

El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX

Tomo II

Obrerismo, vanguardia,
justicia social (1930-1960)

Hugo E. Biagini
Arturo A. Roig
(directores)

El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX

Tomo II

Obrerismo, vanguardia,
justicia social (1930-1960)

Omar Acha	Ana Valeria Caroglio	Rafael Gagliano	Hebe Carmen Pelosi
Oswaldo Álvarez Guerrero	Adrián Celentano	Fabían Galdí	Carlos Pérez Zavala
Claudio Arca	Jorge Cernadas	Luis García	Mariano Ben Plotkin
Adriana Arpini	Mabel N. Cernadas	Noemí M. Girbal-Blacha	Arturo Andrés Roig
María Elena Babino	Hugo Chumbita	Nicolás Iñigo Carrera	M. Fernanda de la Rosa
Paola Bayle	Patricia Collado	Francisco Leocata	María Luisa Rubinelli
Hugo Biagini	Daniel Omar De Lucia	María Rosa Lojo	Horacio Sanguinetti
Andrés Bisso	Agustina Diez	Marcelo Massarino	Alejandro Simonoff
Lucía Bracamonte	Roberto Di Giano	Hiroshi Matshushita	Herminia Solari
Julio Bulacio	Jorge Dubatti	Elizabeth Mereles	Eduardo J. Vior
Nidia Burgos	José Carlos Escudero	María Gabriela Mizraje	Elena Zubieta
Elisa Calabrese	Laura Fernández Cordero	Marcos Olalla	
Claudia Cao	Nelly M. Filippa	Sergio Onofri	
Valeria Calvo	Anibal Ford	Patricia Alejandra Orbe	

Editorial Biblos

Biagini, Hugo E.

El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX:
obrerismo y justicia social (1930-1960). – 1ª ed. –

Buenos Aires: Biblos, 2006

695 pp.; 23 x 16 cm.

ISBN 950-786-507-1

ISBN obra completa 950-786-409-1

1. Ensayo en español. I. Título

CDD 864

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U., sobre una idea de Michelle Kenigstein*
Ilustración de tapa: Grabado de Ricardo Carpani (ilustración perteneciente a los bocetos realizados para un mural de la UOM, circa 1957-1959. Se agradecen los datos y la autorización para la reproducción a la señora Doris Carpani)

Armado: *Hernán Díaz*

Coordinación: *Mónica Urrestarazu*

© Los autores, 2006

© Editorial Biblos, 2006

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires

editorialbiblos@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción esta penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición de 1.000 ejemplares

fue impresa en Indugraf S.A.,

Sánchez de Loria 2251, Buenos Aires,

República Argentina,

en febrero de 2006.

Índice

Arturo Andrés Roig (CONICET), <i>A manera de prólogo. Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza</i>	11
--	----

I. FILOSOFÍA E IDEOLOGÍA

Adriana Arpini (CONICET) y Marcos Olalla (CONICET), <i>Humanismo y cultura: el pensamiento marxista de Aníbal Ponce y Héctor P. Agosti</i>	21
Julio Bulacio (UBA), <i>Intelectuales, prácticas culturales e intervención política: la experiencia gramsciana en el Partido Comunista argentino</i>	51
Hugo Chumbita (UBA), <i>Patria y revolución: la corriente nacionalista de izquierda</i>	77
Aníbal Ford (UBA), <i>Otro modo de ver las cosas: Arturo Jauretche y los forjistas</i>	101
Luis García (UNC), <i>La modernidad en disputa: la escuela de Frankfurt en la Argentina</i>	111
Francisco Leocata (UCA), <i>El tema de la libertad en Carlos Astrada</i>	141
Patricia Alejandra Orbe (UNS), <i>La concepción política de Jacques Maritain, eje de una controversia católica</i>	157
Carlos Pérez Zavala (UNRC), <i>Bienes de producción y recursos naturales en la teoría constitucionalista de Arturo Sampay</i>	173
Eduardo J. Vior (UNM), <i>Los derechos especiales en la Constitución de 1949 desde una perspectiva intercultural de los derechos humanos</i>	191
María Fernanda de la Rosa (UDT) y Hebe Carmen Pelosi (CONICET), <i>Vientos de cambio: el concepto de capitalismo en el pensamiento de Diego Abad de Santillán</i>	209

