un especial sentido de ubicuidad que priva al hombre de un preciso sentido del espacio y del tiempo y promueve una sensación de "irrealidad" de la que ni siquiera siempre es consciente. El "velo" mecánico y un sentido predatorio y confortable del mundo exterior también crea una cierta evidente "ajenidad" entre el hombre y las cosas y aun se señala en el hombre-masa la pérdida y el empobrecimiento del aparato sensorio, de la percepción de lo concreto. En el olfato, en el gusto y hasta en el oído se debilita el poder aprensivo y frutivo y la promesa de placer y la amenaza de incomodidades y ascos disminuye hasta casi nulificarse. Contra la estabilidad de gustos y tendencias, contra las notas de

diferenciación, durabilidad, surgimiento interior y armonía del hombre con el medio, se imponen las de uniformidad, imposición externa, perecibilidad y variabilidad, condensada esta última en la gran coacción y la gran pasividad que se imbrican en la "moda" omnipotente. Condensando este rasgo decía Saint-Exupéry que el maquinismo cambia demasiado rápido al hombre para que tenga tiempo de constituirse "uno", un tipo (*Carnets*, pág. 118).

Tercero. En el hombre-masa la incapacidad de crecimiento interior, de revisión, de análisis, de reforma íntima se contrapesa con la aspiración al Éxito y al ascenso permaneciendo personalmente inmodificado y aun aceptando alegremente el precio del propio deterioro. La admiración como signo y valor de la conspicua sumisión a las cosas y a la publicidad, le hacen netamente un "consumidor", que puede llegar y llega habitualmente a la desenfrenada apetencia infantil de todos los chirimboles más inútiles, viendo en su posesión el alivio a dolorosos complejos de inferioridad, resentimiento y competencia con los que son sus prójimos. Se ha observado la posibilidad de la "socialización de la distinción", de que lo "diferente" esté al alcance de todos. Esto no alivia, sin embargo, una dolorosa sensación de inseguridad que caerá en peligros y consecuencias aun más graves (ver *infra*). Pero también suele ser una de sus características un patente ventajismo, un aprovechamiento de todas las facilidades ofrecidas por mucho que ellas vayan en mengua del más elemental sentimiento de justicia, una total incapacidad para el desprendimiento y la renuncia.

Cuarto. Esta búsqueda de la seguridad va con cierta naturalidad en detrimento de los dones de libertad, invención, aventura. Los ya registrados rasgos de su gregarismo, de su pasividad a la propaganda y al manejo por minorías, sus exigencias de derechos y bienes, su conformismo, lo hacen materia maleable para todos los autoritarismos políticos y todas las empresas de dominio. Estas consecuencias políticas

de la masificación fueron probablemente las que Ortega examinara con más minucia, si bien no siempre con felicidad pareja a la de otros de sus análisis.

Quinto. La universalización de la técnica, el incremento de los medios de comunicación, la pasividad y el conformismo han determinado (con muchos factores más) el acentuado carácter "vicario", por medio de otros, de la experiencia del hombre-masa. En sexo, en deporte, en cultura, la experiencia por imágenes, por sustitución, no sólo tiende a completar la directa, como sería comprensible, sino a ser preferida (tal vez por más segura, más cómoda, más uniforme...). Puede llegarse, incluso, tan completa llega a ser esta experiencia^(*) estuvo en un país, personal, físicamente, o lo conoce por documentales, libros, revistas... Así lo apuntaba Max Frisch, cuyo ya citado *No soy Stiller* (Barcelona, Seix y Barral, 1958, págs. 215-216) contiene agudas inducciones sobre la antropología cultural del hombre-masa.

Sexto. De lo ya apuntado es posible inferir cuáles serán los rasgos de la cultura de la sociedad-masa y del hombre-masa. Ella llevará ciertas señas, variación epidérmica sobre profundización, acumulación cuantitativa ("noción", "instrucción", "información") sobre educación, formación, asimilación cabal, digestiva diríase. Será una cultura de abreviatura, digesto, simplificación, idólatra de la letra impresa con un crédito de intrínseca verdad. No será por ello una cultura de grandes libros, morosamente asimilados, conformadores de toda una personalidad y una visión del mundo (los viejos "libros de cabecera" hoy desaparecidos). Acentuará lo cuantitativo (la fe en las estadísticas es uno de sus rasgos) contra lo cualitativo, esquivo, no medible. Predominando el conocimiento sobre la "comprensión", esta cultura de la rapidez, la facilidad, el odio a "lo difícil", basada en la visualidad y en fuentes idénticas para todos, implica la clausura de lo que una cultura tiene de "personal", de educación del propio discernimiento y la propia

capacidad de “visión”, de formación de un estilo de vida y de alma, firme, inconfundible, sustentador, estructurante. Tenderá a marcar la preeminencia de las “técnicas”, de lo instrumental para el dominio del mundo exterior o el mundo psicológico sobre lo que es cultura como sinónimo de repertorio de convicciones, creencias y actitudes y aun lo que clásicamente implicaba la “sabiduría” en cuanto saber flexible, decantado, personalizado, conocedor de sus límites, madurado, no exclusivamente acumulativo ni exclusivamente (y epidérmicamente) racional. Todo lo anterior lleva casi ínsito un latente, pero claramente implícito, desprecio llevado a veces hasta el odio por lo que implica soledad, silencio, contemplación, meditación, vida interior, lectura, pensamiento, en suma.

Séptimo. Cambia también en el hombre-masa la actitud ante la naturaleza, a la que se pagaba, por lo menos verbalmente, de labios afuera, tributo de admiración y reverencia. Ya la naturaleza no es seguridad, abrigo, contemplación sino poder, peligro, posibilidad de dominación. Habitado al “velo mecánico” el hombre tiende a hacerse ciego a la percepción de la naturaleza y de sus ritmos, a las estaciones, a los contrastes de tiempo y de temperatura. Su ideal es la homogeneidad y el término medio del que el aire acondicionado es, en cierto modo, un símbolo. La “humanización” compulsiva del mundo acarrea regularmente la destrucción de especies zoológicas y botánicas que se ven desaparecer sin nostalgia y sin pesar: sin llegar a esto, el derramamiento en masa de las gentes sobre los marcos naturales, su utilización para fines de una propaganda comercial a la que ninguna posibilidad escapa, marca el punto de su estropicio irremediable. “Fabricación” contra “crecimiento” marca la primacía de lo mecánico sobre lo biológico.

Octavo. El desarraigo es otro de los rasgos del hombre-masa. El ser que “produce y consume” secciona sus vínculos con la naturaleza, el contorno físico, los ciclos naturales, la colectividad a que pertenece, la tradición en la que podría estar

inscripto, las creencias que había recibido. La destrucción de las sociedades primarias (familias, grupos, etc.) marca la primacía de la sociedad global. Y quien dice desarraigo dice ruptura: es posible registrar la de tradiciones, costumbres, leyes, moral, familia, religión, la constante invención *ex nihilo* de modos, actitudes y creencias que sin embargo no serán nunca personales sino imposición de una moda masificada.

Noveno. El descaecimiento de la tradición, la primacía de la “fabricación” sobre el “crecimiento”, el crepúsculo de la “experiencia”, cierta avidez vital acelerada hacia un “inmediatismo” desembozado, la pérdida de la base vital de la percepción, se combinan ceñidamente en la desaparición del prestigio de la edad, en el desprecio del tiempo, en la negación de todo lo “trágico” y en un horror de la muerte que reacciona por la vía del olvido voluntario, del escamoteo, del embellecimiento vitalizador (en esos cementerios yanquis donde “no hay nada que no recuerde a la vida”). El espanto al *memento mori* quita así una de sus bases a esta civilización que como decía Henry James “*olvida a sus muertos*”, que desconoce, como afirmaba Saint-Exupéry, que “*el culto de los muertos es el nacimiento de la especie en tanto unidad espiritual*” (*Carnets*, pág. 46).

Décimo. El hombre-masa implica por todo esto un determinado estilo de relación humana. Lo integran una mentalidad acreedora a que ya se hizo referencia y que se traduce en una supervaloración de todo lo que sean derechos, exigencias y libertades contra todo lo que sean “formalidades” y “deberes”. Esta mentalidad “acreedora” que encuentra legítimo que todo lo hagan la máquina o “los otros”; que al hacer alcanzable y fácil toda experiencia, a todas las desprecia irremisiblemente, suele ser inseparable de una general impersonalización de las relaciones humanas, que se racionalizan y se calculan hasta esas horribles artes de “hacer amigos” que el capitalismo norteamericano por mano de amanuenses como Dale Carnegie elevó

a la categoría de Evangelios. Esta racionalización, esta frialdad, esta atonía emocional del diálogo humano se paga en esa sensación de incomunicación, de soledad que nace (aunque no exclusivamente) de esta indiferencia por los demás que ejemplificaba un escritor norteamericano, Alexander Eliot, en la diferencia de quien contempla una pantalla de televisión y el que, desde la terraza de un café, veía desfilas antaño la abigarrada multitud humana de una calle.

Pero el estilo personal de relación del hombre-masa incluye otras notas: la violencia, la prisa, lo directo como sinónimos precarios de una "sinceridad" y aun de una noción desaharrada de la "autenticidad", llevan consigo el crepúsculo de esa "cortesía" que con toda su artificialidad implicaba cierto respeto por el ser humano, la depreciación de todas las "formas" y "maneras" que pudieron considerarse necesarias para el funcionamiento social en ciertas zonas inexorablemente habituales, instintivas, reflejas, no incesantemente replanteables.

Undécimo. De más está decir que en términos religiosos el hombre-masa, por mucho que pueda conservar mecánicamente ciertas creencias tradicionales, tiende a perder todo sentido del "rito" ("forma" también al fin) o, como decía Chesterton, de la "eficiencia misteriosa de ciertos gestos". De más está decir también que su orgullo antropocentrista, su racionalismo, tenderá a disipar (aun también en los que conserven una fe mecánica) todo sentido de "menesterosidad", de "indigencia" humana, toda vivencia de "criaturidad", toda noción de poderes misteriosos y trascendentes, toda convicción de una comunicación con ellos por medio de la plegaria, la oración, el diálogo posible.

Duodécimo. La destrucción de todo sistema fijo de referencias y valores se traduce en un complejo diagnóstico espiritual que la literatura contemporánea ha subrayado con generosidad. Ansia de velocidad y variabilidad de impresiones, anhelo de excitación, frenesí, ruido, ebriedad, olvido, angustia, soledad,

vacío vital y espiritual, sustitutos ineficaces de confort material, excitaciones epidérmicas, sensaciones, en fin, a falta de sentimientos e ideas nutritivas. En suma: "vida informe" y reclamante contra disciplina y autoexigencia, frecuente "amorfismo" caracterológico, ostentación y mal gusto como sustitutos de la educación de los sentidos y el discernimiento. E, intelectualmente, primacía de la sugestión sobre la reflexión y manejo irrestricto —por parte de los grupos dominantes— de todos los mecanismos motivacionales. Falta general de convicciones y especialmente de fidelidad política: en la "sociedad-masa" ningún partido está, ni puede estar seguro de su electorado. Y, por lo menos mayoritariamente, un evidente ejercitamiento del juicio en formas de simplismo, infantilidad, superficialidad, ilogismo, maniqueísmo, verbalismo, indiferencia a los criterios de verdad y falsedad. A esto suele vincularse la eficiencia y las características de la acción de la propaganda identificada para vastas zonas de la sociedad con "toda" la cultura como tal y férreamente manejada por intereses privados (ver párrafo 70). Estas características de la acción de la *mass media* (prensa, radio, televisión) que son la futilidad, la busca de la excitación epidérmica, la reiteración del estribillo (*slogan*), la uniformidad llevada hasta la monotonía, el deliberado hedonismo, el uso irrestricto de la imagen, las técnicas de la intromisión y la violación psicológica, el sensacionalismo, la pornografía, el premeditado "asalto a la razón", fomentan la pasividad por el desequilibrio descomunal de emisores y receptores, y por los mecanismos mentales que fomentan y que son los anteriormente apuntados. Al promover una extensiva y efectiva universalidad de ciertas figuras del jazz, el cine, la canción, pertenecientes por lo general a las naciones de capitalismo maduro, sirve a los intereses de éstas de manera indirecta pero extremadamente eficaz. Hoy suele señalarse cómo la acción de la *mass media* puede embotarse y neutralizarse por obra de una excesiva reiteración y por el cansancio que promue-

ve: podría decirse, menos optimista, que aun cuando este fenómeno se produce ya su impacto ha causado hondas transformaciones en las sociedades y los individuos sometidos a ella.

Es cuestionable y asunto de minuciosa polémica hasta qué punto este repertorio (por lo general descorazonador) de fenómenos está enfeudado a cambios universales inexorables y comunes, por ello, a cualquier sistema económico-social por cuyas pautas se opte (ver párrafo 53). Ciertos aspectos de la sociedad de masas en el aspecto técnico y económico son claramente de este orden: piénsese, por ejemplo, en la producción en serie del gran maquinismo, en su irremisible vulgaridad, en su dependencia de una rápida obsolescencia para mantener el pleno funcionamiento del aparato productivo, en la utilidad que para ello tiene la mayor efimeridad posible de los materiales utilizables y el correlativo desplazamiento de los materiales nobles que al durar no exigen reemplazo, en la esclavitud a la máquina, en la rutina, en la dependencia del deshumanizado trabajo de la fábrica moderna. En este caso o en otros similares, la sociedad de masas y el hombre-masa con su ubicuidad y su inminencia forman en el rubro de los hechos que habrá que tener presentes para un “más allá” de la Revolución y para un concepto de ella que al mismo tiempo la acepte y la reclame y no vea en ella el fin de todos los males y la instauración de una imagen perfecta y definitiva del hombre (ver párrafo 86).

También es indudable que en los fenómenos registrados hay muchos que se inscriben en el juego dialéctico del capitalismo, tales como la despersonalización y la racionalización de las relaciones humanas, el culto de la facilidad y del éxito, la inestabilidad de convicciones políticas, la negación de lo trágico, la incomunicación y la soledad, la inseguridad, el fomento de lo epidérmico y la sensualidad difusa, la promoción descomedida del consumo, la pasión por los *gadgets*, la admiración a la riqueza, el espíritu de insurgencia, la destrucción del sistema de referencias y valores, el consumo de la cultura de masas. En

este último caso, en el que Henri De Man hablaba de la “*ley de Gresham del periodismo*” (el desalojo del bueno por el malo), la tendencia a buscar la capa más ancha, menos culta, el mercado más extenso y más uniforme posible para una mayor retribución de los que viven de proveer a ese consumo (entre propagandístico y cultural), ¿es una ley del capitalismo o de la estandarización? ¿Es siempre la capa más baja y extensa la –cualitativamente– peor? Todo esto puede argüirse y redargüirse mucho, pero lo cierto que la única fuerza que reacciona contra esta proclividad es el denostado Estado educativo, pedagógico y presuntivamente totalitario que no tiene en cuenta la rentabilidad de esta zona de actividad y puede perder dinero –e imponer patrones más exigentes– en nombre de otros intereses, pese a todo, más respetables.

Que entre los anteriores, algunos –por caso, la negación de lo trágico, el dar las espaldas a la muerte en nombre de un dinámico futurismo vital– puedan achacarse también a una sociedad socialista y que, sobre todo, haya otros fenómenos de masa que en nada dependen del capitalismo para su eclosión, podría permitir barruntar que la masificación no es un fenómeno “engendrado” por el capitalismo sino una expresión, una culminación del desarrollo de la sociedad contemporánea, de la que el capitalismo fue uno de los motores.

Ello exigirá entonces, como se decía, una remisión de sus males al más allá de la Revolución (ver párrafo 86) y una consideración de lo que tiene de disculpable y aun de positivo en la inmediata reflexión de todo lo que atenúa el catálogo –tal vez apocalíptico– de los males de la Revolución (ver párrafo 78).

81. LA REVOLUCIÓN: ENTRE EL SUPERLATIVO Y EL MÍNIMO

Los males, los excesos y peligros de la Revolución encorpan, si bien se mira y se contrastan con los males del mundo en que vivimos (y esto aun descartado el fin último de aquella) fenómenos positivos, variantes necesarias que es forzoso recapitular.

Esto quiere decir, más concretamente, que si hay “males” implícitos en un proceso revolucionario, ello no descarta que esos males puedan sufrir “atenuaciones” y que esas atenuaciones la sitúen al nivel de lo que un recto juicio ético-histórico medianamente flexible pueda considerar “necesario”.

Nada asegura, por otra parte, que estos fenómenos negativos de la Revolución se produzcan siempre, que esta mecánica sea inexorable. Tomados casi siempre de las revoluciones soviética y china o del mundo inhumano del nazismo, si bien éste no refleja algo que sea cabalmente “revolución”, las primeras han estado sometidas a circunstancias demasiado especiales: corte autocrático necesariamente brutal para romper autocracias anteriores, asedio internacional, pueblos acostumbrados secularmente al despotismo, salto violento entre economías con resabios feudales y una plena modernidad técnica. En este sentido es casi siempre cierta la observación de Celso Furtado de que la dictadura revolucionaria adviene y sigue allí donde ya existía (tradicional o violenta) previa “*dictadura, de que un camino totalitario rígido y dictatorial, como el pregonado por el marxismo-leninismo es adecuado –y el único adecuado– al ataque de un sistema igualmente rígido como (es un caso) el racismo*” (**Marcha**, 1105-1106). Un marxista francamente pro-soviético, como Baran, sostiene que no es al socialismo a quien hay que imputar los crímenes de Stalin, el terror “*que con frecuencia es excesivo (...) y siempre doloroso y deplorable*”, sino a un sistema político-determinado por la industrialización a marchas forzadas, a un país rodeado de enemigos y con poderosas resistencias internas (op. cit. págs. 10 y 286). Más discutible es su afirmación de que en un país atrasado y subdesarrollado su socialismo lo es igualmente (op. cit. pág. 10): el ejemplo de la India podría desmentirlo o por lo menos obligaría a rectificar el sentido de los términos en el empleo que le da Baran.

La violencia es, probablemente, el primer elemento de toda Revolución en el que una discriminación es imperativa. Cual-

quier consideración realista se declarará incapaz de negar su eficacia (parcial por lo menos) de “partera de la historia” o la afirmación de Saint-Exupéry de que sólo importa lo que enseñaran las armas (*Carnets*, pág. 46). Tampoco pueden negar que todo gobierno implica un mínimo de violencia, que en ningún caso excluye otro imprescindible mínimo de “consentimiento”. Tampoco descartarán de que un Estado con “voluntad nacional”, por ancha que su base de masas sea, para mantener juntos los elementos casi siempre caóticos de un país económico y socialmente atrasado, necesitará ejercer un mínimo de violencia sobre un mínimo (nunca evitable) de personas. Para Merleau-Ponty, es fundamental la discriminación de la violencia con que se “*pacta es progresiva o tiende a perpetuarse*” (sólo quedaría examinar si toda violencia con la que se pacta “demasiado” no tiende siempre a perpetuarse). Al margen de esta cautela, para Merleau-Ponty (*Humanisme et terreur*) decir que la historia es cruel no quiere decir adoración de la historia; decir que toda ley es violencia no quiere decir que toda violencia sea legítima; decir que la razón del poder es siempre partidaria no quiere decir que los poderes tengan “siempre” razón y que adoremos el hecho; decir que hay que elegir el riesgo y que no hay vencedor designado no quiere decir que corramos tras el vencedor; decir que el hecho no es jamás excusa y es el asentimiento el que lo hace irrevocable no quiere decir que la ambigüedad y la contingencia todo lo disculpen. Para Merleau (op. cit. pág. 122), la violencia de la historia, la imagen de la violencia como partera de la historia no se justifica por la humanidad lejana sino por la que ya existe: la Revolución se justifica por lo que nos rodea y no necesita de la dispensa del futuro. (Ya se ha insistido en este punto; ver párrafo 77.) También observa Merleau-Ponty que el humanismo europeo actuó en comprensión, no en extensión. Europa no exportó a Indonesia la filosofía del “yogui” sino la del “comisario” y la U.R.S.S. (y los países marginales) no ha hecho más que aprender la lección del colonialismo europeo (op.

cit. págs. 190-191). También se ha señalado ya los elementos que “condicionan” a la democracia como superlativo de régimen pacífico (párrafo 64), la ambigüedad de su no-violencia en el mundo marginal (ver párrafo 65) y el “poder latente”, la violencia en acecho que late tras cualquier régimen legal (ver párrafo 67). Se trata además no sólo de ver si es progresiva o reaccionaria la violencia sino también de lo que es excepción y lo que es esencia: todo ocurre en todas partes y esto que es útil tener *in mente* en el juicio global de naciones (ver párrafo 104): el linchamiento remanente de negros en Estados Unidos (por más que el ejemplo tenga que disgustarnos) no es sociológicamente, históricamente similar a la violencia de la guerra franco-argelina que acaba de clausurarse.

La violencia es un medio. Clásicamente: el medio. El problema de los “fines” y los “medios”, tal como la Revolución los plantea es más amplio. Siguiendo aquí de nuevo a Merleau-Ponty (op. cit. págs. 135-138) es posible conceder que la cuestión es teóricamente ajena al marxismo y al comunismo: hay sólo un proceso revolucionario en el que cada momento es tan válido como el utópico momento final. El dualismo de fines y medios, el alegre cinismo de los medios es, entonces, extraño a la más vertebral de las doctrinas revolucionarias. Sin embargo, desde cualquier visión medianamente lúcida, externa o no a una fe marxista cabal, es difícil no ver que, aunque en cada etapa los medios se purifiquen, se acerquen al último fin, a la perspectiva escatológica, en las primeras, estrictamente, todo es demasiado acuciado, provisorio, instrumental para que la dialéctica de medios y fines no resulte—aun parcialmente—cierta. Y, todavía, en caso de no serlo, las exigencias de esas primeras etapas pueden ser tan terribles como para que surja la imposibilidad de identificarlas con el último fin, su carácter si no contradictorio, contrario de ésta. Existen, sin embargo, medios más neutros: no todos tienen que ser presuntivamente tan terribles. Con ellos es la contingencia histórica la que los hace buenos o

malos, más o menos buenos o malos: es el caso de ciertas restricciones muy serveras a las libertades físicas. Los otros: el exterminio físico, el terror, es difícil, si no imposible, que una contingencia histórica sea capaz de hacerlos “buenos”; puede, podrá, a lo más, hacerlos olvidables, disculpables. Pero a la vez la contingencia histórica puede hacer políticamente malos (en la relatividad, en la ambigüedad radical de todas estas clasificaciones) ciertos actos; la benevolencia, el perdón, ciertos actos que desde el punto de una moral individual resulten intrínsecamente buenos. Pero, en puridad, la dialéctica de los fines y los medios es siempre abstractizadora: trata de salvar una humanidad genérica, hipostasiada, mitificada, sacrificando eventualmente a los hombres concretos y su destino. Esto en ciertas planificaciones deshumanizadas de la Revolución. Puede concebirse otra concepción que decida el problema de las tácticas y los objetivos en cada momento particular de su desarrollo. Porque hay ciertas verdades. Una es la tan pregonada de que los medios están prefigurados en los fines y los fines en los medios: todo consiste, claro está, en saber ver la real fisonomía, la carga intencional de cada acto. Otra es la que tanto medios como fines traducen en actos que son tanto “reales”, presentes como prospectivos: todo acto humano en puridad lo es. Otra verdad es la de que también, siempre, hay un conflicto eventual entre la calidad eventual y final de todos los actos. Y otra verdad corolaria es: que es falso que no exista conflicto; que el fin justifique los medios; que no se puedan usar medios normalmente calificados de “malos”. Y otra verdad, también, es que si el empleo de cualquier medio y el terror son malos, el fariseísmo idealista lo es también (y probablemente peor).

Un caso especial dentro de esta consideración general es el del valor de los llamados “medios pobres” y clásicamente la “reforma interior”, el cambio del propio ser frente a la transformación radical de la sociedad, la no violencia, la resistencia

pacífica, frente al empleo de la fuerza. Contra las ideologías de la violencia y aun contra el “externismo” de un marxismo vulgarizado, puede sostenerse que no sólo son válidos sino que son mejores, más firmes, fundan mejor, más establemente. Pero también es cierto que en situaciones-límite ciertas recíprocas calidades límites de heroísmo, caridad, santidad, abnegación son “dones”, no pueden ser “exigencias” y realizándose, sobre ellos, los cambios históricos en situaciones de extrema urgencia no es posible descansar en el lento trabajo invisible que esos “medios pobres” suponen. Pero los cambios violentos nada fundan si no se acompasan con ellos. “Cambiar el mundo” ayuda a cambiar al hombre, no lo cambia de por sí. Y es verdad estadísticamente fundada, aunque ramplona, que para cambiar a “muchos” hombres se impone que a su alrededor cambie la sociedad en que viven.

Se enunció entre los “males de la Revolución” el dogmatismo cerrado y monolítico pero, como ya se marcó (ver párrafo 69), la inviabilidad de un escepticismo radical como vínculo social es tan evidente como la correlativa necesidad de una creencia civil, de una fe concorde, de una firme convicción común que supere el escepticismo y el relativismo artificiosamente fomentados. Saint-Exupéry anotaba la necesidad de coherencia que en el hombre late y su atracción por un lenguaje que se la brinde, siempre que logre la universalidad, siempre que tenga explicación para todo (*Carnets*, pág. 95). A propósito del reclamo de libertad de prensa que Kautsky planteaba en los años de la Revolución soviética basado en que “ningún grupo de hombres puede tener el monopolio de la verdad”, Merleau-Ponty observa que lo que el repudio a su reclamo suponía, que lo que se trata de evitar “*es la mentira de clase*”, en nombre de verdades “*por las que se vive y muere*”.

Sígame. Si la acción compulsiva y el sacrificio compulsivo son malos, el hombre da lo mejor de sí cuando se le exige. Son los límites los que fortifican, como decía André Gide, y hay en

el ser humano un júbilo posible en el sacrificio que los regímenes estables y liberales dilapidan sin medida. Puede ser cierto que las restricciones que se aceptan en épocas de ardor revolucionario no se aceptan habitualmente; puede ser negativo que se quiera salvar al hombre contra sí mismo en nombre de un dinámico pueblo inexistente, pero ya no lo es que un pueblo no sea dejado a su pasividad natural y aun esa pasividad sea fomentada y se olvide que toda política de misión, la más alta forma posible de política es, como recordaba alguna vez Eugenio D'Ors, un meterse “*donde no nos llaman*”. Si una “mística” es, como decía Saint-Exupéry, darse “una común medida fuera de sí”, juntar los hombres en un fin común, esa mística reclama, como lo postulaba el mismo inolvidable francés, “*sacrificarse no a lo que los hombres son sino a lo en que ellos pueden convertirse*” (*Carnets*, pág. 47). O: “*ce qui vaut un homme c'est tellement qu'il devient*” (ídem, pág. 69). Y, como agregaba, es por la vía del sacrificio que los hombres comulgan unos con otros y superan “*la soledad del pequeño burgués demócrata*”. Porque, citemos todavía a Saint-Exupéry, para el hombre “*la grandeza nace de un fin situado fuera de sí*” y “*desde que se encierra al hombre dentro de sí mismo se le empobrece*” (lo que en su época le ayudaba a comprender cierto atractivo del fascismo frente a la ética del pequeño burgués demócrata) (ver párrafo 73). En síntesis: el mito, de fabricación fría, de elaboración artificial, es uno de los males peores de la eventual Revolución, pero una sociedad trabaja mejor, es más solidaria y armónica, cuando todos miran, entre natural y sugestionadamente, en una misma dirección. Porque el amor, como decía Thomas Hardy, no es mirarse uno a otro, sino mirar en común hacia algún punto lejano.

Y, si la abdicación compulsiva de la personalidad es – también – uno de los males inequívocos de la Revolución, como ya se señaló al esbozar un nuevo sentido de la “libertad” (ver párrafo 68) el ejercicio de la abnegación como posibilidad de

salir del infierno inmanente que el individuo puede devenir es una de las formas más altas, y más efectivas, de una auténtica libertad. La entonación de un “calor común” bien puede valer por las restricciones de unos derechos que para la mayoría son puramente potenciales, abstractos, remotísimos.

Y si el culto del bienestar que suelen adoptar escatológicamente las más de las revoluciones tiene algo de inferior, de pueril, de amenazador a la mejor imagen del hombre (ver párrafo 86), la posibilidad de elevar el nivel de vida –integralmente entendido– de grandes masas de hombres sumidas secularmente en la ignorancia, la miseria y la enfermedad, no tiene nada de pueril ni de negativo y justifica con abundancia muchos excesos de los movimientos revolucionarios.

Y si la propaganda desatada y el adoctrinamiento autoritario y masivo y el mantenimiento de una tensión histérica pueden categorizarse entre los males de la Revolución, ¿lo es utilizar las nuevas técnicas de difusión cultural para elevar las preocupaciones del ciudadano, sacarlo de la frivolidad y la “diversión”, interesarlo en la colectividad, hacerlo enterarse y pensar, educarlo en suma? No siempre es neta la frontera entre el dualismo que señalaba Fidel Castro (en su discurso tantas veces citado) entre “adoctrinar” y “enseñar a pensar y a analizar”.

No siempre la participación del hombre –a todos los niveles– en la vida colectiva habrá de recurrir a medios tan rutinarios y vacíos como el acto del sufragio y la participación (tan remuneratoria) en la “vida cívica” de los partidos democráticos.

Si la homogeneización social, llevada hasta lo indiferenciado, es empobrecedora de la realidad y las posibilidades del hombre, ¿no lo es la destrucción de las falsas divisiones, la reaproximación de los seres humanos por encima de vallas artificiales, la progresiva universalización de ciertas calidades que sólo se consideran “distinguidas” por no ser accesibles al hombre común (según lo observaba Simone de Beauvoir)?

Y si la centralización y la autocracia pueden ser –a lo más– instrumentalmente imprescindibles, ¿son sólo esto el impulso único impartido a las sociedades, la meta indiscutida que en su beneficio se fije, la cuidadosa autoridad que vele sobre las disidencias y el sabotaje? (Ver párrafo 69.)

Y si la casta dirigente cerrada es mala y opresiva ¿acaso el reclutamiento de la imprescindible “clase política” (ver párrafo 70) por la devoción revolucionaria, el cuidadoso entrenamiento, la aptitud probada, no es menos ciego y arbitrario que el de los criterios de la riqueza o la habilidad política maniobrera y demagógica?

Y si la austeridad farisaica es mala, ¿lo es pedir –y conseguir– del hombre abnegación, esfuerzo, devoción, capacidad de sacrificio, alegría en el trabajo, dinamismo, fe? (Ver párrafo 78.)

Y si la divinización del Poder, el recurso fanático a sus medios puede calificarse también de malos, ¿puede negarse, en cambio, que el Poder es una grande y excelsa arma para servir a los hombres?

En páginas anteriores (ver párrafo 80) se esbozaron los contornos de la sociedad de masas y del hombre-masa y de todos los males que ellos pueden representar (y aun ser magnificados por un clima y un proceso revolucionario). Pero si, como se intentó hacer, se analiza por un mínimo de espíritu científico los factores que los modelaron (urbanización, explosión demográfica, maquinización, quiebras de los patrones culturales, crisis de valores, angustia, pérdida de Dios, demagogia política, desbordamiento de las pautas de refinamiento y educación), ¿es posible atribuir las al “espíritu revolucionario” y a sus posibles insitos males? Y ¿cabe todavía ignorar lo que, pese a todos los pesos, esa sociedad de masas representa de positivo, de creador, de libertador: reclamos a un nivel de vida más alto para todos, comunicación creciente, “socialización” de la existencia humana, bienestar promovido por la técnica y la producción en masa, industrialización universal, promesas históricas de la demo-

cracia, fuerza de invención y creación histórica al sesgo de rutinas y precedentes, fe en la vida, sentido de la autonomía del hombre penetrable por una alta conciencia trágica de su condición en la tierra?

Y sígase con esta extensa atenuación de los males, con este rol de interrogaciones: ¿es posible negar que, a corto plazo, las técnicas del Poder, de dinamización compulsiva de un pueblo, de fe monolítica, de propaganda masiva, de trabajo empecinado, de dureza dualista, son las históricamente eficaces para lograr los grandes tramontos político-sociales, para romper los lazos de la mediatización, de la entrega, del pesimismo nacional? ¿Y no tienen, casi siempre, estos sufrimientos de la Revolución el carácter de sufrimientos iniciales que sólo incrementan y prolongan el sabotaje interno, la presión y el ataque exterior, el inexorable endurecimiento del asedio, la construcción necesaria para lograr romper el cerco al parecer irrompible sin préstamos exteriores mediatizantes de una agricultura (o ganadería) atrasadas y una industrialización apenas naciente?

82. REALIDADES Y FICCIONES DE LA REVOLUCIÓN

El pensamiento político ha acuñado muchas versiones de "la Revolución". Unas circulan y otras poseen un valor puramente histórico. Unas son falsas y otras conservan una verdad que resiste al mordiente del tiempo y la multiplicación del fenómeno.

Existe, por ejemplo, una clara posibilidad de "degradación de la Revolución". Ya no es la intolerancia, el dogmatismo, la violencia, la planificación compulsiva, el avasallamiento de fueros y de conciencias. Todo este rol pertenece al ámbito de lo que pudieran llamarse los excesos saludables y desembozados. Pero existe también en las bases del proceso revolucionario otros en los que el análisis conservador ha insistido con reiteración excesiva pero que no son por ello menos reales. Son los móviles (tan evidentes) de la frustración, la ambición desatada, el odio a la calidad, la salud y la hermosura, la pedantería

planificadora y abstracta, el resentimiento. De éste ya se ha señalado lo que puede tener de negativo en la órbita individual y de eficaz como fuerza histórica (ver párrafo 89). Y si el resentimiento existe es difícil negar que son justamente las Revoluciones la gran catarsis de él, el gran salto cualitativo que, integrándolo dialécticamente en una acción de tracto sucesivo, lo libera de lo que puede tener de inferiorizante, de envenenador.

En los móviles, pues, estas infortunadas calidades suelen aparecer imbricadas, como el trigo con la cizaña, con las mejores fuerzas morales que el espíritu revolucionario promueve y que abonan con elocuencia las trayectorias humanas de los grandes revolucionarios: devoción, lealtad, fidelidad, consecuencia, coraje, sinceridad, desprendimiento de sí, actividad empecinada, autenticidad insobornable. Pero tal vez no sea el "día D" de la Revolución el momento escatológico para la separación de los dos ingredientes. Toda Revolución está expuesta a esa degradación que Charles Péguy concretó en el paso entre los dos términos de Mística a Política, que el André Malraux miliciano de *L'espérance* ciñó en doble expresión de "Apocalipsis" y "organización del Apocalipsis". La historia tradicional de las Revoluciones (*Anatomía de la Revolución* de Crane Brinton es una prueba bastante neutral de estos hechos), la crítica trotskista o latamente antiestalinista del proceso soviético lo corrobora, suelen precisar esta degradación en el apogeo de los serviles, los aduladores, los incondicionales, los polizontes, la mediocridad y la frondosidad burocráticas, la insinceridad y la hinchazón declamatorias, el paso de la violencia saludable al terror "científico", la liquidación del equipo fundacional de los puros, los vibrantes, los auténticos. El término trotskista de "degeneración burocrática" que intenta englobar todo este pasaje puede ser válido para la descripción de algunos de estos hechos; no cala, sin embargo, con bastante profundidad en lo que parecería una proclividad muy latente

de todas las Revoluciones contra la que una vigilancia incesante nunca sería excesiva y que debería sumarse a una aparentemente inocua recapitulación que seguirá (ver párrafo 83) sobre las “cautelos” frente a la Revolución.

En puridad, la contingencia de cierto tipo de sociedad es demasiado amplia para identificarla siquiera con cualquier tipo de Revolución, puesto que ya late, ya está presente en todas las líneas crecientes de la sociedad contemporánea. Una sociedad en la que abajo está la mayoría homogeneizada y masificada, dotada y prevista de márgenes de vida relativamente suficientes y hasta [...] (*) de libertad y de autonomía social en la que muy pocos estarán en condiciones de penetrar. Una mayoría dirigida y modelada por poderes ocultos, por medios de compulsión y difusión que están en las manos de una clase dirigente minoritaria, no hereditaria, reclutada con cierta amplitud pero con una instancia última e insalvable de literal cooptación, dotada de ventajas y privilegios cuantiosos pero lo suficientemente movable para traer a cada uno de sus miembros una permanente sensación de inseguridad que los hará más afanosos de sus ventajas y más aferrados a sus privilegios, habituada al uso regular de ciertas tácticas: intriga, implacabilidad, ductilidad, servilismo, adhesión incontenible al vencedor.

Pero si esto es así, y su posibilidad también tendría que ir a aumentar la lista de los males eventuales de la Revolución (ver párrafo 78), exige traer a colación aquí una poderosa dispensa de estos “males revolucionarios”. Está formada por el conjunto de observaciones que los sorprende, los detecta en la propia sociedad que la Revolución se afana en destruir.

Celso Furtado hablaba (artículos citados) del “carácter inhumano” del subdesarrollo, justificando que los pueblos acepten “cualquier sacrificio” para salir de él. Merleau-Ponty (op. cit.) sostiene que mientras la mentira, la astucia y la

* Palabras ilegibles. (N. del E.)

violencia están en la más directa exterioridad, en la más evidente superficie de las revoluciones, se hallan por el contrario, en la política social, nacional, colonial de las naciones “liberales”. La dureza, la esclavitud, la inhumanidad que se achaca a la Revolución se hallan, según recordaba Fidel Castro, en las condiciones del trabajo no calificado de los países menos desarrollados sometidos todavía a la esclavitud imperialista, en la explotación secular de África, de Asia, de las naciones del Caribe. Y la arbitrariedad, el robo, la injusticia, el asesinato, como aquel también lo afirmaba, en las entrañas de la “dictadura burguesa” cuando ésta se halla asediada. Y la corrupción de los “medios públicos de masa”, la disolución de la familia, la destrucción de la patria potestad, la prostitución eventual de la descendencia son, no sólo eventualidades de la Revolución, sino actualidades acuciantes para extensas clases de la sociedad autollamada “libre”.

Las versiones falsas de la Revolución, la unilateralidad de la visión de sus posibilidades abundan así más de la cuenta. Sólo queremos referirnos a dos de ellas para cerrar esta recapitulación. Las dos pueden rastrearse en los pensadores contrarrevolucionarios del siglo pasado y aunque ellos no sean hoy lectura habitual (pese al extendido reconocimiento de las calidades de perspicacia de un Bonald, un De Maistre o un Donoso Cortés) poseen una vitalidad permanente con la que no puede dejarse de contar.

Una de ellas es la imagen de la Revolución descomponiendo una sociedad de tipo tradicional. Una sociedad de estructuras firmes y seculares, de vigencias espirituales definidas y compartidas por todos, operantes limitaciones morales al empleo del Poder y la violencia, jerarquizada rígidamente en clases y privilegiada en las superiores, pero ablandada, endulzada, si cabe decirse, por el paternalismo benevolente de “los grandes” y por la conformidad apacible del hombre común, por un pueblo satisfecho del escaso radio de sus posibilidades concretas, sin

reclamos ni protestas, iluminado, satisfecho imaginativamente, vicariamente orgulloso a través del irradiante *carismas* del esplendor, el refinamiento, la calidad, la magnificencia de aquellos “grandes”.

Bueno es recordar que no existe hoy en ninguna parte de la tierra (ni siquiera en los más retrasados sultanatos islámicos) tal tipo de sociedad y (aun) que tal esquema es el resultado de un proceso de idealización desembozado de la sociedad europea feudal anterior a la Revolución Francesa. Supongamos, con todo, la realidad de tal tipo de sociedad en algún momento de la historia. Es útil recordar que si las Revoluciones destruyen algún tipo de comunidades no son éstas sino aquellas caotizadas por el capitalismo, la disgregación liberal, la competencia social, el frenesí universalizado de goce, la degradación moral, la masificación irrestricta, desembozada.

Pero tampoco es planteable el choque de la Revolución y la Contrarrevolución en los términos en que lo hacía el pensamiento de Burke a fines del siglo XVIII. O son la gigantomaquia entre dos mentalidades: una definida (la de la Revolución) por el absolutismo ideológico, el racionalismo, el dogmatismo, el fanatismo, la intolerancia, la intransigencia, la arrogancia, la suficiencia, la pedantería, el utopismo, el perfeccionismo, el simplismo, el teoricismo, el geometrismo, la “metafísica”, la homogeneización, la novelería... O sea, la hostilidad a todo lo que caracterizaría el pensamiento tradicional o “contrarrevolucionario”: el sentido de lo creado y lo permanente; la aceptación lúcida de la diversidad, la heterogeneidad, la complejidad de lo histórico, lo humano y lo social; el realismo, el respeto a lo instintivo, a lo irracional, a lo “habitual”, la capacidad de pensamiento cualitativo; la postura relativista, la aceptación y la conformidad con lo real y lo posible; la humildad y la conciencia de los límites; el practicismo y el activismo viriles, la aptitud para una visión “completa”, no sectaria de las cosas y los hombres.

Sin perjuicio de volver muy pronto [sobre estas?] antítesis (ver párrafo 83), márquese que si estos rasgos del pensamiento revolucionario bien pueden imputarse en su mayoría al pensamiento apriorista, enciclopedista, iusnaturalista, liberal, sobre él y tras él, se desplegó el pensamiento marxista, en buena parte relativista, dialéctico, realista, y un nacionalismo que con otras características aportó el espíritu de las revoluciones contemporáneas un respeto a lo histórico, a lo irracional, a la diversidad de gentes y pueblos (ver capítulo III) que modificó decisivamente los esquemas de la dinámica social de fines del siglo XVIII. Y habría que sumar a esto, todavía, la laicización del elemento radical, re-ligador de las religiones históricas con todas las consecuencias que esto también importó. Como ya se ha recapitulado (ver párrafo 79) subsisten inequívocamente muchos de los trazos del espíritu revolucionario que siempre, de alguna manera, tiende a ser absolutista, homogeneizador, intolerante, suficiente, fanático, pedante o novelero. Pero también, y por otra parte, se imputa al tipo de sociedad de la que los contra-valores antirrevolucionarios intentan la apologética, si se repasan los horrores poco embellecibles del privilegio, la esclavitud campesina, la prepotencia feudal, la depauperación de grandes masas, la ignorancia casi universal, la violencia y el abuso judicial, se ve, con claridad indubitable, que si estas presuntas verdades tienen su única versión aceptable en un contexto histórico tan irremisiblemente distinto, que no es imposible que ese contexto pueda ser –¿por qué no?– el de la Revolución misma.

83. CAUTELAS PARA LA REVOLUCIÓN; TAL VEZ “ANTÍDOTOS”

Como ya se adelantaba, y situándolos en otro contexto histórico, los rasgos idealizados del espíritu tradicional tienen un eficaz valor cautelar de los “males de la Revolución”. Claro está que si se “viven” auténticamente y si se “piensan” con rigor.

Recapitulemos de nuevo, en su juego correspondiente de antítesis:

—Sentido de lo relativo contra absolutismo y dogmatismo. La vivencia de la multiplicidad e inagotabilidad de la verdad imponen su permanente valor.

—Espíritu de crítica, de diálogo, de cortesía, de tolerancia, de lucidez, de equilibrio y hasta de humor —el “buen sentido” clásico, en suma— contra el fanatismo, la intolerancia, la intransigencia.

—Respeto a cada fuero humano. Y “cada” es cambiar el mundo si no se cambia al hombre. [...] (*) del mundo físico por conquistarse a sí mismo. Contra toda mediatización, valor “infinito” de la persona (y un infinito no es comparable, mensurable, con nada por lo que sólo la libérrima decisión heroica de cada uno es lo único que legitima el sacrificio de los pocos a la salud de muchos...). Y como decía Pasternak (*El doctor Zhivago*, pág. 142): “no hay pueblos sino personas”. Las revoluciones disponen del universo sin tener en cuenta al hombre, decía Saint-Exupéry. Y hay, existencial si no lógicamente, una contradicción entre “amar a las masas” o “amar a la especie” (*Carnets*, pág. 87). Pues: “*seul vaut le sacrifice, mais non a l'object en série*” (ídem, pág. 43). Y siguiendo en este punto las reflexiones del autor de *Terre des hommes*: ni el horror ni el sufrimiento se rigen por la aritmética; un niño que llora delante de nosotros puede representar más que cien mil chinos ahogados (ídem, pág. 68). Y el espíritu de la lucha política y social impone ver en el adversario no lo que dice sino lo que podría decir: lo universal que hay en él y que es lo que debe buscarse pues, para pasarse, el hombre “tiene necesidad de un gran imperio” (ídem 73 y 86). En una sociedad totalitaria antitética

(*) Una vez más, la guillotina hizo desaparecer la primera línea de una acotación marginal y vertical, cuya parte sobreviviente se reproduce. (N. del E.)

de este estilo el conformista es libre —y es una ventaja— pero el no-conformista y el progreso que promueve y preside muere (ídem, pág. 212). Y la civilización no reposa sobre la facilidad de acceso a los museos sino sobre el número de pintores que pintan y sobre la actividad y el entusiasmo de las escuelas (ídem, pág. 206). Y si ya se ha señalado lo que de falso y pretencioso puede tener la idea de “personalidad como diferencia” cabe reivindicar frente a los simplismos brillantes de Simone de Beauvoir en *La pensée de droite aujourd'hui* que la idea de “vocación” no es antidemocrática ni antiigualitaria (versión española, págs. 97-100) sino que lo es el que allá sea operante para algunos y no, como es deseable y es posible, para la totalidad de los seres humanos.

—Sentido de lo permanente y de lo creado, “conservación” en suma contra novelería, inversión *ex nihilo*. Todo razonamiento conservador se basa —aun tácitamente— en que lo que el hombre hizo es cualitativamente más importante que lo que el hombre puede hacer todavía (Henri Massis insistía en esta discutible verdad). Cierta o no, esta convicción, ya desborda la disyuntiva, la posibilidad de asegurar a todos los hombres la participación en la gran herencia del pasado (aun si ésta no fuera cualitativamente enriquecible). Esa herencia ganada por unos pocos hombres y destinada, normalmente, también a unos pocos, puede hoy ser universalizada así como los bienes materiales del mundo. Es una innovación que tal vez no sea “puramente” cuantitativa y que probablemente sea más “conservadora” (en el buen sentido de conservar lo que vale la pena) de lo que se piensa. Hay que dejar establecido, claro está, pues no hay civilización que pueda asegurar “todos” los valores, que ciertas experiencias que en el pasado estuvieron aseguradas concretamente a algunos, hoy son difícilmente asegurables a nadie; son esas experiencias entre estéticas y emocionales, como la contemplación y la soledad en la naturaleza, el excitante espoleo del “mundo vacío”, la continuidad multigeneracional de

familias y lugares, el disfrute de lo raro y de la belleza artesana, ciertas calidades aristocráticas de manera, ocio, buen gusto, cultura recreativa.

Si esto es un porcentaje cierto, si estas experiencias son en un margen esencial irrecuperables, queda con todo a salvo la posibilidad de nuevos avatares históricos que las encarnen –analógicamente– en distintos contextos histórico-sociales. ¿No puede la exaltación del “mundo vacío” y la soledad ante la naturaleza, hoy tan imposible salvo a unos pocos, ser transferida al plano cósmico, si el caparazón técnico fuera obviaable o alivianable? De cualquier manera, creo que la actitud general de una auténtica postura progresiva ante ese patrimonio del pasado está bien ceñida en dos frases de un ensayista uruguayo, Gustavo Beyhaut (**Tribuna Universitaria**, de Montevideo, N° 3, pág. 30), cuando amonestaba “*no cobrar en rencores de hoy las deudas del pasado*” y sostenía que “*la abolición del privilegio y de la injusticia posible no debe implicar el renunciamento a los múltiples beneficios que con ellos venían entremezclados*”.

No debe olvidarse, en suma, que los “privilegios” aseguraban muchas experiencias exaltantes y hermosas y que esas experiencias hoy pueden asegurarse a todos y otras ser recreadas, por lo menos vicariamente, como partes y testimonios de un gran legado cultural. Toda sociedad implica para su plenitud valores de grandeza, dignidad y belleza que no dependen de cuántos individuos participen en ella. Esto no implica poner los valores “por encima” de los hombres, como lo sostenía Simone de Beauvoir en una de sus habilísimas confusiones (op. cit.) sino, simplemente, en otra parte y al acceso de ellos. Hay una dignidad en la colaboración para producir ciertos objetos, para promover ciertos bienes que eleva y dignifica aun a aquellos a quienes no están destinados. Saint-Exupéry de nuevo subrayaba el afinamiento que para el pobre implicó en las sociedades tradicionales producir para la riqueza lo raro y lo valioso y, con el ejemplo del piano de cola y el desocupado,

afirmaba que si el desocupado debe comer esto no tiene por qué bloquear la producción de pianos de cola y todo lo que estos bienes similares significan en términos de lujo, dignidad, elevación espiritual, grandeza.

Tampoco es una idea abyectamente privilegialista la de que la familia, la tradición psicológica y cultural, la alimentación, la educación, los ejercicios físicos, el bienestar material, la disciplina moral van mejorando a las gentes; lo sería seguramente el creer este refinamiento confinable a una sociedad de privilegio, no extensible, como en puridad lo es, a una sociedad igualitaria de trabajadores; lo sería también negarse al reconocimiento de que en algún instante este ascenso se quiebra y de que lo que fueron las aristocracias de nacimiento y lo que puedan equivalerlas en el futuro pasan las tres inexorables etapas que Chateaubriand ceñía en los términos de “servicios”: “privilegio” y “vanidad”.

Para todos estos distinguos, y ciérrese así esta reflexión, es necesario estar advertido del peligro de defender valores ignorando que haciéndolo “*sous la figure de leur support*” se defiende la parte de abyección que estos “soportes” históricamente acarrean (Saint-Exupéry, *Carnets*, pág. 57).

—Sentido y percepción de lo irracional, lo intuitivo, lo instintivo contra el racionalismo orgulloso y crédulo de sus poderes. Es una antítesis de la polémica clásica de la Revolución y la Contrarrevolución pero aún, en parte, conserva su vigencia.

—Contra la politización, la tensión y la movilización constantes, la “habitualidad”: el fin último de una reforma de las estructuras es hacerse hábito, costumbre aceptada, cuadro social en el que cada ser se mueve holgadamente y en el que es posible el disfrute de la propia vida, en el que más allá de toda mediatización e instrumentalización, cada existencia tiene un valor concreto e incanjeable. Y en el que “la política” –también– sin perjuicio de un despierto interés de todos en las realidades

de la sociedad y el Estado, es un quehacer especializado, una vocación que no se impone universalmente puesto que no es universalmente sentida.

—Sentido de la diversidad y variedad contra todo frenesí homogeneizador, traducible, en términos políticos concretos, en los endurecimientos de la planificación, la burocratización y la centralización totalitaria. Sentido también de la heterogeneidad de lo real contra el “gemoterismo” y de la complejidad contra todo simplismo alegre y embestidor.

—Sentido de lo cualitativo contra el espíritu estrictamente cuantificador, versión, si se quiere y bien se mira, de las proclividades del pensamiento revolucionario precedentemente nombradas.

—Contra el “sectarismo”, la visión con anteojeras de lo real levanta inexorablemente este espíritu de “cautelos” a la dialéctica extrema de la revolución una voluntad de amplitud, de “visión completa”, de universalidad, de curiosidad y simpatía, contra todo absoluto y toda mitificación despiadada de un enemigo que puede empezar siendo real hasta convertirse en un espectro tanto más difícil de descongelar cuanto difícil de ubicar.

—Sentido de “los límites”, de la medida, de lo posible, conformidad con lo alcanzable, humildad en suma, contra la arrogancia, la suficiencia, la pedantería espesa que segregan casi ineluctablemente esos grandes impulsos de seguridad indefectible que las Revoluciones son. Un saber que toda política es en un noventa por ciento el arte de disfrutar el poder, durar, no ser desplazado por otros y sólo en proporción muy limitada y salvo muy pocas ocasiones —las euforias revolucionarias son una de ellas— un instrumento de reforma social radical (y aun prudente), un hacerse cargo de una crisis, la expresión de una insatisfacción objetiva. Contra la arrogancia, la conciencia de que la política lleva lo intrínsecamente sucio de utilizar medios de poder sobre los hombres y el margen de

violencia que ella comporta; lo intrínsecamente mentiroso de darles a esos hombres esperanzas contra todas las evidencias materiales de que todo camino está cerrado o es difícil... Conciencia, en síntesis, del margen incompresible de “suciedad” de toda política —por apostólica que ella sea— de su exposición a la corrupción, de que no se ha encontrado —ni probablemente se encontrará nunca— un sistema de reclutamiento del Poder que sea infaliblemente excelente y de que esa corrupción impondrá siempre reajustes violentos porque los titulares del Poder se resisten y resistirán siempre a abandonar del todo sus prebendas, sus privilegios. Ya el pensamiento clásico había subrayado, y en el pensamiento del siglo XX lo señaló al principio Lord Acton, que si el Poder no es intrínsecamente malo impone peligros terribles de soberbia y desmesura mucho más graves para el que lo maneja que los excesos que pueda sufrir el que lo soporta. O, como dice Merleau-Ponty (op. cit.) *“la conciencia desgraciada del político”* que *“los liberales se niegan a reconocer”*, la imposibilidad de optar entre una “moral de intenciones” y una “moral de resultados objetivos” (Max Weber) y la fatalidad de tener que arrastrar esa “conciencia desgraciada” pues *“el futuro es algo a hacer y no a conocer”* y la contingencia, el riesgo, la adivinación, la invención en la historia son hechas día tras día, contando con la astucia, la violencia, la ambigüedad inevitable de toda medida que se tome o se apoye.

—También realismo y sentido de lo presente contra “utopismo” y sentido de lo posible contra “perfeccionismo” exigente. Pues la vida de cada generación, de cada ser humano son un absoluto en cuanto no existe en el orden histórico—secular ninguna realidad (Revolución, Nación, Estado, Clase, Futuro) a la que puedan ser totalmente instrumentalizados. Los primeros ejemplos son, si bien se ve, hipótesis de “hombres” y sólo son eficaces en cuanto sirven hacia el crecimiento humano de todos; el futuro no tiene ninguna superioridad ontológica sobre el presente.

—Y contra todo cinismo maquiavélico la creencia en un “orden moral”, en una tabla de valores, cuya efectividad se profese auténticamente, aunque se niegue a reconocérselo estrictamente “suprahistórico”. Importa en cambio el reconocimiento de que, en la altura histórica de nuestro tiempo y como resultado de un concurso milenar de corrientes, ciertos principios, ciertos valores (el respeto a la verdad a que sin prejuicio se llega, la lealtad personal, la generosidad, el perdón, la fraternidad humana, el respeto al fuero íntimo de cada individuo, son valores absolutos y “universales”) por más que la situación histórica pueda presentarlos condicionados (nunca “causados”) y, aun interpretables casuísticamente, dialécticamente conflictuales, desarrollables e incluso suspendibles. Pero importa señalar que, entre la negación cínica y el fariseísmo, hay un orbe de creencias cuya suspensión y, más que ésta, su frontal negación implica, por lo menos, una insanable mutilación individual y social.

—Y si, como ya se observó, hay un problema de “los fines y los medios” (ver párrafo 81) el principio de que el fin justifica los medios, el más intrínsecamente ambiguo de toda ética política merecería en este punto cautelarse con algunas otras precisiones. El fin de cada acto humano está prefigurado en los medios; todo medio es un fin al mismo tiempo en cuanto cada momento tiene un valor absoluto, ni mayor ni menor que el que le sucede y es cierto que “*se ve algo como fin o medio según sea el pedazo de historia que se corte*”, decía Saint-Exupéry (op. cit., pág. 76). Y si subjetivamente el momento futuro y el momento presente pueden tener una carga emocional distinta de “proyectividad” uno, de “transitoriedad” deleznable el otro, cuanto más distancia exista entre el uno y el otro más peligroso es el margen de error que se puede cometer; es decir: que los fines resulten “actualizados”, distintos y aun contradictorios con los esperados y que cada fin es medio de otros fines en la dinámica incontenible de lo histórico. “*El fin justifica los medios cuando los medios no son*

contradictorios con el fin”, dice Saint-Exupéry y, como es también achaque de ciertos planteos de Marx, habría que despejar con estrictez la noción de “contradictorio” (op. cit., pág. 64). Y es todavía el conservador-liberal Rostow el que sostiene que “*la prolongada lección que nos brinda la historia es que los fines realmente logrados representan, en gran parte, una función de los medios utilizados para conseguirlos*” (op. cit., pág. 191).

—Todo lo anterior se centra en una cautela fundamental. ¿Hasta qué punto puede renunciarse en la dialéctica revolucionaria de ciertos valores, ideales o principios con el fin de verlos repristinados en un contexto histórico-social más puro, satisfactorio, desembarazado? Saint-Exupéry se preguntaba “¿*Qué hombre para habitar en las ventajas de la civilización comunista?*” (*Carnets*, pág. 28) y Celso Furtado (artículo cit.) calificaba de “falaz” el argumento de que haya que renunciar a los valores humanísticos si es que no podemos estar seguros (como no podemos estarlo) de que los valores destruidos puedan ser reconstruidos. Y agregaba que en una “sociedad abierta” la dictadura tiene un efecto regresivo social y una influencia frustradora esencialmente para el sector social urbano que disfruta de libertad.

En todo el desarrollo que precede bien pueden considerarse condensados los antídotos, las cautelas de la Revolución frente a los inocultables “males” que ella implica y a los eventuales “riesgos” que puede significar. De más estaría a esta altura decir que esta reflexión parte de la sustancial legitimidad y necesidad del fenómeno mismo de la Revolución (ver párrafo 76).

84. RIESGOS, CAUTELAS, PREMIOS

Vimos los costos. Vimos lo “legítimo”, lo loable que en ellos está imbricado. Vimos las cautelas (ver párrafos 78, 81 y 83). Los tres enfoques podrían ponerse bajo un mismo signo,

abarcador, universal: el del riesgo. Porque hay un riesgo en toda acción revolucionaria. Pero si esto es así, también hay que recordar:

1. Que todo es “riesgo” en la historia, salvo vegetar en la mediocridad individual y en el infradesarrollo social y que, a poco que queramos salir de ellos, todo es “opción” en la vida individual; todo es “elección” en la existencia de las comunidades.

2. Que si lo anterior es el riesgo que podemos tener que confrontar, lo que tenemos enfrente –y presente– le equivale y aun le supera por poco que el balance sea personal, por poco que sea limpio y desprejuiciado. Porque en la otra hoja del balance están estampadas la economización y la corrupción de la vida colectiva e individual, los efectos devastadores del lucro capitalista, la frivolidad de toda la cultura, la desorientación, la angustia y el sinsentido existenciales.

3. Que no hay dinamismo colectivo que no sacrifique unos “valores” a otros, ya que la conflictualidad de los valores, salvo para ciertos ilusos liberales, no es accidental sino nota de su esencia. Y es Sorokin (en *Las filosofías sociales de nuestra época de crisis*) el que afirma que “cada tipo histórico-cultural” desarrolla “alguno” de los valores “creadores”, puesto que “ninguno es enciclopédico”.

4. Que los valores –útese este término a pesar de su convertibilidad ontológica– que cabe oponer más profundamente a la Revolución (pues como decía Tocqueville existen diferencias entre el “temor del tendero” y el temor por ciertos valores espirituales), los valores, decimos, del dominio interior y la experiencia personal, la contemplación y la comunicación con una “trascendencia”, la sustantividad del Espíritu, los dones de la crítica y la lucidez, la capacidad de diálogo y de tolerancia, las llamadas “democracias” también los han perdido o desfigurado hasta el punto de convertirlos en marginales o falseado hasta lo irreconocible.

5. Que, si desde un punto ya desarrollado, la Revolución

tiene un margen de “inestabilidad” muy constreñido, la acción de las generaciones frente a fenómenos inevitables no es negarlos –en nombre del pasado y de estructuras ya perimidas–, oponerse frontalmente a ellos sino, por el contrario, insertarse en ellos para darles un timbre determinado, una altura humana dada, para hacer de una posible corriente devastadora y ciega el remanso en que se deposite, no sin emanaciones, no sin miasmas, el limo de la vida.

6. Que, en síntesis, esto significa levantar ciertas cautelas, probar ciertos antidotos, pero “a través” de la Revolución y no “contra” ella; antihistórica, reaccionariamente, en su antagonismo. Pues ¿cuál habría sido la trayectoria de muchas revoluciones si los que decían sentir ciertos valores “extra-revolucionarios”, independientemente de sus privilegios amenazados o destruidos, se hubieran incorporado a ellas, en vez de resistirlas?

7. Que, de cualquier manera, los “males de la Revolución” no se curan con elecciones, partidos y “prensa grande”.

8. Que se trata de suponer, en último término, no el “costo” sino “el premio” de la Revolución.

85. EL PREMIO DE LAS REVOLUCIONES

Pues ¿tiene una compensación, un premio el eventual “costo” de las Revoluciones? ¿Qué ideal de hombre suponen, postulan? ¿Todo, contradicciones, conflictos, dramas personales y sociales quedan cauterizados con la culminación del proceso revolucionario, con la complejidad de la “nueva sociedad”?

Ya se examinó a propósito del marxismo lo implicado en la idea de “alienación” y en lo que de históricamente positivo y a la vez de ambiguo puede latir en el ideal de un hombre, de una Humanidad, libres de sus alienaciones, prometicamente dueñas de sí mismas. Señoras de su destino y del Universo todo (ver párrafo 30). Tómense ahora, al azar casi, algunas versiones de esta concepción de un hombre y una sociedad nuevas.

Sintéticamente, Saint-Exupéry aseguraba que para cambiar al hombre hay que asegurarle el ocio (*Carnets*, pág. 57). Celso Furtado (art. cit.) contrapone el humanismo del siglo XIX, que enfrentaba el individuo y lo social, y el del presente, dotado de un vivo sentido de la abyección y el envilecimiento de grandes masas y fundado en la convicción de que el ensanchamiento de las “bases materiales” del individuo y la sociedad es fundamental para el desenvolvimiento del hombre y (también) nutrido por la fe de que el dominio del mundo exterior es camino hacia el dominio de sí mismo. En suma: ni el “buen salvaje” de Rousseau, ni “la nueva Edad Media”, de Berdiaeff ni “el Hombre Esencial” víctima de la técnica, de las tesis espiritualistas antimodernas.

Desde el mundo marxista viene la poética imagen de Pasternak de una sociedad como “*mar en el que confluyen las diferencias individuales*” (*El doctor Zhivago*, pág. 170): tampoco, entonces, antagonismo entre el hombre y la sociedad. En su ya citado discurso (el 1º de diciembre de 1961) Fidel Castro se limitaba a hablar de una vida “más libre” y “más feliz” para el pueblo, apoyándose así en dos apetencias de vigencia milenaria. Un marxista más riguroso, caso de Baran, define la sociedad futura como una sociedad “*en la que no existan deseos insatisfechos que sean más urgentes que el deseo de ocio*” (op. cit., pág. 127). En un prospecto del futuro voluntariamente sonrosado y apostólico como el que implica el *Proyecto de Programa del Partido Comunista de la U.R.S.S.*, es posible anotar estos elementos: desarrollo de la personalidad –pero acordado a lo social– identidad entre los intereses sociales y personales (op. cit., págs. 60 y 130); familia basada en el amor y la amistad; “cultura espiritual” del individuo; devoción natural y permanente del individuo a la sociedad; transformación de la sanción moral en educación social (op. cit., pág. 114); el trabajo como creación amada y alegría, tan amado como alejado de un ideal de holganza y ocio infructuoso. Políticamente: el Estado y su

ingrediente autoritario, devenirá hacia la “autogestión social” asegurada por la disciplina natural del hombre y la sociedad; económicamente la ocupación plena se orientará hacia la satisfacción de los gustos del consumo más cumplida y asegurada en su más alto nivel imaginable: “los fondos sociales” de consumo en los que se asegurará a todos un margen creciente y gratuito de cosas y servicios se compaginará con la desaparición progresiva de las diferencias entre la ciudad y el campo, y las del trabajo manual e intelectual.

Tal, en sus rasgos generales, el esbozo de la ulterioridad triunfante de lo que hoy puede considerarse la Revolución por antonomasia, por excelencia. Pero todavía habría que agregar un elemento de apertura, de latitud imprescindible: las “reservas inéditas” que la Revolución va a despertar en el pueblo y que hacen todo esquema, todo proyecto, toda planificación desbordable y superable por las potencias que el futuro suscitará.

Pero este “premio” de la Revolución, ¿es seguro? ¿Es inobjetable? ¿Es sobre todo exhaustivo? ¿No deja en sombras cosas más endurecidas, menos alterables de la condición humana y de la sociedad, estratos más irredimibles de ellas?

Ya se ha revisado en otro pasaje de este trabajo, abordándolos desde una perspectiva primordialmente económica, los problemas comunes que la sociedad industrial de masas plantea tanto a la Revolución como al “orden establecido” (ver párrafo 53). Remítase a quien lea a ese breve desarrollo. Pero retómese un tema allí apenas mencionado: el de los ocios en un mundo tecnificado y munífico. ¿Qué hacer con la vida cuando ya ni de trabajar haya necesidad?

El ya citado *Proyecto de Programa* (pág. 90) contiene una frase reveladora a propósito de la “hacienda personal” de los koljosianos: sostienen que “*perderá su razón económica de ser*”. Pero ¿perderá las otras? ¿Puede la vida del hombre ser una vida completa sin relación personal con el universo y las cosas, sin

esfuerzo, sin aventura espiritual, sin experiencia manual? Tal vez esta interrogación de forma posiblemente apocalíptica se enderece mejor si se hace de nuevo remisión al cuadro de la “sociedad de masas” y del “hombre-masa” en todos aquellos aspectos que no dependen directa o primordialmente del régimen capitalista (ver párrafo 80).

Un apologista de la moderna sociedad industrial como Rostow (op. cit., págs. 29, 91-93, 112-113) plantea “las alternativas” de un “*gran sistema productivo maduro*”, lo que, en cierta manera, equivale en el lenguaje capitalista al “después” de la Revolución. Es la sociedad definida en términos similares a los que utilizaba Baran (ver supra) en la que se pierde el atractivo al aumento del ingreso y ya no existen en ella dificultades en alimento, habitación y vestimenta. En esa sociedad la producción creciente se puede canalizar: a) hacia un aumento indefinido de la “seguridad social”; b) a expandir el alto consumo de “bienes duraderos”; c) el incremento del poderío nacional con el posible corolario de guerras que son “*un buen deporte*” que ayuda “*a acelerar la depreciación del activo*” (pág. 112); d) al trabajo-placer concebido como expresión personal sin ánimo de avaricia ni atesoramiento (pág. 184); e) al incremento de la natalidad; f) a la exploración del espacio exterior; g) al aumento de la ociosidad, trabajando, por caso, tres días en cada semana, con la eventual consecuencia del hastío, del empantanamiento en lo trivial, del estancamiento del espíritu que puede implicar la desaparición de esas constricciones de la pobreza y la contienda civil que tan eficaces se demostraron históricamente para suscitar la energía y la capacidad imaginativa del hombre.

Tal cúmulo de alternativas, más lejos y seguramente más sinceras que el embellecimiento prospectivo del *Proyecto de Programa* ya tan usado bien puede franquear el paso al capítulo de “objeciones cualitativas” que esté más allá de un bienestar posible, objetivo inocultable que todas las Revoluciones, inexorablemente, plantean.

“Es evidente que las antiguas civilizaciones del pasado, con todas sus virtudes, han resultado inadecuadas. La nueva civilización occidental, con todos sus logros y éxitos —y también con todas sus bombas atómicas— parece ser también inadecuada. De allí la creciente creencia que existe de que pasa algo malo en nuestra civilización. En realidad, nuestros problemas son fundamentalmente los problemas de la civilización misma”. Esta afirmación de Pandit Nehru era completada por él con las de que “*socialismo y democracia no son la meta misma*” puesto que “*hay necesidad de un nuevo sentido de la vida*”

¿Lo implica este “más allá” embellecido de la Revolución?

Si se lee con la mejor fe los credos revolucionarios no es fácil asentir a ello. Si se repasan algunas páginas de Aneurin Bevan (en *Marcha*, de 12/3/1957) se advierte que todo su énfasis en lo “espiritual” queda circunscrito en última instancia al valor estático de “seguridad”. Pobre remate. Y ello sea tal vez explicable porque contra la credulidad y el optimismo ínsitos a una dinámica revolucionaria una “nueva cultura” sostenía Berdiaeff (ver Sorokin, op. cit., pág. 187) es una “*realización de valores nuevos*” y no simplemente una “*realización de una nueva vida*”. O porque como decía Henri De Man (*La era de las masas*, pág. 205) “*del dominio de una nueva clase no nace (por sí) una nueva civilización*” y porque los fenómenos que se desarrollan en una civilización en decadencia son inevitablemente contagiados por ella (como podría ser, según su opinión, el del movimiento obrero). Con lo que concluye De Man que un movimiento revolucionario debe encerrar dentro de sí todo un sistema completo de “otros” valores culturales.

En un optimista retrospecto, el mismo De Man señala cómo el hombre se ha ido liberando de sus miedos: al de la muerte, por el cristianismo; al de la naturaleza, por el incremento de la ciencia y la técnica; al del abuso y la tiranía humanos, por medio de la democracia, el gobierno de consentimiento, el auge de la “legitimidad”; al económico de la miseria, por el socialismo.

Menos optimista tal vez fuera examinar el cómo, a medida que se han ido afianzando las nuevas seguridades, se han ido debilitando las antiguas, y en cada civilización el hombre es presa de distintos y acechantes miedos.

Y, aun si se continúa con un análisis un poco cerrado de los “premios” de la Revolución, cabe preguntarse si el panorama final de esas sociedades revolucionadas: bienestar ilimitado, ocio, cultura personal, victoria sobre la naturaleza, expansión sobre el Cosmos entero, no está impregnado de cierto camuflado pero latente hedonismo que cabe situar mucho más lejos del marxismo de los tiempos heroicos que de un culto yanqui de la potencia, entre materialista y vitalista, chabacano y últimamente pueril. Porque todos los signos de la idolatría del Poder y el Placer llevan esta escatología que soslaya los imprescindibles elementos de Saber y de Amor que son ingredientes inexcusables de una cultura cabal.

Para Aristóteles la identidad de fines entre la sociedad y el individuo destruía al mismo tiempo a la sociedad y al individuo y no es imposible pensar en deterioros semejantes en todos los puntos de un prospecto que tiende a dar por solucionadas todas las tensiones, las contradicciones que movieron dolorosamente el proceso cultural del hombre. No por ánimo de paradoja recapitulaba Saint-Exupéry (op. cit., págs. 55 y 62) que si el pueblo es bueno es porque los que sufren y comparten son más humanos que los egoístas y felices. Pero si la Revolución tiende a hacer “felices” a los hombres... Y afirmaba que “era de izquierda” porque no amaba a las masas sino al hombre concreto y porque era consciente de que luchar contra condiciones de vida (misericordia, sacrificio, injusticia) que oprimen a los hombres, es un ambiguo luchar contra fuerzas que lo han impulsado a elevarse, mientras que “*el bienestar digestivo*” no eleva al hombre y hay que salvar “*la cueva, el granero, la celda del monje*”, que producen algo mejor que “*los bellos inmuebles claros*”.

Hermosas imágenes, se dirá; pelillos reaccionarios contra las presiones, los reclamos impostergables. Contundentemente, el neocapitalista Drucker sostenía lo que también podría sostener cualquier teórico comunista: “*los sermones del agrario contra los males de la industrialización y las advertencias del intelectual contra los peligros del materialismo están condenados no solamente a ser ineficaces ante la miseria de la existencia de China o la India*”, en Sudamérica o la Rusia Central. Parecerían burlas, si no hipocresía; una máscara para disimular el deseo de una pequeña clase privilegiada de perpetuar su dominio (*La nueva sociedad*, pág. 28). Y el británico C. P. Snow se refería a los temores y morisquetas de los intelectuales trascendentes y espiritualistas ante esa industrialización “*que es el aprovechamiento estólido de los ricos*” pero también “*es la esperanza de los pobres*”.

Minuciosamente se replicará a cada uno de los males que la crítica (humanista, espiritualista, trascendentalista, pesimista) señale en la “organización del apocalipsis” revolucionario o, más apaciblemente, en la organización capitalista de la sociedad de la abundancia.

La posibilidad de felicidad y de efectivo amor entre los hombres se proclamará contra la convicción pesimista de que siempre habrá infortunio o la creencia de Nietzsche de que “*el hombre es una vergüenza y una ignominia*”.

En la industrialización urbanizadora que irrumpe masivamente en las áreas en que el hombre vivía en relativo equilibrio con la naturaleza y encuadrado en pautas culturales tradicionales satisfactorias, se hablará con las palabras recién registradas de Drucker o de Snow, aceptando a lo más, como lo hace Baran (op. cit., pág. 216) que ante la occidentalización capitalista si se produce la resistencia de los obreros nativos a trabajar por un salario de hambre, es porque encuentran mejor las formas tradicionales de vida. Contra el ideal de artesanía hogareña opuesto a la gran fábrica deshumanizada

(que tratan de promover en el mundo el Punto IV de los Estados Unidos y la Fundación Ford) se señalará sus trazos clásicos de hacinamiento, jornales míseros, trabajo de mujeres y niños, jornadas laborales larguísimas.

Contra los reclamos por la “continuidad” y la “heterogeneidad cultural”, por la incomparabilidad de los estatus y sistemas de valores se afirmará enérgicamente el etnocentrismo, los bienes de la occidentalización industrializadora y el desarrollo pleno.

Contra la afirmación de valores trascendentes y objetivos se señalará (como lo hace Simone de Beauvoir en el libro ya citado) hasta qué punto esa afirmación es inescindible de una elite y una sociedad jerarquizada que los custodien; se insistirá en la tautología que representa proclamar que ciertos privilegios—entre ellos los económicos—están exigidos por esa custodia de ciertos valores de elegancia, refinamiento, distinción que, justamente, tienen en ese privilegio su razón de ser.

Contra los reclamos por el respeto de lo “irracional”, lo relativo y los límites del conocimiento científico, se proclamarán los derechos ilimitados de la lógica y los poderes de la ciencia que a diferencia del “agnosticismo burgués” no teme poner en descubierto los resortes de la vida y las estructuras de la sociedad.

Y contra la denuncia de los males de la velocidad, el individualismo, el racionalismo, el maquinismo, se insistirá, como lo hace Baran (op. cit., pág. 326) en el valor sacramental de la frase de Marx sobre la “*idiotéz de la vida rural*” y el “*atraso económico y cultural*” que ella implica.

Y si se insiste, con abundante material testimonial de nuestro tiempo, en la angustia, la frustración, el vacío que engendran caudalosamente una sociedad que idoliza al hombre y a la felicidad y exalta la prosperidad y la “voluntad de vivir” frente a las intemporales constricciones de la soledad, el mal

físico y la muerte, se afirmará que estos males tienen una raíz social inocultable, fenómenos espirituales determinados por la circunstancia socioeconómica. Dice Hernández Arregui (*Imperialismo y cultura*, pág. 288): “*La vida desdichada—ideológicamente alienada—lo sería menos, incluso frente al irremediable fin del hombre que es la tumba, removiendo los obstáculos materiales de esa desventura. Las condiciones de esa desdicha humana son las normas institucionalizadas de una sociedad histórica, estrechas ya con relación al desarrollo (...) de la humanidad entera*”. Si se lee la cláusula con atención se advierte, empero, que hay un residuo, un incomprensible residuo.

86. EL MÁS ALLÁ DE LA REVOLUCIÓN

Pero ese residuo es el más allá de toda Revolución, el agua que rebaja el fuerte vino capitoso del grande, violento y necesario cambio histórico.

Reconocer que hay una crisis real de la civilización occidental que cubre por ideal las relaciones del *statu quo* y las posiciones revolucionarias no es antirrevolucionario. La endeblez de los fundamentos mecanicistas, racionalistas, individualistas con que se quiere ordenar una nueva vida y rehacer una tabla de valores, con que se quiere negar la posibilidad vivencial de ciertos valores, de ciertas experiencias, no es una defensa (o no lo es necesariamente) que levanten las clases amenazadas por la Revolución contra su liquidación definitiva. No es lo mismo el aferrarse al “mundo burgués” y su defensa y la percepción irremediable de un caos del que las mejores inteligencias y las mejores voluntades que latén invisceradas quieren superar. Hay una crisis real de “lo moderno” y hay una indeseabilidad cabal de la sociedad-masa y es un sofisma bastante grosero—aunque en él caiga una mente tan fina como la de Simone de Beauvoir—el que si “los burgueses” tienen miedo de “lo que

vendrá", todo lo que vendrá pese a ellos será bueno y sólo su miedo lo ve como negativo.

Muchas de las aspiraciones, cautelas, reservas que se han ido mencionando en las páginas precedentes bien pueden estar estimuladas (o provocadas, o condicionadas) por la crisis de las clases poseedoras, por el avance de las masas, por la crisis de las naciones imperialistas identificadas con Occidente, por la insurrección colonial, por la alienación del intelectual, por la propaganda reaccionaria, por la desertión de las exquisitas minorías amenazadas. Mucho más discutibles (y aquí habría que revisar la distinción entre "causación" y "condicionamiento"; ver párrafo 32) es que estén sujetas a ese solo condicionamiento y que no apunten a problemas inesquivables del hombre en la historia y en la sociedad de masas. La crítica marxista puede subrayar algunos rasgos de lo que alguno de sus cultores (Hernández Arregui) llamó "*refugios trascendentes de la traición*": su carácter catastrófico (en un Spengler), su identificación con la preeminencia de Europa (en un Valéry), su carácter polémico contra el ascenso social y colonial. Pero pueden soslayarse estos rasgos y pueden postularse ciertos valores no "contra" la Revolución sino "más allá" de la Revolución; puede tenerse conciencia despierta de la conflictualidad de todos los valores y la ya precedente observación sorokiniana de que "*ninguna cultura es enciclopédica*"; puede aceptarse que los valores (objetivos o no), las experiencias humanas que se sitúan más allá de lo social sólo caben ser repristinadas en un nuevo contexto histórico que aquel con el que amenazan caer envueltos.

En suma, la Revolución no es contradictoria a la proclamación de otros modos de vida, de pensamiento, de experiencia que aquella identificación con lo moderno (con la modernidad entendida en su sentido histórico como todo el complejo de fenómenos posteriores a la crisis y quiebra del mundo medieval) que puede ser el momento común de la antítesis de capitalismo y socialismo, de libre empresa y comunismo.

En el "intermedio" sobre la sociedad de masas (ver párrafo 80) y en otros pasajes de estas páginas, se ha registrado la controvertibilidad de muchos ingredientes de esta Modernidad en crisis. No vale la pena una larga enumeración en la que habría que alinear la concepción inmanentista del mundo, la persona y el espíritu, el criticismo, el intelectualismo, el hedonismo, el naturalismo, el racionalismo, el urbanismo, el maquinismo, el economismo y una infinidad de otros "ismos" y las realidades tras ellos embozados. Toda una biblioteca habría que condensar aquí, desde la resonante y catastrófica *Decadencia de Occidente* splengleriana hasta la honda y ceñida meditación de Romano Guardini: *El fin de los tiempos modernos*. Con abismos de tono, de prospecto, de intereses, todos registran procesos similares y coinciden en la generalidad de los diagnósticos.

El fin de los tiempos modernos o la "*era sensista*" agonizante de que habla Sorokin son en buena parte de una creciente conciencia del hombre moderno: la del sentido de lo abierto de las civilizaciones, la del sentido de su caducidad. O, como decía Valéry tras la guerra de 1914, del haber aprendido que "*también las civilizaciones somos mortales*".

Esta conciencia ha corrido por lo general divorciada y hasta antagónicamente de toda convicción revolucionaria. Para aquélla las revoluciones suelen ser meramente el certificado de defunción de lo que ya está fallecido o un angustiado propósito de construir algo sobre bases insanablemente caducas. Para la mentalidad revolucionaria, pragmática e inalterablemente optimista, esta sensación de "crisis de civilización" es una manifestación derrotista y derrotada de los sectores amenazados, uno —para retornar a una frase ya estampada— de "*los refugios trascendentes de la traición*".

Y, sin embargo, es posible que ninguna de estas dos posturas sea certera. Porque, si bien se mira y se revisan sus supuestos, no es seguro que ninguno de aquellos en que ambas descansan

sean ciertos. El pesimismo antirrevolucionario, los dogmas de “fin de época” catastrófico o, lo que es peor, de una gris y asfixiante mediocridad masificada, postulan habitualmente el carácter cerrado, no acumulativo de las civilizaciones, al ciclo irreversible de su crecimiento, apogeo y decadencia irremediable. En el pensamiento socio-histórico de hoy, por el contrario, tiende a afirmarse la idea de la acumulabilidad de las civilizaciones por obra de la trasmisibilidad de la técnica, el afinamiento de la transmisión espiritual y la virtual mundialización de las contemporáneas, que tiende a privar de sentido el problema del desplazamiento de áreas geográficas de las antiguas civilizaciones sucesivamente florecientes.

Y en cuanto a los supuestos del optimismo revolucionario y a su convicción de una historia lineal, siempre hacia adelante, es útil recordar la observación de Sorokin: aunque esas historias lineales sean las que dominen en la cabeza de las gentes (por obra de la lenta irradiación de las capas creadoras al nivel de las nociones vulgarizadas), el siglo XX no ha producido ninguna gran teoría histórica lineal y todas las suyas, por el contrario, son de tipo cíclico, recurrente. Sin olvidar la reflexión de Simone de Beauvoir: “*la analogía es un instrumento de la derecha*”, y evitando caer en espirales pueriles, no es inatacable (nada hay inatacable en este orden de reflexiones), pero es defendible una visión determinada de la relación entre “revolución” y “crisis de la civilización”.

1. Hay una “crisis de la civilización y la cultura occidentales” que marca el fin de la Modernidad históricamente entendida.

2. En esta crisis epilodal el fenómeno revolucionario universalizado marca por una parte la clausura violenta de época, civilización y cultura aunque, haciéndolo inevitablemente, con el lastre, modos mentales y categorías vitales del mundo que abandona y cuyo deceso sella.

3. Pero en ese capullo del nuevo mundo revolucionario que ha vivido inviscerado en la sociedad decadente, laten valores, formas de vida y modos de organización que al mismo tiempo son nuevos y recogen, reencarnándolos en términos “análogos” (no repitiéndolos) formas de vida, modos de organización que vivían soterrados desde la imposición de la Modernidad occidental, capitalista, individualista, burguesa. Tal, por ejemplo, el caso (que tanto irritaba con su mención a Lenin) de las comunidades agrarias precapitalistas y su reencarnación en las nuevas estructuras socialistas y cooperativistas del futuro. Tal el caso de las estructuras teocéntricas y cosmocéntricas y su posible reencarnación en nuevas formas de trascendencia o de revitalización de las antiguas.

4. Porque la historia no es lineal (o por lo menos no es sólo lineal) y lo premoderno se da la mano con lo posmoderno y lo prerrevolucionario con lo posrevolucionario y viejas estructuras tradicionales con las que el hombre está en condiciones de alumbrar.

Y ahora sólo algunos ejemplos de esta compaginación revolucionaria de lo “muy viejo” y lo “muy nuevo” con unos modos de vida ya invivibles.

En primer término, la convicción de que la plena realización del hombre no se logra en la desafortada posesión de las cosas y del mundo exterior (lo que no quiere decir que esa posesión no sea sustentadora y necesaria) sino en un doble movimiento: de personalidad –de interioridad, de autenticidad– contra las fuerzas de lo genérico y lo social; de despersonalización, de comunicación, de conocimiento, de identificación experiencial, de Amor, con totalidades trascendentes a sus personas: Dios, Cosmos o, simplemente y radicalmente, a la de un Absoluto Uno, envolvente que yace debajo de la multiplicidad y variedad de las apariencias (el *atman* y el *Brahma* del pensamiento hinduista; ver párrafo 87). El “*suplemento de alma*” de que hablaba Bergson como urgente a la civilización moderna, se

asienta aquí, la convicción de que el hombre y su espíritu son trascendentes a [...] (*) marxista (ver párrafo 30) de que el hombre aliena su esencia en magia, mística y contemplación sencillamente porque no consigue dominar a la naturaleza y a la necesidad es falso. La última imagen de un hombre triunfante, humanizando la naturaleza con su presencia y su dominio no toma en cuenta la realidad antropológica del hombre y sus irreductibles dualismos: el "peso del ego", el ansia de inmortalidad, el anhelo de identificación con la unidad, el dolor irreductible de la vida.

Porque, en segundo término, toda Revolución moderna supone que la vida del hombre puede ser organizada en un cuadro de permanente, nunca enturbiada felicidad, supone que las angustias del hombre en todas las épocas estaban meramente causadas por desajustes de la vida material, técnica, social (causadas, no condicionadas; ver párrafo 85). Cuando Malraux preguntaba en el Congreso de Escritores Antifascistas de 1935, ante el cuadro de Jauja que de la sociedad futura presentaba un orador comunista "¿Y qué se hace con el pobre hombre al que pisa un coche del subterráneo?", se le contestó: "En un sistema socialista de comunicaciones no habrá accidentes". Pero con esto se tocaba la más honda constricción de toda Revolución, se ponía el dedo en la llaga de eso que Pasternak llamaba "la teoría ridícula de la felicidad" (*El doctor Zhivago*, pág. 473), se estaba en la más ciega, dramática, radical credulidad de la Revolución. La ignorancia de que "la vida es trágica"—y lo es esencialmente—y de que a pesar de todos los esplendores que una experiencia vital amplificada está marcada, signada, constreñida por los límites ilevantables de la finitud, de la muerte, de la soledad, del tiempo, del dolor, del desamor; de que exista, como decía el hondo uruguayo Juan Carlos Onetti, "gente admirable que se

* Línea ilegible. (N. del E.)

nos muere", y de que toda organización social, por más perfecta que sea, conseguirá sólo erradicar en un cierto margen crecientemente incomprensible los torcedores de la propia, esencial "condición humana". Otro penetrante uruguayo, Washington Lockhart (en *Marcha*, N° 1036), distinguía "el drama de los seres lúcidos, insomnes, trágicos" del de "los fogoneros, paisanos, prostitutas, arreglables mediante leyes sociales" y "algunas mediocres asistencias".

En tercer término, si una conducción racional de la vida es crecientemente posible y crecientemente necesaria, este reclamo (si no se quiere dimitir de dimensiones esenciales de la personalidad; si no se quiere ceder demasiado fácilmente a la verdad de ninguna cultura enciclopédica) tendrá que compaginarse con la defensa de las riquezas del instinto, de la experiencia directa y sensorial, con las iluminaciones de la intuición, con la captación de todo lo que es la realidad "símbolo" de otras realidades y misterio subyacente con la aprehensión cada vez más difícil de lo material y lo concreto, con la noción de una anchura de lo real que es mucho mayor que la de lo "verbalizable" y conceptuable, con una "sabiduría" que es decantación de todas estas vivencias, personalización, imbricación excitadora.

En cuarto término, el ideal de dominio, el poder sobre las cosas y el mundo que la técnica (*) (si es que también quieren evitarse nuevas mutilaciones) con la capacidad de conformarse a la naturaleza y sus ritmos, inagotable fuente de fuerza, salud, contemplación, para lo humano. La idolización titanesca del hombre y la posible servidumbre a una maquinaria que fue creada para servirlo sólo se contrapesa con una viva voluntad de armonía con el medio, con una cabal búsqueda de la experiencia íntegra del saber que vea incluso en el trabajo manual no una constricción de la necesidad pero sí un medio de comu-

* Palabra ilegible. (N. del E.)

nicación con la realidad y un modo de no mutilar la vertiente "carnal" de la personalidad, de sentir en el "esfuerzo" que nada vale si se nos da por gratuito y de mantener en cada uno una dimensión de "criaturidad", de "menesterosidad", de "indigencia" que, si ya no sería efectiva frente a todo lo que nos asegura el trabajo humano, no deja de tener sentido frente a nuestro destino total en el mundo y a nuestra pequeñez individual entre las grandes fuerzas del universo. En este temperamento, el valor de la tierra y de su experiencia tiene la virtud, como recordaba Saint-Exupéry (op. cit., pág. 217) unir al hombre a todos los problemas vitales y a los grandes ciclos naturales, elevando moralmente mucho más que la máquina y todas sus posibles fruiciones. Contra el "titanismo" así, religación a lo elemental, piedad, respeto, reverencia, virtudes aparentemente perdidas, a las cosas, a los hombres, a los viejos, a la naturaleza, a Dios (si se cree en El).

Existe, en suma, todo un ideal "concepto" de lo humano, una idea, un arquetipo del hombre que parece ser lesionado por las mutilaciones y las frustraciones de la sociedad adquisitiva como por un esquemático programa revolucionario de "conquistas" y múltiples logros.

Un ideal de humildad, de cortesía, de caridad frente a la predatoria, empujadora afirmación de las propias querencias.

Un ideal que busca vivir entre dos extremos afirmables de cierto sentido de límites, de carencias, de "pecado" y de "mal" —religiosamente entendidos— y en el de toda posible grandeza positiva y toda sana felicidad que al hombre puede corresponderle.

Un ideal que centra el ser del hombre en aquel "eje diamantino" de que hablaba Angel Ganivet, en una vida íntima entendida sin estéril rumia, sin la morosa contemplación enfermiza de los delicuescentes finiseculares, sino en la capacidad de hacer sonar las fuerzas del mundo dentro de nosotros y expresarlas en imágenes y decisiones estables, sin hipante (?)

y ansiosa apetencia de todas las cosas, con dominante señorío que discrimina —que sea capaz de hacerlo— entre las esenciales y las superfluas. [...] (*) de coherencia interna, propia, no amenazada constantemente por nuevas proposiciones del mundo material, de "armonía", si se quiere el estético sustantivo, de paz, de calmas sustanciales. Sobriedad (corolario), desconocimiento de la envidia (corolario), quicio interior (corolario), coraje (corolario), nobleza espiritual (corolario). No dependencia de las cosas, pobreza y, si se quieren las desmonetizadas palabras, cierta austeridad natural, alegre y que se desconoce a sí misma.

Sensatez, no ramplona, no mera acumulación de lugares comunes, tranquilidad contra todo frenesí desmelenado y ávido. Pero todo eso también, diferenciándose de un falso, de un farisaico ascetismo con sapiencia del derecho al goce, a las excelencias de las cosas del mundo.

Y también permanencia, estabilidad, durabilidad, firmeza de convicciones contra la tilinguesca caricaturización de las inquietudes a "lo Gide". Distinción, diferenciación, educación cuidadosa de hábitos, gustos, criterios, reflejos, contra el "amorfismo" y la homogeneización que promueve la sociedad de masas. "Estilo", si se quiere un solo sustantivo, que aquí como en otros dominios siempre es resultado de cierta voluntad de profundización, de persistencia, de concentración, de limitación, de asimilada tradición y de perspectividad, de vida hacia adelante.

Podría alinearse todo un diccionario de términos, de antítesis, de calificaciones. No se debe ser pesado. Agréguese solamente: soledad, silencio contra aturdimiento y gregarismo. Crecimiento interior y sentido de la propia interioridad contra

(*) Palabras ilegibles. El párrafo, extremadamente borroso en la fotocopia, ha sido parcialmente reconstruido, un esfuerzo que bien vale la pena porque en su impulso ético contiene un impremeditado autorretrato moral del autor, un espejo de sus ideales de vida. (N. del E.)

la mera vivencia acumulativa y mostrenca. Sabiduría, es decir: meditación, reflexión, intuición, adensamiento de experiencias, comprensión, conocimiento del hombre contra toda preeminencia de puras sapiencias racionales, socializadas, automáticamente transmisibles. Sentido de revisión, de autoanálisis, de "edificación", de mejoramiento, contra el mero "dejarse vivir", inconsciente, animal. Formación, digestión de lo recibido, asimilación de lo impuesto frente a la pasiva receptividad que va acumulando sobre el ser meras capas yuxtapuestas de compulsiones.

Estamos haciendo, en realidad, un retrato contrapuesto a la fórmula pura –pero no precisamente ucrónica– del hombre masa (ver párrafo 80).

Fortalecimiento, en las "sociedades primarias" (familia, profesión, comarca) contra la invasión indiscriminante de la sociedad global.

Sentido de las "formas", de su valor en la vida humana (de sostén, de fluidez, de construcción), contra el "antiformalismo" charro y despistado de cierta sinceridad desaharrapada e infantil.

Capacidad de interés en los demás, de auténtica amistad, de auténtico amor, de "comunicación", de integración, en suma, sobre una pura familiaridad y contigüidad físicas, que sólo atiende, sin embargo, a los propios procederes y deseos.

Ejercicio del propio criterio del personal "sentido crítico" y su eventual corolario de inconformismo contra el pasivo "ajuste" [...](*)

Actitud de arraigarnos, de encuadrarnos dentro de ciertas realidades –humana y culturalmente nutricias– físicas, familiares, histórico-sociales, espirituales, como paso previo al ejercicio de la libertad y la autenticidad.

"Gratitud" también, actitud de admiración, sentirse reconociente y deudor frente a lo grande y a lo bueno, antipódica

(*) Seis o siete palabras ilegibles cierran la frase. (N. del E.)

a esa otra mentalidad acreedora que todo lo da por merecido y descontado.

Si hubiera que recapitularse habría entonces que afirmar que los fines supremos no son el bienestar hedónico, el desarrollo físico horizontal, la dependencia a lo exterior, el Poder sobre la naturaleza y los hombres que brinda la técnica, el saber conceptual ni aun la fruición artística. Son, antes de ello –y no forzosamente excluyéndolos– el poder sobre uno mismo, la contemplación, la fraternidad entre "personas", la primacía de los bienes internos, el señorío no ascético, no desdeñoso sobre los externos: la religación con los demás seres humanos, con la naturaleza y sus ciclos, con la comunidad, con las fuerzas del universo y con una realidad trascendente a él y, para muchos, divina.

Sonsonetes ya muy oídos, podrá pensarse; compendio deshilvanado de todas las críticas y los postulados de los pensadores culturalistas europeos frente a lo americano o lo soviético, a la sociedad de masas, al estilo de las nuevas generaciones irrupientes.

Sin embargo, podría pensarse también que estos postulados y las antítesis que trazan, a la vez ciñen el único sentido de la vida plenamente humano a que los hombres, por tanteos trabajosos, e iluminaciones fulgurantes, han llegado. Ciertamente que también tiene base tan sólida como la precedente afirmación, la convicción que, como patrimonio de unos pocos (y si la palabra "patrimonio" con su indebido matiz sucesorio no fuera mejor sustituible por la de "afinación"), como patrimonio de pocos, decimos, difícilmente pueden defenderse "contra" las exigencias de un desarrollo revolucionario.

Pero descartado este "contra" en su acepción de negación frontal, radical... [...](*)

(*) Dos párrafos perdidos por defectos de la copia al carbónico y/o fotocopia posterior. Sobrenadan algunas palabras en un contexto ininteligible, de muy difícil y arriesgada reconstrucción. (N. del E.)

En términos de fórmula colectiva, de aspiración nacional, cabría, a la manera en que lo hacía el español Pedro Laín Entralgo, una solución “a la japonesa” (en un sentido puramente analógico) con enajenación de instituciones y defensa del alma, distinta por ello a la postura hispanoamericana liberal o a la de la China de hoy, de entrega absoluta a los prestigios no nacidos dentro de la propia tradición.

Pero la “sociedad-masa” y sus engendros, la dialéctica de la Revolución y sus consecuencias tienen exigencias más poderosas, más compulsivas que la eventual desfiguración de lo foráneo. Y el “alma” también de una vivencia de lo que el hombre quiso, clásicamente, ser, es término demasiado ambiguo para soportar, probablemente, una bizarra defensa.

Sería fácil aquí apelar, entre esperanzados y escépticos, a los dioses de lo “que vendrá”, a la convicción en formas absolutamente inéditas de sensibilidad y de conducta que están más allá de las precedentes antítesis. Pero la inteligencia tiene una ambición de claridad y en temas como éstos esa ambición puede llevar, por lo menos, a tratar de deslindar el ámbito en que funcionarán los fenómenos.

Hay un ideal oriental de liberación del mundo y hay un ideal occidental de salvación del mundo. Como occidentales estamos adscritos al segundo, sin dejar de reconocer la grandeza —a veces ambigua grandeza— del primero. Pero hoy también sabemos que el mundo sólo se salvará si hay bastantes mentes liberadas de lo más grueso, incitante y vulgar que el mundo tiene con voluntad de salvarlo. Los dos ideales contrapuestos confluyen al único problema de una ética revolucionaria y sus posibles supuestos espirituales (sobriedad, sentido de la trascendencia, “consentimiento” ante la vida).

También es cierto que los males del “hombre-masa” si hoy tienen calibre mundial se parigualan a la intensidad de la occidentalización en todas aquellas partes del mundo que no son Occidente. Más discutible pero también, y sin duda, más

consolador es inferir que si esos males soplan desde Occidente con toda su fuerza y que si los pueblos que quieren occidentalizarse haciendo de este proceso la prenda de su bienestar, desarrollo y ventura (ya sea por la “revolución” social o el “crecimiento” neocapitalista) están más expuestos a ello, también en esos pueblos marginales recién tocados por la Modernidad, yacen vetas “premodernas” cuya coincidencia con exigencias presentes, cuya fertilidad para reforzarlas pueden ser decisivas. También, dígame al margen, por tratarse de muchas naciones “no comprometidas”, puede ser ésta una de las razones decisivas de una acepción —y una adopción— cultural del “tercerismo” (ver párrafo 3). La desoladora idea que alguna vez Albert Schweitzer desarrollara de que esta humanidad no tiene reservas, de que no hay pueblos que la reemplacen, puede ser cierta tomada en su sentido cabal. Pero esto no significa forzosamente que entre los pueblos que estuvieron menos en la dirección de esa humanidad cuyo reemplazo se reclama, existan elementos de la índole a que se hacía referencia. Gilberto Freyre, desde su alta autoridad americana decía hace cerca de veinte años (1943) (y sin que entrara demasiado en ello el optimismo continental de creerse llamado ya, inmediatamente, a reemplazar a Europa tal como se expresa en los primeros años de la revista **Cuadernos Americanos**); decía Freyre: “Chernishevsky puede regocijarse ante el hecho de que Rusia llegara al siglo XIX —al propio siglo XX, añadámosle al sociólogo ruso— conservando arcaicamente algunas instituciones que en la Europa occidental habían desaparecido bajo el progreso del capitalismo industrialista y burgués, de tal forma —y ésta es la interpretación que obtengo del regocijo de Chernishevsky— que el pueblo ruso pudo adaptar a tipos modernos de organización económica y social instituciones que, por su primitivismo agrario, habían permanecido más dúctiles, más plásticas que las desarrolladas en la Europa Occidental bajo dicho progreso mecánico, con la exclusión de otros progresos y el

sacrificio de otros perfeccionamientos. Y casi puede decirse lo mismo de España, de la conservación, mediante sus magníficos analfabetos del campo, de las montañas y de los pueblos, de ciertas virtudes que en Francia, pongamos por caso, habían ido languideciendo bajo el aburguesamiento casi total de la vida y de la cultura nacionales. Actualmente España —quiero decir, el pueblo español— se halla tan apto como los de Rusia, China, India, Canadá francés, Noruega, Dinamarca, Irlanda, Portugal, Paraguay, México o de algunos otros países centro o sud-americanos para retornar con más facilidad que la vasta burguesía francesa o inglesa, alemana o norteamericana, a algunas de las virtudes de la era preburguesa y para adoptar y desenvolver instituciones sociales y métodos destinados a servir las relaciones interpersonales e inter-regionales que esas mismas virtudes condicionan, estipulan y favorecen” (Prólogo de Casa Grande y Senzala, Buenos Aires, págs. XLIX y L). Y luego afirma: “En el Brasil (...) se observan (...) casi hasta nuestros días, sobrevivencias de rasgos patriarcales y de hábitos rurales que sin ser de lo más conveniente, han retardado, entre nosotros, el advenimiento de una economía y de una cultura masivamente burguesas y ortodoxamente capitalistas a la manera de aquellas que la Europa occidental y los Estados Unidos de Norteamérica consagraron como economía y cultura ‘ideales’ y ‘superiores’ (...) tanto por el fracaso de tal economía y de tal cultura en sus formas masivas u ortodoxas, como por su relativa plasticidad e indecisión entre esas formas y las patriarcales, el Brasil se encuentra en situación de poder aprovechar, de modo particularmente ventajoso, de tales circunstancias para abrir nuevos rumbos a la reorganización de su vida, a la explotación más amplia e intensa de su suelo y de su subsuelo y a la de su sistema de relaciones inter-personales e inter-regionales...” (ídem, pag. LII).