II. SOCIEDAD Y PODER

Oswaldo Álvarez Guerrero (UBA), <i>Moisés Lebensohn y la intransigencia radical</i>	223
Andrés Bisso (CONICET) y Adrián Celentano (FONCYT), <i>La lucha antifascista de la Agrupación de Intelectuales, Artistas, Periodistas y Escritores (AIAPE) (1935-1943)</i>	235
Patricia Collado (CONICET) y Sergio Onofri (UNCuyo), <i>La relación capital-trabajo en los convenios laborales</i>	267
Daniel Omar De Lucia (INSP) y Elizabeth Mereles (INSP), <i>Relaciones curiosas: trotskismo y socialdemocracia (1929-1956)</i>	281
Noemí M. Girbal-Blacha (CONICET), <i>La Argentina peronista y "los únicos privilegiados"</i>	305
Nicolás Iñigo Carrera (CONICET), <i>Alternativas revolucionarias en los 30: la Alianza Obrera Spartacus y el Partido Socialista Obrero</i>	319
Hiroshi Matshushita (UKobe), <i>El movimiento obrero socialista ante el avance del peronismo</i>	343
María Luisa Rubinelli (UNJujuy), <i>Libertad, justicia e inclusión: el "tanquismo" y los atisbos peronistas en Jujuy</i>	355
Alejandro Simonoff (UNLP), <i>Palabras cruzadas: los discursos entre oficialismo y oposición en las relaciones exteriores argentinas (1945-1955)</i>	367

III. ARTE Y DEPORTE

María Elena Babino (UBA), <i>David Alfaro Siqueiros y el muralismo</i>	383
Nidia Burgos (UNS), <i>Eva Perón, entre la identidad y la modernización</i>	395
Jorge Dubatti (UBA), <i>Teatro independiente y pensamiento alternativo: traducción del otro y metáfora de sí en África de Roberto Arlt</i>	405
María Gabriela Mizraje (UBA) y María Rosa Lojo (CONICET), <i>Waldo Frank: el hermano americano de una "pasión argentina"</i>	417
Laura Fernández Cordero (Cedinci), <i>La intensa utopía de Julio Molina y Vedia</i>	437
Fabián Galdi (UNCuyo), <i>El control social en las políticas deportivas estatales</i>	449
Roberto Di Giano (UBA) y Marcelo Massarino (UBA), <i>El peronismo y los deportes profesionales</i>	457

IV. CIENCIA Y EDUCACIÓN

Claudio Arca (UNLP), <i>El Segundo Congreso Latinoamericano de Estudiantes</i>	467
Hugo Biagini (CONICET) y Horacio Sanguinetti (UBA), <i>Deodoro Roca, el movimiento reformista y la integración latinoamericana</i>	481
Claudia Cao (UBA) y Rafael Gagliano (UBA), <i>Habitando contornos poderosos: adolescencia, cultura y pedagogía social en los textos de Juan Mantovani</i>	489
José Carlos Escudero (UNL), <i>Salud pública: de la ciudadanía al lucro. Revisitando a Ramón Carrillo</i>	501
Nelly M. Filippa (CONICET), <i>La tensión entre política, ciencia y educación en el ideario de Saúl Taborda</i>	507
Mariano Ben Plotkin (CONICET), <i>El psicoanálisis antes del boom</i>	519
Elena Zubieta (FONCYT) y Valeria Calvo (UBA), <i>Universidad nueva y sociología "científica"</i>	543

V. LOS MEDIOS

Omar Acha (UBA), <i>Crisis e historia de la cultura en Imago Mundi (1953-1956)</i>	569
Paola Bayle (CONICET) y Agustina Diez (CONICET), <i>La Revista de Desarrollo Económico en la coyuntura de 1958-1960</i>	581
Elisa Calabrese (UNMDP), <i>Insectos letrados: El Grillo de Papel y El Escarabajo de Oro, o literatura y compromiso</i>	595
Mabel N. Cernadas de Bulnes (CONICET), <i>El entramado cultural de Buenos Aires desde las páginas de Cursos y Conferencias</i>	605
Jorge Cernadas (UBA), <i>La revista Contorno en su contorno (1953-1959)</i>	619
Lucía Bracamonte (CONICET), <i>Una postura "conciliadora" en torno de la condición femenina</i>	637
Ana Valeria Caroglio (CONICET), <i>Un actor alternativo en el universo conservador: la mujer en dos momentos de Criterio (1928-1932)</i>	655
Herminia Solari (UNMDP), <i>Reflexiones sobre la mujer en una página de El Hogar</i>	667
Bibliografía citada	675
Índice de nombres	683

A manera de prólogo

Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza

La categoría acuñada con las palabras “pensamiento alternativo” expresa tanto una exigencia como una esperanza, aun cuando en sí mismas no manifiesten algo nuevo. ¿Acaso la filosofía no se ha desarrollado en su historia ofreciendo alternativas? ¿No se han dado, además, alternativas diversas y en más de un aspecto, contradictorias? Casi podríamos decir que lo alternativo constituye uno de los modos de señalar la inquietud filosófica.

¿A qué se debe pues esta necesidad de señalar un “filosofar alternativo” casi como un quehacer que habría dejado de cumplirse? Para nuestros días inmediatos la cuestión ha tenido su origen, aun cuando parezca para algunos algo extraño, en el campo económico. Todo partió de la declaración que la ex primera ministra británica Margaret Thatcher hizo cuando, como consecuencia de la violencia con la que impuso las leyes desreguladoras del neoliberalismo en su país, se levantaron voces de protesta. Ante ellas, su respuesta fue: “No hay alternativa”. Con esta expresión no quiso afirmar que la fuerza de los hechos le impidiera seguir otros caminos sino que no había nada más que un camino, un único y absoluto camino. Y por supuesto que ese camino era también el camino de una filosofía, pues no había nada más que una filosofía, una única filosofía. Todas las demás, en lo que contradecían a ésta, se hallaban muertas, como estaba muerta la historia, muerto el sujeto de la historia y de tantas otras cosas. †

¿Y cuál era esa filosofía única y sin alternativas? Pues una filosofía ya vieja y conocida, por lo menos desde fines del siglo XVIII, cuya sabiduría consiste en un acto de mirada respetuosa, contemplativa y a la vez de renuncia, ante la marcha inteligente de un sujeto cuya “mano oculta” mueve la vida del mercado, hogar privilegiado en el que se desenvuelve la humanidad.

Así, pues, tal “filosofía única” ha establecido un ethos único o que da sentido a todas las “moradas” (éthoi) que los seres humanos puedan construir o soñar. En aquel ethos se esconde la “mano oculta” de la cual todo se puede esperar, lógicamente la voluntad y el deseo de los dueños del capital mediante.

¿Pero acaso no resulta esto un mito ya hace mucho tiempo desenmascarado? ¿Cómo es posible que a esta altura de la cultura humana aún haya quienes crean que la “filosofía única” es un descubrimiento, una novedad, algo hasta radicalmente nuevo? Digamos sin más, y para sacar la máscara de un tirón, que la “filosofía única” es la filosofía de los tiranos en política, de los mercaderes insaciables

A manera de prólogo Hacia una acotación teórico-crítica del pensamiento alternativo como esperanza

La categoría acuñada con las palabras “pensamiento alternativo” expresa tanto una exigencia como una esperanza, aun cuando en sí mismas no manifiesten algo nuevo. ¿Acaso la filosofía no se ha desarrollado en su historia ofreciendo alternativas? ¿No se han dado, además, alternativas diversas y en más de un aspecto, contradictorias? Casi podríamos decir que lo alternativo constituye uno de los modos de señalar la inquietud filosófica.

¿A qué se debe pues esta necesidad de señalar un “filosofar alternativo” casi como un quehacer que habría dejado de cumplirse? Para nuestros días inmediatos la cuestión ha tenido su origen, aun cuando parezca para algunos algo extraño, en el campo económico. Todo partió de la declaración que la ex primera ministra británica Margaret Thatcher hizo cuando, como consecuencia de la violencia con la que impuso las leyes desreguladoras del neoliberalismo en su país, se levantaron voces de protesta. Ante ellas, su respuesta fue: “No hay alternativa”. Con esta expresión no quiso afirmar que la fuerza de los hechos le impidiera seguir otros caminos sino que no había nada más que un camino, un único y absoluto camino. Y por supuesto que ese camino era también el camino de una filosofía, pues no había nada más que una filosofía, una única filosofía. Todas las demás, en lo que contradecían a ésta, se hallaban muertas, como estaba muerta la historia, muerto el sujeto de la historia y de tantas otras cosas.