CAPÍTULO VIII

LAICISMO MATERIALISTA E INSPIRACIÓN RELIGIOSA

Hereda una antinomia tradicional pero la sitúa en otro plano, toda acción político-social decidida que en el mundo —pero sobre todo en Occidente— se emprenda. El viejo clivaje de una “civilización cristiana” y una “secularización” ha recorrido diversas etapas que traen hasta nuestros días la realidad generalizada de una sociedad práctica e íntegramente laica con minorías confesionales más o menos extensas que viven de peculiar modo, en una “determinada” área de su vida, una fe religiosa.

Pese a ello, valiosos elementos que están “más allá” de las aspiraciones inmediatas de la Revolución (ya sabemos qué sentido amplísimo puede tener este término), la fuerza incontestable de la reticencia religiosa frente a determinados ritmos del desarrollo (el hecho social del poder religioso, en suma); su identificación habitual con las tónicas de lo “conservador” y lo “reaccionario” —en su más vulgar acepción—, la flamante inquietud, por último, con que valiosos núcleos de las religiones positivas pugnan por incorporarse a lo más vivo y más dramático del proceso social contemporáneo; todas estas razones, que no

son las únicas, imponen un planteo de las relaciones de “religión” y “revolución”. Desde nuestra perspectiva es forzoso tomar una variedad: el cristianismo de Occidente, de origen latino, europeo, el Catolicismo. Con variantes, a veces considerables, las reflexiones que seguirán pueden valer para las otras del mundo: mahometismo, hinduismo, budismo, actuantes y aun lozanas en extensas zonas de Africa, Asia, Indonesia.

87. LA POSICIÓN SOCIAL CATÓLICA

Esclerosada por el servilismo, la rutina y el puro verbalismo, dispersa en una infinidad de documentos eclesiásticos y laicos, ceñida en algunas encíclicas fundamentales (*Rerum Novarum*, *Quadragesimo Anno*, *Mater et Magistra*), conviene comenzar estas consideraciones por una tentativa de síntesis —en la que probablemente nos separamos de las muchas ya realizadas— de lo que esa “posición social” importa.

1. Afirmación de la sociabilización “natural” del hombre contra toda tesis contractualista. El *zoon politikon* de Aristóteles se adscribe así a una antropología que hace de la comunicación humana nota indiscartable de su propia naturaleza. A este postulado la encíclica reciente (*Mater et Magistra*) agrega el fenómeno de la “socialización”, definida por la mutiplicidad creciente de los contactos humanos, por la solidaridad para coordinar esfuerzos más allá de los poderes aislados del individuo.

2. Afirmación de la estructura “orgánica” de una sociedad, compuesta por los grupos previos (o en todo caso simultáneos) que son las familias, las profesiones y grupos de oficio, los municipios y las regiones, las corporaciones, la Nación, la Patria. Todos estos grupos, se afirma, poseen una legitimidad propia en sus ámbitos; no se hallan derivados de una creación del Estado que, a lo más, los perfecciona con su reconocimiento (“no-estatalidad”); se encuentran limitados por la existencia y la legitimidad de los demás, pero también apoyados en ellos en

ámbitos crecientemente amplios; se hallan “funcionalizados”—y ésta es su razón esencial de ser—al desarrollo del hombre y a sus necesidades; son, por último “amables” pero no “deificables”; no merecen, no aceptan ni ser mitificados ni servidos con idolatría.

3. De todo ello merece, sobre todo, subrayarse la importancia conferida a la familia como grupo primario esencialísimo y

4. La concepción del Estado como síntesis de todos los grupos primarios y coordinador de sus acciones, protector del débil contra el fuerte, instrumento enérgico de acción para el Bien Común, pero con límites en los derechos y fueros de aquellos grupos; con funciones de integración, orientación, estímulo más que de suplantación, salvo en aquello que los grupos y particulares no realizan o que no puede dejarse que lo hagan sin peligro del Bien Común. (De acuerdo a este criterio, la *Mater et Magistra* aceptó la propiedad y la gestión pública, eludida en documentos pontificios anteriores.)

5. Se ha aludido ya a él: una noción de Bien Común distinta a los “bienes particulares” y aun a la suma de todos ellos, conocible, formulable, objetiva, se sostiene firmemente contra todo probabilismo, relativismo, subjetivismo, reducción “ideológica” (ver párrafo 33). Esta preeminencia de criterios objetivos se corresponde naturalmente con la concepción de un “orden moral” trascendente (Justicia, Bien, Verdad, Amor), universal, absoluto, igual, valedero para todos.

6. Este orden objetivo de carácter espiritual implica también una jerarquía y una subordinación recíproca entre la primacía que él implica, el orden político —que sirve a las necesidades del hombre en la comunidad— y el económico, que tiene por misión subvenir a las de naturaleza material. Siendo ese orden espiritual de naturaleza y origen divinos, puede hablarse de una preeminencia del orden sobrenatural sobre el orden natural, aunque éste también posea, en su área, su propia legalidad.

7. Lo precedente implica por igual toda una concepción del origen divino de la autoridad, no en el sentido de que Dios (o sus sedicentes representantes) unjan directamente un mandatario con el sumo poder y como tal haya de verse, sino en el sentido de que la autoridad está funcionalizada al servicio de ese Bien Común y de ese orden de valores que hacen plenamente humana la existencia de los hombres. Clásica es la dificultad de hacer derivar la autoridad de alguna "soberanía" que no sea la de Dios, aunque deba saberse, naturalmente, qué es lo que no se deriva. Decía Saint-Exupéry que sin "*l'ensemencement par le haut*" las relaciones humanas son "*force et chantage*". La autoridad tiene, así, un fundamento moral y religioso; importa la obligación recíproca de mandar y de obedecer de acuerdo a normas inspiradas en el Bien Común. También aspira a ser objetivo el concepto de "derecho de rebeldía", que cabe ejercer cuando se ultrapasan los límites de la autoridad –caso de la tiranía–, cuando se cierran las vías al cambio legítimo, etc.

8. La doctrina social católica también proclama el derecho de toda persona a un nivel de vida "plenamente humano", comprendidos sus ocios, y su descanso, la subsistencia de su familia, la educación, etc. La noción de "justo salario" se regula acorde a esto, por un criterio "atributivo" de los bienes de la vida.

9. Se usó el término "persona". De acuerdo a toda una concepción del hombre (ver párrafo 88), una antropología de inspiración católica distingue entre "persona" e "individuo". La primera posee las notas de ser de una dignidad suprema, de ser capaz de comunicación con la trascendencia divina, de ser salvable para la eternidad, de poseer sustantividad y subsistencia, de ser capaz de desarrollo espiritual, en la libertad, hacia la Verdad y el cumplimiento de su último fin de salvación y conformación a la voluntad divina, de cumplirse en los extremos de la generosidad y la abnegación libres, de perfeccionarse en un doble movimiento de interioridad, de intimidad

y de apertura hacia lo real, de ser digna de resistir toda reducción inmanentizadora a lo técnico, a lo material, lo político, lo económico, lo social... El "individuo", en cambio, se concibe como una célula de apetitos horizontales, predatorios, egoístas, diferenciadores; como una afirmación temporal que puede ser –y es a menudo urgente que lo sea– limitada por las exigencias del Bien Común.

10. En esta distinción está, en cierta manera, implícita una concepción finalista de la Libertad, que la ve conferida al hombre no para la mera disponibilidad o el ultrapasamiento de coacciones sino para la sustancial –y responsable– identificación con la Verdad, con el mejor rescoldo divino que cada uno lleva dentro de sí (ver párrafo 68).

11. Sin embargo, y concebido como un todo, cada vida de hombre tiene un valor decisivo y no es aceptable su abdicación compulsiva –no libre, no responsable– ni al futuro (ni a la vida de otros hombres sustancialmente iguales a los presentes) ni a alguna entidad suprapersonal que no sea Dios mismo, libremente servido.

12. Por ello la filosofía social católica ataca con saña la tendencia a la desmesura, la magnificación, el "mito", entre todo lo que se halla entre la persona y Dios, ya sea ella la Clase, la Raza, la Nación, el Jefe, la Técnica, la Producción, el Poder, el Estado. Un rotundo no, así, a los "mitos" de que es prolífica la Modernidad, si bien no al valor relativo que puedan poseer (ver párrafos 17, 21, 24, 38, 39, 41, 60, 62, 69, 70).

13. De acuerdo a ello, todas estas relaciones entre persona, individuo, libertad, Estado se ha tratado de ceñirlas en esta fórmula: el individuo pertenece al Estado como pertenece la parte al todo, pero el hombre, que es además "persona", no se ordena al Estado con todo su ser y todas las cosas que le pertenecen.

14. Ya puede quedar claro que se considera teóricamente inaceptable (no así como mal menor) la "neutralidad" ideológica

y moral del Estado. El Estado debe hallarse al servicio de la Verdad, pero altera sustancialmente los términos de la fórmula lo que mismo un teórico escolástico tan craso como el argentino Nimio de Anquín llama la "*desaparición del Bien Común del allende*", en cuanto era buscado por el Estado, por obra de la secularización.

15. También puede estar ya claro que es inseparable de una posición como la que estamos (puramente) reseñando la creencia en la "indigencia" sustancial del instrumento político-económico-social para lograr el "paraíso en la tierra" que pinta la vulgarización revolucionaria (ver párrafo 86); la creencia en manquedad sustancial de la aspiración a una felicidad lograda por la abundancia de bienes materiales, de la fe en hacer algún día resabios del pasado ciertas carencias consustanciales con la condición del hombre: tiempo, muerte, sufrimiento, hambre de Dios...

16. Rasgo general, más que de una puramente "social", de una actitud religiosa ante la vida, puede ser bien el que se enuncie como una dada "confianza" en el espesor, la imprevisibilidad, la libertad de lo vital (espontaneidad, esperanza, "gracia") contra los dictados del determinismo, la planificación, la necesidad, la previsión... Que ella se exprese habitualmente en materias tales como la demográfica (anticoncepcionismo), médico-penales (aborto, eutanasia) no es óbice para que tenga la amplitud a que antes se hacía referencia.

17. Afirma también la doctrina social católica la dependencia de lo económico a lo moral, a lo político (ver ordinal 6) que implica el rechazo de una validez sin fisuras de las "leyes económicas" del mercado competitivo (precios, salarios) los que tratan de ajustarse a criterios morales de acuerdo a la norma de la subordinación de lo económico. De ahí arrancan las teorías del "justo precio" y del "justo salario" (ver ordinal 8) verdaderos pivotes de la concepción católica de la "Ciudad".

18. Se sostiene la "libre iniciativa" (personal, familiar) responsable contra el "providencialismo" de un Estado desmesurado, que todo lo regula, y contra el "automatismo" social.

19. La propiedad se concibe como una condición para el desarrollo pleno de la persona humana, fortalecedora del hombre contra la tiranía eventual de las entidades mitificables (ver ordinal 12), creadora de un derecho que debe ser ejercido con generosidad, sentido social y caritativo, "espíritu de gerencia" que recuerde al propio ejerciente que es titular de unos bienes que no le pertenecen últimamente, que no se ha de llevar a la tumba, que ha de compartir con los demás... La *Mater et Magistra* habla del trabajo como título legitimante, aunque sin hacer exclusiones; es tradicional no excluir ni la herencia, ni la ocupación ni, generosamente, otros modos de adquirir.

20. De todo lo precedente habría que deducir una posición ante el capitalismo (se descarta la fecundidad del capital maniobrado por el trabajo). Son frecuentes, sin embargo, en los documentos últimos, un rechazo del capitalismo que se atenúa rodeándolo de adjetivos: "individualista", "materialista", "endiosador del dinero".

21. Se subraya, con más facundia y más libertad, la importancia de la función y la dignidad del trabajo, concebido como deber imprescriptible del hombre. Se afirma, frente a la producción en serie, la importancia moral, estética, social del trabajo cualitativo, personal, de la "obra bien hecha", realizada con inventiva, finura, originalidad (sin importar demasiado remordimientos morales de ser de consumo muy restringido, sólo alcanzable a unos pocos).

22. Se aceptan, sustancialmente, las desigualdades económicas basadas en la propiedad o en las diferencias de calidad del trabajo y, también, la legitimidad del beneficio.

23. Pero se proclama con especial énfasis la operancia de factores, de fuerzas morales atenuadoras de la desigualdad y sus excesos: el espíritu de cooperación, de fraternidad, de

solidaridad, de justicia, de moderación, de caridad –sobre todo y especialmente. A ese espíritu se le ve capaz de modificar las estructuras, sin que importe invenciblemente la propia dialéctica interna que éstas puedan poseer.

24. Pero contra las desigualdades sociales y sus injusticias más inevitables también deben operar los moderadores individuales en poseyentes y desposeídos, un espíritu, en suma, de paz, de sobriedad, de sacrificio, de templanza, de modestia, de conformidad. Esto es el gran cauterio contra la avidez y el ansia, contra los torcedores del apetito inmoderado de lucro, en los ricos, y la rebeldía resentida, en los pobres, contra el materialismo, el egoísmo, la entrega total a la riqueza en unos y otros, contra la abundantemente rapsodizada “crisis moral” de nuestra época.

25. Las clases existen y se aceptan. Se exige su solidaridad, su colaboración o, más precisamente, como lo afirma la *Mater et Magistra*, su “armonización”.

26. Más generalmente todavía, la doctrina social católica entera está penetrada por un espíritu de aceptación de lo diferencial, de hospitalidad a la heterogeneidad (tradiciones, costumbres, desniveles), cuyo valor enriquecedor –siempre que se subordinen o coordinen o coexistan fraternalmente– se defiende contra toda homogeneización.

27. Aunque hoy pudiera hilarse con más minucia, todo lo anterior explica, en forma suficiente, cuál es la posición ante el socialismo que han explayado las encíclicas sociales y que, aun vieja en parte, se recuerda con persistencia aún hoy (vgr. Pastoral de Cuaresma de los Obispos Uruguayos, de marzo de 1962). Las primeras encíclicas subrayaban monocordemente el espíritu de “odio”, de “envidia”, de “resentimiento” que lo dictaría. También ellas hablaban (lo que no hace la *Mater et Magistra*) de la “igualdad en la miseria” que prometía. Habla esta última en cambio de la falta de una “autoridad social” “verdadera” de que el socialismo adolecería, y que “enturbia”

según otros textos la convivencia dudosamente “pacífica” de la sociedad. Se marca también su proclividad hacia un culto tal del Bienestar y de la Producción que éstos, esencialmente materialistas, vienen a quedar “mitificados” y supremos. Pero se marca especialmente lo que tantos afirman como su correlato inevitable: la tiranía política, el sometimiento total al Estado, la destrucción de toda libertad por la destrucción de la iniciativa personal y el despojo (o la carencia personal) de toda propiedad. Juan XXIII al hablar a los cardenales (diario del 19 de marzo de 1962) renovaba estos argumentos (aunque apuntando esencialmente al comunismo) al hablar de una “nueva esclavitud”, “con algunos beneficios materiales”, sólo impuesta “donde reina la miseria y las atrasadas condiciones de vida”, que “seduce incautos” con “promesas engañosas” y todo lo consigue después por la “fuerza y la violencia”.

28. Esto, como la firma del cuadro, y todo lo anterior, descansa en el reclamo de un específico y propio “magisterio enseñante” de la Iglesia, no sólo en materias espirituales sino en las llamadas mixtas (aspectos sociales, económicos y políticos que tienen que ver con la moral y la conducta del hombre, campo muy mal delimitado que sólo excluiría específicamente lo que es pura “técnica”).

29. Y, puestos finalmente a subrayar cuáles son los rasgos de este cuerpo de postulados podrían señalarse los de “eticismo”, es decir, afirmación enérgica de lo moral. El de “normativismo” que imparte preceptos antes que detenerse en prescripciones. El de “objetivismo” (nociones de Bien Común, orden moral, etc.). El de “apriorismo”, resultado de los anteriores. El de ser “deductivo”, puesto que de principios más generales va a otros particulares. El carácter, más típico por fin, de ser “arbitral”, tratando de dar a cada interés, fuerza o entidad un puesto que no desaloje ni ocupe el de otros; el de ser, por ello, “limitativo”, más que prohibitivo de todos los apetitos y voluntades que esos

entes, esos intereses, esos individuos, esas fuerzas puedan expresar.

88. CARACTERES DEL "HUMANISMO CRISTIANO"

Más allá de esenciales o accidentales discordias en torno a la organización de la sociedad, del trabajo o de la familia, el enfrentamiento religioso frente a las corrientes revolucionarias suele descansar en cierta concepción del hombre que se considera fundamentalmente lesionada por ellas.

Hay un "humanismo cristiano" y hay una imagen del hombre espiritual a alcanzar; decía el tan citado Saint-Exupéry que la grandeza y la eficacia de las religiones y (concretamente del cristianismo) es la de haberla "fundado" antes de plantear sus problemas revolucionarios (*Carnets*, pág. 53). Ya se señalaron (ver párrafo 87, ordinal 9) cuáles son las notas de la "persona" y lo que distingue a ésta del "individuo". Pueden ellas valer como pistas de acercamiento, muy borrosas eventualmente, a esa noción de "humanismo cristiano" que se intentará precisar. Recapitulemos:

—la permanencia de un núcleo espiritual, de un "alma", con posibilidad de sobrevivencia, inmortalidad, como vuelta a su origen "trascendente".

—La índole "sustancial" de este centro personal, de esa "interioridad" y su derecho a un desarrollo, a una vida auténtica contra toda determinación exterior, técnica, material, social.

—Y en este desarrollo, como posibilidad suprema, la capacidad de acceder a la trascendencia por la contemplación, por la especial "unio mystica".

—La "realización" personal es entonces y esencialmente, conformidad con una "Verdad" de cuya existencia no se duda, está respaldada y, en puridad, constreñida por un orden moral objetivo, universal, trascendente, un "eje central", como lo llama Christopher Dawson, de valor decisivo frente a las

morales y leyes cambiantes, a los estados subjetivos y a los propósitos tornadizos.

—Esta realización no nos es impuesta; debemos optarla, y una elección entre el Bien y el Mal, extremos de ese orbe ético objetivo nos es impuesta constantemente por la grandeza y la miseria de poseer "responsabilidad", de ser capaces de libertad moral.

—Un doble movimiento de interiorización y de trascendencia, de ir hacia afuera, de volver hacia dentro, puede marcar el paradigma de la realización de este humanismo: abrirse al mundo, a los demás, a la unión personal, a la amistad, al amor al prójimo. Ya lo decía Cristo: "*Si no amas al prójimo a quien ves, ¿cómo amarás lo que no ves?*". Comunicación, derrame (pero un derrame que misteriosamente, serenamente, incesantemente) es lo que falta determinar. Pero, también, un ir hacia adentro, un volver de todos los bienes espurios, de todas las posesiones contingentes, hacia el núcleo diamantino de la propia alma.

—La paradoja del humanismo cristiano consiste en que la persona se realice, entonces, por la negación, por la renuncia, por el despojo, por la conformidad última con la voluntad divina.

—Pero en aquel, también, [...] (*) alma se sienta llamada a la trascendencia y a la inmortalidad [...] (*) conoce también su indigencia, aprecia su dependencia, su manquedad, su "criaturidad", doble movimiento también que es capaz de alzarla contra todas las dependencias al contorno, contra todo temor al poder de los hombres en nombre del temor a Dios y al mismo tiempo humillarla en el temor del pecado y esperanzarla en la aspiración a la gracia; que es hostil a todo "titanismo" y consiente a la vida, al mundo, a Dios, sin un "espíritu acreedor" constantemente tenso.

(*) Palabras ilegibles. (N. del E.)

—“Interioridad”, “subsistencia”, “indigencia”, “apertura” hacia los demás, capacidad de trascendencia y acceso al valor, serían así las cinco notas fundamentales del humanismo cristiano. No es demasiado revelador, pero no deja de ser útil, contrastar estas notas con las de otros tres humanismos que coexisten históricamente con el cristianismo hasta nuestros días.

El humanismo liberal propone la interioridad (concebida románticamente en su caso), la suficiencia (con la anterior la nota más fuerte), la subsistencia (no forzosamente inmortal pero clara), la “inmanencia” del valor, el cierre, últimamente frente a los demás.

El humanismo marxista afirma la exterioridad (contra la vida íntima; el famoso aforismo de Marx sobre cómo se forja la conciencia...), la inmanencia (social, terrena) del valor, la suficiencia, la no subsistencia y la posibilidad de apertura hacia el o los otros.

O, si todavía se quiere, un [esquema]:

Humanismo cristiano

Interioridad
Indigencia
Subsistencia
Apertura
Trascendencia

Humanismo liberal

Interioridad
Suficiencia
Subsistencia
Cierre
Inmanencia

Humanismo marxista

Exterioridad
Suficiencia
No-subsistencia
Apertura
Inmanencia

Humanismo existencial

Exterioridad
Suficiencia
No-subsistencia
Cierre
Inmanencia

89. LA “DEMOCRACIA CRISTIANA”

Sobre esta filosofía (que cabría llamar “distante”) del humanismo cristiano pero, más específicamente, sobre los supuestos de la posición cristiano-católica en materia de política económica y social, se fue perfilando un movimiento llamado de “democracia cristiana”, que tuvo diversa fortuna en las primeras décadas del siglo. A favor de determinadas y muy precisas circunstancias, tras la Segunda Guerra Mundial, alcanzó el poder en varios países decisivos de Europa, intentando también hacer pie firme en América

Repásense, así sea muy sumariamente, sus rasgos.

Aceptación, para [...] (*) en general, de la estructura político-social que asume el Occidente, el mundo atlántico tras la Segunda Guerra Mundial: democrático, burgués, capitalista, hereditariamente cristiano, hereditariamente liberal. Aceptación, por ende, de la democracia representativa, basada en el juego electoral, en la multiplicidad de partidos y en la distribución del poder sobre los medios de persuasión. Aceptación de una sociedad diversificada, tejida por una red de relaciones de grupos y de individuos relativamente regulados y relativamente autónomos. Aceptación de una estructura social configurada por la estratificación de clases determinada, en última instancia, por la posición que se ocupa en la gestión productiva y por el poder económico. Aceptación, por fin, de una situación cultural definida por el choque de esos elementos hereditariamente cristianos y liberales con los de la angustia, la rebelión moral, la abominación, la masificación social contemporáneas.

Ese cuadro, si así puede llamársele, en que las democracias cristianas se insertan, no es aceptado pasivamente por ellas. Algunos de sus elementos serán enfrentados por lo menos doctrinariamente; a otros, tratará de limitarlos; a otros por fin,

(*) Cuatro o cinco palabras ilegibles. (N. del E.)

tratará de dotarlos de un fundamento filosófico que considerará más sólido que el que tradicionalmente los prestigia. El pormenor y los distingos tendrían que demorar más allá de lo posible, pero enumeremos solamente aquellas actitudes cuyo subrayado, más allá de la confesionalidad de sus integrantes, más allá del apoyo discreto o abierto que le presten las iglesias nacionales, dan a la Democracia Cristiana su personería entre los grupos entendidos por “moderados” o de “centro”.

Posiblemente sea la afirmación de los derechos inalienables de los grupos sociales, la afirmación de la naturaleza orgánica, diversificada, supraindividual de la sociedad (ver párrafo 81, ordinal 2) la más permanente, insistente nota teórica de ellas.

Su aceptación de límites al arbitrio social, su resignación a las exigencias de la disciplina a los intereses sociales, el resguardo de las potestades inalienables que para el ser humano se originan en su origen trascendente y en su último fin, validan la distinción entre individualismo (burgués) y personalismo (cristiano) también ya vista (ver párrafo 87, ordinal 9), que es habitual. Si se agrega a ellos la defensa de la Iglesia como institución de origen sobrenatural quedan perfiladas las tres postulaciones esenciales del “antitotalitarismo” cristiano, de su resistencia a toda imposición, a toda regimentación político-social que por avasallamiento de fueros, diferenciaciones, límites, pretenda imponer una sola dinámica, un pensamiento único a toda una colectividad.

Reconoce —teóricamente— la Democracia Cristiana las injusticias del régimen capitalista y de la estratificación de clases tal como se despliega en el presente. En suma, aquella posición ante la propiedad hecha de espíritu de “gerencia”, de conciencia de “interinidad”, de desapego, de generosidad, de firme noción de lo excesivo (ver párrafo 87, ordinal 18). Acepta, sin embargo, su legitimidad última, la plena necesidad de la propiedad (alguna, poca, mucha) para el pleno desarrollo de la personalidad. Postula la “armonía de clases” en un espíritu de justicia y

de recta atribución a cada uno según sus necesidades y/o su aportación a la producción de bienes y servicios. Reconoce también los derechos del Estado, las potestades del poder social para atenuar desniveles e injusticia, poner un orden en la competencia económica, conducir la gestión de lo que no debe ponerse en manos privadas y rescatar para la comunidad, sobre todo en países extraeuropeos, lo que la irresponsabilidad de unos, la corrupción de otros y la traición consciente o inconsciente enajenó sin contrapartida a los monopolios de carácter internacional.

En todas partes, pero sobre todo en esos países, advertirá también contra los excesos del “nacionalismo”, del odio al extranjero, del espíritu de revancha. Insistirá en el carácter universal, “católico”, de la fe que se profesa, en las exigencias de coordinación económica y aun militar entre las naciones llamadas “libres”, subrayará la realidad de un patrimonio supranacional de tradiciones, costumbres y cultura —de un “mundo cristiano”—; distinguirá entre el “nacionalismo exagerado” y el justo apego a lo propio, sin endiosamiento, sin absolutismo, que se llama clásicamente el sentimiento de patria.

Sobre estos elementos, y como rubricando su mensaje y gestión política, destacarán las democracias cristianas la importancia de un espíritu, de una ética, de una conducta humana distintas, un peculiar orden de valoraciones (fraternidad, justicia, amor), para regular las relaciones entre los hombres, las clases y los pueblos; en la decencia, la lealtad, la devoción a la verdad para sanear la vida política y el juego partidario, la propaganda de los propios ideales y la administración, la política internacional y el servicio a los grandes organismos supranacionales.

Y todo este manejo de valores, de opciones, de exigencias, integrando un estilo de acción colectiva contra la intolerancia, la violencia, la astucia, la mentira sistematizadas. Todo este

manejo de valores dando un sentido a la vida del hombre contra la absolutización, contra la mitificación de esas entidades relativas: Clase, Nación, Estado, Economía, contra el caos intelectual y moral, el angustioso vacío, la rebelión sin causa del ser humano de hoy.

90. PRESUPUESTOS DEL CRISTIANISMO ANTIRREVOLUCIONARIO

Con las reflexiones anteriores, se tienen elementos bastantes para organizar los que llamamos presupuestos de una actitud religiosa hostil al prospecto que en este trabajo se está fundando y que por ello procede examinar. Esos presupuestos son:

1. Los elementos del humanismo cristiano (ver párrafo 88) están consustanciados con la civilización occidental.

2. Hay, por ello, un "mundo cristiano" a defender, que es lo "seguro", con todas sus deficiencias, frente a lo "aventurado" de cualquier otra actitud. Existen países, regímenes, grupos supranacionales "cristianos".

3. En el Evangelio "está todo" pero, todavía, explicándolo y precisándolo, existe una solución cristiana que forma parte de él, que poseemos, que es posible y que posee especificidad y personalidad frente a las posiciones materialistas, socialistas, totalitarias, comunistas.

4. También esta especificidad establece una disidencia frente a las otras ideologías vigentes en Occidente.

5. "No tenemos necesidad de pedir principios prestados a nadie" y esta especificidad impone a los cristianos actuar por sí solos, independientemente y en forma eventualmente duplicativa (otro partido, otra universidad, otro diario, etc....).

6. La forma de actuación independiente es, en lo político, la "democracia cristiana" (ver párrafo 89); en lo social es la aplicación de la "doctrina social católica".

7. Para la "cristianización del mundo" ambas son suficientes

y, ni qué decirlo, deseables, ambas son completas, ambas son posibles y, sobre todo, ambas son las únicas seguras.

8. La plena marcha de ellas descansa y se hace sólida en el cambio interior del hombre y de cada uno de ellos; un espíritu de pobreza y austeridad, una primacía del alma, la evangelización cabal del mundo ha de preceder al cambio de "las estructuras". En ello se engrana el valor de la caridad, que descubre los males sociales que la justicia ha de suprimir luego. (Pastoral uruguaya citada.)

9. La Iglesia y los laicos tienen culpas, pero éstas son reparables.

10. En puridad, el cristianismo no se ha realizado y no es responsable de las caricaturas históricas que se hayan hecho de él ni de la "indignidad de los cristianos".

11. La realización de los principios cristianos es un proceso en marcha, una ofensiva real, aunque exija mucha "imaginación creadora" y "valor personal" (Pastoral uruguaya ya citada).

12. Son aceptables los móviles de la Revolución (lucha contra la miseria, la humillación, la tiranía, redención nacional, justicia social, honestidad política), perfectamente loables y legítimos. Son repudiables muchos de los medios puestos en práctica para realizarla.

13. La defensa de la Iglesia, de sus derechos y libertades, de su magisterio y enseñanza, prima contra cualquier poder que las combata, aun revolucionario.

14. Entre esos poderes y esas doctrinas, el comunismo por su "perversidad intrínseca" (*Divini Redemptoris*), por su inhumanidad, por su perversidad, por su negación de la trascendencia y de Dios, por la subordinación al todo social-estatal que al hombre impone, por negar la propiedad, por despojar al hombre de la libertad, es el peor y le está prohibido a cualquier cristiano toda colaboración con él. "Ningún sistema que niegue a Dios y las libertades de la persona humana puede ser ayudado a

triunfar, directa o indirectamente, por un cristiano" (Pastoral uruguaya ya citada).

90.a ANÁLISIS DE ESTOS SUPUESTOS

¿Es "cristiana" la civilización que se congrega en torno al Atlántico y el Mediterráneo? Podríase, a este respecto, hallar respuestas para todos los gustos, pero, más ceñidamente, más previamente, ¿hasta dónde es lícito adjetivar una civilización con otros calificativos que los que determina su estricta área geográfica? ¿Puede, en cambio, utilizarse para definirla lo que fue, y aun lo que puede ser, el espíritu, el hábito esencial, central de su cultura? (y esto es sólo un ejemplo, un caso, de estas caracterizaciones discutibles). Pero, ¿puede, en cambio, extenderse, solidificarse este rasgo definidor? ¿No importa, en cierta manera, inflar, enfáticamente, falsificar, maquillar, los aspectos concretos de esa civilización? Henri De Man dice que el término de "civilización cristiana" tiene un *"regusto de falsa virtud"*; puede agregarse: de tartufismo. Otros, utilizando distintos calificativos, han encontrado los mismos escollos. El mismo De Man, intentando caracterizar nuestra civilización occidental, le asignaba dos rasgos (también inspiradores, centrales, ideales si se quiere): "ergocracia" —o respeto al trabajo— y "personalismo" —valor en sí, autónomo, de cada ser. Enfrentado al término, tan gustado por la crítica comunista, de "civilización capitalista" afirma que este adjetivo sólo podría cubrir su última etapa, mientras que François Perroux sostiene que no hay civilización capitalista puesto que el sistema coexiste, entre otros sectores no-capitalistas. (Dejando de lado que el capitalista es el rasgo dominante y que una definición no tiene por qué agotar todas las notas secundarias de un ente.) Un historiador norteamericano, Clinton Rossiter, habla igualmente de una economía mixta "civilizada" por los controles sociales. Y agreguemos: el famoso "mundo libre" utilizado por la propaganda autollamada democrática, era aludido así por alguien tan

poco sospechoso de proclividades comunistas como Pío XII: *"el mundo que gusta llamarse a sí mismo el mundo libre se hace ilusiones. Su fuerza no reside en la verdadera libertad"*.

El uruguayo Carlos Quijano se preguntaba: *"¿Qué es esto de la Civilización cristiana y occidental? ¿Acaso una reminiscencia de las Cruzadas? Musulmanes y cristianos viven después de haberse matado durante siglos, viven ahora y desde hace algún tiempo en paz. A nadie se le ocurre llevar la cruz a golpes de espada a tierras de Mahoma. A nadie, hacer flamear el creciente en las gárgolas de Notre-Dame. Pero a nadie tampoco, dentro de esa civilización cristiana, se le ocurre resucitar las guerras de religión o poner en vigencia el edicto de Nantes, como nadie, después de la locura hitleriana, públicamente proclama la necesidad y la utilidad de expulsar a los judíos o arrojarlos a los hornos crematorios. ¿Qué viene pues a hacer Cristo nuestro Señor en todo el ajetreo político de nuestro tiempo? ¿Por qué, y que se nos excuse el argumento, ha de ser Cristo una propiedad de los regímenes capitalistas, un amuleto, un escudo para banqueros, empresas petrolíferas, consorcios internacionales, latifundistas y demás ejemplares incapaces de pasar por el ojo de una aguja? ¿La civilización cristiana en la United Fruit, Wall Street, la Standard Oil o la Shell, los mineros de Katanga?"*

"¿Qué es eso también de la civilización occidental? ¿Algo que se opone a la civilización oriental? ¿Una simple antítesis geográfica y continental? ¿Europa opuesta a Asia? ¿Y por qué el comunismo y el marxismo, que es su levadura, serán orientales? ¿Por qué Marx, continuador de Ricardo y de Adam Smith y de Hegel, anglosajones unos, germano el otro, será la encarnación de Oriente? ¿Y por qué la civilización mecanizada, tecnificada, industrializada de la Rusia soviética que toma de modelo en muchos puntos a los Estados Unidos, lo será también? (...) Todavía cabría distinguir entre civilización y cultura y no es necesario afiliarse a Spengler ni recordar a Valéry para creer que todas las civilizaciones son mortales y que, en definitiva,

una civilización ya señala la muerte de una cultura" (en **Marcha**, N° 1091, del 12 de enero de 1962).

Intencionada lista de preguntas que podrían extenderse. Pero inténtese, en cambio, concretar:

—Parece cierto, sin duda, que la civilización que tiene su centro, su área geográfica en Occidente, por rica, compleja y antigua, es difícil de concretar en un rasgo central.

—Los de "libre", "capitalista", etc., parecen aludir a aspectos demasiado laterales o posteriores (caso del capitalismo) a su inspiración primera, radical.

—En cambio, existen en esa civilización valores culturales de ese tipo: "radicales", "iniciales", "centrales", "inspiradores", que pueden calificarse de "cristianos", paradójicamente comunicables, a través de su sustrato estrictamente religioso, con los de Oriente.

—Si se toma como criterio de referencia una estricta, honda vivencia de la fe religiosa, en la gran mayoría, parece difícil aceptar que el mundo, y esta civilización, nunca haya sido "cristiano", salvo en unos pocos y selectos núcleos, como en todo el trayecto de la Modernidad o en forma esencialmente basta o incompleta como en el período medieval.

—Lo haya sido alguna vez o no, es indudable que esta cultura occidental ya no lo es, salvo en formas remanentes, residuales, "heredo-cristianas" laicizadas de las cuales la más importante, probablemente, es la convicción en el valor infinito de cada ser humano.

—Por ello parece seguro que la proclamación de ser "cristiana" sea calificable de fariseísmo e hinchada pretensión.

—Pues, si bien se examinan, los valores dominantes de la civilización occidental son los valores de esa "sociedad industrial" cuyos dos epicentros están en la U.R.S.S. y los Estados Unidos, son sus convicciones masificadas. Por ejemplo: la de que el dolor es evitable por el mejoramiento de la sociedad y no edificante; la de que los gustos hay que dárselos ahora en la

única vida tangible; la de que hay que tener deseos y necesidades y prever satisfacciones y desear y conseguir los bienes; la de que la pobreza, la contemplación, el ascetismo, el vivir al día son malos e indeseables.

—En el campo de lo hipotetizable podría colocarse, en cambio, una convicción resultante de lo anterior y que es la de que si algunos valores cristianos alientan en nuestra civilización ellos están contenidos en estructuras temporales que los cierran a toda eficacia y están exigiendo, por ello, una nueva encarnación histórica.

—Sobre si se pueden defender esos valores, y por qué medios, se verá más abajo (*infra* "La defensa de la Iglesia").

La afirmación de que en el "Evangelio está todo" es posible corregirla con la observación de que si el Evangelio, para empezar, no es un programa político y social, cada época extrae consecuencias directas de él, pero tan distintas como pueden ser las que hayan extraído San Agustín, Bossuet, Lamennais o el padre Congar. Resulta más seguro señalar que el Evangelio es, según una frase de Marrou, la imagen de Jesús necesaria para la salvación en la perspectiva existencial de la catequesis evangélica y no (o sólo tácitamente, lo que faculta la diversidad de explicitudes) una antropología o una teología social. Lo que hay que deducir en cada época se lo deduce diferentemente, en un proceso indefinido de alumbramiento de aspectos, de repliegues escondidos de la Verdad.

En cuanto a la doctrina social y política cristiana, aunque su carencia general de concreción histórica sea subsumible en el tema más amplio de la irrealización del cristianismo (ver párrafo 90) puede señalarse desde ya, frente a las otras, la debilidad inocultable de un manojo de postulados que nunca se encarnan plenamente y que pueden decir a cada instante frente a la realidad: "no es lo mío". Un documento tan loable como la *Mater et Magistra* puede decirse que escamotea la no realización de los principios cristianos y no enfrenta el problema

cuando afirma que la encarnación de aquellos "*es tarea ardua pero nobilísima*".

Ya se señalaron (ver párrafo 87 *in fine*) algunas de las características de esta doctrina social, aunque muy sucintamente. Puede ampliarse ahora ese diagnóstico con algunas precisiones.

En su teoricismo, en su normativismo idealista, en su eticismo básico, en su confianza estatutaria en la "posibilidad" de desprendimiento, de caridad, de objetividad del hombre, no toma en cuenta de manera realista las resistencias del ego, la codicia personal y de clase que pueden trabar decisivamente el proceso de mejoramiento social e imponer un margen de violencia para la consecución de una sociedad más justa.

Su proclividad limitativa, arbitralista, su predicar moderación, contención, desprendimiento, límite, equidad a todos, pobres y ricos, escamotea el hecho de que no es lo mismo imponerle éticamente esa actitud a aquel que todo lo ha tenido y a aquel que ha estado sometido permanentemente a la necesidad. ¿Es justo criticar con el mismo tono las violencias desesperadas de unos y la violencia metódica, codiciosa y astuta, de otros? Condenar las "doctrinas materialistas" argumentando que las prácticas materialistas se juzgan en el confesionario, sostener que hay un pecado de no "amar a Dios sobre todas las cosas" en los reclamos de los pobres, es un juego desleal a favor de la burguesía (o el capitalismo, o los ricos, o los poderosos).

El carácter normativista de una doctrina es aceptable no sólo si él se proclama bien explícitamente, sino también si se evitan a todo lo largo de los desarrollos la conmixción con los elementos descriptivos y si, además, la actitud normativa no aparece nunca como intentando encubrir elementos indeseables de la realidad. La afirmación social-cristiana, por ejemplo, de que el Estado debe servir a los intereses generales puede ser básicamente válida; deja de serlo cuando ello sirve para encu-

brir o hacer olvidar que buena parte de la gestión del Estado es utilizada en beneficio de los grupos particulares más poderosos.

La misma contradicción entre descripción y normativismo presenta el predicar la armonía de clases, lo que no debería ser óbice para reconocer la existencia de luchas entre ellas. Lo contrario es justamente lo que llamábase escamoteo, eticismo. ¿Y no es escamoteo también el no precisar qué clases? ¿Todas o algunas? ¿Basadas en qué? ¿Y en qué tipo de sociedad?

Si se cala con cierta libertad en el conjunto de afirmaciones de esta doctrina no es difícil ver, en general, su tentativa de moralización y limitación de la sociedad capitalista, imbricando en ella el ideal paternalista (vivo sin duda hacia alguna época de la historia y con elementos de inocultable nobleza) del mando generoso y de la obediencia alegre. En otro contexto de realidades, ese paternalismo puede resultar fofo e hipócrita, lo que ocurre a menudo en ciertas formulaciones cándidas o anticuadas de esa doctrina social-política cristiana.

Hacer, de un conjunto de preceptos, principios, objetivos y universales, tenderá inevitablemente a convertirlos en una solución doctrinal suprahistórica, ajena a condiciones y circunstancias, en un "derecho" o un "orden" "natural" que ignorará el movimiento dialéctico de la realidad y de la historia, hecho de afirmaciones y negaciones, de renunciaciones, de suspensiones, de sacrificios, de elecciones entre valores (ver párrafo 84).

Puede afirmarse, además, que incluso aceptando su carácter general no se reclame para ella excesiva precisión, la doctrina social-política cristiana presenta vacíos inocultables que llegan a conferirle una fisonomía anticuada y superada en muchos aspectos. Pongamos ejemplos:

No parece prever que en la vida económica hay elementos eventualmente superables: toda la teoría del "justo salario"

aparenta descansar en la idea (probablemente errónea) de que el salario es un instituto definitivo.

Otras oscuridades son simplemente tales: vaguedades, a menudo peligrosas, sobre puntos que al presente son de fundamental interés.

Casos: no fija la doctrina social cristiana cuál sea el *quantum*, la magnitud de esa "propiedad" necesaria para el desarrollo integral del hombre. ¿Es la fortuna de Rockefeller o la del pequeño burgués suburbano?

El jesuita Henri Chambre sostenía que la propiedad personal de la huerta del campesino koljosiano soviético podía ser la suficiente para ese desarrollo (*Le marxisme en l'Union Soviétique*, pág. 165).

En esa propiedad, ¿están comprendidos los bienes de la producción en masa, de la producción social?

Tampoco se distingue entre los distintos tipos de propiedad: privada y pública, colectiva, social, "personal" (como hablan los soviéticos), "humana", como gustaba decir el "personalismo" francés.

Al no fijarse límites a los derechos de propiedad personal, o privada o humana, no se deslinda el ámbito de los de la colectividad, que son el fundamento de los derechos de expropiación y confiscación y sus varias modalidades (con indemnización plena, estricta, sin ella, etc.).

No se extraen las consecuencias posibles de la legitimación de la propiedad por el trabajo, se afirmaba rotundamente en la encíclica *Mater et Magistra*. ¿Implica ella exclusión o limitación de la herencia, la ocupación, la especulación? ¿Cubre todos los trabajos: el antisocial, el socialmente útil, el de los antepasados?

Su defensa de la pequeña propiedad no toma en cuenta el aumento del óptimo económico y técnico para muchos tipos de producción y puede resultar escasa solución subrayar teóricamente la importancia del nexo cooperativo.

También la indefinición de los límites del Estado (ver párrafo 87, ordinal 4) es grande: dentro de sus términos cabe una inmensa latitud concreta.

Las críticas al socialismo (ver párrafo 87 *in fine*) pueden ser tildadas sin tendenciosidad, de superficiales. Si se critica, como lo hace la *Mater et Magistra*, el "*culto de la producción*", ¿qué decir de la "religión del consumo"? ¿De la "obsolescencia organizada" por el supercapitalismo yanqui, de las técnicas socializadas del despilfarro? No sólo el culto de la producción es común a toda sociedad industrial; entre producir sin pausa para satisfacer necesidades primarias que han estado vivas e insatisfechas por generaciones en inmensas masas de hombres y consumir a todo trapo superfluidades, ¿hay igualdad moral posible?

La privación de la propiedad y la limitación o coartación de la iniciativa individual tampoco, como se vio (ver párrafo 49), está ausente del capitalismo; a la obsesión de Von Hayek y el "camino de servidumbre" hay que contestar: ¿cuántos tienen hoy verdadera libertad e iniciativa? Y los que la tienen, ¿son los que más la merecen?

La "*falta de una verdadera autoridad social*" es una crítica a toda la sociedad de nuestra época, lo mismo que la que apunta contra un "*concepto inmanente de la vida*". Tampoco existe la primera en las sociedades burguesas y tampoco falta la segunda; esta técnica de mirar sólo hacia un lado siempre puede defenderse observando que lo que se juzga es el socialismo y no el capitalismo; pero ¿es honesto no recordar mínimamente que se trata de fenómenos universales, comunes?

También sería digno de atención señalar ciertos énfasis: el "resentimiento", el "odio", la "envidia" han desaparecido cautamente en las últimas formulaciones papales sobre el tema.

De la fórmula "demócrata-cristiana" puede pensarse, como es natural, muchas cosas. Entre otras, que ayunta en su último avatar, en su postrera acumulación, una estructura cercana ya

a su caducidad definitiva, como la de las democracias clásicas (ver párrafos 66-67) con el cristianismo, como si la Iglesia hubiera trepado a ese tren cercano ya de la estación terminal (después de haberse negado, durante un tiempo bastante largo, a ascender a él). También puede opinarse que en sus formas conocidas, la Democracia Cristiana está condicionada por la situación europea y la altura histórica de Occidente tras la Segunda Guerra Mundial, lugar y ocasión en que contribuyó sólidamente al *statu quo* político, económico y social de Europa; en que colaboró, junto con otras fuerzas absolutamente heterogéneas, a endurecer el caparazón europeo frente a la amenaza soviética. También puede pensarse que no ha trabajado, en valentía, en profundidad, por las exigencias de lo que una conciencia religiosa despierta puede calificar de sociedad "auténticamente" cristiana, no yendo más allá de lo puramente negativo, de respaldar un orden social y económico que se sabe repudiable, precario, frente a los asaltos de algo que se considera peor. Sobre estas modestas aspiraciones, súmese la indefinición, recién examinada, la frecuente proclividad que ofrece al verbalismo y a la hipocresía la doctrina social-cristiana (ver *supra*).

En Hispanoamérica, a todas estas observaciones habría que agregarles nociones anteriormente desarrolladas sobre el inexorable "condicionamiento" de las formas democráticas clásicas (ver párrafo 64) y sobre su posible ambigüedad de efectos, sobre sus implicaciones cuando son encarnadas en zonas marginales a lo europeo (ver párrafo 65). En plano más concreto, la conformación europea de los Adenauer, De Gasperi, Fanfani, Jiménez Fernández (que es también la de los Scelba, Gil Robles, Bidault y Franz Josef Strauss...) no parece en Sudamérica contribuir a enderezar estos países por los caminos del desarrollo y la liberación nacional, del saneamiento moral y de la autenticidad de las expresiones sociales. En Venezuela,

por ejemplo, la vemos, sin grandeza, respaldando el equilibrio precario de Acción Democrática, en baile en la cuerda floja entre el entreguismo cabal, la revolución, el motín, la vuelta de los espadones, alinéandose, en suma, en esa constelación representada no sólo por Bentancourt sino también por Figueres, Haya de la Torre, Muñoz Marín y otros, que parece ser la última concesión de los Estados Unidos a ciertas fuerzas progresivas pero, últimamente, dóciles, del continente, la última trinchera a que parece dispuesta a replegarse después que tuvo que abandonar la tan recordada y predilecta de los Somoza y los Trujillo, los Ubico, los Pérez Jiménez y los Batista. Con distintos matices, esta postura lateral e inauténtica es la Democracia Cristiana en los otros países del continente. Matices que van desde la combativa, singular y numerosa experiencia de Chile hasta las D.C. de gentes ricas y pías del Uruguay y la Argentina, inflexiblemente cerradas a las inflexiones de la realidad y el desarrollo nacional, cuidadosamente inmunes a todas las olas de pasión y de elusión que mueven ocasionalmente a nuestros pueblos, sólo capaces, esporádicamente, de protestar con mansedumbre ante las desigualdades irritantes que implican los planes de desarrollo y las políticas económicas impuestas por esos organismos internacionales sin los cuales parece no poderse pasar; erosionadas sin pausa, por fin, por el atractivo de ciertos grupos de derecha, con posibilidades electorales verdaderas y hacia cuyos postulados más simplistas, menos generosos, va secretamente el corazón (y la bolsa) de los inseguros militantes.

Aunque todas estas observaciones, claro está, no pretendan desechar las posibles combinaciones de dos ingredientes tan ricos y de tanta latitud como "democracia" y "cristianismo", dotados, parece indiscutible, de gran poder de encarnación temporal. Lo que se cuestiona es la forma, y la dosificación con que hoy, al presente, se imbrican.

Los otros puntos de la postura que se examina serán desarrollados más adelante o, en caso contrario, ya se ha dicho algo de ellos.

En las páginas precedentes (ver Capítulo VII) se ha señalado la importancia del cambio de "las estructuras" para "cambiar al hombre", la cabal simultaneidad que impone una empresa histórica rotunda entre las tareas a que sólo acercan las palabras variables de Revolución, Desarrollo, Evangelización, Interioridad, etc....

De la Caridad, medio evangélico por excelencia, forma predilecta del amor, puede decirse mucho, pero también es decir reiterado que ella no reemplaza a la justicia (como gusta recordarlo cualquier predicador de las nuevas generaciones eclesiásticas). Menos se dice que su ejercicio, auténtico mismo, suele hacer perder de vista la vastedad desbordante y la imprescindible necesidad de coordinación que tal vastedad impone a todo planteo de problemas y soluciones. Y mucho menos se dice, salvo por medio de alusiones fácilmente captadas, qué corruptoras, qué hostiles a nuestra noción de la justicia son las formas habituales, estatutizadas de caridad católica y altoburguesa; y cómo subleva, literalmente, cierta permanente y untuosa adulación a la potencia donativa de los ricos.