¿Y cuál era esa filosofía única y sin alternativas? Pues una filosofía ya vieja y conocida, por lo menos desde fines del siglo XVIII, cuya sabiduría consiste en un acto de mirada respetuosa, contemplativa y a la vez de renuncia, ante la marcha inteligente de un sujeto cuya “mano oculta” mueve la vida del mercado, hogar privilegiado en el que se desenvuelve la humanidad.

Así, pues, tal “filosofía única” ha establecido un ethos único o que da sentido a todas las “moradas” (éthoi) que los seres humanos puedan construir o soñar. En aquel ethos se esconde la “mano oculta” de la cual todo se puede esperar, lógicamente la voluntad y el deseo de los dueños del capital mediante.

¿Pero acaso no resulta esto un mito ya hace mucho tiempo desenmascarado? ¿Cómo es posible que a esta altura de la cultura humana aún haya quienes crean que la “filosofía única” es un descubrimiento, una novedad, algo hasta radicalmente nuevo? Digamos sin más, y para sacar la máscara de un tirón, que la “filosofía única” es la filosofía de los tiranos en política, de los mercaderes insaciables

en economía, de los dogmáticos en universidades e Iglesias. Frente a todas esas versiones de la filosofía única, las filosofías alternativas siguen vivas.

Y no sólo gozan de salud, como lo muestra esta colección que hemos inaugurado con el amigo Hugo Biagini y todos los amigos y amigas que nos acompañan, sino que poseen un registro de posibilidades inagotables, aun dentro de distintas escuelas y tendencias. No hay ninguna de las grandes corrientes del pensamiento filosófico humano, por firme o tal vez definitiva que se haya sentido en algún momento, que no haya generado, como expresión misma de su riqueza, formas alternativas de pensar. Así creció y se enriqueció el platonismo, el aristotelismo y tantas filosofías de los clásicos. Y no se ha de decir otra cosa de los modernos, Kant o Hegel por mencionar dos nombres de la modernidad o, en fin, de Marx, de Freud, de Nietzsche. Y no hace falta nombrar más. Todos ellos nacieron como alternativa y generaron alternativas. Con todas ellas se enriqueció el pensamiento humano.

Las alternativas, que para los tiranos y los dogmáticos son heterodoxias o heréticas, constituyen para nosotros expresión de las inagotables exigencias de la vida humana en su cambiante y a veces imprevisto devenir; y todavía algo más, que hace directamente a la situación histórica que viven los pueblos, el pensar alternativo es un derecho. Tenemos en consecuencia el derecho a la alternativa, así como tenemos el derecho a la utopía de un mundo mejor. Ejercemos pues un pensar alternativo, con la mayor seguridad posible, con el máximo rigor de que seamos capaces, sin olvidar las raíces desde las cuales nos ponemos a "alternativizar" según nos lo imponen las condiciones históricas que vivimos, y sin que este espíritu que aquí hemos tratado de dibujar someramente represente un motivo para quebrar el diálogo con los maestros de quienes aprendimos ni con los discípulos de quienes hemos de hallarnos asimismo dispuestos a aprender.

* * *

Varios temas de importancia se relacionan con la problemática de lo alternativo, tanto objetivos como subjetivos.

Desde el primer punto de vista deberíamos ocuparnos de una cuestión, histórica por cierto: la del movimiento del pensar. La filosofía y las ciencias, las artes y las técnicas, constituyen procesos por naturaleza. Las verdades alcanzadas, los nuevos conocimientos logrados, se encuentran sometidos al cambio. ¿Quiere esto decir que la verdad es relativa? Simplemente significa que puede no ser la verdad total, y por cierto, también, error o falsedad. Ello se ve muy claramente en las ciencias con base empírica. ¿Cuántos conocimientos "verdaderos" no perdieron su veracidad desde Galileo hasta nuestros días? Nuevas técnicas han ido creando novedosos apósitos con los cuales hemos podido alargar nuestra mirada a lejanías que nos parecen infinitas y que justifican el temor que el universo le despertaba a Blaise Pascal. La astronomía, de resultar el único saber científico inercial, por cuanto sus objetos no podíamos manejarlos en nuestros laboratorios, como pensaba Claude Bernard, ha pasado a ser otra ciencia experimental más. Nuestros laboratorios vuelan por los espacios siderales. Y de tal modo podemos decir que la ciencia es un movimiento y la verdad una aproximación quizá asintótica.

Ahora bien, esa cuestión del movimiento no es, por cierto, algo nuevo y tiene ya su larga historia. ¿La filosofía constituye un saber último de lo absoluto inmóvil?

¿No será que la postulación de ese absoluto surge como consecuencia del temible reto planteado por la movilidad de todas las cosas? Parménides con aquel lapidario apotegma “El Ser es, el No-Ser no es”, ¿respondía a la verdad? Si alguna verdad inmediata debemos reconocerle, ella consiste en que desde tal afirmación surgió la misma verdad. No podríamos hablar, ni siquiera de nosotros mismos, si no decimos con Platón, cuando desató el nudo parmenídeo, que “El Ser es, pero que el No-Ser de alguna manera es”. Había surgido el apotegma alternativo inevitable. Y ya lo había señalado y de un modo mucho más profundo Heráclito con su figura del río (una de las Gestalten más antiguas de la filosofía nacida en Grecia) según la cual no nos bañamos dos veces en él, porque no es siempre el mismo y, luego, porque nosotros tampoco lo somos. ¿Se dirá que todo esto es ontología o metafísica o simplemente, un saber tan de profundidades que escapa a la realidad cotidiana? ¿O que la cotidianidad misma lo desmiente en cuanto si resulta posible es porque tiene un persistir y su movimiento típico no es el lineal sino el circular? Sí lo es, pero sucede que aun esa circularidad de las funciones vitales no escapa a las formas de cambio surgidas del hecho mismo de la supervivencia. En cualquier mundo que nos toque vivir, desde el universo de la filosofía y de la ciencia hasta el vivir de todos los días, el ser se da para nosotros como siendo y no siendo, es cambio. Y la historia, conocimiento por definición del movimiento de la vida de los seres humanos, representa la expresión, desde otro nivel, de esa inestabilidad esencial de lo que miramos, sentimos y hasta deseamos continuo, perdurable, permanente. Y con la producción, con el producto del trabajo y de las relaciones que ese trabajo implica ¿existe acaso aquella estabilidad como la que pretendía la típica burguesía industrial del siglo XIX, así como lo ambicionan los actuales sectores de poder mundial que establecen leyes, principalmente normas económicas, que se las considera sin alternativa en cuanto expresión dogmática, porque así se las desea? Las luchas obreras y campesinas son la respuesta ante ese engaño de los que detentan el poder. Para ellos también el río pasa cambiando de curso y de aguas y pasaremos nosotros.

¿Supone todo esto una inestabilidad radical que haría imposible que estuviéramos hablando de lo inestable y sin poder impedir que se nos descoyunte nuestro propio discurso? Aquí tenemos que salir a dar alguna tranquilidad a los amantes de lo estable. Como respuesta hemos de decir que hay un juego de estabilidad/ inestabilidad y que tan necesaria es, para el desarrollo de los humanos, una cosa como la otra. Pero aún debemos agregar algo de suma importancia: aquella relación que tiene su versión ontológica posee otras, y una de ellas radica en el derecho. Y así hemos de decir que nos corresponde el derecho tanto a lo uno como a lo otro, tanto a la estabilidad como al cambio, y que ese juego responde a una racionalidad intrínseca cuyo horizonte de justificación es la vida, mejor aún, el derecho a la vida, la cual resulta, por definición, cambio y estabilidad, lógicamente, en función de ella misma y sus exigencias de plenitud, aun cuando aquel cambio sea el de la muerte lograda como coronación de la vida.