En cuanto a aceptar los móviles de la Revolución (por más que se consideren parciales) y pararse ante su costo, adherir a los fines y rechazar los medios, negando que esos fines que se elogian tengan otra vía de realización que ciertos procedimientos a los que suele llamarse "Revolución", es asunto al que también hay que remitir a reflexiones ya realizadas (ver párrafo 76).

Se señalaba: también, el alegre automatismo con que se distingue entre "cristianismo" y "cristianos", con que se proclama el carácter irrealizado, latente de todo cristianismo auténtico. No parece abundar en estos satisfechos paladines de la posición que recapitulamos, la dilacerante, la dramática pregunta de si

se tiene derecho a exigir que las gentes —no cristianas— tomen en serio una doctrina que nunca se realiza, que en casi dos mil años no se encarnó socialmente (y lo acepta) y se contenta con fórmulas como la de *"la dignidad del cristianismo y la indignidad de los cristianos"* (Berdiaeff). Ya que no a la dignidad, ¿no importan mediatamente estas críticas, una crítica a la "impotencia" del cristianismo, a su ineptitud para "encarnarse"? Como en el caso de la democracia ya visto (ver párrafo 72), ¿es razonable exigir que los hombres se "hagan", es algo que no parece "hacerse" nunca a los hombres? Y si aún esto fuera discutible, ¿no debería imponer *per se*, una conciencia más cauta, menos orondamente conforme?

La prohibición de colaborar con el comunismo es, inocultablemente, un punto capital. Es probable que el más capital de todos.

En otros pasajes se examinó ya el inexorable parecido que existe entre el proceso que cualquier Revolución puede asumir y las exterioridades del comunismo (ver párrafos 78 y 81). Con lo que ya, de paso, quedarían planteadas para los grupos cristianos dos fundamentales cuestiones: si todo lo que parece comunismo es comunismo (primera); si todo lo que tiene que hacer una —"cualquier"— Revolución no se parece mucho al comunismo.

Más adelante se planteará —en los términos más generales— las relaciones de los movimientos políticos laicos o religiosos a-comunistas pero "anti-anticomunistas" con el comunismo. Ellas se habrán de remitir a su vez al problema de si el marxismo no tiene elementos imprescindibles para la comprensión de la realidad social (ver Capítulo IV). También plantearán la cuestión de si el comunismo es hoy, 1963, una entidad monolítica y doctrinalmente impenetrable y si la coexistencia con él no será capaz, por el contrario, de colaborar al deshielo del monolitismo y la ortodoxia comunistas. También habrá de explanarse el asunto de si las ventajas que suele lograr el comunismo en un

proceso revolucionario que él no desencadena por sí propio, resultan de alguna conspiración previa o son, por el contrario, el resultado de su utilidad, de su extremo funcionalismo en un proceso de ese tipo.

Con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, dentro de la Iglesia, y contando con figuras (especialmente francesas) de primer plano: los padres Desroches, Congar, Chenu en actuación doctrinal lateral a la militancia práctica de los "padres-obreros", se marcó la tentativa de "darle un alma al marxismo". Sus postulados esenciales han sido controvertidos, pero mantienen su sugestiva operancia: la afirmación de "la dignidad", "la santidad" de la materia que descubrieron en su vida de trabajo los padres-obreros; la aspiración a "poner al hombre en el centro mismo de la Revolución técnica"; la inferencia de que no es posible trascendencia alguna si no es "a través de la lucha"; su aseveración de la necesidad de integrar el proletariado en la sociedad y su reconocimiento de la práctica identificación que en Francia se daba entre proletariado y Partido Comunista, con la admisión complementaria de que todo lo que tendiera a modificar ese estatus era debilitar a ese proletariado; con su descubrimiento, por fin, de las innegables virtudes morales que en la militancia comunista se presentan: posibilidad de auténtica devoción, alegría, camaradería.

Este movimiento no fue posiblemente ajeno a ciertas prohibiciones radicales posteriores y que parecen de muy estricta suscitación italiana. Pero todavía en la prohibición de colaboración política entre grupos cristianos y el Partido Comunista y aun el Socialista, queda totalmente en la oscuridad la distinción entre dos situaciones muy distintas. Una es la colaboración en situaciones "estables" —tipo de las de Europa— de pluripartidismo consolidado, en los que es posible elegir la colaboración con otras fuerzas. Otra, y muy distinta, es la realidad de Revoluciones nacionales que el comunismo no desencadena ni protagoniza por sí solo, pero en las que está, inevitablemente, y que

tienden, por presión natural de los acontecimientos, a cierto tácito o literal monopartidismo. ¿Sirve, para estas situaciones, la prohibición lineal?

La "defensa de la Iglesia" es cuestión capital que no puede serle indiferente a ningún cristiano que sienta con alguna autenticidad su fe. Pero hay que entenderse: ¿qué "Iglesia"? (la teología distingue varias dentro de la única, "visible" o "invisible", sobre todo), y qué "defensa" (directa, indirecta, coactiva, espiritual)?

Puede plantearse con cierta fuerza apodíctica que esa "defensa" no es, para comenzar, la defensa político-ideológica y militar de las estructuras temporales de un mundo que le asegura a la Iglesia la libertad de su apostolado, sí, pero la desoye y la niega en todos sus valores y todas sus estructuras. O le presta en su mayoría un acatamiento que no es difícil calificar de farisaica y sólo presenta núcleos minoritarios auténticamente cristianos.

La cuestión se eslabona con la vista anteriormente de si esta civilización a la que pertenecemos es "cristiana". Si se responde afirmativamente a esta cuestión y se ve la Iglesia no sólo identificada sino también como núcleo central de ella, una serie de proclividades son casi inevitables. Excluir toda autocritica es una: la mentalidad belicosa defensiva la teme o, por lo menos, la suspende en nombre de la unidad cohesiva. Esta falta de autocritica es sobre todo más grave que en parte alguna en cuanto a la efectividad de su encarnación cristiana en la vida social. Otra proclividad es el desdén de los llamados "medios pobres" (ejemplo, caridad) que aun los auténticamente evangélicos. La duda de que quepa una posibilidad cristiana en este mundo de tan amenazadores prospectos; la de que en la propia fe enviscera elementos por los cuales vale la pena afrontar la violencia y la muerte, pone, a cada recodo de la historia contemporánea, el espíritu de *gesta Dei* en el corazón de muchos. La guerra de España (1936-1939) planteó, con una

acuidad, con una riqueza de elementos que los que ya teníamos conciencia política hacia esos años no podemos menos de extrañar hoy, las consecuencias de esa actitud y las de la actitud antitética. Aunque la *gesta Dei* implique muchos elementos, conviene quitarle el atuendo legendario de la argumentación franquista: hoy nadie cree que “el cielo se gane con la espada” como rezaba, según el español Eugenio Montes, cierto panteón de guerrero español de la épica felipense; Santiago “matamoros” y su caballo blanco no despierta, salvo en ciertos originales, más emoción que la obligada reverencia hagiográfica. Mondo y lirondo, tal espíritu significa que si Occidente es cristiano, Occidente puede ser defendido por todos los medios; que “eso” no es en nada distinto a “defender la Iglesia”.

Nada, entonces, para disipar el equívoco de una civilización que asegura la libertad de la Iglesia o por indiferencia (en los más) o para cohonestarse ideológicamente (en los más avizores). Nada por otear la distinción posible entre la *gesta Dei* presente, sirviéndole de escudo a tanta inmundicia que en la civilización occidental tiene vía libre y la *gesta Dei* de los primeros siglos del cristianismo, durante los cuales la Iglesia defendíase contra la barbarie (por así decirlo) “en bruto”, y no a una civilización que todavía no había impregnado y que, sin embargo, era, con todo, la mejor. Nada para recuperar aquella fecunda actitud de autocrítica y contrición que tan viva fue, como se decía, durante la cuarta década del siglo. Nada, por último, para extraer las consecuencias múltiples, imperativas, rigurosas del canon católico que prohíbe “la evangelización por la fuerza”.

Concluyamos. La postura de defensa de la Iglesia, identificada con la “civilización occidental y cristiana”, por cualquier medio, implica:

- suponer que esta civilización es la única cristiana y aun la única cristianizable;
- identificar la Iglesia con estructuras temporales muchas de ellas insalvables;

- cortar, imposibilitar irrecusablemente la acción evangélica dentro de aquellos medios que rechazan esas estructuras;
- olvidar que en la economía cristiana de la acción sólo “se salva el que se pierde”.

En la Pastoral de Cuaresma de febrero de 1962, el Cardenal Felin, arzobispo de París, le recordaba a los hombres de la OAS y a su acción criminal, que invocaban los intereses de la civilización occidental, el “*estar destruyendo lo que se proponían salvar*”. Más generalmente, podría sostenerse que lo que es defendible por los medios ricos y violentos no vale—éticamente, desde el punto de vista cristiano— la pena de ser defendido y que lo que vale la pena de ser defendido no es “defendible”—por lo menos por esos medios contundentes y directos del oro, la fuerza estatal o la amenaza armada— y aun se disipa si se le defiende.

No hay más defensa última de la Iglesia que la cristianización del mundo y de la vida. Y si la Iglesia puede y debe reclamar derechos, magisterio, libertades, tiene ello que ser una gestión entre muchas otras (arriesgarse, autocriticarse, purificarse) y no como una condición previa y liminar que despertará toda clase de desconfianzas, ni condicionar tampoco a ese reconocimiento, a esa concesión, un criterio único, monolítico, de adhesión o repudio, que tenderá casi irreversiblemente, a identificarla con las peores fuerzas de la mediatización, el fariseísmo y el indiferentismo.

91. TRUCOS DE LA POSICIÓN INTEGRISTA

Repásense ciertas políticas pastorales, recuérdense ciertas “marchas del silencio” y se encontrará la esplendorosa manifestación de todas las posturas que acaban de repasarse. Pero aun convendrá, con ánimo más puramente descriptivo, tabular algunas insistencias argumentales de la posición que con una palabra que estaba en desuso desde hace medio siglo puede llamarse “integrista”.

—Frente a la disidencia de valiosos núcleos católicos radicalizados, prédica insistente en trabajar “en lo que nos une”, que se supone sea más que rezar el padrenuestro y recitar las letanías (quedando a cargo de “los otros”, es natural, la definición de lo que nos separa). En pocas palabras: la unidad temporal a rajatabla bajo la dirección paternal de los obispos, que recogerán los asesoramientos debidos.

—Invocaciones a la “prudencia” contra el “peligro”; una prudencia que, como observa Gustave Thils, está siempre en la trinchera opuesta al “movimiento” y puede no ser, por lo común, mucho más que poquedad de ánimo, pérdida de lucidez, ojos cerrados, coexistencia con lo menos cristiano en una realidad escamoteada e idealizada, negativa pusilánime a la participación, a la asunción de las fuerzas creadoras de una sociedad cambiante.

—Denuncias airadas de “confusionismo”, como si la actividad integrista-eclesiástica fuera la claridad y no el simplismo mortal, como si para acercarse a la verdad no hubiera que destruir los moldes del error con la secuela de confusión inevitable que esto crea.

—Denuncia de la “desconfianza en los obispos”, como si ella fuera pecaminosa, los obispos tuvieran infalibilidad y cupiera elegantemente a los mismos desconfiados denunciarlo en forma airada.

—Ataques al “filomarxismo”, deduciendo de la prohibición —que hay que entender— de “colaborar” con el comunismo, no ya simpatía emocional sino hasta contactos, atención, conocimiento, utilización parcial de lo mucho valioso que el marxismo posee (ver Capítulo IV).

—Se marca la disidencia con las doctrinas “occidentales” del capitalismo, la democracia liberal, el concepto inmanentista burgués de la vida, pero se convive con ellas, se las acepta, no se siente hostilidad hacia ellas y sus elementos inaceptables (ver capítulos II, V y VI).

—Se advierte (y en esto sigo un documento tan típico como la Pastoral colectiva de Cuaresma de los obispos uruguayos de marzo de 1962) contra el “*espíritu de novedad*”, de comenzar todo “*de nuevo*”, olvidando el esfuerzo de “*las generaciones*” para “*eliminar la injusticia*”; contra las “*impaciencias*”, los “*conflictos*”, la “*violencia*”, en nombre de una paciencia seráfica que soslaya la lucha; contra “*las tentaciones*” “*que intentan atraer a los cristianos*” a doctrinas “*de muy dudosa ortodoxia*”, o “*abiertamente anticristianas*”, como el “*comunismo ateo*”.

—Como ya se vio (párrafo 90) se afirma el carácter universal, suprahistórico, incondicionado, de la doctrina político-social cristiana, y se niega su posible relativización en un —hipotético o real— período revolucionario, su suspensión, su temporaria negación, pero se convive, mientras tanto, con la práctica suspensión de todos los elementos de aquélla en las democracias burguesas, liberales, capitalistas, de Occidente. Pues se ataca a un mundo potencialmente anticristiano como si fueran bastantes las “libertades” (que pueden ser reconocidas, como también se afirmó, por cálculo, por senectud, por indiferencia de los más) para que este mundo sea digno de defender.

—Se proclama también, se recordaba, la prohibición de colaborar “*aun indirectamente*” en el triunfo de “*soluciones perversas*” (pastoral uruguaya ya citada). Pero ¿qué variedad infinita no ofrece esta colaboración indirecta en el proceso de descristianización, qué multiplicidad ilimitada —desde el fariseísmo burgués, el abuso económico, la injusticia, la explotación del pobre, el lujo insolente, la avaricia— no pueden desplegar?

—Se afirma la autonomía de la doctrina social-cristiana como si ella no recubriera la conmixtión con el espíritu burgués, el capitalismo, la democracia “liberal y agnóstica”, el colonialismo epilodal, como si no coexistiera sin protestas estentóreas con todos los regímenes, no sólo no-cristianos sino que difícil-

mente pudiera afirmarse que se hallen en la “corriente de la historia” (si existe, como parece, una...).

—En nombre del “arbitralismo” (ver párrafo 88, *in fine*), del hecho de que la Iglesia sea para todos —ricos y pobres— sin exclusiones, se denuncia todo esfuerzo para “comenzar” o “deshacer”, leal, abiertamente, el *statu quo* inconfeso, idealizado en que se vive. Se critica, para poner un ejemplo, que los “padres-obreros” defendieran y atendieran exclusivamente a los obreros, pero no se observa que en extensas zonas de la sociedad el clero parroquial convive y atiende sólo prácticamente a los acomodados y vive incomunicado de aquéllos. Como estampaba un documento emanado del Cardenal Pizzardo, en setiembre de 1959, se advertía para aquellos padres el peligro de materialización implicado en convivir con la clase obrera, que está “materializada”; pero no se advertía igual el peligro de corrupción y práctica materialista del ya nombrado sector del clero parroquial que adula a los ricos—en nombre de la limosna—y convive con ellos (especialmente en algunos países de Europa occidental).

—Frente a los regímenes “liberticidas” de la Revolución, se alza, es natural, el grito en el cielo, ante cualquier persecución. Pero si no se persigue, es igual, e igual se alza el mismo grito, porque, como lo afirmaba monseñor Boza, en Cuba, en enero de 1962, la falta de persecución sólo se origina en que se sabe que ella es estéril y fortalece al perseguido, buscándose entonces matar a la Iglesia de a poco... Palos, pues, porque bogas y palos porque no bogas.

—Es común, por fin, para esta posición (que incluso es excesivamente elogioso llamar “integrista”: no tiene la coherencia y la hirsutez del viejo integrismo español, por ejemplo) ocultar los significados que emanan de muchos documentos pontificios recientes y hacer silencio sobre muchos puntos de la política internacional vaticana reciente (caso de los contactos entre Jruschov y Juan XXIII, del apoyo del Pontífice a los

postulados neutralistas de Belgrado, 1962, de la normal convivencia con el régimen cubano). En torno a los significados, y junto a algún texto ya señalado de Pío XII sobre la civilización “que se cree libre” (ver párrafo 90), ¿se ha señalado a menudo, acaso, este otro del mismo pontífice (7 de marzo de 1948) sobre “la pseudo libertad de nuestros días que consiste en someterse al mandato de gigantescas organizaciones”? ¿Se han marcado como se lo merecían, acaso, muchos pasajes innovadores decisivos de la encíclica *Mater et Magistra*? Pongamos ejemplos:

a) la aceptación de la “socialización”, aunque ella se restrinja a ser definida como la “multiplicación de los contactos humanos” y la “solidaridad para coordinar esfuerzos más allá de los individuos”;

b) el derecho a la participación en la propiedad de las empresas;

c) la condenación del imperialismo en forma de condenación de la desigualdad entre naciones pobres y naciones ricas, lo que no condena, obsérvese, en el caso de los individuos;

d) la condenación del “desarrollo” que no está acompañado por una mejor distribución;

e) la aceptación de la “propiedad pública” para todo lo que no pueden hacer individuos y grupos “sin peligro del Bien Común”;

f) la afirmación de que allí donde falta la autoridad del Estado, el débil es pasto del fuerte;

g) el carácter revolucionario que se le asigna al derecho de propiedad, por la aparentemente ligerísima inversión de no alegar —como lo hacían anteriores encíclicas— por el derecho de propiedad, apuntando —tácitamente a los que la tienen—, sino de sostener el derecho de “todos” a la propiedad;

h) el elogio del cogobierno obrero, con comunidad de personas, con participación en la empresa por medio de las acciones del trabajo y la preferencia (moral, social, legal) a las entradas del

trabajo, con el repudio a todo espíritu de automatismo y subordinación;

i) la falta de insistencia (lo que es sobremanera importante) en el comodín idealizador de la "armonía social";

j) la condenación de la "yanquización" universal –aun sin nombrarla– bajo la condenación de la idolatría de la técnica, el confort, el poder;

k) la condenación del neocolonialismo que se robustece bajo las apariencias hipócritas de la ayuda;

l) la aceptación, también decisiva, de la ambigüedad de los actos político-sociales –como en el caso de la socialización– de cosas que "pueden tener efectos buenos y malos".

92. POR UNA LÍNEA DE CONDUCTA

Morosamente, si puede así decirse, se ha visto cómo la masa de los fieles y buena parte de la jerarquía católica siguen la proclividad –cuya peligrosidad nos parece innegable– de identificar la Iglesia con la defensa de las estructuras temporales en las que está inmersa. En tanto, otro sector de los fieles, más ferviente, tenso y sin duda menor, otro sector de la jerarquía y en muchos actos el mismo Pontificado (ejemplos ya citados en el párrafo anterior) parecen empeñados en desgajarse de ese sólido trasfondo de masas europeas que son el sostén efectivo de lo que queda de una Europa cristiana y proclamando afirmaciones que en esas sociedades no tienen eco, proclamando cosas que ellas no reclaman, querer alinearse junto a los países, a las sociedades del llamado Tercer Mundo donde su influencia es menor o donde, aun, está más comprometida.

Llevando las posturas a su significado más general, existen –según las enumeraba el español Pedro Laín Entralgo en un agudo ensayo– varias posibles entre las que el cristiano, católico o no, puede adoptar ante el mundo (**Cuadernos Hispanoamericanos**, N° 90). Una, la escisión, la ruptura con el mundo, que es prácticamente imposible. Otra, la hostilidad

frontal, de la que puede decirse que, por lo menos, es estéril. Otra, la renuncia, que sólo puede ser individual, pero no es concebible como actitud conjunta de una sociedad particular frente a la sociedad global. Otra, la "mundanización" o, como la caracteriza Laín, la de ser cristianos en el mundo sólo en casos excepcionales; como los de nacer, casarse, morir, recurriendo a tales y cuales sacramentos, etc. Otra, por la de la "asunción". Asumir el mundo, hacerse cargo de él; única postura posible, eventualmente fructífera, apta para ser asumida por colectividades, valiente, total. Pero esta "asunción" presenta, a su vez, dos matices que Laín no recapitula. Una es la "participación" en todas las actividades y tareas que el mundo secular, laico, no-religioso ofrece. Otra es la "duplicación", posible de distinguir de la "escisión" en cuanto su fin es confesadamente asumir también el mundo, pero muy acechado, pese a ello, por las comodidades y los pesimismoes de la escisión, por el estéril apartamiento de la sociedad. El ejemplo de las "universidades libres", o "privadas", tan llevado y traído en estos países en años recientes, abona esta tendencia a la duplicación que, parecería innecesario explicarlo, tiende a aspirar a levantar junto a cada institución o gestión de inspiración arreligiosa otra de signo religioso. No es lugar éste para discutir sus posibles ventajas y sus inconvenientes, pero márquese en el segundo rubro pues, aunque parezca tendencioso, ello importa a esta fundamentación que, a) limita, coarta, toda posible irradiación cristiana en medios no-cristianos; b) aumenta los esfuerzos de los duplicadores en infinidad de materias que no son decisivas para un esfuerzo apostólico pero son necesarias en una institución duplicadora cualquiera; c) coloca a un movimiento cristiano, tácitamente, a la defensiva; d) carga esas instituciones duplicadoras con el peso innegablemente muerto de gran cantidad de elementos –lo que ocurre en la enseñanza– que se adscriben a ella por razones económicas, sociales y de clase, que poco tienen que ver con la confesa intención que las creó.

La actitud cristiana ante las revoluciones y los movimientos del Tercer Mundo podría pues partir de los siguientes supuestos:

—El deber de la “asunción” y la confianza en que ella y sus formas más concretas, la “penetración por participación”, es posible.

—La convicción de que los elementos del humanismo y la sociedad cristiana son encarnables, analógicamente, en otras civilizaciones.

—La necesidad de abrirlos a los contactos con aquellas fuerzas que se consideran vivas y actuantes en las apetencias temporales de los pueblos (caso del nacionalismo, del socialismo, del marxismo, de la rebelión anticolonial) (ver párrafos 15, 17, 21, 26, 37, 38, 43, 46). Apuntando a sus elementos válidos —junto a los que no lo son— más que a su formal conformidad o disidencia con la posición cristiana ortodoxa.

—La urgencia de distinguir una doble dialéctica de verdad y de error; en unos casos, punto de partida verdadero y verdades corolarias “enloquecidas” (para usar el término de Chesterton), podría ser el caso de ciertos nacionalismos; en otros, núcleo filosófico falso y afirmaciones corolarias sólidas y verdaderas (lo que podría ser el caso del marxismo).

—La necesidad de actuar en mancomunidad con esas fuerzas, con esos “ismos” mencionados, pues la misma índole de las revoluciones nacionales impone esa coexistencia— y no el sedicente designio libre de “colaborar con el comunismo” al que se dirigirían las prohibiciones ya recordadas (ver párrafo 89). Sería el caso, previsto por la encíclica *Mater et Magistra*, de colaboración con movimientos buenos “o que se pueden reducir al bien”. Y “reducir al bien” es, al fin y al cabo, la tarea de toda política de calidad ética que se inserta sobre el espesor, sobre la oscuridad, a veces repelente, de lo real.

—La necesidad de saber que “ése” es el desafío y que toda otra actitud opuesta es más que la utópica aunque noble

“escisión”, blanduzca y comodona e hipócrita mundanización.

Se trata, en suma, de avanzar, con los ojos bien abiertos, en el riesgoso entre-dos-luces de nuestra época. Ello implica aceptar que no hay ninguna otra actitud, ni para el cristianismo, ni para el cristiano, que laborar en igualdad de condiciones, sin privilegios, con otras fuerzas que le son muy distantes y hasta muy hostiles. De nada sirven, para esta segura eventualidad, la invocación tremebunda a las “tradiciones católicas” de países, de un hemisferio, de un mundo, de una cultura que sabemos que nunca lo fueron efectivamente. No es inútil señalar que ello implica, también, la fe que se debe tener en la supervivencia de la Iglesia a través de “todas” las civilizaciones, que estos frenéticos defensores de la Fe parecen no poseer o haber perdido.

Pues se está, en puridad, ante una coyuntura universal, una circunstancia cuya vigencia, en términos temporales, no puede ser mayor. Posiblemente, y el cálculo no es nuestro sino de estadistas mundiales que manejan cifras que parecen tomadas de la geología, esta disponibilidad, esta maleabilidad de una historia en tránsito violento no vuelva a repetirse por décadas o centurias.

Así como para los cristianos, según Tocqueville, el problema del siglo XIX fue conciliar la libertad y el cristianismo (se alumbraron entonces los ingredientes “liberales” del cristianismo que permanecían ocultos), así el problema del siglo XX, para los cristianos, es conciliar el cristianismo y la dialéctica de las revoluciones de tipo inmanentista.

Este carácter inmanentista las pone al margen, reconocámoslo, más al margen de ciertos principios y creencias básicas del cristianismo —y aun de toda religión— que cualesquiera otras de los pasados siglos. Laicización de las esperanzas evangélicas, profanización de muchos elementos sacrales, para la Jerusalén celeste en un terrestre “aquí y ahora”, anuncian un paraíso oteado en la lejanía, pero es una lejanía alcanzable en

la "única" vía que todos los hombres saben efectivamente que viven o vivirán.

El prospecto de ese mundo futuro, resultado de las revoluciones, tolera un ancho registro; un registro que va desde lo catastrófico a lo ditirámico (ver párrafos 85 y 86). No es ahora momento para intentar una recapitulación [...] (*) gran polémica, que a estar a las características de las fuerzas que las postulan —el marxismo en primera fila— dos rasgos serán en ellas previsibles:

—su eventual carácter anticristiano, en cuanto el cristianismo implica una cierta concepción del hombre, del mundo, de la vida, de los valores;

—su seguro carácter de concreción inmediata de aspiraciones milenarias del género humano, de apetencias que el cristianismo, si no diviniza, si no hace absolutas, por lo menos refrenda: aspiraciones hacia la autonomía social, el bienestar, la igualdad, la dignidad, la libertad.

Pero si esto es así, inversamente, también las revoluciones del llamado Tercer Mundo son las primeras, dentro de las del siglo, cuyo carácter antirreligioso no sea "seguro", a lo que contribuye grandemente el hecho de desarrollarse en zonas tenuemente europeizadas y en las que, por ello, la relación religión-política-sociedad ha sido, es distinta que en las del Occidente moderno. Cuando Sukarno definía su movimiento indonesio como "nacionalista, socialista y religioso" estaba agregando a los dos primeros, más previsibles, un tercer elemento absolutamente inédito en la movilización de las revoluciones occidentales contemporáneas.

Que estas revoluciones del Tercer Mundo carezcan, por otra parte, de una doctrina demasiado hecha, perfilada, es un rasgo indisimulable en el que buena parte de este trabajo insiste. Son, esencialmente, reacciones contra el infradesarrollo, la miseria,

(*) Una línea horizontal perdida por la guillotina.

la dependencia al exterior, el monocultivo, la ignorancia, la indefensión técnica, sanitaria, social, la corrupción política. Sus rasgos casi constantes despliegan un fervoroso, pasional antimperialismo, un nacionalismo igualmente hondo, un agrarismo que es el resultado de su propia realidad económica, un populismo que es la expresión natural de su carácter comunitario y policlasista, un socialismo que traduce la necesidad de control estatal del desarrollo económico, una centralización, un monopartidismo, y un frecuente caudillismo cesáreo que, al soslayo de las recetas ambiguas de la democracia occidental, se vierten como las formas políticas naturales con que pueblos jóvenes, artificialmente divididos y sistemáticamente corrompidos, buscan la vía de su recuperación, un fideísmo y una violencia, por fin, que son la réplica natural a las compulsiones y a las amenazas que asedian todo proceso revolucionario de liberación.

Que estas características no sean una "garantía" para la Iglesia parece indiscutible. Su economismo, su inmanentismo, su antioccidentalismo respecto a una institución que tiene su centro en Occidente, su tendencia inexorable a la unificación ideológica, así lo fundamentan. Frente a este cuadro no faltan nunca los que reivindiquen lo "seguro" con todas sus deficiencias, contra todas las "aventuras". Todo lo que aquí se está diciendo tiende a fundar la actitud contraria: las dos posiciones son "aventuras", pero la de asumir un mundo naciente es la buena y la de enfrentarlo es la peor.

Eso, con todos los sacrificios iniciales que pueda significar: la necesidad de una realización de tipo dialéctico que niegue inicialmente lo que pueden ser últimos fines, la renuncia a ciertas formas de la libertad enseñante de la Iglesia y al concreto carácter "clasista" de sus instituciones docentes frente a la necesidad de unificación fervorosa en un único "espíritu nacional".

Pero la opción es, digámoslo tal vez por décima vez, entre un mundo semicristiano y anticristiano (el de las riberas noratlánticas) en peligro de perderse también, y un mundo potencialmente anticristiano pero también potencialmente cristiano cuya vida parece segura y larga.

Recordar que no es la primera vez que la Iglesia afronta un tránsito de este orden, es un ejercicio que convoca al mismo tiempo la tranquilidad y el desaliento. Pues si se evoca el paso de la cristianidad teocéntrica y señorial al mundo burgués, si se reconstruyen los pródromos de la disgregación de la sociedad burguesa, es posible adquirir una razonable confianza en que la Iglesia ha sabido sobrellevar el tránsito de las sociedades y las civilizaciones más variadas sin menoscabo de su existencia visible, lo que importa refrendar con los hechos históricos la promesa de su invencibilidad última. Si se piensa, en cambio, qué menoscabos sufrió la Iglesia, el desaliento también es posible. La ineficacia y la ambigüedad con que ella contempló la instauración del mundo capitalista me parece —y muchos conmigo— indudable. Y si se pasa a los inicios de la insurrección de las masas contra la plenitud del orden burgués más duro e impenetrable, la incompreensión de muchos sectores, no sólo de fieles sino también de la misma jerarquía, toleraría la nota de bestial. En un librito de Pierre-Henri Simon, *Los católicos, la política y el dinero*, se recogen textos terribles que rectifican bastante la visión edulcorada de una Iglesia temprana defensora teórica (por lo menos) del pobre, de una Iglesia adversaria teórica (por lo menos) de la lógica despiadada del capitalismo ascensional.

¿Queda, a esta altura de los tiempos, margen para un tercer error? Es del caso preguntárselo al margen de la promesa evangélica hecha a Pedro: los valores sobrenaturales pueden (y deben) ser un aliento para la energía cristiana; es dudoso que sean una franquía para la modorra, la cobardía, el egoísmo, la autocomplacencia.

93. ALGUNAS NORMAS COMPLEMENTARIAS

La gesta Dei tiene también una antifona que es el “espíritu de martirio”, la atracción romántica de las catacumbas, la mentalidad, la conciencia autoflagelatoria que consiente en todas las humillaciones y se goza en todas las catástrofes. El “espíritu de martirio” con toda su parafernalia romántica y tremendista que posea, tiene la virtud de reconocer que la infidelidad de los cristianos al cristianismo, la debilidad de la Iglesia en la realización del mensaje evangélico, su conmixtión desprejuiciada y casi feliz con las estructuras sociales menos cristianas, tiene que pagarse.

Creemos que este espíritu de humildad es un ingrediente indiscartable de una actitud religiosa en cualquier nuevo tipo de acción temporal, pero la aceptación del martirio, cuando los valores implicados en él trascienden en mucho la realización (por negación) de la pura entidad personal, no parecen demasiado de confiar. Si se renuncia a ciertas formas crasas de “defensa de la Iglesia” (párrafo 90 *in fine*) no puede hacerse esto con ligereza, pues, sin el riesgo individual al alcance de la mano y la posible adhesión —por parcial que sea a las fuerzas triunfantes eventualmente “martirizadoras”—, siempre podrá decirse que se es sólo nominalmente cristiano y que la suerte de la Iglesia no interesa realmente. Si el espíritu de martirio, si la disponibilidad a él no se pariguala con una actitud, desde ya, de caridad, amor, renuncia a los bienes materiales superfluos, acrecentamiento de la vida íntima cristiana, se corre el peligro de que se nos diga que estamos renunciando a algo que no es consustancial con nosotros, a algo que, literalmente, no es nuestro.

Con todo, un amplio espíritu de autocrítica, de pago de culpas, una actitud similar a la del tiempo de la Guerra de España y que se encarnó en Bernanos, en Mauriac, en Maritain; en Mendizábal, Bergamín, Gallegos Rocaful en España, en Regules, Durelli, Pividal en Hispanoamérica, parece impres-

cindible. Una "prudencia" que, al revés de la preconizada, esté del lado del "movimiento", tendrá que distinguir entre los peligros antirreligiosos de la Revolución y el hecho de que la Iglesia (las Iglesias nacionales sobre todo) y los fieles no estén generalmente (casi nunca) en condiciones de seguir y de servir el ritmo y los rigores de una Revolución, por lo que su resistencia en seguirla no derivará de razones específicamente religiosas sino de otras más globales, que atañen a todo el estilo vital.

Reconocer y denunciar una concepción "policiaca" de la honestidad, que sólo mira minucias como bailes y vestimentas, en cuanto es casi la única palabra que buena parte del clero tiene que decir respecto a la vida social; reconocer y denunciar el espíritu de preeminencia social y de indiferencia a los destinos colectivos que mueven buena parte de la enseñanza religiosa (la Universidad de Santo Tomás, en Cuba, es un buen ejemplo), el espíritu de renuncia, de ordalía purificadora, de perfeccionamiento, de liberación de lastres temporales y sociales, forman, todos, parte de esa nueva actitud. No se trata de "suspender lo espiritual" hasta tanto no esté instaurada una imprecisa "justicia social"; se trata de realizar, no hay otro modo de hacerlo, todas las tareas al mismo tiempo, de servir al mismo tiempo a todos los señores legítimos.

En ese temperamento de purificación y rigurosa autocrítica, será así necesario reconocer, aunque ello parezca dar razón a la izquierda de entonación antirreligiosa, que:

—La jerarquía eclesiástica, el clero, grandes sectores de fieles se mueve, en buena parte, por reflejos políticos y de clase.

—Buena parte de la masa católica identifica su religión y su interés personal y de clase en el marco laxo (no tan estricto, por ello, como el marxismo afirma) de un mismo hábitat histórico a defender, y se apega con especial devoción a lo religioso cuando siente más amenazado ese mundo.

—El capitalismo y los Estados Unidos tienden a usar el coligante religioso en el espíritu de la "guerra santa" contra el

Este y a promover sus manifestaciones en los países subdesarrollados como una defensa más pragmáticamente robustecida, contra el comunismo.

—Existe incluso, en los Estados Unidos (ver párrafo 105) un hondo y ominoso proceso de "economización" y "capitalistización" del catolicismo (y ni qué decir de las sectas protestantes cuyo desenvolvimiento fue históricamente inseparable del capitalismo y la burguesía).

—La Iglesia, fácticamente, presenta en casi todos los países occidentales una estratificación que integra una cantidad de ricos inmensamente mayor que la proporción de ellos existente en la sociedad global.

—En los países coloniales, la Iglesia aparece identificada con la explotación y la dominación extranjeras y forma parte de ese todo, que con el nombre de "occidentalismo", se trata de erradicar. Esto explica la preocupación creciente en el Vaticano, desde hace varias décadas, por no presentarse en esos países como una institución impuesta desde fuera, por conseguir que las misiones no puedan servir de instrumento político a las "potencias terrenales", por lograr que "*sus personeros no deban ser ni aun parecer los representantes de los intereses nacionales*" (Pío XI, carta a los obispos de China, en 1926, Cardenal Constantini, 1956, encíclica *Mater et Magistra*, etc.).

—Más allá de esta identificación diríase espontánea y clásica, la religión es dable de ser utilizada como un pilar del subdesarrollo (Baran), según se ha denunciado la labor de algunas fundaciones norteamericanas, fomentando a veces lo que no únicamente un marxista como Baran puede calificar de "superstición", "ofuscaciones", "mitología"—esto es: los elementos menos valiosos y puros de una fe religiosa. Distinto es pensar que las religiones se agoten en ellos y que ellas sean un engendro de "la pobreza", "el analfabetismo", "las enfermedades" y sean muy fácil, automáticamente, disipables ante "la Razón", "la Realidad", "la Ciencia" (op. cit., págs. 50, 238, 283,

284, 287, 292, 315, 330). Más arbitrariamente, Pandit Nehru, refiriéndose (para el hinduismo) al *"ahogo de las supersticiones"*, afirmaba que ellas y las *"costumbres sociales"* *"han envuelto y ahogado el verdadero espíritu religioso"*, lo que explica, en buena parte, la "desilusión", que siguió.

—El principio teórico de la supratemporalidad de la Iglesia y su coexistencia con todos los regímenes, ha hecho que ella haya convivido, generalmente sin la debida contrición, con todos aquellos que le aseguraban su independencia y derechos, aun en el seno de sociedades literal y desenfadadamente acristianas (con violencia, explotación, tiranía, crimen, miseria...) sin marcar su disidencia sino muy cautamente y a veces no marcándola en absoluto.

Y más específicamente para sí mismos, sobre, o tras, otros razonamientos más básicos y generales (ver párrafo 90) los cristianos tendrían que reconocer que:

—La urgencia de defensa política plantea la amenazante posibilidad de aquel "cristianismo sin Cristo" de que hablaba Tocqueville, sosteniendo que era mejor el paganismo (*Lettres*, págs. 305-306).

—Por infinidad de razones, la masa católica es inapta, y mayoritariamente resistente, a seguir todo proceso profundo de revolución o renovación.

—Las insistencias de la táctica habitual de la evangelización católica: "escuelas libres", acción parroquial, moral bien pensante de contención de costumbres, es irreal, exterior, no toma en cuenta las razones por las cuales la gente se descristianiza y determinan una Iglesia que falla gravemente en sus misiones de sostener, albergar, alojar los destinos y las almas.

Esta posibilidad que, bajo los exteriores de una relativa vitalidad y una visible combatividad, una fe esté muerta, para sectores enteros que parecen nominalmente adscritos a ella, explicaría fenómenos determinados, como, por ejemplo, la falta de eficacia de la religión en la contención del copamiento

comunista en Cuba, si se le compara a los muy distintos procesos de la Revolución en los países islámicos; podría explicarse la diferencia señalando que —para los que hicieron la Revolución— el cristianismo católico era en Cuba una "fe muerta", mientras el mahometismo una religión social y efectivamente vigente para los que las hicieron, o están haciéndola, en Irak, en Egipto, en otras naciones similares.

94. A PESAR DE TODO

A pesar de todo, y de este capítulo de recriminaciones que tienen mucho de auto-recriminaciones, toda acción temporal del cristiano en la alta mar peligrosa de un mundo (se tema o no la palabra) en Revolución debería tener persistencia en proclamar, y en demostrarlo con el estilo de limpidez y de hondura de su tarea que:

—La Iglesia y las religiones no son una "superestructura" causada por el dominio de las clases y la conciencia de ellas, ni una compensación ilusoria (cuidadosamente fomentadas) a los males y las injusticias del mundo —a la miseria, a la ignorancia, a las enfermedades— despejables y destruibles, a causa de ello, por los avances de la ciencia, la razón, el materialismo y la equitativa distribución social; ni tampoco nazcan de nuestro pavor, de nuestro temblor e incompreensión ante el funcionamiento de las leyes naturales, ni son, en puridad, una postura "idealista", como insiste el marxismo, sino un "realismo" ancho que no deja el espíritu fuera de ellas. Lo que eso sí, debe y hasta tiene que concederse es que estén "condicionadas" por las clases y su vigencia, se "nutran" del temblor ante el mundo y sus leyes, "compensen" los dolores del mundo según una misteriosa economía en la que hasta lo más negativo tiene un sentido, sin que por ello pueda decirse —estrictamente "hoy"— que tiendan a consolidar y estabilizar la aceptación de todas las limitaciones, de todos los lastres de la vida (ver párrafos 86 y 78, ord. 2).

—El hecho de que las religiones, y la católica entre ellas

especialmente, se adapten lentamente, siempre con demora, a las condiciones cambiantes del mundo, es tan cierto como explicable: la gran estabilidad de sus elementos centrales las hace menos sensibles que otras expresiones culturales a esa fluidez de los meteoros que vienen del tiempo. Esto justifica, en buena parte, la supervivencia de un lenguaje y una concepción cuya relatividad, cuya historicidad recién empieza hoy a aceptar la teología. Que los efectos de este anacronismo sean a veces ridículos es inevitable: un boletín salesiano, por caso, enunciando las consignas para la Orden, 1961 y América Latina, hablaba de los "súbditos", término que, sin duda, tenía universal aceptación en la Europa de Bellarmino o de Pío Nono...

—También deberá afirmar, contra el énfasis de la izquierda clásica, que el planteo del "problema religioso" en el proceso sociocultural de los países marginales, se hace inadecuado porque: a) divide a gentes posiblemente unidas por un programa político-social común; b) escamotea el fundamental hecho imperialista, que no obedece a una causación ni religiosa ni antirreligiosa; c) puede impulsar a los católicos, más allá de lo que aún lo están, a las posturas defensivas más negativas y desanimar a los cristianos progresivos; d) la destrucción de las estructuras económico-sociales envejecidas libera por sí a la Iglesia de sus peores elementos; e) el imperialismo usó el fermento laico y antirreligioso cuando se trató de debilitar los coligantes tradicionales de las sociedades nacionales (el proceso mexicano es ejemplo impar de ellos) y la burguesía que fue la primera clase que se separó de la Iglesia enajenada y extranjerizante, era laica y materialista como ahora tiende a ser lo contrario. Con ello queda dicho que la supervivencia posible de aquellos coligantes y de esta situación ideológica deberían imponer a los sectores más empeñadamente anticlericales, siempre que se digan antimperialistas, una cierta cautela.

—También, frente a los regímenes de inspiración marxista-leninista (especialmente Cuba, Hungría, Polonia) debería observar una postura de asunción, pero con personalidad específica, que no es "asegurar la libertad religiosa", permitir la realización de los servicios religiosos, tolerar la actividad sacramental del clero, "*respetar los sentimientos religiosos de gran parte del pueblo*" (Fidel Castro, discurso del 1º de diciembre de 1961), tolerar (en el mismo texto) que de la fórmula "Ni César, ni Burgués, ni Dios", el creyente pueda quedarse con el tercer término (mientras se identifica al clero y a la religión, sistemáticamente —y lo que en buena dosis puede ser cierto) con "la reacción", "la contrarrevolución" y el "complot fomentado desde el extranjero".

Frente a esta postura, habrá, más allá de ella, que afirmar que "la libertad de la Iglesia" comprende la posibilidad y la necesidad de vivir en una mínima conformidad con la fe, la necesidad de una sociedad que no niegue, explícita, militantemente, todos los fundamentos cristianos; la posibilidad de afirmar, en estilo competitivo, la cosmovisión y los valores cristianos, por medio de la actividad apostólica, en la educación, en la actividad intelectual, en el interior de los grupos políticos y civiles (por unificados que ellos puedan estar).

La situación del cristiano, en la sociedad política, y especialmente la situación del cristiano en el Tercer Mundo, es sobremanera dolorosa y peculiar.

Tiene, lo hemos afirmado sobradamente, que estar, por razones morales, con la Revolución. Pero, forzosamente, estará en cierto modo con menos entusiasmo, puesto que tiene conciencia de un "más allá" de lo político en el que son certidumbres que la vida es trágica, que la política es consustancialmente impura, que los regímenes tienden a descomponerse y las tensiones a relajarse; que no es fácil arreglarlo todo...

Tiene, al mismo tiempo, que decirle a los católicos (o no católicos) de tipo conservador, que cree en muchos de sus proclamados valores (espíritu, tradición, orden, paz, conformidad, jerarquía, libertad, iniciativa...); pero que también cree que aquellos los falsifican farisaicamente y los utilizan con lesión irrecuperable; también cree que ellos se encarnan mejor bajo el rótulo opuesto de la Revolución y que ellos no pueden ser salvados en el orden actual, prefiriendo por ello comprometerlos en un orden nuevo, que no los salva y, en puridad, también los compromete.

No cree que Occidente sea cristiano, pero siente igualmente que una negación demasiado radical puede ser como tirar al niño con el agua sucia de la bañera; aunque sabiendo, también, que estar con el capitalismo y el liberalismo decadente puede implicar ahogar al niño en esa misma agua.

Sabe que los cristianos son una minoría en el mundo y que los cristianos acuciados por una nueva estructura social son una minoría de esa minoría.

Sabe que sirve a dos señores (su fe, un mundo nuevo) y que, por ello, estará sospechado por ambos. Tiene a sus espaldas un mundo que se dice cristiano y le compromete con sus actos ante sus eventuales nuevos aliados. Sabe, así, que está unido por principios graves y hondos a gentes hostiles a lo más grave y hondo que lleva dentro de sí. Tiene que tender a desgajar a la Iglesia de sus ligazones temporales y, si es hombre de corazón, de gusto y de sentido histórico, no puede despreciar, así como así, lo que en cierto modo es como el "perfume" tradicional de la Iglesia, los valores estéticos, vitales, emocionales, decorativos (incluso) que ella hizo nacer o alentó.

Y rechazando la política de los ricos, tiene que saber que los ricos, por serlo, no están malditos por sí, sino por el uso que hagan de su riqueza, y no pueden quedar fuera, y a él, especialmente, no corresponde ninguna de esas decisiones, y sabe, incluso, que la riqueza le abre a los hombres perspectivas,

experiencias de valor de las que el pobre está privado (ver párrafo 35).

CONCLUSIÓN:

UNA AUTÉNTICA TERCERA POSTURA
Y TRES CONSECUENCIAS

CAPÍTULO IX

PERFILES DE UN TERCERISMO VERDADERO

Se ha visto (Capítulo I) qué multiplicidad de acepciones – una explícita, otras latentes– puede cobrar en la actualidad el fenómeno universal de una Tercera Fuerza, o Tercera posición, o Neutralismo, o Tercerismo. A ellas nos remitimos y a ellas habremos de volver.

Este planteo tiene, en cambio, que iniciarse, con la postulación de un tercerismo deliberadamente flexible. Quiere evitar la guerra y, sobre todo, la destrucción de la especie humana por una mundializada contienda atómica (I). Quiere la consolidación, el desarrollo, la liberación de los países del llamado Tercer Mundo, en formas propias, de originalidad, intrínseca, sin perjuicio, naturalmente, de todo lo que puedan recoger, de todo lo que pueda inspirarles en los dos bloques contrapuestos que cabe llamar el Primer y Segundo Mundo (II). Quiere evitar, por último, la dominación del mundo por los Estados Unidos o por la U.R.S.S.; impedir que se conviertan en clase gobernante universal la monopolista norteamericana y la técnico-burocrática soviética; descartar la modelación total de las sociedades civilizadas por el capitalismo de tipo norteamericano y el comunismo de tipo soviético (III).

Es de buen sentido que estos tres quererres pueden tener un grado de urgencia y un grupo de posibilidad que varíe grandemente con las circunstancias. Las posibilidades se refieren, como es natural, a fortalecer el desarrollo acelerado y la originalidad revolucionaria del Tercer Mundo. Las urgencias también, como es natural, a alejar la Tercera Guerra Mundial y las aventuras de dominación mundial por los tres planos de protagonistas: países, regímenes y sistemas, clases directoras, ya mencionados.

95. LA MUNDIALIZACIÓN DE LOS CONFLICTOS

La realidad histórica tiene una naturaleza dualista, la tendencia a ser las fuerzas dos, la estructura dialéctica de tesis y antítesis es inescapable. He aquí la grande, la fundamental objeción al tercerismo que estamos postulando. Existe, en suma, una dualización universal de los bandos. La opción por una decisión; por una salida, adquiere coactividad sin límites en el mundo. Las pugnas ideológicas y de clase imponen la persecución al neutral y la imposición de optar. En un mundo unificado actúa algo así como un principio de "arborescencia", o de eslabonamiento de todas las actitudes, de "resonabilidad" y de "conectabilidad infinita" de todas las posiciones. Por ello, la opción, aun "la opción de no optar", implica situarse junto a una fuerza determinada, ayudar a tal otra, o enfrentarse a ella, favorecerla, debilitarla, hacerle el juego al enemigo.

Y aquí nos situamos ya ante el gran *riffiuto*. Una tercera postura "sólo beneficia a los totalitarios". Los que lo hacen tienen, naturalmente, gran seguridad sobre lo que son "los totalitarios". Si a la Unión Soviética se nombra, hablando claro, hay que decir para empezar que es dudoso que muchos de los Estados de Asia, sobre todo, que se han plegado al tercerismo, pudieran ser vasallos de los Estados Unidos. Con todo, esto no destruye el argumento de que el neutralismo desfibra a uno de los bandos, el occidental, en el que hay libertad de entrar y de

salir y no debilita al oriental, en el que bien puede aceptarse que una vez que se consiguió su opción han de ser mantenidos por procedimientos coactivos para permanecer en él.

Este argumento, en su modesto plano, podía parecer intachable hace diez o quince años, en circunstancias en que los bandos no se habían universalizado todavía con la extensión con que hoy lo han hecho. Hoy, por lo menos, es difícil sostener que el neutralismo no reduce los posibles aliados de la Unión Soviética: ¿no podrían serlo muchas naciones de Asia (y aun de Africa), neutralistas? Y la reciente historia de Hispanoamérica es bastante y dolorosamente reveladora de qué posibilidades tienen las naciones de nuestro continente de desligarse – pacíficamente – del bando occidental.

Parece, sin embargo, que lo más que tiende a olvidar este argumento es el carácter seguro de creciente brevedad de una futura eventual guerra mundial, su previsible decisión más por factores de superioridad técnica y científica que por razones de extensión territorial, recursos alimenticios o industriales o masas humanas combatientes. Hasta la razón que podían importar la necesidad de "bases" para algunas armas se empujea con el uso del submarino para reemplazarlas y el alcance casi ilimitado de algunas de las nuevas armas.

Es decir, que cuentan cada vez menos los aliados como ayuda militar y cada vez más los "no-aliados" como paso decisivo a que no se entre en la vía militar o los dos bandos entren en ella en las peores condiciones posibles.

Porque ¿se tiene acaso el valor de negar que lo importante no es beneficiar o no beneficiar a alguno de los bandos sino encontrar una solución, una vía, un barrunto de salida al drama mundial? (Al drama de lo que cuestan las tensiones en términos económicos, sociales, psicológicos, al drama de lo que coartan, de lo que impiden, de lo que detienen...)

Con todo, a cada paso nos encontraremos con el "¿Qué sería de nosotros sin los yanquis!". No se tiene el valor de señalar el

sofisma de pensar "sólo" en una situación como la presente, en la que los yanquis son elementos determinantes, no pensando que "sin los yanquis" la situación no sería como la presente, por lo menos en una gran cantidad de ingredientes.

Afirmaba Celso Furtado (art. cit.) que el tercerismo toma como dato el "*impasse de poder*" entre los bloques y hace un principio de orden táctico el que esté fuera de nuestra voluntad modificarlo, lo que no da compensatoriamente, en su afirmación, mayor libertad para fijar nuestros objetivos. Para Rostow (*Las etapas...*, pág. 155 y 163), no es realista la alternativa de un mundo dominado por los Estados Unidos, por la U.R.S.S. o por ambos. El poder de los imperios encuentra un límite infranqueable en la difusión del poder por la marcha de los pueblos a la madurez, una difusión "*que puede hacerse relativamente segura o muy peligrosa, pero no puede evitarse*". Francia y China, ejemplos posteriores al ejemplo de Rostow, expresan la segunda alternativa pero es más importante señalar que, de acuerdo al carácter optimista, propagandístico, del trabajo de Rostow, si su afirmación es verdad a larga distancia no dista mucho de ser absolutamente errónea, en términos técnicos, militares, en lo que a lo inmediato se refiere. Aun así, la confesión de Rostow dibuja la técnica esencial del tercerismo: contribuir a la difusión (pacífica) del poder mundial, desmonopolizarlo de manos de los bloques.

96. POR UNA NUEVA DISCRIMINACIÓN

Tratemos de ordenar este razonamiento. Cualquier política internacional práctica, ceñida a las cambiantes circunstancias, que los países no-comprometidos practiquen, que las fuerzas ni pro-yanquis ni pro-soviéticas postulen en sus respectivos medios, tiene que basarse inicialmente en una capacidad muy dispuesta, fina, movable de discriminación, una especie de *habitus* —en el sentido aristotélico— judicativo y político de gran seguridad y rapidez, basado, al mismo tiempo, que en las

inflexiones de lo real, en un trasfondo sólido de convicciones y de fines (tales los que en este ensayo se han estado postulando).

Dígame, para comenzar, que el tercerismo podrá estar de acuerdo con las posiciones soviéticas o norteamericanas, sin identificarse —nunca— ni permanentemente, ni disciplinadamente, con ellas.

Podrá, por ejemplo, conceder a los Estados Unidos respecto a la U.R.S.S. que:

—La U.R.S.S. aspira al poder mundial, a la hegemonía universal.

—Para ese fin contempla como coherentes con su ideología tanto guerras como revoluciones, aunque prefiera, como es natural, las segundas.

—El mantenimiento del peligro es (vale) como una valla a la liberalización política, ideológica y social, y a las amenazas eventuales al poder de la clase dirigente soviética.

—Más generalmente, el desarme podría derrumbar, como dice Rostow, el complejo de austeridad, hostilidad interna y control del Estado-policía, entrando en una "sociedad abierta", de alto consumo en masa aunque Rostow (op. cit., pág. 157) parte del supuesto, indiscutible para él, pero no para una posición tercerista, de que es la U.R.S.S. la única potencia que suscita la tensión internacional.

—La propaganda pacifista de la U.R.S.S., unida a su gran máquina militar y los movimientos de expansión regionales, implica una inevitable dualidad, no sin contactos con el principio del *brinkmanship* de Foster Dulles y del viejo principio nazi de "la paz", con imposición total al bando contrario y siempre que éste cediera en todas sus posiciones.

—También hay, sobre ciertos países, una imposición exterior soviética, se le llame o no "colonialismo" (ver párrafo 14, num. 4) que no llega a las naciones no-comprometidas porque sus medios son muy distintos a los del colonialismo clásico, porque se hallan demasiado lejos de él y porque temen menos

—por sus actitudes, por ejemplo, en las instituciones internacionales— disgustar a Estados Unidos que a la U.R.S.S. en posibilidades de ayuda y otros beneficios.

Y, más generalmente, que:

—La imposición mundial del comunismo soviético es indeseable.

—Pueden, y es lícito hacerlo, arbitrarse medios para evitarlo.

—La imposición mundial de la U.R.S.S. implicaría la imposición dogmática del marxismo-leninismo como único sistema cultural, lo que también es indeseable y debe evitarse (ver capítulos IV y VII).

En cambio, puede conceder a la U.R.S.S. respecto a los Estados Unidos y a la política de sus clases dirigentes, que:

—Existen en los Estados Unidos grupos, como el Pentágono, militares e industrias de guerra estrechamente entrelazados que ganan su preeminencia por medio de la prolongación y la intensificación de las tensiones mundiales.

—Esos grupos, y todos los demás dominantes de los Estados Unidos, no desean la distensión mundial porque creen en la posibilidad de que su país sea alcanzado y superado por la U.R.S.S. en competencia y emulación pacíficas.

—Los grandes gastos de producción de armamentos convencionales y no convencionales, el crecidísimo presupuesto militar de casi dos tercios de gastos estatales es una condición al parecer imprescindible para la estabilidad económica nacional y para la prosperidad de sus núcleos dirigentes económicos (ver párrafo 58).

—El temor a la guerra y a la crisis del capitalismo fomenta en los Estados Unidos proclividades que tuvieron su cifra en el “macartismo” y hoy tienen su temperatura de máxima en los grupos extremistas de derecha, pero son ambientalmente una eventualidad de “fascistización”: represión sindical, intimidación privada, dominio militar, persecución científica y cultural, etc.

—Bajo cariz de “democracia” y de “defensa cristiana y occidental”, se alía con los regímenes más regresivos y antipopulares del mundo, y sólo cuando siente excesivo temor a la opinión pública internacional no lo hace o lo realiza en forma casi subrepticia. En suma: que favorece a los regímenes mercenarios y a la represión de lo popular.

—Su política electoral atiende demasiado al revanchismo de ciertos grupos nacionales (caso de bálticos, de húngaros) y ello inflexiona en exceso su política internacional.

—Su animadversión a los movimientos progresivos de tipo revolucionario de todo el mundo los lleva a identificarlos mecánicamente con el comunismo.

—Más generalmente, da como montado todo proceso revolucionario por la maquinación y subversión exterior.

—Estados Unidos se reserva el derecho de opinar dogmáticamente sobre qué país o régimen son “comunistas” y usar, entonces, de todo un variado repertorio de presión y bloqueo económico, aliento a la subversión interna, movilización de los organismos y medios de presión pública internacional, etc.

—Antes de esa instancia, utiliza los medios de la presión económica, la seducción de la “ayuda”, el soborno y la corrupción directa de los medios directivos, el motín y la subversión para mantener a los países en la “línea occidental” y excluir competidores.

—Muchos actos de su política internacional están dictados, explícita o tácitamente, por las conveniencias de sus grandes monopolios, su política de extensión y consolidación en el extranjero y su necesidad de dar salida al enorme excedente “económico” (ver párrafos 9, 14 y 39).

—Sus “planes de ayuda”, las “alianzas para el progreso” y otros arbitrios pueden ser, pese a su ambigüedad irrecusable (y utilizable), instrumentos de las tres conductas últimamente enumeradas (ver párrafo 14).

—Su política internacional y militar amenaza a los países desarrollados del bloque socialista, a los que obligan a armarse y a gastar grandes sumas que retrasan su desenvolvimiento económico y coartan sus procesos culturales y sociales democratizadores y liberalizadores.

—Con gran despliegue de enfática moralina, emplea la mentira y el espionaje más despiadados y clásicos, como se probó en el famoso caso Powers.

—Pese a sus reiteradas manifestaciones, no quiere desarmarse, que sus reclamos de inspección están vinculados a “abrir” la sociedad soviética y no sólo a asegurar medios eficaces de detectar explosiones atómicas, como lo probaría su negativa a la posibilidad de detectar esas explosiones por medio de aparatos situados fuera del territorio de cada país, pese a la opinión favorable de hombres de ciencia autorizados consultados a raíz de la iniciativa de Yugoslavia en la Conferencia de Ginebra en marzo de 1962, que dejó maltrecho el fetichismo de las “inspecciones”.

—No se arredra en amenazar con la guerra total si se altera decisivamente el *statu quo* internacional.

—Subsisten dentro de ella abominables resabios de la mística jingoísta, racista anglosajona y de la “carga del hombre blanco” con el correlativo desprecio de los pueblos nativos, calificados de “inferiores”, ajenos al área noroccidental.

Y más en general puede concederse a la U.R.S.S. respecto a los Estados Unidos que:

—éstos aspiran a la imposición mundial del tipo de capitalismo, de organización política y de *American way of life* que los caracterizan;

—esa imposición es indeseable y

—es lícito arbitrar los medios para evitarla.

También puede concederse, de todo un inmenso caudal de incriminaciones recíprocas y generalizadoras, que:

—Estados Unidos y la U.R.S.S. fomentan sin descanso una dualización simplificadora y presumiblemente falsa entre “democracia y totalitarismo”, entre “capitalismo y socialismo”, entre “imperialismo” y “liberación de los pueblos” (la primera y última de las antítesis inversa y recíprocamente apropiadas);

—todo el esfuerzo de la propaganda soviética y norteamericana incide en demostrar que todo lo que no es comunismo es imperialismo proestadounidense y capitalismo, o que todo lo que no es alineación democrática y pro-occidental es comunismo y “totalitarismo”. Pero las dos propagandas masivas se empeñan en negar la “originalidad”, la “substantividad”, la “independencia” subjetiva y objetiva, de una postura distinta entre los dos bloques imperiales;

—las dos potencias—sus pueblos sin reticencias y sus clases dirigentes por fundamental temor y sentido de la responsabilidad—desean la paz y contienen una mayoría abrumadora de gentes que odian la guerra y quieren vivir apaciblemente sus vidas;

—las dos irían a la guerra si sintieran amenazada su existencia misma o tuvieran la certidumbre del triunfo absoluto de su adversaria sin ella;

—salvo esa situación, los dos bloques se temen auténticamente y ninguno desea la literal guerra atómica con sus seguras eventualidades de destrucción en masa, pero los dos se mueven en el límite de intimidación, maniobra y amenaza, que hace posible que esa guerra sea provocada. Es decir, que los dos se mueven entre un conflicto sin salida entre la posible necesidad de recurrir a la guerra para su defensa y el carácter aniquilador de ésta;

—esto suele llevarlos a recurrir a pequeños conflictos locales que evitan la destrucción atómica, sirven para masificar y compeler sus respectivas opiniones públicas y son escuelas de prueba y entrenamiento de las armas militares convencionales;

—los dos bloques, bajo el peso de sus presupuestos militares (pese a lo observado respecto a los Estados Unidos) y al temor de lo eventual, quieren desarmarse pero a) no creen que el otro haga lo necesario para ponerse en igual situación y b) sobre todo, no quieren desarmarse si no es simultáneamente o por etapas simultáneas y con pública inspección, sobre todo del contrario;

—los dos bloques hablan constantemente de paz, entre otros temas de una propaganda deformadora y masiva, eligiendo los mejores y más amplios escenarios, como medio de seducción de la opinión pública mundial;

—ninguno de los dos bloques desea una paz que posibilite la irrupción del Tercer Mundo en actitud de autonomía respecto a ellos, con soluciones y fórmulas propias, sino, por el contrario, para anexarlo a sus áreas, o ganar posiciones en la guerra de movimientos con su adversario;

—en los dos bloques hay reservas, vetas de desinterés y buena voluntad moral que pueden inflexionar ocasionalmente la ayuda —esencialmente interesada y propagandística— que ellos están dispuestos a prestar a las demás naciones;

—En los dos bloques hay problemas y doctrinas estratégico-políticas explosivas: en los Estados Unidos la no extinguida doctrina de Foster Dulles del *brinkmanship* y su contradicción con la doctrina kennedyana de las “nuevas fronteras” con sentido progresivo; en el bloque soviético, el conflicto entre la necesidad de la revolución mundial por todos los medios (representada por China) como consolidación de la seguridad y el propio dinamismo ideológico y el carácter destructivo de una guerra eventual. La doctrina de la coexistencia pacífica niega la ineluctabilidad de la “revolución” —en grande— y acepta y propugna las pequeñas, pero ¿cuál es la medida? Ante la posibilidad de una contienda que pierda su sentido por la desaparición de los sujetos de la controversia; ante la irrompible conexión entre el peligro bélico y cualquier fenómeno revolu-

cionario considerable, se ve a los textos oficiales soviéticos variar de un punto a otro con cierta laxitud. La coexistencia está impuesta por la necesidad objetiva del desarrollo de la sociedad humana (*Proyecto de Programa del Partido Comunista de la U.R.S.S.*, pág. 64) (aunque tal vez fuera más exacto, más modesto, decir “la subsistencia”). Las revoluciones, en pequeño, son posibles sin la general (ídem, pág. 43). Las revoluciones no se pueden imponer desde el exterior (ídem, pág. 42). Existen diversidad de caminos para que el proletariado pueda llegar al poder (ídem, pág. 44). Existe también la posibilidad del “cambio pacífico”, aunque es claro que las clases dominantes no renuncian al poder voluntariamente (ídem, pág. 43). Sin embargo, no está excluido que sea conveniente que la burguesía acepte indemnizaciones por la cesión de la propiedad de los medios de producción y que al proletariado le convenga rescatarlos (ídem, pág. 44).

Y para cerrar, metódicamente, esta larga discriminación, puede también concederse la verdad de ciertas afirmaciones de Estados Unidos y la Unión Soviética sobre sí mismos.

Se puede conceder a los Estados Unidos, pese a todas las reservas que su actitud nos suscite, a la animadversión que algunos de sus gestos levante, lo siguiente:

—toda grande o pequeña nación tiene derecho a la lucha por su supervivencia;

—si ha habido, y se prolonga dentro de ella, el espíritu de “caza de brujas”, tampoco todas son brujas y sí, y en cambio, fuerzas tangibles, reales, organizadas, temibles. A este distingo de buen sentido contribuye, incluso, la propaganda comunista difusora del anterior estribillo; una propaganda que es parte de una fuerza de penetración y dominación que no tiene nada de fantasmal;

—si la imposición universal de la U.R.S.S. y del marxismo-leninismo dogmático no es deseable, de alguna manera los Estados Unidos tienen que ser fuertes;

—dentro de los Estados Unidos, e incluso en su propio equipo gubernamental, actúan corrientes y grupos que comprenden el sentido de la insurrección antimperialista, anticapitalista y anticolonial y buscan empeñosamente compaginar la supervivencia de su poder nacional con la convivencia y hasta el estímulo de estas fuerzas (siempre, es claro, que se detengan en el justo punto de una izquierda liberal y progresista).

Se puede conceder a las afirmaciones de la Unión Soviética sobre sí misma, que:

—es probable que en una emulación pacífica supere a los Estados Unidos en producción global y por cabeza, y eso la hace desearla más sinceramente;

—no tiene la misma necesidad de desmesurados gastos militares para la vitalidad de su economía que la que tienen los Estados Unidos;

—no tiene en su seno grupos “revanchistas” (o ellos, en caso de existir, no tienen el menor peso);

—el peligro de la guerra es demasiado grande e indeseado, para jugarse el todo por el todo en una revolución en gran escala;

—la estructura de sus mecanismos de opinión pública los hace impenetrables a la acción de los grupos con “intereses particulares” involucrados profesional o económicamente en mantener el peligro de guerra;

—si la imposición mundial de la economía monopólica y de la democracia plutocrática y del modo americano de vida son indeseables, es necesario, de alguna manera, que la Unión Soviética sea fuerte.

97. UN NEUTRALISMO ACTIVO

Aun podría alargarse, casi indefinidamente, esta lista de discriminaciones y de reconocimientos. Pero la situación es sobremano móvil y la verdad de hoy puede ser anacronismo

de mañana. Por lo demás, lo ya explanado parece suficiente. Claro que si define una postura ideológica no caracteriza una conducta, no precisa una línea de acción. Esta puede, con todo, esbozarse.

El fondo, la guerra endémica, latente, es indudablemente ominoso. Una guerra eventual con una paz sin victoria posible. Una paz como intermedio, dictada esencialmente por el miedo. Un “estado de emergencia” sin fin, hecho normalidad. La posibilidad, común a todos los contendientes, de un ataque repentino y catastrófico. La contingencia de un empleo total de todas las armas, sin limitación de ninguna especie. La movilización de todas las fuerzas materiales y espirituales tanto para la guerra fría como para la guerra caliente. La creciente militarización y movilización de toda la sociedad. La total extensión de la guerra al dominio económico y a las relaciones económicas internacionales. La desaparición de la diferencia entre militares y civiles. La identificación de los pueblos con sus dirigentes bajo el signo de la “culpa colectiva”. El empleo, sin restricciones, de todos los medios de propaganda. El desprecio al derecho de gentes clásico, a los Estados neutrales y a las poblaciones civiles. La destrucción y aniquilamiento totales del enemigo como objetivo de la guerra. El uso de la propaganda hasta el objetivo de reducir los pueblos al nivel simplificador, simbólico, maniqueo. La total desaparición, en el proceso de la guerra, de los objetivos iniciales. El final previsible por el agotamiento total de una de las partes o de ambas. El carácter autógeno de la guerra, como nacida del miedo a la guerra. El totalitarismo como síntesis de la restricción total de las libertades, el dominio del Estado y la burocracia, la preeminencia de ciertos grupos: militares, industria pesada. La influencia de la carrera de armamentos que envejecen constantemente y estimulan por ello a ser usados. La economía de guerra, en suma, en tiempo de paz. La unión de guerra mate-

rial, ideológica y social en estas nuevas guerras al mismo tiempo nacionales civiles y de "religión".

Y, sobre todas estas eventualidades y estas realidades, en la mundialización de los conflictos, la posibilidad de un estallido por una señal telefónica mal interpretada, por una bomba atómica que cae de un avión, por un rapto de pavor o de locura del responsable de una base de teledirigidos (ya se ha estado cerca de que tal ocurriese).

Ante estas tremendas amenazas y estas coriáceas realidades, la tarea sagrada de un tercerismo neutralista y activo no es fácil, ni simple ni reducible a esquemas.

Se mencionaba (ver párrafo 95) la eventual injusticia de debilitar a uno de los bandos si lo que se desea es evitar la imposición mundial de los dos. La fórmula de la "reducción equilibrada" (o del "equilibrio por reducción") probablemente contesta a esta objeción: un tercerismo sincero tratará de debilitar a los dos frentes y no de debilitar a uno solo. Pero tratar de reducir el número o el volumen de los países afiliados o compulsivamente enrolados a uno de los bloques, achicar el área de las naciones comprometidas en una aventura bélica, haciéndola más difícil puede –y seguramente es–, sólo una parte de la tarea. Más importante que ella resulta consolidar la posición prescindente de las que todavía no lo están, pregonar su acierto, presionar por la paz, amenazar a la Unión Soviética y a los Estados Unidos con la hostilidad y el descrédito de la mayor parte posible del mundo si fueran capaces de trabarse en guerra, calmar el frenesí de los excitados (evitando el momento contraproducente en que esta gestión lo aumenta), lograr también –es difícil pero tremendamente eficaz– un grupo de naciones que fueran capaces de amenazar con inclinarse al otro bando a la superpotencia que hubiera que presionar más intensamente.

Y si nada de esto fuera posible, aun valdría la pena ser arrastrados a la destrucción con la cabeza alta y fría, sin culpas,

contribuyendo a la tenue eventualidad –pero eventualidad al fin– de poder reempezarlo todo en un mañana imprevisible con aquellos grupos nacionales y zonas menos tocadas por la destrucción que el resto. A este propósito, puede cobrar inesperada fuerza el concepto y el ideal de las "pequeñas naciones" que, si hoy parecen inadecuadas a la exigencia del tamaño de las comunidades en el orden técnico, económico y de poder, pueden tal vez exhibirse como más adecuadas a la "medida del hombre" –si no de la sociedad– que las superpotencias con voluntad de suicidio.

En cuanto a la tarea de evitar la guerra, función fundamental si no única de un tercerismo neutralista (o más precisamente, de un tercerismo que se adjetiva neutralista en el plano de las tensiones internacionales) adquiere preeminencia robustecer el grupo de neutrales y aumentar la postura neutralista, contra todas las persecuciones en los países ya comprometidos. Y sobre todo, es especialmente importante combatir los núcleos incondicionales ("cipayos" es la extendida palabra despectiva) que los bloques mundiales fomentan en todos los restantes países y que suelen ser casi siempre peores, éticamente, y más obtusos, intelectualmente, que sus inspiradores o mandantes. Esto, claro está, no importa afirmar la malicia, el dolo, la falta de honrada convicción que a muchos de los implicados "cipayos" sería injusto imputarles.

Con esto ya se coloca este discurso en el tornasol que está entre la concreta política mundial de potencias y la eventualidad de una vía autónoma de desarrollo político y social para un núcleo determinado de países. Pero, antes de completar el enjuicio que este trabajo ha intentado, cabe recalcar algunas normas de conducta hacia las superpotencias, sus partidos y sus ideologías que mucho tienen que ver con lo anterior.

Una sería proponer (lo más claramente y convincentemente posible) una alternativa entre el "desarrollo por el terror" y el "derecho al pataleo", insuperable expresión conversacional con

que los resignados sostenedores de los Estados Unidos designan lo que creen que asegura la hegemonía de éstos. Señalar que existen otras posibilidades que el terror y el esfuerzo compulsivo y el "pataleo" estéril, ineficaz, resulta la labor insoslayable de todo tercerismo.

Otra sería insistir, contra todos los histerismos, que "evitar el comunismo" no es la norma única, ni última, ni primera sino simplemente un corolario. (Y que toda otra jerarquía que se le dé suele importar, inexorablemente, el efecto contraproducente de no evitarlo; ver Apéndice III.)

Otra sería no confiar demasiado en el dinamismo revolucionario de la U.R.S.S., puesto que ella, igual que los Estados Unidos, es una gran nación industrial que puede alcanzar con poco esfuerzo altos niveles de bienestar y entenderse con su contendiente en la coexistencia, sin necesidad de destrucción mutua (según algunos sus respectivas "superestructuras" — aceptando la validez de su acepción marxista— les empujarían a ello). Si la U.R.S.S. puede apoyar las luchas de liberación colonial es cuando sus intereses nacionales estratégicos no choquen, como ocurrió en Hungría y podría ocurrir próxima a ella.

Otra sería conceder, con la mejor voluntad, que ambos bloques pueden ser buenos, útiles, fecundos en sus gestos concretos. Un agudo uruguayo, Carlos María Gutiérrez, nos preguntaba en 1961: si la acción rusa es tan positiva en Cuba, ¿no habrá que revisar el tercerismo? La pregunta, a nuestro parecer, no tenía sentido: ser terceristas no es "no poder" conceder que soviéticos o norteamericanos no puedan realizar una acción buena o generosa en tal o cual momento, frente a tal o cual dificultad; es la negativa a aceptar que sean (soviéticos o yanquis) buenos, positivos, generosos en todas sus gestiones e identificar, por ende, nuestra suerte con ellos.

Otra sería insistir en que la lucha de clases y la lucha de países vuelve a identificarse y el *slogan* nazi de las "naciones

proletarias" adquiere, ahora sí, un pleno y promisorio sentido.

La realidad radical sobre la que el tercerismo ha de moverse es la lucha de los países subdesarrollados por romper el cerco capitalista. Y como la situación de China es similar en esto a ellos, tal sería la causa y origen del choque Moscú-Pekín. Claro que esto no soslayaría el carácter previo de una actitud ante el comunismo (ver Apéndice III) y el indiscutible carácter del comunismo chino de ser un superlativo de ciertos fenómenos, sin duda los menos humanos, del proceso de la Revolución (ver párrafo 78).

98. LA DIATRIBA DEL TERCERISMO

El tercerismo, sin duda, no tiene buena prensa ni por estas latitudes ni por otras. Todas las máquinas de persuasión mundial, secundariamente y tras el ennegrecimiento del enemigo primero, no dejan de dedicarle sus dardos más o menos agudos o romos. Por ello es ilustrativo —y hasta ameno— recopilar estas críticas, que a veces no son más que dicterios, y ver qué conjunto, qué cuerpo, presentan reunidos.

1. La primera acusación dice que no es viable, que es imposible, que es inútil, que es "utópica" (Fidel Castro). Ya se ha hecho alusión a esta crítica en torno a la noción de la mundialización de los conflictos (ver párrafo 95). Un católico integrista de la Argentina, el tomista Nimio de Anquín, afirma la "polarización del dominio"; al no admitir "una mediedad", decreta el *vae neutrís*. Algo similar sostenía un manifiesto del Ateneo uruguayo de octubre de 1950 (cuyas incriminaciones también he utilizado). En octubre de 1961, el Ministro de Defensa de Italia, Andreotti, sostuvo que la bomba de cincuenta megatones hace imposible la existencia de naciones no comprometidas. Puede replicarse que la viabilidad o posibilidad de una postura es una cuestión de energías históricas, de voluntad afirmativa y que la existencia de neutralismo, de naciones no comprometidas y de tercerismo, incluso, dentro de las que lo

están, son un incipiente mentís a toda radical negación. El argumento de Andreotti no distingue, por lo demás, entre la posibilidad de evitar un estallido (tan posible o imposible con o sin bomba de cincuenta megatones) y la posibilidad de evitar, o atenuar o circunscribir los efectos de ella (tarea más urgente si tal arma se usa).

2. El tercerismo es una posición "cómoda", "acomodaticia", que no elige, como decía un dislateador uruguayo, *"entre Dios y el Diablo"*. Verosímil la incriminación si se trata de un puro y vegetativo estar al margen y no definirse (y hay muchas maneras de estarlo que no son "terceristas"), ella parece absolutamente inaplicable a una actitud que contra todas las presiones, las seducciones, las amenazas, las calumnias busca la concreción de una fuerza espiritual y política positiva, con complicadísimas eventualidades de maniobra y una tensa, lúcida, escrupulosa voluntad de discriminación y de justicia.

3. También se dice que el tercerismo es "peligroso". Contéstese: puede que esto sea cierto, pero también es cierto que todo es peligroso en la historia cuando el viento empuja a su alta mar y ya ni siquiera es posible lo único no peligroso que es estar fuera, de nuevo: vegetativamente, al margen de ella. Claro también que más peligroso es el espíritu de cruzada de los bloques y la eventualidad de ser protagonistas o primeras víctimas de la guerra nuclear.

4. También se dice: no es una posición "definida", lo que es incriminación certera si por definida se entiende la adhesión a una receta ideológica perfilada y completa, a un embanderamiento simplista y mecánico, con todas las consecuencias que, incluso la gente que ama lo "definido", a la postre rechaza.

5. Asimismo se sostiene: es "injusta". Sin embargo, lo más seguramente injusto es la afirmación de que en un bando se encuentra toda la razón, la buena intención y el futuro; es la

parálisis de ese esfuerzo de discriminación que intentamos esbozar (ver párrafo 96).

6. Lo mismo se enfatiza: es "insincera", es "falsa" (Fidel Castro). Claro que, como ya lo decíamos en las páginas iniciales de este trabajo, hay tercerismos que son primeras y segundas posturas que por eventualidades determinadas no se atreven a decir su nombre (ver párrafo 5). Pero esta especie no cubre, sin duda, toda la ancha variedad de ella (ver párrafos 4 y 5).

7. Beneficia al bando soviético (aunque la acusación por el lado comunista se da simétricamente; ver párrafo 96).

8. Es "cobarde". También lo decía el dislateador uruguayo ya aludido. Pero más cobarde, con seguridad, es la alineación mecánica y retribuida (a veces).

9. Es "suicida" ya que la tutela de los Estados Unidos si no es buena, nos asegura un mínimo de libertades y derechos sin los cuales la vida no es respirable. Pero todo el esfuerzo del tercerismo tiende a afirmar no sólo que esa es aspiración, si legítima, menguada y menor y que la alternativa de otra dominación sólo se hace probable en la medida que estas otras toman fuerza.

10. El *"tercerismo es indiferencia"*, afirmó Fidel Castro en su decisivo y tantas veces citado discurso del 1º de diciembre de 1961, donde lo mencionó injuriosamente adosándole la expresión *"otras sandeces"*, sosteniendo entonces que todo tercerismo es indiferente a lo que ocurría por esa fecha en Vietnam, Santo Domingo o Argelia. Pero el examen de cualquier órgano de opinión tercerista, por tenuemente que él lo sea, vale por un mentís suficiente a esta afirmación irrazonada.

11. Y, por fin, el tercerismo es una actitud ideológica "inválida", "equivocada", puesto que no existen términos medios entre el capitalismo y el socialismo. Es la típica acusación comunista, mencionada también en el discurso de Castro y en

textos uruguayos diversos. Y sobre ella cabe observar que si es cierto que no existen términos medios viables entre muchas cosas, "capitalismo" y "socialismo" sólo son palabras unívocas para los espíritus y las ideologías esquemáticas y, ni aun en caso de univocidad, las expresiones culturales, políticas y sociales (las "superestructuras") de ambos términos son de tan absoluta precisión e inevitabilidad que no sea posible elegir y discriminar entre ellas.

Ninguna de estas críticas roza, siquiera, la gran verdad que el tercerismo, con todo lo negativo que pueda acarrear, es el gran "no" inaplazable a las perspectivas de la matanza, de la entronización del simplismo, de la perduración maquillada y vergonzante de todo lo viejo.

99. MEDIOS Y TÉCNICAS DEL TERCERISMO

Según Bultman, para los griegos el azar, la fortuna era, para los decididos, la "oportunidad"; para los otros, para los vegetativos, la necesidad, la suerte, el ineluctable destino. Toda empresa política grande trata, en pureza, de convertir el destino en oportunidad, el "padecer" en "hacer".

Claro es que, si nos movemos en una circunstancia, en un medio, en un mundo, aquélla, éstos, tienen un espesor, una resistencia que sólo la candidez puede saltarse. En la Revolución Cubana se ha discutido abundantemente sobre las "condiciones objetivas de la Revolución" (extendamos el problema al de toda acción política del tipo que sea) y la distinción que cabe entre ellas y -todo dentro del vocabulario marxista- lo que se califica de "putschismo". La conclusión de este debate, cuyo aparente sentido autoflagelatorio resulta demasiado evidente, es la de que ningún movimiento radical y entero puede desencadenarse si no existen dentro de la sociedad en que actúa ciertas condiciones que lo hagan posible. Pero lo que se saltea el castrismo (dispuesto al parecer en esto a darle la razón a los

comunistas cubanos y su política de tibia espera) es que la decisión de actuar de algunas minorías, el empeño heroico de realizar un cambio sin cortapisas y sin atenuaciones, es "también" una "condición objetiva" dentro de la comunidad y la posibilidad de "seguir" una rebelión inicialmente ciega y la opción por desencadenar un proceso consciente, deliberadamente en nada, sustancialmente se diferencian, ya que no hay en una nación, en un continente, en un mundo, algo así como un objeto observable y unos sujetos observadores: todos formamos parte de un mismo todo y somos, a la vez, condicionantes y estamos condicionados.

Hay, es natural, como se dijo al pasar, una diferencia radical entre la rebeldía ciega y la constructiva Revolución (prosigamos con el enfatismo que tantas cosas recubre). Las dos tienen en común actuar al soslayo de los procedimientos legales, regulares; pero hay una radical diferencia entre la violación de la norma que no instaure una nueva norma y una actitud auténticamente revolucionaria.

Una actitud auténticamente revolucionaria sabe que los valores del derecho, de la juridicidad son valores (tales el de previsibilidad, el de regularidad, el de seguridad) subordinados aunque importantes, si bien menos importantes, sin duda, que los políticos, culturales, económicos, religiosos, que dan sustancia y sentido a la vida de los hombres. Sabe que toda legalidad es la efectiva regularidad jurídica de un sistema dado pero también sabe que, como el sistema entero, ella se apoya en un sustrato de poder y de violencia latentes dispuestos a hacerse explícitos a la primera seria amenaza (ver párrafo 67).

Si esto es así no es difícil de comprender que toda legalidad se cierre, y secunde el cierre del sistema entero a todo cambio radical, simultáneo, de las estructuras sociales, lo que abonaría suficientemente que no hay que tener temor de insurgir contra una legalidad envejecida; pero, también, que tiene que haber, quieras que no, "una legalidad" para que la vida social se deslice

con una mínima fluidez y el hombre esté asegurado humanamente contra los más acuciantes temores.

Las reflexiones sobre tácticas suelen ser las más inacabables aunque siempre estén amenazadas de que la práctica les imponga una perención más rápida de la que se les impone a otras tareas de la inteligencia. Pero podría agregarse que un nacionalismo social, revolucionario, neutralista, si bien pueda tener que librar su última batalla por la violencia, busca siempre —como es proclividad natural de la condición humana— cierto margen de “habitualidad”, de cotidianeidad, de estabilidad. Contra todas las “revoluciones permanentes” y las interminables movilizaciones, el destino de cualquier régimen, viejo o nuevo, es un determinado asentamiento que asegure a los hombres comunes la posibilidad de vivir modesta, oscuramente sus vidas, como es la vocación de casi (probablemente) el noventa por ciento de ellos.

La tendencia a la estabilización, y la más general a la eficiencia, impone asimismo cierta cautela en el impulso a destrozar demasiado radicalmente la máquina del viejo Estado y la burocracia. Pero la necesidad de no hacerlo y, en cambio, de usarlas, es ya casi un lugar común de todos los manuales revolucionarios. Menos lo son, probablemente, las nociones de la necesidad de tener sentido cabal de la complejidad de ese Estado, de la de la política, de la de la administración y el correlativo aprendizaje de su manejo, de un moverse diestro entre ellas que tendrá que realizarse, porque el tiempo no espera, al mismo tiempo que se lucha por el poder político total. El simplismo, el diletantismo, el amateurismo acechan en cada recodo de estos movimientos y pueden dar en el suelo con ellos por limpio que haya sido su origen, incontrastable su aspiración y amplio el horizonte hacia el que se mueven.

Todos estos males son sin embargo y en cierta medida inevitables y sólo puede repararlos una pronta autocrítica y algo, más hondo, que era una de las raigales emociones histó-

ricas de Marx y que éste designaba como el “sentido de la vitalidad del pueblo”, de su inextinguible, reparadora, surgente capacidad de crear una vez que las estructuras comprensivas se han roto y se apela, de veras y a fondo, a sus posibilidades yacentes.

Pero esta vivencia es implanificable y excluiría desde ya el primero de los “ismos” de la lista que el actual análisis revolucionario descarta como peligrosos: “sectarismo”, “extremismo”, “oportunismo”, “dogmatismo”. O para decirlo en términos positivos, la experiencia de nuestro siglo en materia de revoluciones y movimientos similares excluye:

—Las orejeras de una visión estrecha y el peligro de toda dualización entre buenos y malos, entre trigo y cizaña que ya ceñía el latino Horacio en su verso: “*Iliacos intra muros peccatur et extra*”.

—El camino desalado al fin frente al paso a paso que va encarando obstáculos y realidades, sin perjuicio de una visión “totalista”, no parcializada de la tarea política.

—El maniobrerismo sin principios que, por adecuarse a las exigencias de cada momento, pierde de vista fines y ulterioridades;

—El rígido esquema conceptual ideológico que no se modifica a impulsos de la experiencia y busca constreñir la realidad para adecuarla a sus moldes.

100. IZQUIERDA Y DERECHA

Hay una famosa frase de Alain, el filósofo francés, que reza más o menos así: “*Podrá ser cierto que izquierda y derecha sean términos superados, pero también os digo que el que lo sostiene no es un hombre de izquierda*”. Dígase a nuestra vez que la sentencia “podrá ser cierta” (también) a la altura histórica francesa de las “entre deux guerres”, cuando el fascismo demagógico trataba de apropiarse de los reflejos de la izquierda y a esa intención la expresión de Alain la califica. Pero igual-

mente habría que agregar que esa –mala– intención, sin duda, no destruía la perspicacia (muy a menudo no separada de aquélla) en ver la perención, la caducidad de las viejas formas temperamentales de la izquierda y la necesidad urgente de superar dialécticamente, en condiciones distintas a las de las pugnas ideológico-sociales de la Europa de principios de siglo, una antítesis que hizo su época. Integrar lo que de valioso ambos términos de ella puedan contener no parece así una tarea idealizadora sino una operación normal en la marcha histórica de las ideas. Esto no soslaya, claro está, que movimientos que tenían que cohonestar intereses más que disimulables (tales las formas fascistas francesas más agudamente capitalistas que las de otros países europeos, más asediadas por un racionalismo y un “buen sentido” que son tradiciones nacionales) sintieran más agudamente la urgencia de romper los moldes, los casilleros hechos.

Pero el nacionalismo social de los países marginales, si bien no se configura en una estratosfera distante a los conflictos históricos que hicieron nacer izquierdas y derechas, está, en buena medida, más desembarazado de ellas que cualquier movimiento que se inscriba en la tradición política de las naciones metropolitanas y, correlativamente, puede ser más dócil a las nuevas circunstancias universales que reclamen una síntesis.

Esta síntesis podría dibujarse así. No hay movimiento vivo que pueda soslayar los reflejos y aspiraciones clásicas que han sido atributos de la izquierda, especialmente el anhelo ilimitado de justicia e igualdad, de libertad y dignidad humana, de paz y bienestar para todos, aspiraciones seculares y universales del hombre no sólo valiosas sino también, y la historia lo demuestra, a la larga incomprensibles. Lo mismo ocurre con algunos de sus móviles psicológicos, la insatisfacción, el resentimiento (ver párrafo 59), a ciertas valoraciones morales del tipo porvenirista y positivo que le oponen un mentís tenaz y que no necesita ser

fundamentado al cinismo, al pesimismo del hombre y del mundo.

Parecería, en cambio y también, que un “socialismo-nacional” o un “nacionalismo-social”, obligados a una tarea revolucionaria y a una lucha tenaz contra enemigos de adentro y de afuera no pueden prescindir del sentido de una “comunidad nacional”, de los reflejos clásicos del orden, la disciplina, el trabajo, el deber, la devoción a entidades impersonales, las jerarquías de la aptitud y la función, de las actitudes de una estricta atención a lo “real” y positivo, de un realismo que tienda a lo concreto y a no creer demasiado en ideales abstractos y en ideologías pretenciosas. Agréguese a esto una matizada y dosificada vocación por la cautela, la moderación, una postura de preservación de lo que es heredado, y mantiene su valor, una noción del valor de la prudencia como virtud individual y de la tradición como fuerza social.

Claro es que todo esto será en otro contexto social, con otra estructura de clases y un condicionamiento que despeje cuidadosamente la vigencia de estos valores y actitudes del embaucamiento idealizador de una preeminencia de sectores privilegiados.

Si aquellos que en primer término nombraba parecen los ingredientes inmarcesibles que la “izquierda” brinda, hay otros cuya exclusión (o cuya contención) abonaría el fracaso de las izquierdas de tipo europeísta en los países extraeuropeos o, incluso, la estrepitosa quiebra de la europea en su intento de enfrentar al fascismo durante la tercera y cuarta décadas del siglo. Porque hay una izquierda siempre tímida y espantadiza, constantemente “alarmada” por cualquier rumor de violencia, pacifista (más que “pacífica”), aparentemente incapaz de asumir el caudal de dolor, fuerza y abuso que yace en el subsuelo de la historia y del presente. Un racionalismo seco y arrogante, un intelectualismo pedante y perfeccionista parecen haber hecho también a la izquierda clásica ciega a las potencias

explosivas de lo instintivo, lo subconsciente, lo irracional, y la preeminencia de los “argumentos” dirigidos a las ideas y a los intereses, el olvido de los reflejos comunitarios primitivos, subliminales que siempre pueden despertar en el hombre, cierto ideologismo abstracto que aspiraba a ser lo más “impersonal” posible, le ayudaron asociadamente, a olvidar la importancia de la personalidad en la conducción histórica, del caudillo, del jefe, y el peso tremendo (pues “*el jefe* —como decía Saint-Exupéry— *es el que necesita de los otros*”) de los vínculos de solidaridad, de lealtad personal que mueven a seguirlo (ver párrafo 69, num. 5). Y únase a lo anterior cierto internacionalismo que desconoce la adscripción de las clases a las respectivas comunidades nacionales y es como la caricatura del “universalismo” positivo inicialmente anotado, concurriendo los dos, por otra parte, a la hostilidad por la “forma nacional” y a su importancia en el proceso de desarrollo y liberación (ver párrafos 19, 21, 22). Y todavía una proclividad hedonista, utilitaria, materialista que poco se diferenciaba de las formas correlativas más crasas de la derecha conservadora, un liberalismo inmanentista y un sentido de la libertad que se han revisado reiteradamente, una mentalidad asediada por las pendientes del utopismo y las ilusiones y una actitud social que muchas veces no pasaba de la creencia, de raíz rusoniana, en la bondad del pobre y la correspondiente de la maldad del rico.

Menos extensa pero más contundentemente tiene que subrayarse todo lo negativo de la derecha conservadora clásica, clasista, privilegialista, que identifica sus privilegios con ciertos valores espirituales válidos, cuyo condicionamiento niega y tras los cuales se refugia.

Tras esta discriminación, la variedad de términos adquiere inmensa latitud. Simone de Beauvoir, a nuestro entender, en su penetrante estudio sobre el pensamiento de la derecha en Francia, juzga esencialmente una ideología capitalista, neoliberal, catastrofista, aristocratizante, que poco tiene que

ver con el sólido *corpus* de ideas de la derecha tradicional. Y si a “conservador” apelamos, vale la humorada de Chesterton (William Cobbett, pág. 67) designando a Castlereagh como uno de esos conservadores de los que “*sería difícil decir lo que conservaron*”. Pues claro es que toda actitud política, incluso una revolucionaria, trata de conservar algo (no se está en el mundo sin estar conservando infinidad de cosas) y todo se trata de saber qué es lo que se conserva. Pero la misma actitud conservadora está íntimamente resquebrajada por la incontrovertible verdad de que casi todo lo que valdría la pena conservar de un orden tradicional hoy está destruido y su promoción en otro contexto ya no forma parte de una actitud “conservadora”, si bien no sea adscribible tampoco a una “reaccionaria”, también distinta de aquélla, y que es la que se esfuerza en reimplantar en el presente algo ya perecido. (Aunque, claro está, el presente tiene más de un estrato y es extremadamente complejo, siendo opinable, en múltiples sentidos, qué es lo “muerto” y lo “vivo” en él, y por consiguiente la única distinción valedera entre una actitud de “conservación” y otra de “reacción”).

101. LAS CLASES Y EL NACIONALISMO POPULAR

En el análisis del tópico marxista del “mesianismo proletario” (ver párrafo 41) se adelantaron algunas de las objeciones que se interponen a considerar a la clase obrera como protagonista, fuerza única directora de la transformación de las naciones marginales. Los mismos textos soviéticos (ej., *Proyecto de Programa*, pág. 19) sostienen que el “*proletariado debe aliarse con otras clases*”, concepto no del todo preciso que puede ir desde una colaboración lateral y subordinada, tal como se teoriza en algunos países soviéticos, hasta la idea de un frente nacional (porque cubre todos los sectores positivos de una comunidad entera) y popular (porque se apoya en la masa de los hombres comunes y apela a la fuerza creadora de un “pueblo” que ha llegado a serlo, después de ser sólo masa, por

obra de la apelación a sus mejores, más hondas virtudes que toda revolución cabal realiza). De "*clases positivas*" habla el trotskista argentino Hernández Arregui, arrastrando esta expresión el inevitable "multiclasismo", pero la noción de positividad nace, como es natural, de poseerse un prospecto de la sociedad a que se aspira y de cuáles son las fuerzas que servirán para alumbrarla o retardarla. Que estas clases serán "trabajadoras", esencialmente laborales, sería innecesario fundarlo si se atiende al proceso de la Modernidad y alguna de las reflexiones realizadas que, de acuerdo a nuestro método, no vamos a reiterar (ver párrafos 14, 41, 45, 51 y 60). Clases trabajadoras y no "clase obrera" entonces, y exclusivamente, aunque los poderosos elementos mesiánicos con que se aureola la misión histórica de ésta bien pueden cobrar una latitud suficiente para nutrir con su fuerza el término más amplio.

En los países marginales, la clase "paisana" o campesina va desde ser un importante ingrediente de la población hasta constituir su abrumadora mayoría. Olvidada, desoída, haciéndose presente no ya en la mansa masa de lo que para ellas son las parodias electorales urbanas sino en explosiones violentas, rápidas, sin mañana, este sector, numeroso y postergado, bien puede constituir y dar sentido a ciertas expresiones como el "país real", el hombre nacional "invisible" que no tiene por qué quedar en oropel literario. En esas masas campesinas laten también esos valores que no es demasiado diferente llamar pre o posmodernos^(*) que son aptos para completar el inmediatez práctico y redentorista de las revoluciones con un núcleo de actitudes, de creencias, de nexos, que redondeen mejor un nuevo y cabal tipo humano (ver párrafo 86). Los trazos tan

(*) "Posmoderno", nada que ver, por supuesto, con el movimiento de ideas que se iniciaba en Europa y Estados Unidos cerca de los años en que Real de Azúa redactaba el presente libro; movimiento de ideas, sin embargo, al que nuestro autor contribuyó con su crítica a la modernidad. (N. del E.)

frecuentemente aludidos del estilo campesino o paisano: reserva, seguridad, lentitud, orgullo, coraje, silencio, acentuada indiferencia y señorío sobre el mundo de las cosas, no son un fantasma intelectual y, segura, arborescentemente, llevan hasta un núcleo de opciones, hasta un radical "estar en el mundo" que, si bien se halla en un todo en el umbral de la conciencia, no es resistente a hacerse inteligible sin perder por ello su savia. Desde el punto de vista marxista, puede ser cierto que la clase campesina sea individualista y conservadora (o mejor, rutinaria), por lo que se hace inevitable que en su concepción de la Revolución los paisanos constituyan una clase lateral de la dinámica minoría proletaria. Pero la concepción marxista de la revolución no es la única ni la noción monoclasista de la dinámica revolucionaria es sostenida para el área del Tercer Mundo por ninguna voz responsable; acaso sea un síntoma de la revisión que estos puntos reclaman el de que la concepción que más se acerca a un monoclasismo sea la del antillano-argelino Franz Fanon y ella no contempla el protagonismo proletario sino, precisamente, el campesino.

Como elemento lateral si no decisivo ninguna revolución puede dejar de apelar y, en puridad, de ser impulsada en cierta etapa de su desarrollo, por lo que cabe llamar ambiguamente "la clase intelectual" para salir del cuadro cerrado de las valoraciones y los intereses de su clase originaria (ver párrafos 36 y 39), para alcanzar un margen de posible "objetividad" mayor que el de otras clases. También se señaló su posible coincidencia con lo que de "arbitral" puede tener el carácter del Estado (ver párrafo 39). Desarraigados en verdad de las clases de donde provienen pero guardando un vínculo emocional, personal, retrospectivo con ellas y, al mismo tiempo, demasiado conexos entre sí por unidades de ritmo generacional para que puedan ser calificados, simplemente, como laderos de esas clases en que se originan, minoría que pertenece entonces a diversos grupos sociales y siente dentro de sí conflictos difíciles

de superar, esta misma conflictualidad hace de ellos algo así como un cuerpo privilegiado de clarificación, de "articulación" expresiva de las contradicciones, de las antítesis de valores, de los dualismos que empedran el camino de todo proceso histórico radical (ver capítulo VII). En estos procesos el intelectual entero mal puede reclamar abyectamente ninguna inmunidad por su calidad de tal y es, justamente, su timbre de gloria que él, custodia de ciertos valores que, "eternos" o no, están por lo menos por encima o más allá de las urgencias inmediatas, del "cuerpo a cuerpo", sea capaz de condescender a ellas con limpidez, en pie de igualdad, como ciudadano simple, sin remilgos ni solos de fallida docencia. La permanente actitud de revisión, el sentido crítico, el gusto por ver la otra cara de la moneda, la pasión por "inteligir" que son atributos del intelectual auténtico, lo hacen un elemento tan incómodo como necesario en una acción revolucionaria que quiera evitar la esclerosada monolitización y el cándido dogmatismo.

Pero "intelectual" no es sólo el escritor, el periodista, o el filósofo, sino aquel que emplea primordialmente su inteligencia en una labor no rutinizada ni pre-establecida, por práctica, por concreta que ésta pueda ser. Al escritor, entonces, al periodista, al profesor, hay que agregar como pertenecientes a un mismo sector social todo un vasto y creciente estrato que reclama la sociedad industrial al llegar a cierto grado de complejidad: técnicos, directores de empresa, estadígrafos, ingenieros, analistas y cien ocupaciones más. Agréguese a ellos los viejos niveles de la "profesión liberal" clásica (abogados, médicos, arquitectos etc.), la *white collar class* o clase de empleados, ya privados o ya públicos (que es el núcleo caracterizado tradicionalmente como burocracia). En estos sectores suelen reclutarse lo que los voceros de las oligarquías llaman "los fracasados", entendiendo por tales aquellos grupos más conscientes de la monopolización capitalista de los mecanismos de la sociedad de masas, en la que tienen cabida decorosa y que

a la vez, social y económicamente, se hallan en niveles de entradas más bajas que algunos de la clase obrera aburguesada.

Intelectuales o mesocráticos, estos sectores tienen en común el que sólo por latitud pueda calificárseles de burgueses, al no vivir de sus rentas ni del trabajo de los demás; pero un rasgo más hondo y promisorio que los reúne es el saber que serán útiles y, más, serán imprescindibles en cualquier sociedad de economía nacionalizada y planificada que pueda advenir; en que no ven, entonces, su destino como inseparable de la supervivencia de la economía capitalista. Esta condición es, justamente, la que les da esa latitud, esa capacidad de neutralizar versiones empecinadas de clase en una visión y en un juicio más tenuamente subjetivos, más "universal", más arbitral que los de los otros (ver párrafos 12, 42, 45, 51).