Y así la alternatividad o lo alternativo implica algo no meramente discursivo: es el rostro mismo de la existencia humana que, en cuanto hecho social, posee su racionalidad que acabamos precisamente de mencionar. Digamos ahora que el derecho entendido como condición para la vida posee su legalidad intrínseca sobre la cual las colectividades humanas ordenan el cambio. Ya sabemos que la ley, en manos de los que ejercen formas perversas de poder, mata. No nos queda otra

salida, como dice José Martí, que “matar a la ley”. Y tal es la historia de la humanidad, aquella historia a la que nos referimos antes.

Veamos ahora algunos de los matices subjetivos. Ellos se construyen sobre dos opuestos que hacen a la vida humana misma y que tienen particular importancia. Ellos son los de “esperanza / desesperanza” y “utopía / distopía”. Ambas posiciones tienen su fuerte momento subjetivo. “Estar esperanzado” o “vivir en la desesperanza” son modos del alma y en cuanto tal colorean toda nuestra vida interior. Pero también son o implican modos de conducta. Otro tanto hemos de decir del binomio utopía / distopía. Subjetivamente la utopía se nos da como sueño, por cierto no en su sentido fisiológico exclusivamente. Desde que la humanidad es tal, desde la subconciencia de los sueños, soñados despiertos o dormidos, imaginamos, anhelamos, ansiamos el “regreso” a un “paraíso perdido”. Los textos bíblicos son una de las expresiones narrativas de ese sueño. Freud, siglos más tarde, entendió que esa ansia de “regreso” era el recuerdo borroso de la seguridad, la paz y el amor que acompañan al niño o a la niña en su vida intrauterina. El nacimiento, que comienza con el llanto, constituye el paso del edén maternal al mundo, como es el momento en el que se instalaría para siempre aquella ansia de “regreso”, no ajena al deseo de eternidad.

Cuando ya pasada la niñez debemos comenzar a enfrentar circunstancias de la vida, podemos adoptar dos actitudes. En una seguimos la vía que entrevió el antiquísimo Hesíodo, quien soñó en una edad arcaica, feliz, a la que sucedieron otras edades en las que reinarian todos los males. Según este mito todo comenzó con un robo: el del fuego, que hizo posible el trabajo pero también la esclavitud. Y todo se completó con la creación de la mujer, esa “obra perniciosa e inevitable”, parte del castigo por aquel robo. Ese extraño ser, que trajo consigo todos los dones y de ahí su nombre, Pandora, abrió la urna de todos los males y por orden de Zeus, sólo dejó la esperanza. A pesar de la profunda misoginia de Hesíodo, de ahí en adelante la mujer no sólo sacó a los varones de la Edad de Oro de su infecunda homosexualidad, sino que (hyle tou bíou kaí he elpidos) fue “puerta de la vida y la esperanza”. Ahora vivimos la “edad de hierro” en la que los seres humanos no dejarán de estar abrumados por el trabajo y en la que “el uno saqueará la ciudad del otro” en cuanto las cosas han dejado de ser comunes.

De todos modos, la esperanza se hallaba en poder de los humanos. Los pocos momentos felices que alcancemos a vivir en esta cruel edad dependerán de que aceptemos, varones y mujeres, respetar al otro y sus bienes. Es posible vivir la justicia en medio de las iniquidades.

Según la otra actitud, podemos instalarnos en la isla de un continente recién descubierto donde hay lugares en los que podemos refugiarnos contra el mal y ahí construir la ciudad, ethos ideal, como lo soñó Tomás Moro. O jugamos a dos respuestas –ya anticipadas por Hesíodo–, tal como lo sueña Cervantes a través de las palabras dirigidas por Don Quijote a los cabreros: “Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron el nombre de dorados [...] porque entonces, los que en ellos vivían, ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío. Eran en aquella santa edad todas las cosas comunes” (I, XI). Y lo mismo que en el viejo aeda, no ha muerto la esperanza: “que yo nací”, dice don Quijote, “por querer del cielo en esta edad de hierro para resucitar en ella la edad de oro” (I, XX). Su ansia era la de construir la utopía de mañana sobre la distopía de hoy, vivida a diario en sus angustias e indignaciones. A eso le llamo “aventura”, lo cual quiere decir “lo que