Contra la vistosa tesis de James Burnham, es dudoso que la sociedad capitalista promueva la sustitución de la clase propietaria convertida en inocua y marginal, por una clase "directorial" cuyos contornos no serían excesivamente diferentes a los de estas "nuevas clases medias" como no sea que los sectores de "directivos" especializados y gerentes (y aun todo el tipo del *organization man* que construyó White) resulten sus sectores más conspicuos, no sin cierta tensión —probablemente una de las más reales de una "nueva sociedad"— con los más específicamente "intelectuales", según es dable verlo ya, por otra parte, en la sociedad soviética (y en lo que ésta tenga de irrefutablemente "nuevo").

Parece indiscutible que tales sectores sociales no presentan afinidad honda con la clásica pequeña burguesía que usa como dicterio la fraseología comunista, olvidando que sus dirigentes han provenido en su mayoría de núcleos rotulables como tales, pero consiguiendo (también) crear cierto complejo de inferioridad en todos los núcleos revolucionarios que se sepan no-proletarios.

Existe, sin duda, una psicología de clase de la típica pequeña burguesía y el marxismo ha contribuido eficazmente a precisarla.

Puede ser cierto que, arrinconada y disminuida por los sectores monopolistas, se siente superior a la clase obrera, que es oscilante, "moralizante", que se cree depositaria de los valores universales, que es vacilante, susceptible de desesperarse, que no comprende, como afirmaba Fidel Castro, la disciplina, y que se mueve entre el odio y el temor a los monopolios (o al "despotismo" como afirmaban Marx y Engels, *La Revolución Española*, págs. 149-150) y al proletariado y la amenazante proletarización.

Este diagnóstico, es claro, parte de la base que no crecerían, por factores técnicos y sociales, nuevas clases medias sobre la posible ruina de las antiguas y que la dualización de las dos clases extremas iría acentuándose; que una actitud social sana es siempre monista y unívoca y que no hay valores universales y posturas arbitrales y/o posibilidad de llegar a ellos desde los alvéolos de las clases, supuestos todos que pueden discutirse y aun revisarse, como se ha tratado aquí de hacer (ver párrafos 36, 39, 40, 45).

Menos clara nos resulta, en este prospecto, la función de una "burguesía nacional" industrializadora, de una clase empresaria que al pugnar por su libertad de acción dentro de un mercado dado se enfrenta al imperialismo con claro signo de positividad y en postura susceptible de aliarla a otros sectores combativos de la sociedad. Muy cercano al mito o al sueño de la dialéctica parece la entidad de esta clase cuya autonomía desaparece entre la alta burguesía de actividad comercial o terrateniente apenas los factores de presión social se hacen acuciosos, cuya validez está, por tanto, tan sujeta a un plazo que en casi todas partes ha llegado. El mismo comunismo que, por razones tácticas subraya con cierto énfasis la naturaleza creadora de la burguesía industrial accede, en ciertos documentos definitorios (por ejemplo, el *Proyecto de Programa del Partido Comunista de la Unión Soviética*, pág. 51) que "la burguesía nacional" apoya la revolución antifeudal y

antimperialista, pero al fin se alía con el imperialismo en nombre de sus intereses de clase.

Y la "clase militar", por fin. La doctrina de un Estado de clase dominante ve en el Ejército un simple ladero, el instrumento coactivo de la imposición. Un liberalismo idílico y pacifista ve en la supervivencia de instituciones enderezadas teleológicamente al empleo de la fuerza, una especie de sacrilegio contra el sentido de la historia, una rémora vergonzante que es urgente minimizar o nulificar al máximo. Nuestros supuestos, claro está, son diferentes. Si el Estado es de clase no sólo el ser de clase agota el posible sentido de las funciones del Estado (ver párrafo 39); si los ideales humanos y universales de la paz y la concordia entre los hombres son inmarcesibles, la devoción a ellos no puede cerrar los ojos al carácter casi siempre trágico del curso histórico; si en las sociedades de estructura tradicional el Ejército tiene la naturaleza a que arriba se aludía, en los países marginales su función puede, es susceptible de ser (no se afirma apodóticamente que lo sea) muy otra y resultar en cambio uno de los trucos más insidiosos de la mentalidad que promueve su indefensión ante el imperialismo (ver párrafo 65). Ya se examinó la eventualidad de una acción militar en las naciones marginales y esto es, justamente, lo que saltea cierto antimilitarismo craso que sólo atiende a las realidades, casi siempre indignantes, de la postura militar en torno nuestro, pero no a sus posibles alternativas, pues sólo toma en cuenta "el ejército" como un todo, y se saltea con simplismo abrumador las ideologías que lo orientan y las fuerzas sociales (y su grado de conciencia y, con ello de posible disidencia) que lo forman y lo mandan. La realidad de África, Asia y aun algunos países de Hispanoamérica, es que el Ejército, con su sentido profesionalmente necesario de la comunidad nacional y sus exigencias industriales y su latente capacidad arbitral, ha sido y está siendo instrumento decisivo, y no siempre prudente, de la "modernización". Y aun, contra un

barato antimilitarismo, conviene reflexionar en reiteradas afirmaciones de Marx y Engels sobre hasta qué punto en circunstancias decisivas y revolucionarias, el ejército no sólo *"refleja mejor la naturaleza del Poder Civil que en épocas estables"* (lo que no implica un juicio de valor) sino también en similares circunstancias *"sólo en el Ejército"* puede *"concentrarse cuánto hay de vital en la nacionalidad..."* (Marx-Engels: *La Revolución Española*, págs. 24, 43, 70, 86).

102. IMPORTANCIA O INDIFERENCIA DE LA "MORAL"

En breves reflexiones sobre el problema de los fines y los medios (ver párrafo 77, num. 12, 81 y 83) planteóse más arriba lo que bien puede ser la cuestión decisiva en las relaciones entre la moral y la política. Lo que cabe precisar ahora es la importancia de la actitud moral de los dirigentes en su capacidad, en su función de ejemplaridad dinamizadora. Todo proceso radical de transformación de la sociedad es un ponerse en marcha y todo ponerse en marcha humano es una "conducta".

Existe, por lo menos en nuestro medio y con gran prestigio, cierta postura que tiende a desvalorizar toda clase de juicio ético de la clase gobernante que pueda realizarse. Sobre todo, si la acción de esa clase gobernante es considerada como histórica y políticamente positiva, se recuerda o, mejor, se afirma como si se recordara que "la moral es un producto de las clases" y que es "pequeño burguesa" la "moralina" que eventualmente enfrenta a grandes sectores de la colectividad contra lo que consideran el cinismo, la rapacidad, la venalidad de sus políticos. Se juzga que esa actitud incide en lo que no es importante, en lo que en cierto modo son "maneras" y no "sustancia" de una política o, para decirlo con las expresivas homofonías del inglés, *manners* y no *matter*. Tales serían el reclamo y el aprecio de ciertas virtudes en el hombre público: el desinterés económico (ante todo), la devoción austera al bien común, la parsimonia en el manejo de los fondos públicos, la

abstención de utilizar las innumerables conexas granjerías al uso y disfrute del Poder.

Se afirma que la plenitud de estas calidades puede darse sobre una estructura político-social viciosa, irrecuperable, sobre la dependencia; el infradesarrollo tiende a escamotear esta realidad, a mantenerla, a demorar su perención. Y es por eso que el ciudadano clarividente y aun el que no lo es pero al que su instinto orienta tiende a rechazar y a desvalorizar tal estilo de austeridad. Porque siempre, se asevera, por mucho que la rectitud moral se predique ese reclamo está condicionado para los mismos que lo realizan a algo mucho más importante. En su discurso del 1º de diciembre de 1961, Fidel Castro sostenía que el imperialismo y sus agentes prefieren un gobierno honrado a otro que robe, a uno que invierta correctamente los dineros públicos a otro que no lo haga; pero, y es el pero fundamental, dentro, siempre, del respeto a sus privilegios, del cuidado de la armazón que los sostiene. Se agrega además, difusamente, que la suma material de los peculados, póngase el caso, de una clase política necesariamente reducida, es muy poco lo que significa, económica, socialmente, en la distribución de la renta nacional. Se evoca (aunque este recuerdo tenga un carácter más conservador que otros argumentos) la inmemorial maledicencia y desconfianza que rodea a los políticos. Y aun, en el caso de gobiernos de tipo revolucionario, se sostiene que la corrupción eventual de la clase dirigente es una forma indirecta, informal, de debilitar a las viejas clases poseedoras, de las que salen los sobornos, las ofertas de coparticipación en negocios y los donativos que buscan la supervivencia de ciertos beneficios o, por lo menos, buscan evitar su total supresión. Son una forma indirecta, también, de fortalecer el "séquito" de la nueva situación, forzosamente débil y económicamente inseguro frente a los viejos sectores, de consolidar modos más amplios de distribución y, aun, de atesorar ingentes capitales que permi-

tan el financiamiento de la reacción en caso de que el nuevo poder sea temporalmente desalojado.

Y más ampliamente también, se subraya el carácter hipócrita, farisaico, de ciertas prédicas de "reforma interior" masificada que se proclaman capaces de renovar las actuales estructuras, tales los "cuatro principios" (honestidad, pureza, amor, desinterés) del sospechoso "Rearme Moral" de Frank Buchman.

Alguna vez sostuvimos, no sin énfasis: es la acción de los hombres, su calidad, su quilate íntimo, su austeridad, su caridad (que no "blandura"), su capacidad de amor y de confianza en la vida lo que le da dirección, y nivel, a esos fenómenos históricos que son la perención de una clase, la destrucción de una estructura colonial, la elaboración de las formas de un Estado, el logro de la unidad concreta de una nación. Son aquellas calidades las que hacen de las nuevas estructuras una cárcel, un monstruoso Leviatán, o una Ciudad, en el sentido clásico, rotundo, de la palabra, una sociedad libre, venturosa y desembarazada. Son aquellas calidades que hacen de esas crecientes que parecen irrumpir sobre el mundo una correntada devastadora y homicida o ese entrar en quicio, que deja tras de sí, no sin estagnaciones y sin miasmas, el limo de la vida.

Creemos que en este párrafo subrayábase la importancia cardinal de la transformación de las estructuras y la significación decisiva, al mismo tiempo que la actitud moral de los agentes de esa transformación tiene, para que el cambio de estructuras dé su pleno fruto o se esclerose y malogre en todo o en parte. Porque, y yendo a un plano de razonamiento más enfundado al buen sentido, la falta de "ejemplaridad" de los que mandan, en un proceso de aquella entidad, tiende a desmoralizar a la masa seciente, a promover en ella el cinismo, a dar armas a los enemigos.

La falsedad de toda diferencia radical entre "estructuras" y "adornos", póngase el caso de la distribución de la renta nacio-

nal, se hace patente que en ciertos casos, como los "estados-finca" de los Trujillo y los Somoza, que los Estados Unidos ayudaron a instalar en la tercera década de nuestro siglo, lo que se roba, lo que distrae para ella la familia gobernante, es una parte sustancial de esas (magras) rentas nacionales. Un alto nivel de eficiencia moral crea, en cualquier caso y justamente, esos "modales" que inicialmente se veían despreciados y que contribuyen, o pueden hacerlo, a guardar esa continuidad administrativa a cargo de un elenco apto aunque políticamente neutro que es tremendamente esencial a la marcha de un proceso radical (siempre que éste, claro está, sepa neutralizar los vicios de rutina y conservadorismo que ese elenco, seguramente, presenta).

El menosprecio a la conducta moral se erige también en una antítesis violenta entre "dejarlo todo como está" o "cambiarlo todo". Las vías, sin embargo, del proceso histórico no son tan dicotómicas y las nuevas formas de pensamiento, conducta y convivencia se invisceran casi siempre dentro de las antiguas y exigen un adecuado entrenamiento para que en el momento de la irrupción en que se convierten en las tónicas del vivir social funcionen con la debida fluidez, naturalidad y prestigio. Por otra parte, hay, siempre, que aceptar que si la reforma personal rigurosa y su espíritu de justicia, desinterés, abnegación, amor, se hiciera efectiva en vastos sectores, esa efectividad implicaría la reforma de "todas" las estructuras y aun la neutralización de todo lo vicioso que las estructuras puedan portar, y la noción misma de estructura, de institución, de cuerpo (o el *gros animal* de Simone Weil) en todo lo que de negativo pueda tener.

Se puede conceder que una es la moral de las intenciones y otra la de los efectos, los resultados objetivos; se puede suscribir también el carácter de contingencia y de ambigüedad de todos los actos morales y los de la moral política, convicción poderosa hoy a la que han contribuido decisivamente el marxismo y el

pensamiento existencial. Pero como lo decía un valioso y malogrado uruguayo, Rodolfo Fonseca Muñoz: si "ya apuntamos bajo", porque todo acto político-moral es ambiguo y contingente, es seguro que la realidad nos bajará todavía la trayectoria que previó nuestra puntería.

Y la moral, toda moral, ¿son morales "de clase"? ¿Son inmanencias cerradas? Ya se examinó este punto en páginas anteriores (ver párrafo 36). Toda doctrina del condicionamiento y la inmanencia tropieza con dos obstáculos muy serios: uno de ellos es la presencia, la penetración de valores éticos universales en cualquier moral que sea; el otro lo constituye el hecho, modesto pero uberoso, de que siempre tiene que haber "alguna" moral, lo que dibuja un subsuelo, lo que configura un común dominador cuya pura naturaleza formal es difícil de aceptar.

Para muchos, es cierto, la única moral revolucionaria posible (y ciertos sectores de izquierda intelectual la representan muy bien) es cierta postura reductivista, cierto "no es más que" cuyo valor disolvente es innegable pero cuyas cualidades constructivas son arduas de demostrar. Para ella la vida es sólo desfogue de pasiones; la virtud, máscara; toda institución, opresiva; todo sacrificio a ella (sobre todo si es la familia) no tiene sentido; la verdad es la avidez y la lujuria y toda grandeza "no es más que" la mugre que está tras ella. Nunca, en cambio, la eventual percepción de la grandeza "tras" de la mugre. Y toda plenitud, todo endiosamiento del ser humano se ve postergado hasta que cambien las circunstancias económicas y sociales. El teatro joven hispanoamericano porta caudalosamente esta filosofía.

No recordamos quién era el que afirmaba que toda moral revolucionaria está formada de "prejuicios" para el burgués, así el espíritu de sacrificio, la honradez, la lealtad, el honor del oficio y de la profesión, el trabajo, la abnegación al Partido, a la causa, a la nación. Sobre el desdén a las valoraciones hedónicas de tipo individualista es curioso sorprender cómo se junta, bajo similares conductas concretas, aquellos que llamábamos "va-

lores duros" de la derecha (ver párrafo 100) y los postulados necesariamente por una moral revolucionaria que haya vencido su negatividad de pura "rebeldía".

103. ADJETIVOS DE UN TERCERISMO CABAL

Después de tan largo y variado trayecto no es difícil inferir qué características (entre las muchas posibles; ver capítulo I) tendrá que portar un tercerismo cabal, capaz de enfrentar el desafío de nuestro tiempo. Cabe ahora ceñir esas acepciones y hacer un triple distinguo:

—Una "realidad", el Tercer Mundo, el mundo marginal, los países subdesarrollados, el universo extraeuropeo;

—una "doctrina" o una "ideología", el nacionalismo revolucionario, o popular, o social, o una "izquierda nacional" independiente;

—una "política" en su doble faz interna e internacional (neutralismo, "tercer bloque", "naciones no comprometidas", etc.).

Conviene sobre todo distinguir (pues la maliciosa confusión es frecuente) entre los países del Tercer Mundo y su extraordinaria heterogeneidad política y social (que va desde monarcas feudales a dictadores marxistas, pasando por regímenes militares de burguesía nacionalista y otros) y el "tercerismo" como ideología (por vacío que el rótulo pueda resultar) de sus núcleos más radicales, lúcidos y progresivos.

Como se señalaba (en la Introducción) nuestro tema no es la realidad fáctica, geográfica, económica, política, del Tercer Mundo y quede al margen toda consideración sobre ella.

En cuanto "política" resulta indudable que cabe postular una conducta internacional de naciones no-comprometidas capaces de actuar en forma coordinada, masiva, con soluciones positivas; en último término, con peso. Los organismos internacionales muestran promisorios ejemplos de lo que tal política puede ser y las recientes Conferencias de Desarme han señala-

do la importancia que tal coordinación, sobre todo en el efecto de presión sobre los bloques, pueda tener. También, es probable, tal conducta tendrá que contar en el futuro con un cuarto y aun un quinto contendiente posible congregados en la comunidad neocapitalista europea (en la medida en que los esfuerzos franceses en desplazar a los Estados Unidos del viejo continente tengan éxito) y —el quinto— en torno a China y a las naciones que puedan ganar para su política la línea comunista más agresiva y radicalizada. Esto le prestará al eventual Tercer Bloque una mayor latitud de maniobra aunque multiplicará, como es previsible, las tentaciones de desertión hacia cualquiera de los bandos supervinientes.

Que cualquier tercerismo cabal tendrá que ser dinámico y no situarse judicativamente en la intemporalidad de un repudio (ver párrafo 4, II), parece innecesario de demostrar. Lo mismo puede suceder con la postulación de que, superando una estéril actitud de “equidistancia” (ver párrafo 4, III y IV) pueda acercarse hasta confundirse ocasionalmente con cualquiera de las superpotencias, y aun discriminar cercanías y alejamientos. Así podría decirse que tendría que estar más cerca del bloque soviético en normas de organización económica y de realismo político y más cerca de Occidente en cuanto éste parece una configuración más abierta, varia y rica de energías históricas. Innecesario es decir, por lo demás, que si puede acercarse hasta confundirse con un bloque (lo que da el carácter de tercerismo es que no lo haga en forma total, definitiva) también puede alejarse violentamente de cualquiera de ellos y aun recurrir al apoyo, por más falaz e interesado que pueda parecer, de otro (lo que sirve de paso para contestar la simpleza del “¿qué harán ahora los terceristas?” ante casos como la agresión de China a la India).

También parece seguro que cualquier actitud política tercerista tendrá que estar muy atenta a las realidades de la situación geográfica y de la coyuntura mundial (cercanía a uno

u otro bloque con las exigencias que esto pueda importar; abusos de fuerza de un bloque u otro en el área en que cada política se mueve, etc.). Esto importaría evitar el monótono y pedantesco eterno simetrizar de los repudios, aun en la actitud más concreta, más local que deba tomarse.

En cuanto “ideología”, buena parte de este trabajo se ha empeñado en subrayar la manquedad de un tercerismo estrictamente “político”, “momentáneo” e histórica-culturalmente “moderno”, ya que lo que le da su valor, su eficacia, su hondísimo atractivo es el de ser, justamente, una de las vías más promisorias para superar lo caduco, lo revisable, de esa misma Modernidad (ver párrafo 4, V).

Que esta ideología deba construirse por discriminación de elementos, por integración de lo discriminado, por su superación dialéctica en plano más alto (ver párrafo 4, IV) es también material que todo este discurso no ha hecho más que recorrer.

TRES APENDICES

- EL JUICIO DE LAS NACIONES
- EL PANAMERICANISMO
- EL PROBLEMA DEL COMUNISMO

APÉNDICE PRIMERO

EL JUICIO DE LOS PUEBLOS

Existe un “tercerismo”, se recordaba, y este tercerismo es el más caudaloso, que simple, simétricamente, se define “ni con los Estados Unidos ni con la Unión Soviética”, “ni con yanquis ni con rusos”. En vez de optar, o de negarse a optar, entre ideologías, maneja así, globalmente, frontalmente, naciones, pueblos. Es obvio, de esta manera, que su insolidaridad, su disidencia descansa en un juicio de ellas, se apoya en un dictamen total de pueblos, de naciones.

Pero, reflexiónese. ¿Se puede “juzgar” naciones? ¿Se puede apreciar el valor o el “no valor”, la calidad o la indeseabilidad de esos complejísimos entes?

104. EL PELIGRO DE JUZGAR NACIONES Y SUS CARAS

1. Existe una posición intelectual, un modo de concepción histórico-político que concibe a los países, o pueblos o naciones como entidades fijas, inamovibles, suprahistóricamente indemnes a los cambios de los tiempos, poseedoras de un “carácter” fijado desde siempre, incambiable sobre todas las trasmutaciones (económicas, culturales, hasta biológicas) que

su sustento humano concreto, en el curso de las edades, puede sufrir. Es la postura que identifica, y cuaja, a una nación determinada con la Libertad, el espíritu de ella, a otra con la Fe y su hálito, a otra con la Riqueza, o el Trabajo y sus gratificaciones, a otra con la Ciencia y sus empeños, a otra con el Arte y sus expresiones (o con la Pasión, o con la Razón, o el Espíritu práctico y así al infinito...). Señálese desde ya que por más curso que esta posición pueda tener, ese curso se produce en el pensamiento no científico: no sólo es inadmisibile, salvo para un tipo de pensamiento poético-simbólico, la representación de una Nación con un valor monopolísticamente asumido por ella; también es un lugar común de la sociología y de la metodología histórica el sesgo cambiante, esencialmente precario de ese haz de rasgos con que se arman los tipos caracterológicos nacionales, su contingencia, el peligroso –y cándido– proceso intelectual de generalización que las mueve. Y aunque en el fondo del problema yazga el nada fácil de la dialéctica de lo singular y lo universal, el del valor de todas las “categorizaciones” respecto a lo real-concreto, es difícil negarle valor a esta negación. Pero –y esto es importante– ya no sería lo mismo negarle cierto valor a determinadas “estabilidades” de rasgos colectivamente mayoritarios en períodos dados, a veces muy extensos. Tampoco es tan fácil negar que existan “imágenes de naciones” que no sólo valen poderosamente como pautas de trato del extranjero con los componentes de cada nación sino que también, y es lo más decisivo, operan –hacia adentro– como un “ideal nacional” que ha normado la conducta, las normas de vida y las actitudes íntimas de muchos individuos (ver párrafo 19).

2. Pero esta proclividad a la identificación no cierra ningún rol sino que, por el contrario, lo abre; la necesidad de distinguir no encuentra, con lo anterior, más que su primera oportunidad.

Supongamos ciertos rasgos socioculturales de una nación determinada en un período dado de su historia. Si rastreamos con cuidado en ellos, veremos que buena parte de esos rasgos (a

veces casi todos) son imputables a ciertos sistemas, instituciones, ideologías, culturas. Como se verá con los ejemplos de la Unión Soviética y de los Estados Unidos, esto hace que cuando se emiten juicios sobre muchas naciones el objeto real de esos juicios no sean esas naciones sino aquellos sistemas, ideologías, culturas, de extensión, de vigencia supranacional. Un solo apotegma para adelantar e ilustrar esto. El mexicano José Vasconcelos sostenía en cierta ocasión que todos los Estados Unidos estaban marcados por el sello de lo *uniforme* y de lo *efímero*. Pero como ya se ha visto (ver párrafo 80) ¿no son tales rasgos inevitables trazos de toda sociedad industrial masificada y los Estados Unidos los portan por ser justamente una de ellas? Muchos juicios así, sobre “naciones”, son juicios sobre sistemas o ideologías que muchas veces han envejecido dentro de ellas, caducado irremediabilmente.

3. La precedente identificación ofrece a su vez un peligro simétrico: las ideologías, los sistemas, las instituciones no son las naciones en que se afincan, esto quiere decir al mismo tiempo que la entidad de una nación es demasiado compleja, espesa, inconmensurable para que pueda identificarse, como no sea transitoria, parcial, funcionalmente con aquellas.

4. Vale la pena reiterar ahora una pendiente al error ya insinuada (ordinal 2 *in fine*). Es la de que si fija tempranamente un “carácter nacional” el juicio que sobre una nación se profese lo sea por razones “históricas” (en el sentido de ya perimidas), es decir: por lo que fue y en buena parte dejó de ser, por un primitivo proyecto nacional que, en buena parte también, puede estar archivado.

5. Descansa también en una “identificación”, pero tiene este error ambición más amplia (es la razón batallona de muchas propagandas nacionales), el juicio de una nación por ciertas calidades que se hagan perceptibles desde una perspectiva universal determinada, por ciertas madureces o excelencias originadas en un proceso que no se ha hecho efectivo en otras

partes, por ciertos beneficios que son de su exclusivo patrimonio (y muchas veces lo son justamente por esta exclusividad). Madureces, excelencias, beneficios así que, extraídos de su contexto histórico, ni son imitables ni siquiera admirables, son los argumentos de fondo de muchas propagandas internacionales y, especialmente (¿por qué callar la primacía?) de la estadounidense. Piénsese en esas imágenes de los obreros dueños de magníficos autos y de los benévolos magnates que donan cientos de millones a las magníficas, libérrimas (del Estado) universidades privadas.

6. Esta dolosa identificación presenta una forma en cierto modo lateral. En la imagen de toda sociedad existen aspectos no sólo difíciles de imitar y reproducir sino, parcial o totalmente universalizables, líneas gruesas perceptibles y dominantes, que operan a distancia.

7. Otra distinción debe seguir a ésta. Y es la que hay que hacer entre el conjunto de características inmanentes de una sociedad en un momento dado de su desarrollo (por una parte) y su acción exterior, su influencia –directa, voluntaria– más allá de sí misma (por otra). Estos dos aspectos pueden ser tan diferentes que lleguen, incluso, a un antagonismo auténtico.

8. Todavía habría que distinguir entre las “realidades institucionales” y los “hombres”: ambos elementos pueden tener muchas veces una dinámica extrañamente distinta y exigir, por ello, un cuidadoso ejercicio de discriminación.

9. Como toda imagen o concepto de “nación” contiene un elemento de “personalización” mitificante, de hipóstasis, de símbolo, de seres y fenómenos concretos, hay que recordar especialmente, si a los hombres se apunta, que éstos se integran con dos entes cualitativamente discontinuos: la masa, el pueblo nacional y las elites de poder, la clase dirigente. Juzgar a un país por sus clases directoras con exclusión de su pueblo, es tan peligroso como juzgar sus multitudes con elusión de

aquellas. Lo seguro es señalar con pulcritud, cuando se subrayan ciertos trazos, que se está juzgando a la clase dirigente o a la masa de una nación; que tal rasgo, elogiado o vituperable, pertenece a la primera o a la segunda o, lo que es también posible, es patrimonio común de mayorías y minorías, de directores y dirigidos.

10. Y, ya se hable de “instituciones” o de “hombres”, tratándose de actos cumplidos por los sustentadores humanos de una colectividad, es forzoso distinguir entre “intenciones” y “consecuencias” objetivas; ambas también pueden ser muy distintas y merecen un dictamen muy diverso.

11. También, y esto es especialmente preciso cuando es por su “cultura” que se valoran las artes nacionales, hay que ver si los aspectos, las calidades o las deficiencias que se señalan tienen función de “dominantes” o resultan, por lo contrario, antifonales, disidentes, rebeldes a todas las vigencias mayoritarias de una existencia colectiva. Con todo, no podrá soslayarse que con todas las represiones y las trabas, un país determinado, una sociedad en que ciertas manifestaciones se producen, mediata, culturalmente, las hace suyas, tiende, se prepara a configurarse con ellas. Nadie juzgará a la Francia de Napoleón III por Baudelaire o por Flaubert, que fueron perseguidos por la justicia del régimen, pero el *jazz* norteamericano, o Poe, o Whitman, o Faulkner, o Henry Miller, ¿no son con todo lo que hayan tenido o tengan de divergente de la vida nacional de los Estados Unidos, un ingrediente de su personalidad colectiva, un renglón de su haber?

12. Pero también, al apreciar esos u otros rasgos –y esto es especialmente importante ya en el caso de ciertas “grandezas cuantitativas” (admitase el aparente pleonismo) y en el de ciertas “calidades” muy restringidas, muy minoritarias– es forzoso apreciar con qué se pagan, qué se sacrifica a ellos. La variedad de estos costos es infinita y resulta sólo un superlativo

muy conocido recordar la grandeza de las pirámides faraónicas “pagas”, entre otras cosas, con el dolor y el sufrimiento de inmensas multitudes de esclavos.

13. Y todavía otra cautela muy poco atendida habría que alinear. Es la que tiene que preguntar siempre: ¿sobre qué “cantidad de hechos” se configura tal o cual rasgo? ¿En qué índice de frecuencia se sostiene nuestro juicio? Porque si, como decía alguien, por lo menos homeopáticamente, “todo ocurre en todas partes”, importa mucho saber con qué grado de reiteración ocurren ciertos fenómenos como para que puedan ser erigidos en “rasgo”, en “carácter” nacional.

14. Pero igualmente en este capítulo de “juicios” es razonable diferenciar los que se originan en un enfoque extranjero (severo o benevolente, posiblemente impostado por el resentimiento o la ambición de halagar) y los que resultan de la autocrítica, del autoanálisis nacional. Jorge Luis Borges elogiaba en cierta ocasión a Inglaterra llamándole “*el único país que no está embelesado consigo mismo, que no se cree Utopía o el Paraíso*”. Y aunque es cierto que esta autocrítica nacional está casi siempre a cargo de núcleos o individuos disidentes, es importante (puede hacerse en el caso inglés con obras como la de un Carlyle, Bernard Shaw o Chesterton) ver el eco y el impacto que esa crítica ha producido en su propio medio. Pues no puede negarse que la misma calidad moral de una sociedad, sus dotes de objetividad y lucidez, su misma posibilidad de transformación y perfección se miden a través de la receptividad o la opacidad con que es capaz de recibir una imagen veraz (y mismo deliberadamente caricaturizada) de su propio ser.

15. Y por fin, también, ya se trate de críticos foráneos o indígenas, es importante rastrear, pues ello constituye su contexto inexorable, y completa su sentido, si las críticas, los elogios o las reservas, parten de un mismo concepto de la vida y de la sociedad, de una mínima convergencia sobre determinados valores o, por el contrario, nada de esta comunidad de

enfoque existe. En uno y otro caso el sentido de cada afirmación se hace muy distinto, lo que podría rastrearse, por ejemplo, si se contraponen las críticas hispanoamericanas de filiación idealista que a principios de siglo y en Hispanoamérica se hacían a los Estados Unidos y las que desde el mismo lugar y con el mismo blanco realiza en nuestros días el marxismo procomunista.

Después de tan largo rol es fácil ver que el “juicio de las naciones” no es una tarea intelectualmente simple.

105. EL JUICIO DE LOS ESTADOS UNIDOS

Con persistencia, pero también con intensidad creciente, el juicio sobre los Estados Unidos varía al infinito. Hasta 1950 (después todos se cubrieron con el mismo manto), los tradicionalistas, los católicos “integristas”, le reprochaban el ser “moderna”, industrial, protestante. Los comunistas le atacan por ser capitalista, monopolista, imperialista. La pequeñas naciones insurgentes y a menudo rencorosas le reprochan (casi siempre entre dientes) el ser “superpotencia”. Los pacifistas el estar armada y haber empleado la bomba atómica. Las naciones pobres y subdesarrolladas el ser rica hasta la náusea y el exhibirlo. Los filocomunistas el jugar al jaque con la U.R.S.S. y no ceder ante el comunismo. Los anticomunistas (extremos, claro está) el no declarar la guerra a la U.R.S.S. e, incluso, tener tratos y comercio con los soviéticos. Los europeos el no haber contribuido a frenar a tiempo a Hitler, o el haber aportado con ostentación a su derrota, o el haber franqueado en Yalta, Potsdam y Teherán la soviétización del Este europeo o el haber derramado con estrépito su caridad tras la victoria o el apretar imperativamente los tornillos de la Comunidad Atlántica bajo su dirección... Pues, en fin, se podría engrosar sin límite el rol de los reproches. Unos critican a Estados Unidos por lo que son y otros por lo que no llegaron a ser; el recién nombrado Borges aludía en una ocasión a la nación que “*no ha cumplido la alta*

promesa del siglo XIX"; otros por haber llegado demasiado temprano a las responsabilidades del mundo, como Toynbee, por caso, que ha previsto que pueda tener un fin trágico *"esa nación llamada demasiado rápido sobre la escena mundial"* y entre los agoreros vale la pena recordar el consejo de Chesterton que recomendaba calcular no cuánto separa a los Estados Unidos de su nacimiento sino cuánto lo separa de su fin.

El repudio de los Estados Unidos puede presentar todas las variedades mismas del "tercerismo", desde el repudio cultural de "lo moderno", de lo que "lo yanqui" es superlativo hasta el repudio económico-político de su acción imperialista (aun con aceptación de su sistema económico-social interior); desde el anticapitalismo frontal hasta un anticapitalismo que opere con discriminación y simpatía para otros rasgos de su sistema de vida que no estén signados —por remanentes o marginales— por él, etc., etc.

A una literatura vastísima de severidad (que para reducirnos a las últimas décadas va desde Leo Ferrero a L. Mathias) se opone otra celebratoria de extranjeros o nacionales, ya sea de apologistas de su sistema económico (Berle, Lilienthal, Drucker) (ver párrafo 49), ya de enfoques más generales, en la que la aportación católica es penosamente significativa: el *God's country and mine* de Jacques Barzum, los libros de Julián Marías, de Maritain, del padre Bruckberger... Si se examinan los juicios globales de que los Estados Unidos han sido objeto o lo son en la actualidad, no es difícil ver que, en una proporción bastante abrumadora, ellos son los que en el pasado pudieron hacerse del individualismo protestante, del liberalismo económico y político clásico, del capitalismo naciente o de una democracia de pequeños propietarios rurales. Ellos son los que en el presente se tejen sobre la "sociedad de masas" (cuya fenoménica está tomada casi de ellos; ver párrafo 80), sobre el capitalismo maduro, sobre el imperialismo y el neoimperialismo, sobre la demoplutocracia, sobre las formas defensivas del

cristianismo conservador, sobre "lo moderno" (técnico, científico, sociocultural). Lo bueno y lo malo que de ellos se piense modela el juicio sobre el país y una "primera" y "segunda" postura en materia internacional.

La percepción de esta identificación no siempre reflexiva ha llevado lógicamente a lo menos insolvente del "juicio de las naciones" (Ortega y Gasset y Henri De Man nos vienen al recuerdo), a señalar hasta qué punto los males y las calidades que se pueden registrar en la realidad humana estadounidense dependen de ser los Estados Unidos una suerte de superlativo —de exasperado superlativo— de la sociedad industrial, técnica, de masas que la Europa creó, de lo Moderno, en suma, que su proceso cultural desencadenó, por lo que la "americanización del mundo" viene a ser una forma críptica y reacuñada de la "europeización del mundo". Una europeización del mundo realizada por una Europa monda y lironde de resistencias tradicionales, moviéndose desnudamente por la dialéctica de las fuerzas que en su seno engendrara. En un resonante ensayo, *"Norteamérica la hermosa"*, la valiosa novelista yanqui Mary MacCarthy sostenía: *"La ausencia de una clase superior estable es responsable de gran parte de la vulgaridad del escenario norteamericano. ¿Tendríamos que avergonzarnos de esta deficiencia ante el visitante? La fealdad del decorado norteamericano, de las diversiones norteamericanas, de la literatura norteamericana, ¿no es acaso la visible expresión del empobrecimiento de las masas europeas, una manifestación de todo el atraso, privaciones, indigencia que llegaron aquí en barcos abarrotados desde Europa? La inmensa popularidad del cine norteamericano en el extranjero demuestra que Europa es el negativo inconcluso de que América es la copia"* (Sur, Buenos Aires, N^{os} 192-194, pág. 155).

Con todo, si se ordenan y justiprecian estos fenómenos que en tan ancha proporción pueden ser "universales" se advierte sin embargo que no deja de operarse una rica refracción

diferenciadora, que hay modalidades especiales de esos fenómenos que son típicamente estadounidenses, manifestaciones en las que se entrelaza la dialéctica pura de los sistemas (sociales, económicos, ideológicos) con rasgos nacionales que vienen del pasado o cuya complejidad desafía una pura y simple imputación. Véanse unos cuantos ejemplos:

a) Piénsese en el culto del dinero y del éxito económico como rasgo general del capitalismo (ver párrafo 47). Es universal. Pero ¿es idéntico lo anterior que el insistidísimo hecho de que en los Estados Unidos, los dólares, el dinero, den como en ninguna otra nación la medida del valor del hombre? La literatura celebratoria a que recién se aludió ha tomado a su cargo la habilidosa defensa de los Estados Unidos frente a esta aseveración fundamental y escritores que no pueden ser inscriptos en ella han afrontado y dilucidado este rasgo. Maritain, Peter Drucker, Mary Mac Carthy han señalado (variadamente) que en esta identificación del dinero con el valor de la persona es menos importante el tenerlo (y así se señala que la institución francesa de la "dote" nunca pudo arraigar en los Estados Unidos) que la capacidad, la posibilidad de ganarlo. El dinero resulta por esta vía el símbolo abstracto del éxito, la seña de él, no magnitud numérica de la posesión. Símbolo "abstracto" así, no abre instrumentalmente el camino hacia el placer, hacia el goce de las cosas, hacia la posesión de lo cómodo o de lo espléndido: el rico yanqui ni siente (o siente más débilmente que muchos pobres de otras partes) la fruición de la vida material y entre sus chirimbolos brillantes, sus "*gadgets*" incesantemente reemplazados es relativamente indiferente a ellos y aun sabe la poca diferencia que su posesión imprime a la vida. Mientras la Mac Carthy califica estos rasgos de inmaterialistas, Maritain recuerda que al europeo el dinero "también le gusta" y que el norteamericano lo ve como un medio, lo gasta con generosidad y no concibe (en lo que piensa

que obra rectamente) la "espiritualidad" como un desprecio de la vida material.

b) El "conformismo" es un rasgo general de la sociedad industrial de masas (ver párrafo 80), pero los conceptos de *adjustment* (ajuste) y *maladjustment* (desajuste), el valor desmesurado asignado al primero, el aura patológica que se le da al segundo, ¿no es un trazo específico de la vida norteamericana? O más particularmente, como dice Duverger, la idea norteamericana de que toda tensión y lucha dentro de un grupo (del hombre contra él) o entre los grupos, puede resolverse por medios terapéuticos (psicológicos, psicoanalíticos, etc.).

c) El materialismo, el cientificismo, la concepción naturalista de los problemas del hombre, es un rasgo general del "espíritu moderno" e inseparable a la cosmovisión implícita del capitalismo y de una sociedad industrial. Pero representa una modalidad muy específicamente norteamericana la dilucidación de los problemas de la conducta y especialmente del sexo y del instinto (a la que se une la recomendación práctica, el "tratamiento") por medio de una incesante y múltiple intervención de la estadística, la sociología, el psicoanálisis, las técnicas del conductismo, la ciencia, en general. En una nación que se declara persistente y enfáticamente religiosa, los problemas del "alma" son manejados así sin el menor respeto a su misterio y a su complejidad, con prescindencia total de la posibilidad de lo sobrenatural, con identificación cabal del propio sentido del pecado y de la culpa con "represiones", "complejos" y "desajustes" que una intrincada trabazón de materialismo, bondad rusoniana y optimismo científico buscan vencer.

d) El dominio de los medios de masa, las técnicas de violación psicológica, el confinamiento del pensamiento original e independiente a un papel puramente decorativo cuando no reprimido, es también un rasgo general de la sociedad de masas y de la crisis del capitalismo pero, seguramente, en ningún país se presentan con la excepcional agudeza con que en

los Estados Unidos domina la influencia unificadora de la *mass media* periodística, propagandística, radial, televisiva y en que opera el relegamiento del intelectual a pequeños sectores inoperantes de minoría (ver párrafo 80).

e) También con la "obsolescencia organizada" (ver párrafo 48) y su correlativo despilfarro de los recursos naturales del mundo entero: si es un trazo común al capitalismo maduro, ¿en qué país se ofrece con más desenfadada y obscena intensidad que en un país cuyos sectores económicos centrales son extraordinariamente sensibles a las menores variantes del consumo suntuario?

f) La inseguridad, la angustia, la inestabilidad es también uno de los trazos más firmes de toda sociedad capitalista que defiende esa "flexibilidad" que es el aire (el duro aire) en que se hace viable (ver párrafo 47, 48). Pero ¿no tiene algo de específico que en su maduración en el capitalismo norteamericano —en contraste con el sistema de altos salarios y el automóvil para todos y los costosos *gadgets* comprados a plazos— no exista un adecuado y universal, y compensatorio sistema de retiros, que el despido (individual) por reemplazo y no por contracción económica aceche constantemente al empleado y al obrero norteamericano y que la psiquiatría y diversas y peligrosas drogas tengan que estar subsanando constantemente a estos fenómenos que acusan desequilibrios tales que han llevado los alienados norteamericanos a un porcentaje excepcional en todo el mundo?

g) Toda sociedad de estructura económica capitalista es una sociedad jerarquizada por el poder económico, pero parece una característica superlativa de la norteamericana el ser una *acquisitive society*, más puramente basada en ese poder económico que cualquiera otra, más antitética que cualquiera otra a una "sociedad de funciones". Este contraste, que desarrollaba L. L. Mathias en su *Autopsia de los Estados Unidos*, subraya que frente a un tipo de sociedad tal, las sociedades capitalistas

europas y la soviética, con todas las diferencias que entre ellas puedan existir, conservan la estructura de una "sociedad de funciones", en la que existen estamentos no configurados por el simple poder económico, "grados" dentro de los cuales el hombre ocupa una posición que no depende exclusivamente de sus entradas.

h) La "vulgaridad" norteamericana, subrayada desde los tiempos de Tocqueville y de Dickens, la proclividad al despliegue de lo extravagante, lo desmesurado, lo costoso, lo colosal, las formas rampantes de la "sinceridad" y la "comodidad" descaminadas, son también expresiones "modernas" de una sociedad capitalista demasiado rica, masificada, sin pautas tradicionales.

i) La dependencia de la cultura y todas sus manifestaciones a la estructura económica y a las fuerzas que en ellas mandan es, igualmente, un rasgo general del capitalismo (ver párrafo 48). La situación actual de las universidades estadounidenses perfila un rasgo específico que no se da en otras sociedades del mundo. Así, la prescindencia del Estado (y los Estados) dejando a la generosidad privada de los ricos y a las gravosas matrículas el sostén de la enseñanza superior. Así, la relación competitiva entre las muchas universidades y la general rebaja del nivel educacional que el juego de incentivos, de facilidades, inexorablemente, apareja. Así, la dependencia de los organismos en materia de orientación, de selección de profesores, de interpretación y cortapisas a la "libertad académica" a manos de los celosos fideicomisarios capitalistas y los imperiosos interventores. Así, la acentuada desigualdad de niveles entre las universidades, la descocada "originalidad" de muchos planes de estudio, la atomización y postergación de las disciplinas centrales de toda cultura en favor de técnicas corolarias de manualidades, de aprendizajes empíricos totalmente desprovistos de carácter universitario y científico.

Existen, en cambio, fenómenos norteamericanos en los que, para un juicio medianamente perspicaz de las naciones, se

compaginan de manera bastante sutil las predisposiciones del “carácter nacional”, la operancia de sistemas e ideologías francamente recesivas y la impronta de las fuerzas configurantes de la actualidad.

Es, por ejemplo, el caso del *American way of life* y su mezcla de elementos del individualismo clásico, del capitalismo, del protestantismo, de la idolatría de la civilización técnica, de la sociedad de masas y sus trazas.

Repásense, para la reflexión, dos ingredientes de ella. Uno es el del “optimismo”, ese optimismo que algunos han llamado “medicinal”, que es inocultablemente voluntario, pragmático, que adopta tensamente las exterioridades del triunfo sobre el fondo de cualquier inseguridad y cualquier angustia que yerque la decisión del *keep smiling*, la sonrisa del ejecutivo exitoso, del político en gira, como paradigmas de una actitud ante el mundo. En su afligente apología de los Estados Unidos, Jacques Maritain ha dicho que esa postura aporta el esfuerzo heroico de no dejarse vencer por la vida ni aplastar por el destino, pero ¿es posible esconder que antes que todo ello ese estereotipado gesto de felicidad representa un inescandible elemento de hipocresía, de mentirosa puerilidad, de repulsiva idealización de las cosas? ¿No significa, acaso, un atentado a la lealtad y a la autenticidad de las relaciones humanas ese artículo primero de todos esos “evangelios del triunfo” que libros como los de Dale Carnegie nos han permitido conocer? (Ver párrafo 80.)

Y la religión, ¿no sufre también la acción modeladora de todo este orden de valores? Se ha dicho (por L. L. Mathias) que el cristianismo norteamericano es un cristianismo que niega el dolor y la pobreza. Que el sufriente y el miserable estén más cerca del Cristo vivo que el feliz y que el rico –dentales, jubilosos– es algo que no cabe, vivencialmente, realmente, más allá de la fría aserción, en estos millones de cristianos cuyas copiosas asistencias a misa, cuyas donaciones sin cuento son objeto de minuciosas estadísticas. Ya a fines del siglo pasado,

la jerarquía católica de Nueva Orleans intercedió ante la Santa Sede para que se declarara que eran pura “ilustración poética”, sin valor doctrinal, los últimos versículos (26 a 29) del capítulo VI del Evangelio según San Mateo, con sus aves del cielo y sus lirios del campo que nada atesoran y viven felices y al día. En ese vasto hormigueo de sectas que son los Estados Unidos –muchas de ellas sin dogma, ritual, oración ni mística–, en esa religión la Fe es un simple instrumento pragmático de la tranquilidad, de la esperanza, un lenitivo eficaz para el irrepresible temor a la muerte, un consuelo prestigioso que es sumamente buscado por los hombres de negocios y que incluso figuras destacadas de la jerarquía católica, un Spellman, un Fulton Sheen “venden” con éxito (ya que el “vender religión” habría de ser inventado por una religiosidad que porta como una lepra la impronta económica del capitalismo). Esta es la regla y sólo la excepción, solitaria, [da] muestras de una auténtica espiritualidad como la de Thomas Merton y algunas órdenes selectas. En esa religiosidad con horror a lo trágico, en esas formas de fe que buscan ante todo ser “estimulantes”, el escamoteo de la manifestación de lo trágico por excelencia que la Muerte es, ha llevado a los *funeral homes*, a los cadáveres embalsamados y maquillados, a esas necrópolis aderezadas como parques y resonantes de músicas apaciguadoras que Evelyn Waugh satirizó sangrientamente en sus poderosos aguafuertes de *The loved one*.

Margaret Mead (que expresa mejor las tendencias profundas de la cultura norteamericana que los cardenales rubicundos y munificentes) decía en *Religion in the post-war world* que los Estados Unidos han hecho innecesaria la religión porque su sociedad realizaba los sueños que en pasadas centurias alimentaban la esperanza de otra vida y, al mismo tiempo, le habían quitado a la muerte su horror, prestándole un barniz de vida y de encanto. Esta es tal vez la postura más auténtica del *American way of life* ante todo lo cristiano, aunque –anótese

por espíritu de justicia— que esta negación del horror y del sufrimiento, junto a sus elementos pueriles y —para un espíritu religioso— sacrílegos, contiene fecundos espoleadores de la voluntad de vida y de servicio que pueden levantar desde la invalidez y la sombra figuras como la de Roosevelt o la de Helen Keller.

Tomemos ahora otros juicios, otras razones. La noción de un mundo libre de las maldiciones de la Guerra, de la Tradición, del Pasado (los tres términos reclaman aquí mayúsculas). El ideal clásico fundacional de la libertad y la dignidad, de la justicia y la decencia y la “persecución de la felicidad” para todos y cada uno de los hombres, grandes y comunes. El respeto a las posibilidades latentes en cada hombre. La concepción de una sociedad formada por grupos (familias, regiones, oficios, iglesias, municipios, profesiones) “naturales” o “voluntarios”, pero autónomos e inter-relacionados a la vez, sostenidos por un vivo sentido de devoción pública, de ayuda recíproca, de solidaridad, de diligencia. (Ver párrafo 63.) Este “pluralismo” (que recientemente ha rechazado la Sede romana ante la pretensión de algún teólogo yanqui de convertirlo en “tan” ortodoxo como la unidad religiosa —y más acorde a nuestro tiempo—, este pluralismo, repetimos, que compagina el hábito del autogobierno y un vivaz sentido de lo comunitario; este pluralismo nutrido por virtudes de cooperación, de tolerancia, de responsabilidad, por una concepción abierta y espiritual de la personalidad, refleja esas calidades humanas que, desde Tocqueville hasta Santayana, se han señalado en el hombre típico norteamericano: capacidad de simpatía, hospitalidad, bondad, cordialidad, generosidad, buena voluntad, confianza en el hombre por el hecho de la hombridad. Esa virilidad, esa confianza, ese ardor, esa capacidad de iniciativa y esa posibilidad de esfuerzo, esa energía, ese culto de la acción transformadora del mundo, ese respeto al trabajo manual que cala a todas las clases y se mitifica en el estudiante que lava platos sin remilgos y sin

vergüenzas y que es tan antagónico al desdén por la labor de las manos que sobrevive en todas las naciones de origen aristocrático, esa aptitud para el ensueño esperanzado y el ideal sostenido en lo real configuraron ese tipo humano del que Jorge Santayana señaló su “*vigor, bondad, esperanza*” y llamó “*ese hombre intrépido y libre de malicia*”. Ese tipo humano con el que se alimentó el sólido idealismo de los grupos religiosos y civiles, el arrojo de sus minorías discrepantes, la fuerte autenticidad de sus *outsiders* redondean la figura de todo lo que un agudo norteamericano, George Kennan, llamó el “*mito nacional*” de la “*América rural*” y decimonónica.

Pero si se va a la raíz de estos avatares humanos, no es dificultoso advertir que constituyen el resultado de una serie de fuerzas, ideologías y estatus sociales: las virtudes típicas de un protestantismo hondamente vivido, las de una sociedad individualista que se mueve, y crece, en un vasto escenario vacío, las del primitivo capitalismo, las del liberalismo originario, las de una sociedad agraria en una naturaleza rica pero a la que hay que domeñar y hacer fructificar, en un medio rodeado de enemigos, las de una democracia de pequeños propietarios, las de un enorme éxito y un gran orgullo nacionales. Utilizando la tipología psicológica de Riesman, son virtudes del tipo humano *inner-directed*, dirigido desde dentro, que todas esas ideologías y esas fuerzas exigen y postulan, más algunos elementos del otro: el *tradition directed* que se sitúa en el estrato más primitivo de los Estados Unidos y sobrevive débilmente a través de los aportes inmigratorios de algunas naciones atrasadas. Nada en cambio, que pueda enfeudarse a los trazos del que Riesman llama el *other-directed*, el dirigido por otros, el hombre masa dirigido activamente por las difusas vigencias ambientales que recibe sin crítica, reacción ni capacidad de respuesta; nada del *organization-man*, rodaje bien aceitado de las máquinas económicas que dibujó Whyte y que es el otro nombre del tipo humano hoy dominante en los Estados Unidos. ¿Puede, entonces,

decidirse la actitud, el justiprecio de un país en base a calidades y virtudes que, en buena parte, ya son "históricas", recesivas, imputables a cosmovisiones que retroceden constantemente hasta la cabal volatilización; que son incommunicables; que latén —cuando más— en una masa dirigida y no en la marca del impacto exterior de la comunidad nacional; que pertenecen en todo caso a alguno de sus hombres pero no a sus instituciones modeladoras (pues todo esto hay que recapitular)?

Puédese, en la misma forma, tomar como pauta de lo que ya es puramente "histórico", y (aunque nuestros hombres de la pasada centuria creyeran lo contrario) inimitable fuera de su contexto, valores de estabilidad y de eficacia política, como ser los de toda su inteligente construcción constitucional inicial; tradición cultural y continuidad social; clase dirigente unida y apta con esas carreras que se ha elevado a la fortuna o al poder desde la nada a través de una multiplicidad de oficios; libertad económica y civil; acción cohesiva de un dogma cívico-legal indiscutido, sostenido (y al mismo tiempo moderado) por un cuerpo libre y respetado de intérpretes

Un Lincoln leñador llegado a la primera presidencia del país (o el vendedor de periódicos que llega a millonario, el alemán Hans Dominik); un mundo rústico, igualitario, religioso, laborioso ¿tienen algo que ver con los Estados Unidos de nuestros días?

Y, para ser equitativos ¿es posible que pesen —en determinar el juicio de la nación de la que fueron atributos— las biografías llenas de hazañas negras de los *robber barons* del capitalismo de los tiempos heroicos? ¿O, recuérdese aún, el rubio mesianismo racial del anglosajón, el desprecio del negro, la destrucción del indio, la ignorancia y la hostilidad por los pueblos pobres y oscuros del Sur o de Europa, el olímpico desdén por el resto del mundo? Si aquellos ejemplares humanos parecen hoy relativamente arqueológicos frente a la riqueza impersonal, al ejecutivo tecnificado obseso por las relaciones públicas, los nom-

brados trazos pueden considerarse hoy plenamente recesivos (por muy tenaces que a veces aparezcan), adscribibles a ideologías o situaciones hoy perimidas (el primitivo protestantismo, una sociedad aislada y ganosa de espacio pero, al mismo tiempo, desbordada por contingentes inmigratorios heterogéneos y al parecer inasimilables, ferozmente individualista). No puede negarse, con todo, que si lo que importa es el signo creciente o decreciente de una actitud, ésta se encasilla nítidamente en las de naturaleza menguante, probablemente bajo los embates de un idealismo moral efectivo junto a otro militante pudor por la opinión de un mundo de color cuyo peso en la historia es cada vez mayor. Todo ocurre en todas partes, como ya se recordaba, pero los linchamientos y el Ku Klux Klan parecen cada vez más parcos para poseer la entidad de toda una actitud nacional.

Y si todo ocurre en todas partes, vale la pena recordar una aguda constatación de Jorge Luis Borges respecto al batallón argumento del arrinconamiento de Edgar Allan Poe en los Estados Unidos en 1840. En *Otras inquisiciones* recordaba Borges que si se imputa a los Estados Unidos la vida infortunada de Poe a nadie se le ocurre acusar a Francia por la de Baudelaire o a Inglaterra por la de Swinburne, con ser dos casos muy similares al del autor de "El Cuervo".

El neoliberalismo capitalista (ver párrafo 49) señala igualmente a esas que llamábamos virtudes históricas ya periclitadas o las que denominábamos "madureces" inimitables así como así, fuera de sus cuadros y pagas con otros y gravísimos males. Pero si leemos cierta prensa hispanoamericana rellena con la apologética yanqui, deducimos que hay que estar con los Estados Unidos porque sus obreros tienen automóvil, por el ya tan mentado "capitalismo del pueblo", porque sus universidades son ricas, porque da dinero a otras naciones, porque sus millonarios son generosos (ya que sus liberalidades se les deducen del impuesto a la renta), porque sus museos y biblio-

tecas son riquísimos y fáciles de utilizar, por el esplendor físico de sus gentes bien alimentadas y por sus éxitos deportivos, porque hay un alto grado de disciplina y eficiencia social, por sus conquistas espaciales y así, al infinito. No tienen en cuenta, naturalmente (o quieren hacerlo olvidar) que ninguna nación o ninguna cultura pueden ser adheridas, en el momento de su vigencia, por esas florecencias que sólo ellas disfrutan.

106. EL JUICIO DE LA UNIÓN SOVIÉTICA

No es frecuente un primer "juicio por simetría" sobre la Unión Soviética. ¿Cómo no verla, con sus calidades y sus virtudes, sus peligros y sus espantos, como una especie de superlativo de las fuerzas antagónicas que engendra de su seno la Modernidad liberal y capitalista: la "Revolución" con su necesidad y sus esplendores, sus males, su dinámica y sus premios; la "secta" como estructura de acción; el "totalitarismo" como proceso; el marxismo como doctrina nacida de lo más íntimo de la tradición cultural de Occidente; el Comunismo, como su corolario y su fuerza; la "sociedad de masas" industrial en otra versión que la norteamericana; las economías centralizadas, planificadas y socializadas como alternativa del capitalismo?

La U.R.S.S., más aún que los Estados Unidos, ha hecho nacer desde hace cuarenta y cinco años un suntuoso, anchuroso río de admiración global y de odio monolítico. Desde la Utopía hasta el Infierno se ve en ella, y es tan común que los conservadores la hayan acusado de prolongar hasta hoy los rigores del "comunismo de guerra" o de adscribirse a los horrores del *univers concentrationnaire* de que se habló después de 1945, como de no ser comunista (utilizando los incentivos de la ganancia en el trabajo, instaurando gran desigualdad de remuneraciones, manteniendo el Ejército y sus jerarquías, promoviendo una "nueva clase" dirigente privilegiada, reprimiendo el divorcio o prohibiendo el aborto), todo lo cual debía

hacérsela especialmente simpática. Está por el otro extremo — y se ha reiterado mucho el ejemplo— el que veía como una prueba de la excelencia soviética el que Moscú tuviera subterráneo al igual que la mayor parte de las capitales occidentales o el que hoy considera una certeza del triunfo del comunismo el éxito de sus satélites interplanetarios; como si eso no dependiera de una inventiva científica al mismo tiempo ubicua e implanificable y a la vez común y como si eso no dependiera, sobre todo, de una acumulación de recursos materiales que pueda darse bajo cualquier régimen en detrimento de otros gastos y de otras necesidades. Existen desde los que ven en ella a la "Santa Rusia", de Dostoievski, los iconos, los *starets*, la tortura espiritual, presa de un sistema demoníaco (o una nación bárbara y asiática y expansionista que toma un "ismo" explosivo que le ha caído entre manos para ponerlo al servicio de sus fines), hasta los que ven (muchos dirigentes norteamericanos entre ellos) una gran nación que necesita industrializarse y lo hace, en poder de hombres despiadados y prácticos —no demasiado diferentes a los ejecutivos yanquis— por medios compulsivos inexorablemente necesarios para sacar de su modorra a un pueblo haragán y metafísico. Unos juicios (también) discriminan cuidadosamente aspectos (como los del excelente libro del uruguayo Emilio Frugoni) mientras otros lanzan suficientes apotegmas globales (la nación que reúne las tareas de "*lo rudimentario, lo escolar, lo pedantesco y lo tiránico*" de que habló Jorge Luis Borges).

Trátese, en cambio, de aplicar a la U.R.S.S. las mismas perspectivas con que se consideraron algunos rasgos de los Estados Unidos.

a) Supónganse, por caso, los fenómenos de la Revolución: toda Revolución crea y promueve una "clase dirigente". La tendencia a la oligarquización de una nueva clase revolucionaria parece, a la luz de la experiencia histórica, difícil de contrarrestar (ver párrafo 78, ordinal 29). Así ha ocurrido probablemente con

la “nueva clase” rusa –la famosa “nueva clase” de Milovan Djilas. Pero obsérvese. Para comenzar, tiene una inestabilidad o, para hablar con más precisión: tiene una estabilidad bajísima la pertenencia de los individuos a ella, lo que la hace bastante diferente de las clases dirigentes occidentales. Sobre ser inestable, es sólo muy parcial y trabajosamente transmisible la pertenencia a ella y los beneficios conexos para los descendientes de sus beneficiarios. O en el peor (o mejor) de los casos, si el punto de partida será para ellos primado respecto al resto hay, de cualquier manera, un “tener que ponerse” en la línea de partida que no presenta equivalente en las sociedades occidentales. La no-sucedibilidad quita a la clase dirigente la eficaz fuente de preparación, de “entrenamiento” (en el orden de las aptitudes, del sentido de las responsabilidades, del ambiente familiar estimulante) que operó en las sociedades tradicionales pero, al mismo tiempo, siega un hontanar de privilegios irritantes y ese factor inexorable de decadencia de las clases dirigentes que nace de la transmisión de “derechos sin deberes” y de privilegios sin responsabilidades. La inestabilidad es un *memento mori* muy activo y espoleante, aunque también puede promover una sed de provecho rápido y una avidez extremadamente nocivas. Djilas trata de demostrar que si la propiedad importa el derecho de disponer y gozar de algo, de dirigir la gestión de la propiedad y beneficiarse de ella, la “nueva clase” soviética es propietaria del equipo económico de la U.R.S.S. y la propiedad, por ello, no es “colectiva”. El verdadero propietario sería así la capa superior de la burocracia política soviética y ésta sería la realidad radical y no un despotismo o una burocratización que pudieran ser pasajeras pero que, antes que nada, son simples consecuencias de esa propiedad burocrática. Pero señalemos: la propiedad implica no sólo lo que Djilas recapitula sino la personalidad de esa relación de uso, disposición y goce y –también– la estabilidad de esa relación. Pregúntese entonces: ¿existe en la U.R.S.S. esa estabilidad? ¿Implica el

mismo derecho de disposición individual? ¿Es tan poco retaceable como la propiedad privada capitalista? ¿Se absorbe una porción similar de los lucros a la que se absorbe en el capitalismo? ¿Se agranda por medios semejantes? Que engendre males, que no se atenúe por esas clásicas virtudes aristocráticas (discreción, frugalidad, buen gusto, refinamiento, elegante desapego) que tan escasas son también en Occidente y especialmente en los Estados Unidos, puede ser cierto. También puede serlo que engendre la ambición, la duplicidad, los celos; que se logre por esas habilidades de adulación y ubicuidad cortesanas (que caracterizan igualmente las carreras de la clase directorial en el capitalismo), también puede serlo.

Con lo que puede concluirse que, pese a la previsible y casi indiscutible generación de la clase dirigente de una Revolución, parece más sano que el criterio de reclutamiento occidental el de la U.R.S.S., extrayéndola no de los méritos hereditarios sino de una selección de la política, la técnica, las artes, la ciencia, la gestión económica. Observando seguramente mejor el respeto a la calidad, a la entidad diferencial de los trabajos que los mismos “estados de bienestar de Occidente”, es lógico que una visión realista de la estructura social y de los estímulos que mueven al hombre le hayan decidido a soslayar los simplismos del igualitarismo-romántico, “pequeño burgués”. Pero como decía Merleau-Ponty (en *Humanisme et terreur*), los privilegios, que los hay, están dados en razón del trabajo y de la función y no comportan el derecho de explotar a los demás hombres (pág. 151). Las ventajas en términos de consumo, viajes, habitación, transporte, que son para tantos ocasión de dictamen de “corrupción burocrática”, significan, de alguna manera, el margen imprescriptible, incompresible de beneficio que es la contrapartida de la peligrosa, siempre amenazada tarea de dirigir un aparato productivo y estatal de magnitud y ambición casi universales.

b) La propaganda es un avatar corriente de toda Revolución, el *bourrage de crâne*, la masificación del pensamiento. Pero dueña la U.R.S.S. de una gran tradición cultural, no inseparable, no inconciliable (aun con la resta de algunas crasas falsificaciones, como la intentada con el significado de Dostoievski) con el dogma presente, cabe señalar en la acción de los medios modeladores de masa soviéticos un poderoso sentido misional de cultura, un auténtico culto de los valores nacionales (de la música, del pensamiento, de las letras, de las ciencias) y un manejo de aquellos medios –y esto es decisivamente importante– sin el criterio de rentabilidad económica, sin el acicate de “vender” lo que reclaman unas multitudes cada vez más puerilizadas, que es el innegable panorama de la degradación del empleo de los *mass media* en las sociedades de Occidente.

c) Se señalaron los peligros y las excelencias de las economías centralizadas y planificadas (ver párrafo 52) pero la Unión Soviética muestra la dignidad eminente del esfuerzo productivo –y aun de un “productivismo” cabal– cuando él está enderezado a satisfacer necesidades elementales desoídas por siglos y no, como en las economías del capitalismo maduro, ciertas superfluidades, suntuarias, viciosamente fomentadas. Hay que concluir con Djilas que la U.R.S.S. ha sentado las bases materiales para la liquidación del despotismo y que, con todos los errores recapitulables, ha puesto los bienes de la riqueza al servicio de la comunidad. La propiedad estatal o social de los bienes de producción, la planificación total y la centralización rigurosa ha promovido, entre todos los tropiezos y los gravosos errores, la existencia de una gran economía, levantada con el entusiasmo, la creadora devoción, el fervor de muchos y no sólo, como tanto se ha sostenido, con el trabajo compulsivo o rutinario. En contradicción con el materialismo del marxismo vulgar, la Revolución soviética fue capaz de promover zonas morales de alto quilate, de apelar al parecer a inexhaustas reservas de

capacidad de servir que han hecho posible custodiar la esperanza de un mañana mejor en los períodos más oscuros y más tiránicos de la trayectoria que comenzó en 1917. Con todas las reservas, resúmase, que pueda suscitar, una economía centrada en la satisfacción de las necesidades más inmediatas de un gran desarrollo nacional y de las exigencias esenciales de grandes masas hasta ayer paupérrimas es indisputablemente más “humana”, más a la medida de condición de la especie que una economía del tipo de la de Estados Unidos.

d) Las realizaciones de un pueblo que, desde las negruras de la derrota y de la guerra, ha llegado hasta las alturas máximas de la tierra, en un ascenso tenso, gradual, a veces disonante pero también, y últimamente, armónico, no puede dejar de atraer las simpatías de todo hombre o mujer de corazón bien puesto. Lo que ese ascenso ha costado en términos de dolor, sacrificio, abdicación de seres humanos concretos a su felicidad y a su destino, no puede sino aumentar esa simpatía que, señálese, tiende a dirigirse instintivamente al “hombre soviético” más que a sus instituciones, a su “sociedad” más que a su Estado y su máquina partidaria. De cualquier matiz que se trate, es palmario que por las vetas endurecidas del hombre moderno, el comunismo soviético (y esto no sólo por la coacción) parece haberse ingeniado para hacer correr de nuevo la linfa de la devoción, la alegría y el heroísmo humanos más constructivos. Sobre este hermoso trasfondo es que el concepto “serio” de la vida, la gravedad revolucionaria, el centramiento de la existencia en las realidades fundamentales del trabajo, del crecimiento nacional, de la solidaridad social, el repudio a la frivolidad y corrupción burguesas, el “puritanismo” comunista (por ingredientes fariseos que pueda contener) han sido y siguen siendo un refrescante soplo (y hasta una apertura al “azul”) en la decadencia moral de Occidente (con cuyo contraste enormemente se benefician).

Se aludía a diferencias entre “hombres” e “instituciones”. Hay también muchos juicios que alteran su sentido decisivamente, ya se refieran a “pueblo” o a “clase dirigente”. Decía con razón Merleau-Ponty en la obra ya citada (pág. 197) que en la U.R.S.S. el hombre común no está expuesto a los mismos peligros que el dirigente político o que el intelectual. Que allá la astucia y la violencia están en la superficie y la humanidad en la entraña (Nehru destacaba en un balance el valor que en la Unión Soviética se atribuye al niño, al joven); en las “democracias burguesas” ocurriría lo contrario (humanidad superficial, violencia despiadada en el fondo).

Y si se sigue buscando ejemplos de los criterios inicialmente esbozados (ver párrafo 104) se puede recordar que hay una posición “moderada” que puede hoy adherir —o por lo menos respetar— a la U.R.S.S. por ciertas madureces y ciertos equilibrios a los que su sociedad, a través del proceso revolucionario, ha llegado. El período post-staliniano, el deshielo, las porta en manera considerable pero ello supone, lo que es difícil olvidar, una mínima adhesión a los fines revolucionarios que se hubiera visto jaqueada por la disidencia con los procedimientos, con las señas, del proceso revolucionario. Rostow, en su obra muchas veces traída a colación, sostenía que hoy se ve en la Unión Soviética la afirmación consciente del derecho a la dignidad y a la vida privada, la conciencia de la dignidad de Rusia en el mundo como cultura nacional y como nación *in totum*, la aspiración acuciante a mayores niveles de consumo, la apreciación muy amplificadora de cómo la ciencia moderna ha transformado el problema del poder (pág. 160). Podría representar éste un catálogo de madureces; es claro que resulta fundamental que él se realice desde una misma concepción del sentido del mundo y de la historia, o como en el caso del balanceador, desde una tan antagónica que sólo la verá como un indicio de acercamiento vergonzante a sus propias posturas.

Se juzgue desde un ángulo u otro, es un hecho indudable que en la U.R.S.S. se ha llegado a cierta estabilidad política en que el régimen demostró su capacidad de llegar a algunas formas de democracia o por lo menos de colegialismo, de colectivismo directorial radicalmente distantes de la vieja autocracia de la tercera y cuarta década. Igualmente que se ha llegado a cierto margen de seguridad civil para el ciudadano común, en el que lo acechan, como todavía apenas hace una década, la muerte o el confinamiento indefinido en caso de disidencia. Lo mismo que se ha arribado a un notorio descongelamiento intelectual en el cual la diversidad personal puede manifestarse, si no en materia ideológica celosamente vigilada, en planos de expresión estilística y temática que parecían vetados sin remisión hasta no hace mucho. Lo mismo que se ha llegado a “enjuagar” las luchas por la dirección política por otros medios menos cruentos que los de la eliminación física precedida de la acusación de un espionaje en favor del extranjero... También que ha subido, más lentamente sin duda que la potencia económica productiva pero subido al fin, el bienestar del hombre común y la posibilidad de un cierto disfrute de la propia vida. Y que lo mismo, por fin, de la abrupta negación de una “moral universal” se ha llegado a formas morales parecidas (y no ciertamente peores) que las efectivamente vigentes (no farisaica, no decorativamente) en los países occidentales.

Pero todo, y nos parece que en este plano el ejemplo es de una extrema nitidez, a través de un proceso que nuestros u otros países no han recorrido y que sería imposible que en cuanto “madureces” se aspirase a trasplantar sin haber cursado una trayectoria (aun abreviadamente) parecida.

Tampoco está cerrada la trampa de juzgar a la U.R.S.S. por el pasado. ¿Tiene vigencia, por caso, la austeridad revolucionaria, la despiadada desnudez de los años 1920 al 25? ¿Tienen vigencia —como atributo ruso es lo que aquí importa— los más profundos estratos de la cristiandad eslava, el sentido de “torcedor”

espiritual que representa la obra de sus grandes escritores, su vivencia de una espiritualidad evangélica que ya parecía perdida en Occidente hacia esa altura de la historia?

Los elementos que han contribuido a perfilar poderosamente un "carácter nacional" dejan posos de gran entidad en el fondo de los pueblos (y es indudable, por ejemplo, que desde el mesianismo eslavófilo al comunismo sobrevive un intenso repudio al Occidente caótico, individualista, corrompido, ávido) con lo que constituyen, en cierta manera, un ingrediente que no es totalmente impertinente en la operación del "juicio de las naciones". Pero, como ya se observaba en el caso de los Estados Unidos —con el individualismo puritano, con la democracia agraria (ver párrafo 105 *in fine*)— ¿es legítimo el dictamen de una colectividad en base a expresiones de mundivisiones, de sistemas, de culturas que han envejecido inocultablemente en ellas, cuyo carácter recesivo no se puede discutir?

El deber de equidad impone, por fin, decir que si esto ocurre con sistemas y culturas, la misma regla debe imponerse a muchos ingredientes originarios de situaciones, de etapas político-sociales. Porque, preguntémosnos, ¿es posible hoy decidir la actitud ante la Unión Soviética (no ante el comunismo internacional) por la violencia, el terror sistematizado, la sospecha, el hambre, la delación, la compresión de la cuarta y quinta décadas del siglo hoy anatematizadas dentro de la propia Unión Soviética bajo el rótulo (tan angosto, tan dispensador en puridad) del "culto a la personalidad"?

Si se piensa, sin embargo, que todo ese periodo fue monolíticamente defendido por los partidos comunistas del mundo se abre la inferencia, aquí más poderosa que respecto a los Estados Unidos, que en el caso de la Unión Soviética es sobremanera imperativo distinguir el impacto exterior de su significado y sus características inmanentes, lo universalizable y lo imposible de recrear, las intenciones y las consecuencias, la cantidad de hechos con que cada rasgo se perfila, los juicios

ajenos y los nacidos de la autocrítica nacional, el "costo humano" con que cada excelencia se paga. Cabe, por fin, desbrozar el resultado de todos estos distingos y oponer, neta, tajantemente, al juicio que la U.R.S.S. como realización histórica merezca, la admiración indiscriminada, la obediencia mecánica, sin fisuras, la subordinación a los numerosos meandros de su línea política exterior, de su burocracia internacional y de los cuadros responsables de los partidos comunistas del mundo (por lo menos hasta diez años después del fin de la Segunda Guerra Mundial).

107. PROPEDEÚTICA DEL TERCERISMO PARA EL "JUICIO DE LAS NACIONES"

Establecido lo anterior, puede aspirarse a llegar a ciertas conclusiones que importen algo así como un "método", una "regla de conducta" en esta materia de juzgar y decidirnos por naciones a las que la propaganda, por todos los ángulos, acucia.

Primero, y sería la regla de oro, no es aceptable que pueda existir "tercerismo", postura no comprometida, nacionalismo social marginal, si se profesa una adhesión admirativa ilimitada a cualquiera de las dos superpotencias.

Segundo: no puede "elegirse" entre naciones, como se elige entre personas, cosas, parcialidades u otros entes de elección afectiva o utilitaria, íntima, individual. Ello impone, especialmente, contrarrestar por todos los medios de la crítica y la convicción la actitud contraria, sobremanera difundida en las clases altas, las más desarraigadas, las más evasivas a las inflexiones concretas, a menudo mediocres, de nuestras pequeñas o grandes pero pobres naciones, vinculadas por afinidades de admiración, vida, educación a las "naciones rectoras" de Occidente cuyo modelo pretenden imponer.

Tercero: es radicalmente falsa la concepción de una "ideología propia" y de un destino nacional pensados, armados conceptualmente como el fruto de la asociación de ciertos rasgos, sustancialmente inextricables, comunicables,

intrasplantables, de diversas naciones. Así la proclividad hispanoamericana, muy extendida a principios del presente siglo, de concebir como el prospecto deseable de nuestros países una mixtura de "ciencia alemana", "ideas políticas y sociales de Francia", "industria y técnica inglesas", "caballerosidad y brío españoles", "sentido italiano del arte", etc., etc....

Cuarto: la amistad a "todas" las naciones es la norma superior de cualquier postura ideológica no-comprometida con la dualización y con el simplismo. Con "naciones", en entes históricos inconceptuables, inapresables en una fórmula dada. Pero si se atiende a ciertas modalidades con que se ofrece, es dable apreciar que la misma idea de "amistad" en el caso de relaciones internacionales es ambigua, y la copiosa parafernalia de actitudes proyanquis, prosoviéticas o proinglesas, refuerza la inferencia. Pues:

a) hay "amigos" que quieren que su nación sea una dependencia, una sucursal de otra en beneficio de esa otra, y de paso, de ellos en particular; es la actitud calificada corrientemente como "cipaya" (ver párrafo 21);

b) hay "amigos" que quieren que su nación sea amiga de una segunda pero diferente y autónoma (ciertas formas de la mejor anglofilia rioplatense);

c) hay "amigos" que aspiran a que su nación sea igual a la otra, pero por entendimiento igualitario y con similar participación en los beneficios —como sería la más favorable interpretación de las nada claras posturas del costarricense José Figueres;

d) hay "amigos" que quieren que su nación se parezca furiosamente a "otra" pero sobre las ruinas de la otra (caso común del anticolonialismo habitual, aunque desde el punto de vista lógico, como "amistad" habría que calificarla de "tipo imposible");

e) existen "amigos", por fin, que aspiran a que su nación y aquella a quienes profesan amistad sean distintas de lo que

son, pero en la línea de sus mejores posibilidades, con beneficios recíprocos para ambas, con igualdad de trato entre las dos.

Quinto: si esta última forma de "amistad" es la más digna y deseable, parece fuera de duda que debe ser más concreta y sólida en el caso de naciones que se hallan en similares condiciones y a las que puede atribuírseles un destino similar a las nuestras: países marginales, Hispanoamérica, bloque afroasiático. Si "historia", en su sentido más hondo y vivo es antes "proyecto" que "recuerdo", resulta arduo negar que esa solidaridad tiene que ser más fuerte que la que determina la comunidad de orígenes culturales. Estos pueden arribar a divergencias esenciales, como podría ser el caso de nuestros vínculos con España o las razones de cercanía geográfica, que no bastan con ser importantes pero que han perdido peso con la unificación física del mundo y la revolución universal de los sistemas de transporte y comunicación (ver párrafo 17).

Sexto: tampoco debe olvidarse —y es un reproche que podría hacerse a todo el anterior planteo— que existen "otras" naciones además de los Estados Unidos y la Unión Soviética y algunas en tan exitoso y acelerado proceso hacia la coaligación en superpotencia como las de Europa continental. Para los rioplatenses que somos, esto impondría muy especialmente una cuidadosa dilucidación del caso inglés y de la tan extendida "anglofilia"; pero, con lo ya dicho, puede establecerse sucintamente la presunción de que una actitud correcta debe rechazar tanto el aborrecimiento (por su imperialismo tantas veces rampante e hipócrita, por la violencia, el hambre y los horrores de su proceso capitalista inicial o por la desigualdad clamorosa de su primitiva estratificación de clases) como la admiración embobada de sus maduresces incommunicables o de las remanentes bellezas de su estilo nacional (su sentido de la eficacia social, el equilibrio de su sistema político, su aptitud para las hondas transformaciones sin pérdida de la continuidad histórica, la humanidad de su modo de vida, la capacidad de lucidez,

mesura, autocrítica de su cultura —entre otras muchas, muchísimas calidades...).

Séptimo: es evidente así que si una actitud se impone ante cualquier nación, ella es la que evite toda ilegítima idealización y todo tendencioso ennegrecimiento: ni Utopía ni Infierno. Puede rondar el lugar común, pero valer por un sólido afincamiento en el buen sentido, el recordar que toda colectividad está hecha de “hombres” y que éstos son relativa y promedialmente parecidos cualquiera sea su ideología y su régimen social por más que, en su diversidad, ellos puedan promover las potencias mejores o peores de la humana condición. Tal es la regla, probablemente, para moverse en un quicio que no nos aleje nunca demasiado tanto de la receptividad simpática como de la desconfianza y el sentido crítico imprescriptibles.

Octavo: suele decirse que el tercerismo y las posturas no-comprometidas sienten, especialmente respecto a los Estados Unidos, “envidia” por la riqueza, la fuerza, la prosperidad de los colosos. Y que, por ello, celosamente los rechazan. Es bueno siempre recordar ante esta imputación que si los rechazamos —entre otras muchísimas razones— es porque esta fuerza amenaza el destino de todos los hombres; esta riqueza está amasada, en buena parte, por condiciones inhumanas de vida en grandes masas de los otros pueblos y bajas, literalmente, en sus mismos pueblos, y esta riqueza y esta prosperidad son, en sus magnitudes superlativas, de unos pocos.

Noveno: esta propedéutica que aquí se esboza parece más urgente que nunca en circunstancias que las dos superpotencias universales y otras en menor, pero efectivo, grado consideran cuestión de vida o muerte seducir a una creciente y poderosa “opinión pública mundial”, colocándose, por así decirlo, en el escaparate, con sus mejores calidades, buscando la adhesión y la corrupción de todas las opiniones por una propaganda desaforada, y ubicua, masiva y una gestión múltiple de invi-

taciones, giras, becas, universidades para extranjeros, servicios, empréstitos de prestigio político y mil formas más cuyo significado, cuya intención es la misma.

Décimo: en punto a la cuestión capital de todo “tercerismo”: la de la actitud ante los Estados Unidos y la Unión Soviética, puede partirse de una identificación *in totum* entre las naciones y los regímenes que las sustenta, lo que implica suponer que todas las manifestaciones del mundo soviético o del mundo norteamericano (cultura, política, ideas, artes, religión, valores, costumbres) se hallan causados, determinados por el régimen económico-social que las caracteriza. Los extremos entre los que se ubica así un tercerismo han de ser infaliblemente los Estados Unidos y la Unión Soviética. Puede resistirse, en cambio, la idea de una sociedad y lo que un marxista llama sus superestructuras sean, simplemente, el resultado de sus estructuras económicas e indescindibles de ellas (ver párrafo 31) y, aun, que siéndolo, no puedan sobrevivir y compaginarse —analógicamente— con “otra” estructura económico-social. Puede así negarse que “sólo” existan en los Estados Unidos superestructuras capitalistas y señalarse que en ello, supervivientes (remanentes, rezagados...) laten valores de otros sistemas, por muy arrinconados que estén frente al factor modelador esencial. Puede señalarse todavía la posibilidad de elementos superestructurales (para seguir con la terminología de Marx) que se adelanten —como es posible— a los cambios de estructura; pueden identificarse también trazos que son el resultado común de “todos” los regímenes socio-políticos de un tiempo dado puesto que nacen de una común situación universal, de las transformaciones de las técnicas, etc.

Con los mismos criterios tiene que aceptarse que en el mundo que es la U.R.S.S. operen y actúen otros ingredientes que aquellos que resulten de la modelación compulsiva por la ortodoxia comunista.

En síntesis: sobre estos presupuestos tendría un “tercerismo” que negarse a que los pueblos, las naciones, con toda su hondura y riqueza constituyan entidades válidas ante las que haya que renunciar a optar; puede profesar, por el contrario, una actitud de simpatía, de confianza hacia lo que esas naciones tienen de “pueblos”, de inmanejable sustancia humana, concreta. Descartaríase así, en este tercerismo, una necesidad del rechazo entre países y símbolos capitales (Moscú, Washington, por ejemplo) salvo en lo que ellos puedan valer como estribillos clarificadores, como incentivos pragmáticamente manejados.

APÉNDICE SEGUNDO

EL PANAMERICANISMO Y SUS NUEVAS FORMAS

Desde 1889 (Primera Conferencia de Washington) se ha ido afirmando en los hechos –mediante un empeño tenaz y casi siempre unilateral de los Estados Unidos– el proyecto de una coordinación supranacional de todo el hemisferio occidental. Sobre la identidad geográfica que supone una continuidad de tierras que se extienden virtualmente de Polo a Polo y el hallarse esas tierras flanqueadas por dos océanos se fue levantando la construcción ideológica, jurídica y política del “panamericanismo”, de la Unión Panamericana primero y de la Organización de Estados Americanos después, que invocan una solidaridad de origen en “la libertad”, una identidad de intereses, una “comunidad de destino” en el mundo y una necesidad común de agrupamiento ante las mismas amenazas, ante las mismas contingencias. Así se ha ido consolidando un sistema jurídico capaz de sancionar las disputas internas, de tomar decisiones por todas, de asumir actitudes comunes, un “derecho internacional” propio con mecanismos deliberativos y ejecutivos que funcionan –por lo menos en la letra– en forma sumamente precisa.

108. CONTENIDO Y "DOCTRINA" DEL PANAMERICANISMO

Sobre la desconfianza inicial (era y es tan enorme la desproporción entre el peso de los Estados Unidos y el de las repúblicas con las que éstos, insistentemente, por el halago unas veces, por la prepotencia otras, buscan asociarse cada vez más estrechamente) se ha ido perfilando la doctrina panamericana, se ha ido afirmando una identidad de ideales, de principios y de intereses pero, al mismo tiempo también, se busca empeñosamente subrayar que las fuerzas que estas afinidades crearían es mayor que cualquiera otra y —muy específicamente—, tanto las afinidades que las naciones latinoamericanas del continente pudieran tener entre sí como las que pudieran tener con otras colectividades del mundo. Esta afirmación, que se ha buscado robustecer hasta dotarla con fuerza de apotegma, es esencial para comprender los alcances, las ambiciones que los Estados Unidos les asignan y alientan tras la máquina del "panamericanismo".

En el largo desarrollo de este ensayo ya se han visto —y hasta con minucia— los ingredientes que hoy (prescindase por ocioso de todo "desarrollo" de ella) se encorpan en la doctrina panamericana.

Sinteticemos y recapitulemos. Para empezar, una concepción dogmática de las formas de la democracia clásica, opuestas tajantemente al "totalitarismo" y concretadas hoy en las fórmulas del "desarrollo con libertad". En lo económico, los lemas de la libre empresa y la iniciativa privada dobladas con un repudio más o menos explícito de toda organización económica y centralizada, planificada y colectivizada. En lo sociocultural y religioso, los valores de la civilización cristiana y occidental correlativamente afirmados en la suprema indeseabilidad del comunismo. Jurídicamente, las excelencias de un Derecho Internacional específico, con mecanismos precisos y sanciones efectivas.

Esto es lo que forma la apariencia doctrinaria. Añádase, como ingredientes latentes, la difusa postulación de la ejemplaridad de los Estados Unidos como modelo a seguir de las otras repúblicas del continente y la efectiva irrupción de la sociedad de masas que esa irrupción presupone, la vigencia del ideal "moderno" del bienestar material y del alto consumo. Y súmese a todo ello, por fin, lo que pueda tener de actual o de remanente (ya se reflexionó sobre el punto y reiteramos alguna observación) el evidente fenómeno de la expansión imperialista que tuvo en Estados Unidos su principal y decisivo protagonista en lo que va de esta centuria.

Como recién se recordaba, en el curso de este trabajo se ha llegado a juicios (no apodícticos pero relativamente firmes) sobre cada uno de estos elementos. Sobre la irremediable vetustez e inadecuación a la altura de nuestro tiempo de las recetas institucionales de la democracia clásica. Sobre la ambigüedad (y a menudo contraproducente) de su incorporación al ámbito de colectividades atrasadas y marginales (ver capítulo VI, párrafo 65). Sobre la misma ambigüedad y contraproducencia, llevada al más literal carácter regresivo de los lemas estrepitosos de la "libre iniciativa" y la "acción individual" en materia económica (ver capítulo VI, párrafo 61). Sobre el fariseísmo idealizador que tiene en su curso propagandístico habitual la noción de "civilización cristiana y occidental" en su manifestación defensiva (ver párrafo 90).[...] (*) Sobre el escamoteo "ideológico" de situaciones de preeminencia y de fuerza que yace debajo del aparentemente neutro edificio del "derecho internacional" de Occidente (ver párrafo 17). Sobre la

* Una vez más, la guillotina de la encuadernación cercenó un agregado marginal, vertical, que se incorporaría aquí a la enumeración. De él sobreviven en la copia utilizada algunas palabras sueltas y la remisión al apéndice tercero. Cada agregado lateral documenta el pensamiento inclusivo y arborescente que el propio Real de Azúa se atribuyó y reconoció a sí mismo. (N. del E.)

escasa ejemplaridad que, para los restantes países del mundo, contienen los ingredientes que tejen la fisonomía nacional de los Estados Unidos (ver párrafo 105). Sobre la inferioridad ética y cultural de la exacerbación de la sociedad de masas y del ideal burgués del bienestar que en esta presunta ejemplaridad van imbricados (ver párrafos 80 y 85). Sobre la contundente persistencia de los móviles y las técnicas de la expansión imperialista bajo la máscara de los "planes de ayuda", de los "proyectos de desarrollo", de las "alianzas para el progreso" (ver párrafo 14).

Con este repertorio de remisiones podría quedar suficientemente perfilada una posible actitud ante el "panamericanismo" por parte de aquellos núcleos que pugnan en las naciones de Hispanoamérica por una tercera línea de acción internacional y por una línea ideológica que integre (también desborde, también supere, también rechace) los extremos en conflicto.

Puede señalarse que tanto el panamericanismo que cabría llamar clásico como las tentativas posteriores de promoción del desarrollo económico aparecen, por una parte, afirmadas con un énfasis muy esporádico, muy desigual. Pero por otra, también puede resultar indudable que cuando lo hacen es bajo la presión de urgencia, de desafíos estrictamente circunstanciales.

Hay una línea de larga duración, en suma, que va desde principios del siglo XIX hasta nuestros días y que es la absorción territorial (primero), luego económica y política de las naciones hispanoamericanas a manos de los Estados Unidos. Todo lo demás, y es historia hecha muchas veces, se mueve desembozadamente al viento de las necesidades más concretas y prosaicas del interés nacional norteamericano. Si la Doctrina Monroe actuó cuando los planes estratégicos de los Estados Unidos se sentían lesionados y quedó congelada cuando ello no ocurría, puede tener un valor analógico, pero nada más que él, para que cuando, como en el presente, los institutos del superestado panamericano están perfeccionados, los intereses yanquis, con una mezcla de ejecutividad y moralina (que

seguramente el período Kennedy ha acentuado respecto a los anteriores) pasen olímpicamente sobre ellos y actúen, desembozadamente, por sí y ante sí (invasión a Cuba en 1961, intervención en Santo Domingo el mismo año, bases atómicas en Puerto Rico, prueba de fuerza con la U.R.S.S. sobre Cuba en 1962, etc.). Puede variablemente invocarse el derecho a la vida de una gran potencia acuciada por una tensión universal, puede endosarse al Pentágono y al Departamento de Estado propósitos disímiles, puede señalarse la prepotencia implícita de las medidas recordadas o apuntar a la duplicidad inocultable de los voceros (un Kennedy, un Stevenson) voceando que los Estados Unidos son hostiles al uso de la fuerza o que nunca se invadiría Cuba, cuando todavía se halla fresco el recuerdo de la erradicación del gobierno de Guatemala realizado por fuerzas mercenarias pagas por ellos, o se preparaba —en el segundo caso— para dentro de días la fracasada invasión de 1961.

Decir que el panamericanismo en su faz jurídica no funciona, así, literalmente, es una verdad menor en cuya refutación es posible que nadie ponga gran empeño. Cuando las circunstancias acucian, las gentes se vuelven más sinceras y hoy toda opinión que no sea cabalmente antinorteamericana no oculta que no le hace ascos a la aceptación lisa y llana de la tutela de esos Estados Unidos sin cuya existencia, ¿qué sería de nosotros!

Pero estas mismas circunstancias acuciantes son justamente las que han movido el panamericanismo y sus nuevas variantes: las urgencias estratégicas de las dos guerras mundiales, el proceso peronista en la Argentina, la gesta revolucionaria de Cuba, los pujos de creciente independencia por parte del Brasil...

109. LA NUEVA LÍNEA

Hacia 1955, en una Latinoamérica crecientemente inquieta y rebelde, se hacían al panamericanismo tres reproches que podría llamarse canónicos. Esos reproches se extendían a los

mismos elencos gobernantes, cuya docilidad es tradicional, y algunas giras, la infortunada de Richard Nixon especialmente, no pudieron por menos de ponerlos ante los ojos del distraído público norteamericano.

El primer reproche señalaba la proclividad tenacísima de los Estados Unidos por apoyar dictaduras (las de Trujillo, Somoza entre las más antiguas, la de Pérez Jiménez entre las recientes). Se agregaba menos a menudo el carácter mercenario de estas dictaduras y su precisa instrumentalización a los intereses de los grandes monopolios agrícolas, mineros, comerciales norteamericanos, con cuya alianza explotaban hasta el hambre y aterrorizaban hasta la muerte a sus respectivos pueblos. Se les reprochaba así "intervenir para instalar gobiernos indeseables" y, una vez instalados, esgrimir el prestigioso principio de la "no-intervención" para dejarlos vivir en paz (una paz de los sepulcros para sus martirizadas naciones). No saber usar, o usar demasiado bien, las normas de la intervención y la no-intervención. Al margen de conspiraciones de trámite más o menos esotérico (la de Pierifoy contra Arbenz en Guatemala fue excepcionalmente clara) los más memoriosos recordaban hasta qué punto Trujillo y Somoza, entre todos, habían sido el producto de la ocupación norteamericana y del entronizamiento de "hombres prácticos", jefes de guardias nacionales entrenados por U.S.A. o agentes de negocios de sus importaciones. Solía calificarse —suele todavía— todas estas dictaduras de "totalitarismos" lo que, probablemente, no es demasiado preciso: no hay demasiados contactos entre los "Estados-finca" que, a beneficio de sí y sus familias convirtieron Trujillo y Somoza sus respectivos países, con regímenes como el nazista, el chino o el soviético. De cualquier modo, era demasiado evidente la hipocresía (que llegaba a dañar el olfato de los más apacibles) de las constantes invocaciones estadounidenses a la "democracia" mientras se alentaba y mantenía en Iberoamérica gobiernos de este tipo (ver párrafo 10).

El segundo reproche era el escaso apoyo que, comparativamente con la Europa del Plan Marshall, Asia o Africa, Latinoamérica recibía de los órganos estatales de los Estados Unidos y de las grandes agencias internacionales controladas por ellos. No éramos bastante inseguros ni vivíamos en una zona del mundo bastante ciclónica para que la sensibilidad yanqui tuviera tiempo de conmoverse por nuestro atraso y nuestra inopia.

El tercer reproche incidía en un fenómeno común de toda economía modelada por el imperialismo y que es el desequilibrio entre el precio de esas materias primas en que consiste toda la exportación de los países pobres (incesantemente decreciente) y el de los productos industrializados que deben comprar a un costo siempre mayor (en dinero, pero también en trabajo nacional) (ver párrafo 9).

Los reproches precedentes apuntaban a un cuadro demasiado explosivo cuya postulación señala por sí un sustancial avance en la conciencia antiyanqui que, mediante sucesos ya referidos, terminó por imponer una línea de conducta presuntamente nueva a los Estados Unidos.

El primer punto de esa línea puede bien ser el propósito de alentar gobiernos democráticos, moderados y progresivos al mismo tiempo, anticomunistas pero no oligárquicos, en todos los países de Latinoamérica. Fue lo que se concretó en el apoyo a la tónica que representan figuras como Lleras Camargo, Rómulo Betancour, Haya de la Torre, Figueres, Muñoz Marín, todos más o menos dispuestos a cumplir lo que es posible dibujar como filosofía político-social del panamericanismo (ver párrafo 108). A ello debe sumarse una vasta y metódica tentativa por lograr la coordinación militar panamericana, democratizando los ejércitos en contacto con el de Estados Unidos, dotándolos de una nueva conciencia social y desbrozándolos de viejos resabios feudales.

El aspecto económico de la nueva línea se llama Alianza para el Progreso y culminó, tras un largo proceso de presiones, amenazas y promesas no cumplidas, en la Conferencia de Punta del Este de 1961. Parte de una veraz constatación de las rémoras que traban el desarrollo latinoamericano: abruptos desniveles sociales, clamorosa injusticia en la distribución de las rentas nacionales, prácticamente monopolizadas por grupos restringidísimos; arcaísmo de las estructuras agrarias latifundistas, estancamiento de la producción, baja productividad, deficiencia de los sistemas de educación, de salubridad, de tutela social, enfermedad, analfabetismo, niveles de vida desesperantes de las grandes multitudes sudamericanas; insuficiencia, carencia o desmantelamiento de los sistemas de comunicación, de riego, de la producción de energía, de las disponibilidades de vivienda. Puede suscribirse todo el diagnóstico que acompañó el ambicioso proyecto, no así el cuadro explicativo que sólo insiste en el desventajoso punto de partida (dejando en las sombras las fuerzas económicas internacionales que lo prolongaron, que incluso lo agravaron) y en el aferramiento a sus privilegios de las clases sociales nativas beneficiadas de ese estatus. Y es justamente, entonces, al espíritu de generosidad de esas clases, a sus posibilidades de actuar movidas por el cálculo de que más razonable es “perder algo” que perderlo todo a manos de una revolución de los sectores más pauperizados y a una cuantiosa aportación financiera norteamericana, que los teóricos de la Alianza para el Progreso fian la puesta en marcha del proceso de crecimiento de las rentas nacionales *per cápita* o, aun más modestamente, la mínima estabilidad de ellas en su amenaza de ser desbordadas por los explosivos índices del aumento de población. La Alianza, es previsible, dice no querer ser un sistema de limosnas e insiste por ello en que “cada dólar” de ayuda norteamericana debe ser complementado con la correspondiente magnitud monetaria del país ayudado, que deberá tener, va de sí, no sólo

un gobierno “democrático” sino también capaz de poner en orden su propia casa y, entre las acechanzas de la demagogia y la reacción, llevar adelante el impulso de crecimiento inicial hacia un desembarazado desarrollo. Un trazo todavía para completar el prospecto: la ayuda financiera de Estado a Estado, o de los organismos internacionales a los Estados, será –deberá ser– una parte, no la más decisiva, del socorro. Es la inversión privada norteamericana, también europea (alemana, francesa, inglesa) la que deberá realizar lo más decisivo, lo más sustancial de la obra progresiva.

En manos de gobiernos democráticos, representativos, libremente elegidos, esta tarea configurará así el “desarrollo con libertad” que una densísima propaganda ha erigido como lema del futuro latinoamericano en una vasta perspectiva de décadas.

110. MEDIOS Y SIGNIFICADO DE LA “NUEVA LÍNEA”

Si de medios hay que comenzar hablando, se alega que hasta ahora el más considerable parece ser justamente esa cuantiosa propaganda, ese incesante masaje mental que llena ubicuamente diarios, radios, canales de televisión, folletos y hasta producción libresca (en menor grado) de Latinoamérica; que se ejerce por la vía indirecta de infinitas asociaciones creadas *ad hoc* por los servicios estadounidenses de información o por la directa, persistente remisión, por parte de éstos, de un voluminoso material, seductoramente presentado a todos los que parecen significar algo dentro de los respectivos países. Porque ocurre con la “nueva línea” tanto como con el panamericanismo clásico, algo aparentemente paradójico: es el más fuerte, el que lógicamente nada tendría que ganar, el beneficiante y no el beneficiario, quien pone un más tenaz, decidido empeño en convencer a todos de la bondad de lo proyectado. Esta propaganda que multiplica en jubilosas noticias el más ínfimo y condicionado préstamo que se conceda a una de

nuestras naciones es, sin embargo, uno de los medios, sólo uno, de la nueva línea política norteamericana. Después de innumerables anuncios –que se prolongaron desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta 1961– toda esa propaganda ha quemado sus naves: ahora “va en serio”, el plan es definitivo, se ha pasado el “punto de no retorno”, la Alianza no puede fracasar porque ello sería un “desastre” (como si los desastres pudieran ser excluidos de las eventualidades de la Historia).

Habría aquí que hablar de una doble extorsión, de un chantaje dual, que todos los días llena nuestra prensa. Los estadistas de turno en Hispanoamérica (que pueden llamarse Frondizzi o Eduardo Víctor Haedo, Janio Quadros o José Figueres, Haya de la Torre o Betancour) alzan la voz proclamando que si no hay desarrollo y, más concretamente dólares, el advenimiento del comunismo es inevitable. Por el otro extremo, los responsables de Estados Unidos afirman con la misma persistencia que si estas naciones eligen el “desarrollo con libertad”, se ayudan a sí mismas, “ponen en orden su propia casa”, viven en la democracia y respetan la “libre empresa”, una corriente áurea sin término contribuirá a fecundarlas.

Que la fórmula de las condiciones a llenar puede reducirse a seguir dócilmente las pautas impuestas por los Estados Unidos, es algo que parece difícil que a nadie escape; pero todavía no pone de relieve de modo suficiente el condicionamiento político (ajustarse a la línea internacional de los Estados Unidos, romper toda clase de relaciones con el Bloque Este, reprimir implacablemente los movimientos de izquierda en el interior, y preferiblemente, ponerlos fuera de la ley). Esto se ha visto con claridad en el caso de Brasil, en el de Ecuador, obligado éste a romper relaciones militares con la irrelevante Polonia tras el motín militar proyanqui de marzo de 1962, en el de Santo Domingo, que sólo recibió en el curso del mismo año algunos insignificantes empréstitos al precio de un Pacto Militar y de la prescripción del “castrismo”. Todo parece a los

donantes yanquis más importante que el cumplimiento de los “cambios de estructura” (pero no excesivos), que como lo hacía notar bien el boliviano Roberto Jordán Pando (*El País* de Montevideo del 30 de abril de 1962), algunos países han cumplido sin ganar por ello en ayuda alguna.

Hasta qué punto las seguridades de apoyo para la promoción económica están condicionadas para los Estados Unidos por votos radicales de sus poderosos grupos monopólicos, es también sobremanera claro si se observa la insistencia, a veces en las oportunidades más intempestivas que su Presidente o sus ministros insisten que la ayuda será mejor si es “privada”, es decir, capitalista, o se recuerda –como lo aceptó impávidamente Nixon en su visita a Brasil– que los Estados Unidos prefieren perder la amistad de un país decisivo antes que (contraviniendo los vetos ilevantables de su sector monopólico más poderoso) prestar un centavo para la explotación de los hidrocarburos a través de la gestión estatal.

Es un tema hoy demasiado trillado del pensamiento económico del mundo marginal el señalar el carácter contraproducente y regresivo del cumplimiento de las normas económicas impuestas a los países pobres por el Fondo Monetario Internacional o por el gobierno de los Estados Unidos, el desarrollo hacia afuera que promueven en beneficio de sus clases ricas, de los sectores importadores, de la inversión extranjera, de sus previas características monocultivadoras (ver párrafo 14).

A ese desarrollo anterior nos remitimos y a las ominosas consecuencias que incluso los gobiernos conservadores de estos países han tendido imperiosamente a eludir de los principios de la “austeridad” y el equilibrio presupuestal, la unificación de los tipos cambiarios, la libertad irrestricta de las importaciones, las pautas antiinflacionarias de la congelación de salarios (con la política de represión sindical anexa e inevitable), la primacía del desarrollo agrario y el desaliento de la industrialización. Si

alguna de estas terapéuticas pueden ser en sí políticamente neutras y aun ser el instrumento de una gran política económica, su impacto en el cuadro de los países atrasados ha sido bien antagónico.

Lo real de los efectos de la acción "aliancista" en estos países suele señalarse en un par de decisivos fenómenos. La irrupción masiva del capital privado según las normas del más clásico imperialismo y su efecto social y político corruptor (ver párrafos 9 y 11) ha conseguido (el Brasil ofrece un ejemplo elocuente) apoderarse de buena parte del equipo industrial ya existente mediante inversiones iniciales mínimas engrosadas con generosos préstamos de los Bancos Centrales nacionales, conseguidos por los medios habituales. Tras ellos, la desvalorización de los signos monetarios latinoamericanos ha permitido pagar esos créditos y quedarse con esas instalaciones, por poco más que nada. Agréguese todavía que en caso de mala suerte, el gobierno de los Estados Unidos garantiza esas inversiones (que pueden incluso restarse del impuesto a la renta a pagar) y en caso de éxito son ganancias obtenidas en el exterior libres de impuestos.

Tanto este tipo de "ayuda" como la que se vierte a través de las vías estatales tiende, como es común en el imperialismo (ver párrafo 11) a recibir su apoyo sustancial y a beneficiar al mismo tiempo a esas clases intermediarias —gestores económicos, políticos más o menos venales, grandes profesionales, elite social, alto comercio importador— que no sólo se sienten protegidas a sí mismas por el poderoso tutor sino que poseen el arte de situarse con infalible acierto en las bocas de desagüe de esas ayudas. Mientras la hostilidad de las clases obreras, universitarias, intelectuales es virtualmente cerrada, contra todas las candidas, presuntamente ingenuas esperanzas de los gestores de la Alianza, es casi seguro que los fondos de ella sólo estén sirviendo a la prosperidad de los sectores sociales más hostiles a toda reforma radical (como las que la "Alianza"

reclama) y menos dispuestos a emplearlos en otra cosa que en su propio beneficio.

Como todo esto lo saben o lo presumen los gestores de la política exterior estadounidense, los ejércitos latinoamericanos, como ya se recordaba (ver párrafo 109), son cuidados como las niñas de los ojos del Pentágono y virtualmente cada oficial de nuestros ejércitos es reeducado en los Estados Unidos y rodeado de todos los lujos y comodidades que son tan fáciles de realzar con sectores originarios de una muy relegada clase media en sus respectivos países. A mediados de 1962, con la oposición de Brasil, México y Chile, se inició en los Estados Unidos la construcción de una Academia Militar para el entrenamiento común de los oficiales "southamericanos" en la que una agresiva conciencia política "democrática" y un cuidadoso entrenamiento táctico contra las "guerrillas castristas" seguirá su curso en forma poco menos que independiente de los respectivos gobiernos (pues la tendencia a la autonomización de las relaciones entre los ejércitos del hemisferio es sólo ocultable para el que no la quiera ver).

Menos fácil ha resultado para los Estados Unidos la terapéutica de contribuir a instaurar "gobiernos democráticos" y a desalentar las dictaduras, mediante la tan sabida política del "cálido apretón de manos" a los gobernantes legales y el "ceño adusto" a los mandones. Pues resulta que mientras se sostiene —Rusk lo hace constantemente— que "los métodos democráticos" son "los más eficientes", le es doblemente difícil a la mirada yanqui advertir esos "métodos democráticos" y esa "eficiencia" en la ancha América que queda al sur del Río Grande. Entre la insurgencia de regímenes revolucionarios (cuyos dirigentes, con una dolorosa experiencia en la propia carne detestan hasta el nombre de los Estados Unidos por lo que "fue" y no por lo que afirma "ha de ser"), entre esa insurgencia, decimos, y los gobiernos oligárquicos, suavemente soñolientos y elegantemente feudales de Perú y Colombia (son sólo ejemplos) la

elección no es difícil. Y el resultado, entonces, es sostenerlos y sostener a la familia Somoza, como un “mal menor” contra el castrismo o al gobierno guatemalteco de Ydigoras Fuentes cuya violencia, corrupción, entreguismo e incompetencia reconocen en forma palmaria los más tendenciosos analistas yanquis.

La América al sur del Río Grande es insegura y los Estados Unidos han buscado asegurarse el funcionamiento de unos mecanismos que, mediante el acuerdo de las minorías, puedan representar una como presunta voluntad continental, con el libreto de unas decisiones que Washington ha tomado de antemano. Hay todo un instrumento que, de conferencia panamericana en conferencia panamericana, de reunión de consulta en reunión de consulta, trabajosamente preparadas, la obtención de cada instrumento jurídico ha precipitado inexorablemente (tratando de “completarlo” y “perfeccionarlo”) y así, de escalón en escalón mediante inofensivos trozos de papel, las naciones latinoamericanas han llegado a encontrarse ligadas—peor: umbilicalmente unidas—a todas las medidas que una superpotencia universal pueda tener que tomar, a tener sus mismos enemigos, a afrontar sus mismos peligros.

Ante la posibilidad de una emergencia como la de Cuba, irguiéndose con voluntad heroica, lo que podría calificarse el síndrome completo, el cuadro perfecto de la mediatización imperialista, el viejo principio de no intervención, arrancado trabajosamente a los Estados Unidos por las naciones latinoamericanas (1933) se revelará inadecuado. Entonces será dable ver en el centro de toda una espesa, pretenciosa teorización sobre la necesidad de imponer “limitaciones” a la soberanía, cuya vejez, cuya inadecuación a las crecientes condiciones de interdependencia del mundo, a la latente coactividad de las instituciones internacionales, a la existencia de otras soberanías potencialmente erizadas, se destacará tesoneramente.

Sobre el principio de que existe una comunidad de naciones

americanas y una institución, la O.E.A., representativa de ella, se distinguirá entre intervención unilateral (rechazándola) y la “multilateral” ejercida en nombre de la mayoría contra los díscolos. Es seguramente el arma más peligrosa de la tentativa de compulsión y homogeneización que, prácticamente, los Estados Unidos han culminado. A ello se unirá una espesa verborragia sobre los derechos de la “persona humana” en materia internacional y la facultad de los Estados de actuar en protección de ella por encima de las fronteras nacionales. También se intentará distinguir entre “autodeterminación” que, se dice, deje a las naciones en manos de sus mandones (los mismos que Estados Unidos durante un siglo instauró, protegió y estimuló) y la “libre determinación”, que importa la disposición de los pueblos mediante sistema de elecciones regulares (esto es, sometidas a todos los condicionamientos, presiones y fuerzas de las democracias clásicas, agravadas todavía por las condiciones de un país marginal en el cual los resortes de la opinión pública se hallan en manos del extranjero).

Claro que no se repara en un previo problema: saber si no es intervenir todo distingo entre “autodeterminación” que se sospecha y esa “libre determinación” que se aprueba. Aunque pudiera observarse que en la vida internacional y aun en la vida social, cada existencia, cada vínculo, cada actitud, cada opinión ya es interventora; en las normas prácticas de la conducta entre Estados todo lo que no sea tomar a las naciones como un todo, sin discriminación de especie alguna, las [¿condujo?]* a conquistar un sagrado principio lo que [...](*)

* Palabras ilegibles por deslizamiento del papel carbónico. El párrafo ha sido reconstruido. (N. del E.)

Es obvio, por otra parte, que si el pensamiento no se aloja en la ideologización cobarde de un “derecho internacional” de muy controvertible autonomía, la “intervención multilateral” ejercida en nombre de la comunidad de naciones americanas no será (y no podrá ser nunca) otra que la de los Estados Unidos –en cuanto su clase de poder, sus oligarquías dirigentes la dicten– seguidos del cortejo más o menos miserando de las republiquetas bananeras del Caribe y de los regímenes gamonales del Pacífico (más algunas comparsas menos estables).

Este repertorio de medios, de sofismas, podría prolongarse indefinidamente. Pero lo que importa no es registrarlos sino subrayar los significados cardinales a que todos concurren.

El primero es la tendencia a dotar ese “sistema interamericano” presuntamente espontáneo de una filosofía política: la de un democratismo cuidadosamente simplificado (y podría decirse también, puerilizado) y a hacer de esa filosofía algo tan dogmático, tan maniqueísticamente opuesto a lo que se engloba como “el Mal”, como las más violentas expresiones del marxismo-leninismo o el nacional-socialismo racista totalitarios. Puede tener un valor representativo la frase de un inerosímil uruguayo: *“la democracia no tiene por qué hoy ser tolerante y quien hable contra ella no tiene derecho a la palabra”* (César Batlle Pacheco, en la prensa de Montevideo del 20 de enero de 1962).

Esta proclividad a conformar una doctrina política oficial y cerrada es prácticamente correlativa a la calificación de “foráneo” de toda otra corriente de ideas, de cualquier doctrina diferente y a un consiguiente rechazo servido por todas las armas de la persecución ideológica y la autoridad civil. Trátase, en suma, de congelar la vida de las naciones latinoamericanas en la fórmula del “desarrollo con libertad” (valga la paradoja). Porque son cerrados, dogmáticos, invariables, en sí y en sus antítesis, es que se proponen “democracia representativa”, “occidentalismo cristiano”, “economía libre” y “cambio evolutivo” del *statu quo*

social. Toda otra alternativa en la voluntad de cambio es “subversiva”, todo ataque radical al estatus, obra de agitadores; todo contraataque a esos esfuerzos, labor sagrada de americanismo.

Muchas cosas pueden pensarse de los que afirman que puede existir “desarrollo con libertad” (y crecimiento económico, y corrección pacífica de ciertas injusticias clamantes). Muchas cosas, incluso que tienen razón. (Siempre que se entienda de “cuál” libertad se trata y si es otra que la de los políticos y los empresarios.) Pero incluso si se acepta que tienen razón, parece indisputable que a ellos no los desvela el que esas injusticias “tengan” que terminar y que, en última instancia, prefieren “antes” esa libertad de ellos a todo desarrollo. Y que puestos a elegir, prefieren el “puede haber” eventual, el eventual “mejor desarrollo es con libertad” que asentir a ese desarrollo sin la libertad de ellos, probablemente el único posible.

“Cuba y su comunismo no caben en el sistema interamericano”. A esta pomposa declaración de todos los Mora Otero y los Sevilla Sacasa de Latinoamérica habría que replicar con un ¿pero el sistema interamericano flexible no tendría que ser apto para que quepan muchas cosas? La pregunta sería cándida, porque si justamente una línea se marca con claridad en todo el desarrollo del panamericanismo es convertir el continente en algo así como un coto cerrado (algunos dirían con un cazador y muchas débiles corzas), a excluir y anatematizar como “extracontinental” toda otra inspiración ideológica, todo otro contrapeso político, todo otro apoyo económico que no salga del continente mismo. Pero aun los últimos tiempos han visto otra vuelta de cerrojo para este candado. Lo “extracontinental” no sería siquiera el resultado de un movimiento a recurrir al mundo –al ancho mundo– por vinculaciones, ideas, inspiraciones, sino el fruto de la “conspiración” interna y del “asedio” exterior. Esta tesis, bien visible en todo el transcurso del caso cubano (en el que bien podría pensarse que la decisión de un

pequeño grupo dirigente de llevar la Revolución hacia el comunismo fue favorecida descomunalmente por una política que se ajustaba a ella), hace que todo lo que ponga en entredicho el “dogma” se rotule invariablemente de “infiltración foránea”, de insurrección sistemática y delictiva.

Todo esto, que se ha alineado en cuanto “significados” últimos de una vasta, complicada y tenaz política, culmina en atarnos a las naciones latinoamericanas a los Estados Unidos y en hacernos pasibles de todos los riesgos (de todas las “verdes” porque las “maduras” no nos llegan) que puedan correr en el mundo. Cuando los Estados Unidos se sienten amenazados por los cohetes rusos instalados en Cuba, la grito incluye que Buenos Aires y México estarán amenazados (octubre de 1962). Cuando dictaminó qué armas eran “defensivas” y cuáles “ofensivas” (las defensivas son las que sólo pueden servir para esperar el segundo zarpazo en su propio territorio), éramos las otras naciones las que distinguíamos. Cuando consultó a la O.E.A. y a sus aliados de Europa después de decidir por sí poner al mundo al borde de la guerra, éramos las otras naciones las que lo hacíamos. Eramos nosotros, igualmente, los que decidíamos que si el resultado de las consultas era negativo, igual se seguiría en el andarivel del *brinkmanship*. Cuando laudaba que Cuba no podía tener armas no convencionales de largo alcance pero ellos sí, con alcance a todo el mundo, eran las nuestras, que sufrieron durante un siglo de sus lesiones, las que ratificábamos esa ley del embudo.

111. CONDUCTA ANTE LA VIEJA Y LA NUEVA LÍNEA

Si se recuerda (ver párrafo 108) qué elementos comporta la doctrina oficial del panamericanismo, la respuesta no puede menos que ser tajante: sobre tal prospecto, sobre tales valores no puede existir, para las naciones latinoamericanas del mundo marginal, destino alguno común con los Estados Unidos en

coordinación hemisférica de ninguna especie. Ante esa realidad, nada significa la continuidad territorial, la (relativa) identidad geográfica.

Posiblemente sea cierto que no tienen nuestras naciones un destino común en la historia más específico con los otros pueblos. La comunidad del destino humano no sirve, obviamente, para fundar un “interamericanismo” e incluso es probable que con ningún grupo de naciones tengan estos países —especialmente algunos de los nuestros— más tenaces, más válidas razones de agravio que con la “gran democracia del Norte”.

De cualquier manera, una auténtica posición tercerista no puede darle razón entera a ninguna de las superpotencias que se disputan la hegemonía mundial, y una correcta metodología del “juicio de los pueblos” (ver Apéndice I) sabe que las naciones no son entidades fijas, inamovibles, angélicas o demoníacas, y que la relación amistosa, la solidaridad eventual *nunca* puede ser descartada de una conducta política internacional saludable. Esto quiere decir, latamente, que si las colectividades latinoamericanas se liberan algún día de la coyunda panamericana, si pueden arrojar lejos de sí los aparatos ortopédicos del desarrollo cronometrado, esto no importa afirmar que la enemistad, el receloso alejamiento defensivo tenga por qué ser la única regla de acción en el trato con los Estados Unidos.

El “fatalismo” sostiene que *nada* puede ser cambiado; el “adanismo” cree que *todo* puede ser cambiado, que todo puede variar como si antes nada hubiera pasado. Un enfoque realista, economista, histórico; una perspectiva que desdeñe el ideologismo y el politicismo idealista con que se intenta atiborrarnos, sabe, al mismo tiempo, que ambos extremos son erróneos y tiene que recordar que por algo se abandonó el mismo término de “Panamericanismo” durante la Segunda Guerra Mundial (no eran muy gratos los recuerdos que traía) y que las fuerzas que se desplegaron desde dentro de los Estados Unidos entre 1840 y 1960 (desde Texas a Santo Domingo), si han

reemplazado sus portavoces en nada han cambiado sustancialmente. Al mismo tiempo, sabe que la capacidad de invención de la historia es infinita, que nuevas situaciones, nuevas exigencias pueden relegar las entidades que se creían más fuertes a una situación pasiva y secundaria.

Lo que parecería que tuviera que ser defendido con uñas y dientes por todo régimen nuevo que en Latinoamérica se instaure, es el derecho a maniobrar libremente, por una política de manos francas, dentro o fuera del cuadro americano, como lo dicten sus necesidades, en la forma más desembarazada posible. Mantener relaciones con potencias e ideologías "extramericanas" es un renglón capital de esta política; como también lo es buscar inspiraciones y ejemplos en las naciones más celosamente vetadas, subrayar las afinidades innegables que nos ligan, mucho más que con los Estados Unidos maduros y poderosos, con las naciones del Tercer Mundo, marginales y paupérrimas, como las más orgullosas de las nuestras vamos en camino de serlo.

Y en todo lo que cualquier relación con los Estados Unidos sea útil e inevitable, la regla de oro por tantos enunciada es la coordinación previa con las naciones latinoamericanas para que el diálogo, estrictamente a dos voces, sea lo más equilibrado posible. Sin una preliminar *entente* de las naciones latinoamericanas (y esto excluye por sí los regímenes mercenarios que por aquí proliferan), cualquier diálogo con los Estados Unidos se convertirá en un *diktat* de éstos (la rotunda palabra alemana no tiene equivalente), coreados por el coro de ranas pidiendo rey (y que por su disposición a pedirlo es, justamente, que son promovidas al charco).

La defensa de la no intervención sin mistificarla excesivamente es otro punto cardinal de una política independiente de promoción. Porque es forzoso reconocer que toda Revolución es misional y, como decía Eugenio D'Ors, toda "política de misión" consiste "en un meternos donde no nos llaman" ni, aparente-

mente, nos importa. Es en su sentido pragmático, instrumental, que hay que postular la no intervención como resistencia a evitar la imposición de una pauta ideológico-social envejecida e indeseable (tal la filosofía oficial del panamericanismo, ver párrafo 108).

En un plano más decisivo y valioso, sin embargo, la no intervención expresa (y también a ese título debe ser encarnizadamente defendida) la real inconmensurabilidad de los pueblos, la "inefabilidad" lógica de las sociedades históricas, su hondura, su densidad y espesura que las hace renuentes (felizmente es así) a cuajar en cualquier fórmula política, en cualquier receta, que opone "vida" a "planificación" en términos definitivos.

La opción es así entre independencia y desarrollo autónomo y no entre parejas dialécticas aparentes (intervención o no intervención; importación o apoyo a la industrialización; "ayuda" o "abandono"; préstamos o cicatería) que son ambas caras de una misma voluntad de hegemonía y terapéuticas que se usan variablemente cuando el juego de las circunstancias hacen (siempre se entiende para los Estados Unidos, que son los que deciden) uno de los términos menos conveniente que el otro.

Ya se sostuvo en los primeros tramos de este ensayo (ver párrafo 14) el carácter ambiguo de las formas neoimperialistas, en las que persiste, al mismo tiempo, bajo nuevas formas, el impulso expansivo y explotador del imperialismo clásico pero en las que opera, también, la conciencia de una explosiva situación mundial y de los condicionamientos políticos a que está sujeta hoy la persistencia del régimen capitalista, imponiendo ambas percepciones, de consuno, límites a esta voluntad de potencia y a ese *quantum* de explotación que no existía hasta muy entrada la presente centuria.

Los planes de desarrollo y la Alianza para el Progreso tienen, seguramente, que ser juzgados a esta luz. Prospectos esencialmente ambiguos, corresponde a la voluntad política

que gobierne nuestras naciones, que ratifiquen la mediatización y el infradesarrollo o constituyan, eventualmente, efectivos espoleos hacia adelante. Con ellos, que constituyen lo que podría llamarse la "faz benévola" del panamericanismo, puede lograrse que los Estados Unidos devuelvan, así sea una ínfima parte, de los lucros extraídos de Latinoamérica en forma de trabajo mal pagado, concesiones mineras, agrícolas, petrolíferas y servicios públicos obtenidos por nada (o casi nada), sustancias irreemplazables cuya extracción (petróleo, estaño, por ejemplo) ha empobrecido el cuerpo físico de nuestros países y, pagando regalías ínfimas, sus monopolios han comercializado en su beneficio (ver párrafo 9). Si esto es así, también lo es que al "desarrollo con libertad" puede no importarle que la espesa fraseología que sobre él se teje pretenda inferir, sino sencillamente, "otra" vía del desarrollo que aquellas que implica la coordinación revolucionaria y totalitaria (ver párrafo 78).

Para ese desarrollo, cualesquiera sean sus vías, hay también una norma suprema: la de confiar en nosotros (quiero decir, en nuestras sociedades y sus clases más positivas); en nosotros mismos. Si hay algo aborrecible en los "planes" y en las "Alianzas" es el soborno psicológico (por más que afirmen enfáticamente lo contrario) que nos lleve a contar con otro esfuerzo que con el esfuerzo interno, a confiar en otra generosidad que la de aquel que se ayuda a sí mismo, en otro "desinterés", en otra ausencia de "voluntad de poder" que la de los hombres que labran, lúcidamente, amorosamente, un ámbito humano mejor a las generaciones que han de sucederles.

APÉNDICE TERCERO

UNA ACTITUD ANTE EL COMUNISMO

Se ha tratado en este ensayo de esbozar no tanto una ideología, en el sentido presuntuoso que tal término suele connotar, sino más bien una actitud, una postura, una latitud de soluciones, de normas de acción. Ellas configuran lo que, con tanta imprecisión (ver capítulo I) se denomina tercerismo, política internacional neutralista, no comprometida o de tercer bloque; lo que en el plano de las corrientes de opinión nacionales se acostumbra titular con los adjetivos "nacionalista", "nacional", "popular", "socialista", de "izquierda", con todas las precisiones que a este término es posible hacerle (ver párrafo 100).

Esta corriente, de la que cabría observar que lo más ondulante, lo más variable son los nombres que la distinguen, enfrenta —se ha señalado con bastante minucia— un repertorio de soluciones y de fuerzas que el comunismo también enfrenta; se bate en una trinchera a cuyo lado, inexorablemente, el comunismo se encuentra. Toda relación entre tendencias ideológico-políticas es delicada. La relación de cualquiera con el comunismo, por causas que no es difícil inferir, es más espinosa, más acuciante, más difícil de sostener que otra alguna.

112. FISONOMÍA Y TRATO DEL COMUNISMO

En lo que va de este desarrollo, se han recapitulado ya prácticamente todos los elementos que caracterizan al comunismo. Al comunismo como ideología, como partido, como fuerza de combate internacional. El marxismo, que cuando se entiende por ortodoxo es el comunista, es a la ideología monolítica del comunismo a que se está aludiendo (ver capítulo IV). La economía planificada, centralizada y socializada (ver párrafo 56). La Revolución, sus males, su necesidad, su dialéctica (ver capítulo VII). El totalitarismo como superlativo de unificación, coordinación e invasión reguladora (ver párrafo 73). La “secta” como tipo de agrupación social cerrada y agresiva (ver párrafo 79). La sociedad de masas y al “premio de la Revolución” de los que su ideal (especialmente del segundo) porta tantas trazas (ver párrafos 80 y 85). La Unión Soviética como realización histórica de este ideal (ver párrafo 106). La postura ideológica que las religiones enfrentan como mortal amenaza, como demoníaca sombra su existencia (ver párrafos 92 y 94).

Es posible que una actitud tercerista (“nacional-popular”, “neutralista”) pueda, con las muchas variantes que ella es pasible de comportar, desprenderse.

Una cosa, sin embargo, es adoptar contemplativamente una actitud ante algo (en ese caso tal actitud se reduce, en pureza, a un juicio) y otra encontrarse a ese “algo” junto a nosotros, codo con codo, en objetivos de lucha comunes.

Si ha de comenzarse el análisis por el lado inverso, resulta casi indiscutible la observación que el comunismo desea — siempre— la colaboración, “el frente común”, la “unidad” con todas las fuerzas posibles (y a veces las más inesperadas). Se trata, antes que nada, de reunir el mayor *quantum* de energía conseguible para llevar el embate a cada una de las fuerzas, de las entidades, que las consignas tácticas convierten en “el” enemigo. Pero hay un tipo de colaboración que más que ningún

otro desean los comunistas (y cualquier otra doctrina, tengamos la lealtad de reconocerlo), muy segura, dogmáticamente segura, de la bondad suprema de sus arbitrios. Es la colaboración femenina, pasiva, lateral; la que suma número, recursos, voluntades sin aportar puntos de vista, reclamos, fines, embarazosamente divergentes. Se acepta que no sea comunista, pero todo lo que represente marcar diferencias con el comunismo, se tipificará en el rubro de las “calumnias” y del “divisionismo”. Toda divergencia equivale a ellos (*Proyecto de Programa del Partido Comunista de la U.R.S.S.*, pág. 55). Merleau-Ponty, en *Humanisme et terreur*, pág. XXIII, se refería a la incapacidad del comunismo para el diálogo (salvo con los sordos) y para la unión (salvo con los débiles y dominables). Por eso, agregaba el autor de *Fenomenología de la percepción*, prefiere más que nada al intelectual que no habla de política.

Prefiera el tipo humano o cultural que prefiera, su inequívoco carácter de “secta” hace al comunismo básicamente insolidario en cualquier tipo de acción común, le brinda una capacidad de resistencia excepcional a ese proceso de identificación, nivelación, homogeneización que la participación en una empresa y en sus experiencias le imprime a grupos abiertos y de inspiración autónomo. Déjese al margen que su moral y su explícita negación de que en la lucha sea pertinente una moral de valores universales, incondicionados (ver párrafo 36) haga inseguros cualquier compromiso, cualquier base que declare respetar (está justamente en su ética no hacerlo si ello es necesario a los fines que particularmente tendrá que fijarse al soslayo de los comunes). Importa ahora apuntar que justamente este estilo de conducta hará que todos los lemas de esa acción con plurales titulares, haya de girar bajo los verbos “aprovechar” (sobre todo para salir de su encierro, del confinamiento en que habitualmente se le sitúa), de “manejar”, de “copar” y, si nada de esto es posible, destruir y recomenzar con nuevas, sonoras invocaciones a la unidad.

No. No es fácil colaborar con el comunismo, por perfilada que esté una posición doctrinaria que nos distinga de él y por concretos, precisados sean los objetivos que a la colaboración se fijen.

Sin embargo, ¿cuántas cosas, cuántas posibilidades, cuántas virtudes no se sacrifican si se decide, preliminar, rígidamente, descartar esa colaboración? Recapitulémoslo.

1. Ningún partido como el comunista es capaz de dar "cuadros" como los de él para una acción revolucionaria efectiva. En este sentido es intachable la tan criticada confesión de Fidel Castro en su famoso discurso del 1º de diciembre de 1961.

2. Esos cuadros y el comunismo entero poseen —y sobreabundantemente— las clásicas virtudes de la secta y su tremenda efectividad a corto plazo: disciplina, unidad, coherencia férrea, entrenamiento, experiencia, entusiasmo, austeridad auténtica, seguridad que da un dogmatismo sin fisuras, resolución sin escrúpulos, sin inhibiciones dualistas. Y no sólo, agréguese, el poseerlas; esta condición se pariguala con la posibilidad de suscitar esas calidades en otros hombres, de despertarlas en ellos, de hacer correr esas linfas en las viejas venas, en las endurecidas venas de las gentes.

3. Agitar y "movilizar" masas de gentes es, por ello, una típica especialidad del elenco comunista, una técnica, a veces decisiva, que nadie conoce como él.

4. Tener el apoyo internacional de una gran potencia y sus posibilidades económicas, políticas, militares es una condición decisiva para la subsistencia de toda transformación nacional total, radical: si se atiende que los Estados Unidos han de ser inexorablemente hostiles a ella, sólo queda la Unión Soviética para cumplir esta función, con lo que también se infiere que la participación del comunismo (aunque los países árabes prueben que esta condición no es inexorable) es especialmente propicia para lograr que ello ocurra. En la lucha preliminar a esa transformación es evidente, por otra parte, que los partidos

comunistas disponen de ese apoyo y de esos fondos en forma casi monopólica.

5. El comunismo tiene también el prestigio "carnal", visible, de utopía realizada, del mito realizado, sea él la Unión Soviética o China (no siempre superponibles en la misma ejemplaridad).

6. Y de entre ese prestigio, pese a todas las críticas, el éxito innegable de un gran desarrollo nacional y de una honda transformación agraria mediante el instrumento de una economía centralizada, socializada y planificada.

7. Como instrumento explicativo, de los más gruesos trazos de las sociedades capitalistas por lo menos, el marxismo más simplificado posee en los planos de una acción empecinada una eficacia que todas las restas teóricas que se le realicen, disminuye en forma muy poco sensible (ver párrafos 26, 28, 29, 37, 38, 43).

8. Entre esa doctrina es perceptible que el marxismo-leninista, es decir, el de inflexión más claramente comunista, es dueño de una teoría del imperialismo (ver párrafo 14) que si no es la única es la más conocida y muy probablemente la que se adecua mejor a los aspectos del fenómeno colonial y semicolonial, aunque la evolución del capitalismo en los países maduros la confirme muy dudosamente.

9. Si la participación obrera es decisiva en cualquier movimiento de honda transformación social, es el comunismo el que le ha dado a la clase proletaria un más persistente entrenamiento de combatividad y disciplina, a lo que debe sumarse el fenómeno cardinal de que la organización y el ambiente de una fábrica "ya" es muy similar al de los trazos casi inexorables de una sociedad revolucionaria (centralizada, racionalizada, colectiva, apegada a lo concreto y a lo material).

10. Al intelectual (y al análisis de esta cuestión es sobreabundante) el comunismo y su contenido dogmático da fin a su incertidumbre, su desorientación, a su apetencia de "algo" más allá de la rumia incesante de sí mismo, calma su ulcerado

sentido de la ajénidad a la historia, apacigua la conciencia de su marginalidad a las zonas decisivas de la sociedad, de su enajenación a los nutricos estratos de la vida corriente. Por otra parte, en todo lo que la vigencia misma del tipo humano del intelectual es inseparable de ciertas opciones: por la libertad, por la personalidad, por la diversidad, por la amplitud tolerante, por la contemplación, por un orden de valores trascendentes a lo histórico-social, un régimen de tipo revolucionario comunista (su dogmatismo, su autoritarismo, su simplificación, su carácter masificado) puede, paradójica y hasta en cierto modo masoquísticamente, poner fin a la aprehensión por el destino de aquellas calidades, a la “conciencia desgraciada” de que son muy pocos los que la disfrutan “contra” el bienestar y la dignidad de los hombres. Situando así la vida social (y desde la perspectiva de tales calidades) en su escalón más bajo, es dable que el intelectual, por esta extraña vía, adquiera la convicción de que nada empeorará, de que la remonta, la recuperación de aquella libertad, aquella diversidad, aquella tolerancia, será el proceso irreversible al que le tocará asistir y, previsiblemente, en que le tocará colaborar en su esfuerzo, su represión, su sacrificio eventualmente entero.

11. Pero además, como toda política es latente o activamente maniquea y como la conciencia social contemporánea sitúa al comunismo (con razón o sin ella) en el extremo del mal ideológico mundial, toda esa proclividad a la “radicalización” que inevitablemente suscita el repudio moral del estatus de Occidente, la hipocresía de las soluciones moderadas, la ineffectividad de los términos medios, tiende, en forma casi inevitable, a engrosar el área previsible en que el comunismo tiene que encontrarse con muchas voluntades, por lo general las más limpias y decididas, si no siempre las más lúcidas, cuya pérdida masiva puede ser, para cualquier empresa política honda y ambiciosa, gravosa (gravosa hasta lo letal).

12. Por otra parte (y por fin) si se piensa en cuáles son los rasgos que ha de portar casi inevitablemente una Revolución, cuáles son las terapéuticas que tiene que adoptar la erección de un Estado verdaderamente “nacional”, se abre paso la reflexión de si vale la pena un cuidadoso deslinde con el comunismo, si con él o sin él, para la mirada hostil ha de aparentar comunísticamente el núcleo de arbitrios a que esa Revolución, ese Estado nacional tendrá que recurrir (remoción, por ejemplo, de la prensa de manos de los grupos oligárquicos, centralización, uso franco de los medios autoritarios, dinamización en cierto grado compulsiva) para el desarrollo y el trabajo, estricta disciplina nacional, dogmatismo ideológico, revisión de las formas democráticas nacionales, confiscaciones y expropiaciones con escasa indemnización o con ninguna...

113. COMPLEJIDAD POLÍTICA DE UNA ACTITUD ANTE EL COMUNISMO

Sí, se decía, cualquier actitud táctica en relación con el comunismo no es fácil. Porque ennumérese. Olvidar los peligros, los riesgos casi inevitables de una alianza desprejuiciada con él importa una candidez que muchos grupos, muchas fuerzas, han pagado con su vida. Olvidar, saltar por sobre las ventajas que el comunismo disfruta antes y durante el estallido de cualquier crisis revolucionaria, es condenar a cualquier movimiento decidido a operar en ella, al marginalismo, a la ineffectividad, al remotismo. Este elemento explicativo de por qué el comunismo funciona y que no se reduce entonces al tan mentado fenómeno de que los comunistas lo son a pleno empleo, a *full time*, marca el otro linde dentro del cual ha de moverse una actitud correcta. Otro lo constituye, indefectiblemente, la clara conciencia de que “no se es literalmente comunista” y las razones de ello que, es probable, en todo el curso de este ensayo se han abonado suficientemente, lo mismo que el indesmayable empeño en perfilar, enriquecer, consolidar una doctrina, una ideología

distinta (nacional, popular, socialista, marginal, tercerista, no comprometida, lo que no quiere decir “no-comprometible”...) con nítida fijación de aquellos puntos fundamentales, decisivos, que del comunismo hayan de distinguirlo.

Se recapitulaba en otro pasaje (ver párrafo 96), la cadena argumental de una posición antisoviética y anticomunista. Se decía que era posible acceder, por ejemplo, a los supuestos de que la Unión Soviética busca la hegemonía mundial, de que esta hegemonía era inseparable de la imposición dogmática del comunismo marxista, de que éstas eran indeseables, de que había que buscar, de que era lícito hacerlo, medios para evitarlas. Marcábase la discordia con otros supuestos:

—De que esas hegemonías sean las más indeseables posibles;

—De que haya que buscar cualquier medio para evitarlas;

—De que ésta sea la única tarea [...] ^(*) hipócritas idealizaciones, proclive a la invocación de vetusteces; que la política de fuerza y contención a todo costo en torno a los Estados Unidos, aun al precio de una guerra atómica, aun al precio de cualquier alianza con cualquier aliado; que la política benéfica del “desarrollo con libertad” de los “planes de ayuda”;

—De que la busca de todo apoyo de la U.R.S.S. o de China implique entregarse de pies y manos al comunismo (y va de suyo que menos que apoyos estos contactos que el imperialismo estadounidense trata de evitar que establezcan las naciones mediatizadas).

Ya se ha dicho lo bastante (“apendicularmente” tenemos que remontarnos siempre a lo ya dicho) para fundamentar lo falso, lo insidioso, lo embaucador de tales aseveraciones.

De ellas y de todo lo que, en forma de corolario, arrastran.

(*) Acotación marginal, vertical, cercenada por la guillotina. La línea inicial ha desaparecido. (N. del E.)

Que haya que “cerrarle el paso” a cualquier movimiento que se parezca exteriormente al comunismo por su propia fidelidad a una misión revolucionaria. Que sea posible identificar con confesadas proclividades por el comunismo, la búsqueda de cualquier apoyo de la U.R.S.S. (o de China). Que, al mismo tiempo, la U.R.S.S. no tenga que apoyarse, por el propio dinamismo de su prestigio y subsistencia, en los movimientos revolucionarios nacionales. Que sean indistinguibles la disciplina partidaria del comunismo y la utilización libre del marxismo como clave interpretativa de la realidad social. Que son más amplios, más pretenciosamente, un todo cerrado el comunismo, el marxismo y la U.R.S.S., ignorando lo que pasa en el interior de esas tres entidades, las trasmutaciones que sufren, la desmonolitización del primero, la descongelación del segundo, las imperiosas transformaciones internas que en la sociedad de la tercera se producen. Que sea finalmente lícita la confusión con el comunismo, con su presunta, omnisciente, ubicua, insomne actividad conspiratoria, toda fuerza, toda conducta que lesione los intereses de los grupos directores de las naciones de Occidente.

Que sea cuestión de vida o muerte que todos se “definan” es argumento que se examinó cuando se recapitulaban las críticas que al tercerismo se dirigen (ver párrafo 98). Puede ser una “definición” buscar una postura por sí mismo y negarse a las “definiciones” que se nos ofrecen imperiosamente para encerrar en casilleros preestablecidos y probablemente irrespirables las aspiraciones de los pueblos y las inflexiones que de la realidad de nuestro tiempo se desprenden. Que el comunismo sea “lo más indeseable posible” y para evitarlo haya que adherirse a cualquier fuerza es una falacia de conducta que se responde subrayando que todo lo que no sea la salida histórica “deseable” es “indeseable” y que cualquier criterio que fije preestablecidamente los grados de indeseabilidad de distintas soluciones importa refugiarnos —y congelarnos— en la

indeseabilidad de las otras fórmulas. Y a renunciar, de paso, también, a maniobrar entre el espesor de la contingencia histórica, moviéndose libremente entre esas diferentes fuerzas que no son la propia para traer a cabal vida aquella que se pretende asumir.

Si de evitar desenlaces se trata, tal vez sea justamente la creación de una alternativa auténticamente revolucionaria la más capaz de evitar el comunismo. Una alternativa que tome los elementos utilizables y valiosos del marxismo, que sea capaz de movilizar las energías humanas que el comunismo sabe manejar, que dé al desarrollo un poderoso énfasis y dé, en términos de invención, de originalidad, de autenticidad histórica, al “desarrollo con libertad” una carga significativa muy diferente a la que sus teorizadores entienden.

Negarse al “anticomunismo” como denominador común de cualquier frente de lucha que se integre parecerá, a esta altura de las reflexiones, absolutamente pleonástico. Negarse por lo que representa de solidaridad con los poderes establecidos, por su aptitud de conmixtión con lo más repudiable, por su dualismo infantil, por su vulgaridad, por su apego a los peores esquemas verbales. Esta es su efectiva nocividad y no el manoseado argumento liberal (nacido de la analogía de ciertos procesos físicos) de que más se fortalece lo que más se reprime. La sociedad no es el subconsciente y la política no tiene las mismas funciones que el psicoanálisis. Dejar bien sentada la diferencia entre el “anticomunismo” y “otra cosa” que el comunismo, es un matiz que en el plano expresivo se capta fácilmente. En la práctica es mucho menos fácil.

Pues resulta peligroso, por ejemplo, usar la “otra alternativa” del comunismo como una “defensa contra” el comunismo, como un medio de evitarlo, con lo que se le degrada y limita, con lo que se veda su ascenso a su calidad de síntesis dialéctica, de integración realizada en más alta esfera. La otra solución que puede presentar afirmar (sin negaciones, sin “antis”, con

positividad rotunda) la originalidad de los movimientos nacionales, populares, anticoloniales, es dable de resultar, sin muchas cautelas, ingenua: si no se deslinda cuidadosamente su doctrina del “anticomunismo”, se hace grave su indefensión al copamiento por él. Se trataría en puridad, pero no deja de ser arduo, de una colocación de acento, de una puntería de énfasis: plantear cuáles son los puntos que separan del comunismo a aquellas doctrinas sin insistir mucho en el rótulo que portan ni en partícula negativa alguna. Se trataría también de los hombres que lo personifiquen, de su pasado, de sus actitudes presentes.

Pero aun aquí llegados, hay que seguir andando entre mortales peligros. Pues hay que recordar lo muy útil que le fue al comunismo cubano identificar cualquier afirmación de originalidad revolucionaria en “anticomunismo” teórico y mostrar a éste en una clara función de sabotaje antirrevolucionario, de favorecimiento del enemigo. En este sentido la acción del comunista —es prudente preverlo— se encargará siempre de convertir un “no-comunismo” en “anticomunismo”; con sus ataques no le resulta difícil suscitar (hay que tener la sangre muy fría para evitarlo) la proclividad emocional que lleve de aquél a éste. Pero también, simétricamente, la oposición al terrorismo pseudodemocrático, a la hegemonía de los sectores proimperialistas, filoyanquis puede obligar a los nacionalismos populares a alinear su resistencia junto a la del comunismo e identificarse tácticamente con él. Y a sufrir entonces la denuncia propagandística del adversario, no teniendo habitualmente ni los medios económicos, ni la disciplina, la organización férrea con que el comunismo cuenta para capitalizar a su favor la repugnancia que despierten aquellas hegemonías, las resistencias que sea capaz de levantar aquel terrorismo.

114. ALGUNAS NORMAS TÁCTICAS

Puede ser, pues, necesario colaborar con el comunismo (lo que separará abismalmente cualquier tercerismo de las posturas

occidentales); será necesario en este caso, tener muy presentes todos los inmemorables riesgos de hacerlo (lo que lo alejará también abismalmente del cándido papel del “compañero de ruta”, del *commi-but*).

¿Qué quiere decir, en estrictez, colaborar? No ese tipo, por supuesto, de alianza femenina e incondicional (ver párrafo 112). Probablemente, en cambio, coexistir, convivir allí donde hay una tarea factible a realizar, donde hay un proceso en curso que el comunismo no monopoliza o que sea suficientemente válido para que antes del triunfo (y de saber quién lo usufructuará) se pueda ir con él. En unas ocasiones podrá ser un “coexistir” y hasta un “colaborar” darle la razón, o las razones que tenga, desde lejos; en otras la cercanía —física, social— habrá de dar cuenta de este temperamento muchas veces imposible.

Si la otra alternativa es inevitable, hay una serie de actitudes psicológicas cuyo ejercicio eficaz puede facilitar y hacer creadora la contigüidad con la fuerza comunista, enjugar sus peligros. Parece importante no caer en el mito de la omnipotencia del comunismo; conocer, inversamente, la naturaleza y las razones de su efectividad (ver párrafo 113). Con cautela, con lucidez, con generosidad, con confianza, con actividad (esto es, trabajando tanto como los comunistas), es dable estar “junto” a la labor comunista sin abandonar el campo porque el comunismo esté allí (como si no estuviera en todo...). Hacer lo que hay que hacer, realizar lo que hay que realizar según los mandatos históricos más hondamente sentidos, enfrentando los problemas y no dilucidando los “ismos” que toman a su cargo resolverlos. Ya aludimos a ese enloquecido juego silogístico (ver párrafos 96 y 98) de favorecer a los enemigos, de “estar con unos o con otros”, de pavimentar el suelo del infierno con buenas intenciones. Cada hora tiene su cuidado y en el entrelazamiento de causas y de efectos, el “favorecer” y el “perjudicar” es tan

hipotético como ilusa la preferencia por “las ciento volando” en contra del sólido logro político en mano.

Es claro que el proceso de una transformación radical, de una revolución es tremendamente urgido y la acción es pasible de desbordar todo plan de conducta. En esa circunstancia puede tener sentido, por ejemplo, poseer “otros” cuadros que los comunistas y gran solidaridad, férrea unidad entre ellos. Puede tenerlo que en un momento dado del proceso político se fijen sin presencia comunista los objetivos concretos y la línea de propaganda (su temática, su argumentación rigurosa y fija) incorporándose el comunismo bajo esas condiciones y vigilándose especialmente que ciertos resortes claves: ejército, policía, enseñanza, propaganda, hacienda, política internacional, no caigan monopólicamente en manos de ningún bando (y del comunista, por supuesto). En una frase, evitar el ucase al comunismo por serlo, pero cuidar que una concentración de ellos les permita apoderarse en palancas decisivas e irre recuperables.

Contra todas las dificultades de la acción que la coexistencia con el comunismo plantea, parece una regla de oro mantener la equidad hacia él, soportar con humor sus ataques. Unos ataques que hay que prever más fuertes cuanto más estrecha sea la coexistencia que las circunstancias de la lucha impongan pues, como recordaba Tocqueville, “*ce sont les nuances qui se querellent. Pas les couleurs*”. Sostener, en la medida más amplia posible, también los contactos personales más numerosos posibles; insistir, contra todos los rechazos y la descomulgación pedantesca suficiencia, las relaciones, los intercambios ideológicos más veraces, hacer artículo de fe incommovible que la descongelación del marxismo y la desmonopolización del comunismo serán inevitables por lo que Nehru llamaba la “*fuerza liberadora de la educación*”, por la madurez creciente del mundo, por la aceleración de un ritmo histórico que no dejará a ninguna escolástica sobrevivir dos siglos (que fue lo que sobrevivió la medieval en un curso de tiempos casi inmóvil...). Tampoco,

simétricamente, dejarse enredar por la monocorde, especiosa propaganda de la “unidad”, una “unidad” que, como ocurre con la del panamericanismo, siempre es invocada sin elegancia y hasta sin lógica por el ala sospechada y sospechosa de la calculable totalidad, como si no debiera ser de la otra, de la previsiblemente perjudicable que tendría que nacer. Cuando se recuerda que Lenin fue el máximo divisionista y que fue la historia la que, en cierto modo, le dio “toda” la razón, se podrá invocar contra la obsesión comunista el más ilustre, el más indiscutible argumento bolchevique. Y también el de más sólido buen sentido, cuando la realidad decide que la “unidad”, por la magnitud de los núcleos fusionados, no cree una “alternativa de poder” auténtica, efectiva.

Aquí tendría que calibrarse el argumento de que toda unión con el comunismo aleja la posible adhesión de gentes a las que una propaganda adversa ha endurecido y simplificado demasiado como para que puedan considerar con lucidez las alternativas. Los comunistas replican que la gente que no adherirá a una fuerza porque en ella se encuentre el comunismo, es porque ante todo se define como “anticomunista”. Lógicamente, el argumento no se sostiene: existen masas que rechazan y desconfían del comunismo sin ser “antes que nada” anticomunistas. De cualquier manera, es la contingencia de cada situación la que podrá inspirar las normas mejores, siempre que en esa oportunidad, claro está, no nos guíe el mero empirismo, el mero exitismo, sino los principios generales cuyo esbozo se ha intentado más arriba.

1º de setiembre de 1961 - 28 de febrero de 1963

INDICE

TERCERA POSICION, NACIONALISMO REVOLUCIONARIO Y TERCER MUNDO

Una teoría de sus supuestos

Volumen II

Antecedentes	XI
CAPITULO VI. DEMOCRACIA Y TOTALITARISMO	307
63. La democracia y su significado primario	307
64. Carácter “condicionado” de la democracia	313
65. Democracia y mundo marginal: apariencia y ambigüedad de efectos	319
66. La falsificación de la democracia	329
67. Democracia y poder latente	339
68. Nuevos fenómenos: a) otra vivencia de la “libertad”	345
69. Realidades supervinientes al contexto demoliberal desde la sociedad	352
70. Realidades específicamente políticas supervinientes al esquema demoliberal	359

71.	La contraofensiva demoliberal burguesa:	
a)	absolutización y falsos lemas	364
72.	La contraofensiva demoliberal burguesa:	
b)	confusiones, inversiones, identificaciones	368
73.	Totalitarismo, “fascicomunismo” y fascismo	372
74.	Por una democracia en estado naciente	379
75.	Democracia, comunismo y “partido único”	382

CAPITULO VII. LA REVOLUCION:

	SU NECESIDAD Y SUS PELIGROS	387
76.	La necesidad de la revolución	387
77.	El costo de la revolución	392
78.	Los males de la revolución	394
79.	Las raíces del espíritu revolucionario	410
80.	Intermedio: la sociedad de masas	412
81.	La revolución: entre el superlativo y el mínimo ..	425
82.	Realidades y ficciones de la revolución	434
83.	Cautelas para la revolución; tal vez “antídotos” ..	439
84.	Riesgos, cautelas, premios	447
85.	El premio de las revoluciones	449
86.	El más allá de la revolución	457

CAPITULO VIII. LAICISMO MATERIALISTA

	E INSPIRACION RELIGIOSA	471
87.	La posición social católica	472
88.	Caracteres del “humanismo cristiano”	480
89.	La “democracia cristiana”	483
90.	Presupuestos del cristianismo	
	antirrevolucionario	486
90.a	Análisis de estos supuestos	488
91.	Trucos de la posición integrista	503
92.	Por una línea de conducta	508
93.	Algunas normas complementarias	515
94.	A pesar de todo	519

CONCLUSION: UNA AUTENTICA TERCERA POSTURA Y TRES CONSECUENCIAS 525

	CAPITULO IX. PERFILES DE UN TERCERISMO VERDADERO	527
95.	La mundialización de los conflictos	528
96.	Por una nueva discriminación	530
97.	Un neutralismo activo	538
98.	La diatriba del tercerismo	543
99.	Medios y técnicas del tercerismo	546
100.	Izquierda y derecha	549
101.	Las clases y el nacionalismo popular	553
102.	Importancia o indiferencia de la “moral”	560
103.	Adjativos de un tercerismo cabal	565

TRES APENDICES

— EL JUICIO DE LAS NACIONES	
— EL PANAMERICANISMO	
— EL PROBLEMA DEL COMUNISMO	569

APENDICE PRIMERO

	EL JUICIO DE LOS PUEBLOS	571
104.	El peligro de juzgar naciones y sus caras	571
105.	El juicio de los Estados Unidos	577
106.	El juicio de la Unión Soviética	590
107.	Propedéutica del tercerismo para el “juicio de las naciones”	599

APENDICE SEGUNDO

	EL PANAMERICANISMO Y SUS NUEVAS FORMAS	605
108.	Contenido y “doctrina” del panamericanismo	606
109.	La nueva línea	609
110.	Medios y significado de la “nueva línea”	613

111.	Conducta ante la vieja y la nueva línea	622
------	---	-----

APENDICE TERCERO

	UNA ACTITUD ANTE EL COMUNISMO.....	627
112.	Fisonomía y trato del comunismo	628
113.	Complejidad política de una actitud ante el comunismo	633
114.	Algunas normas tácticas	637

Se terminó de imprimir en Artes Gráficas,
Rivadavia 2045, Telefax 28 48 88 en el mes de octubre de 1996
D.L. 298.431

Edición amparada al artículo 79 de la Ley 13.349



Pensamiento y escritura fueron exactamente lo mismo en Real de Azúa, una unidad inescindible a la que podría agregarse el coruscante chisporroteo de sus exposiciones orales y hasta coloquiales, enriquecidas por un ligero tartamudeo que utilizaba como astuto recurso para hacerse escuchar. Para quien sepa oírlas, la voz y la verba de Real de Azúa se escuchan mudamente en el texto, y hasta se disfrutan.



CAMARA DE REPRESENTANTES