ha de venir”; con el castigo infligido a un follón, a un cobarde, a un vil o a un violento se acabaría con el mundo de todos ellos, aun cuando sean infinitos y formen casta. Pero por algo se empieza. Y en esa discrepancia, entre la limitación de la aventura y la amplitud desmedida del mal, radica el secreto mismo de la utopía. Gracias a los aventureros se va reduciendo el marco de la utopía, se va diluyendo su halo de sueño y va quedando su núcleo de realidad: la necesidad del cambio, la exigencia de otras formas de vida, lo alternativo. El desencuentro entre el ideal y su realidad práctica no invalida al primero; al contrario, le da forma, lo convierte, como lo hemos visto tantas veces, en doctrina fundada, en proyecto posible y, por eso mismo, más necesario que nunca. Y atendiendo a ello hemos de rescatar y revalorar el mito de la antigua edad feliz, porque aquella narración suponía un extraño juego: se soñaba en un pasado remoto, desde un presente, para mostrar lo que en ese presente había de perverso. La edad de oro es un modelo construido para la edad de hierro, sometidos ambos a aquel desencuentro del que hablamos, entre lo posible y lo real.

Y ahora hablemos de la esperanza, ese ánimo, ese aliento cuestionable y típicamente presente en Hesíodo, en Moro, en Cervantes. Comenzaremos diciendo que esperanzas y alternativas son cuestiones relativas. Las primeras lo son siempre en relación con algo que suponemos y sentimos para bien; las segundas lo son respecto de posibles formas de cambio. La esperanza es una cierta manera de aprehender mundo y se encuentra acompañada, por eso mismo, de una conciencia del mundo. Aprehenderlo, a pesar de sus imperfecciones y carencias provocadas por la maldad de los seres humanos, como mundus, palabra que no sólo significó para los latinos, limpio y ordenado, sino también bien provisto y lleno. Mas, para eso ha de reinar la “limpieza” del mundo y, básicamente, de las relaciones humanas. ¿Pero qué orden? Pues el justo y, sobre todo, el más justo, el de la justicia distributiva, pero no aquella por la cual se le otorga a cada uno lo que se le debe de acuerdo con sus méritos y “dignidades” sociales, sino aquella otra por la cual se asigna lo que se le debe, conforme a su condición humana. No olvidemos que la justicia distributiva puede ser invocada como “virtud” en el seno de la sociedad neocapitalista, así como lo fue en la sociedad esclavista, en las cuales no se entiende el derecho como condición para la vida de todo ser humano en cuanto tal.

Con ello nos topamos con que hay esperanzas en el egoísta enriquecido, así como en los sectores de poder hermanados con aquél. La hay también como esperanza desesperanzada en aquellos a quienes las carencias han puesto en los límites de la vida y de la muerte, a ellos y a sus hijos. Esos mismos en los que la capacidad de emergencia ha sido ahogada o resulta controlada mediante políticas no ajenas a la violencia y aun a la corrupción. La contraposición entre aquella esperanza y esta desesperanza nos pone ante el grado de intimidad de la primera y nos muestra otra fase de la alienación, la peor de todas.

¿Cómo emerger dentro de una sociedad en la cual prima el derecho injusto? Ya lo dijimos antes, mediante un regreso al respeto de la condición humana, expresión en la que el término “condición” no implica lo fortuito, lo accidental o lo ocasional: se trata de atender la humanidad de todo ser humano.

Lógicamente que los sectores que padecen hambre, enfermedades y muerte dentro de las sociedades en las que la dependencia no es ajena históricamente a formas de corrupción acumuladas, a través de su “esperanza desesperanzada”, ansían otro mundo. Por entre las fisuras de sus formas propias de alienación, ventanas

que nos permiten ver a aquel “hombre natural” del cual hablaba José Martí, surge la exigencia de una forma de mundanidad distinta de la que se halla vigente. Y allí es donde la desesperanza se trueca en esperanza fuerte y los márgenes de utopía amenazan convertirse en aristas de realidad. Y de este modo va surgiendo una racionalidad distinta, precisamente la que construyen quienes “no tienen razón”, conforme al discurso único del poder neoliberal. Y ello es así porque no hay una racionalidad del mundo como algo dado con prescindencia de los seres humanos. La racionalidad también exige una construcción y en relación con esto se afirman o desvanecen las esperanzas. Y por cierto que no ha de extrañar que aquella demanda de construcción no se habrá de cumplir sin el juego de factores tradicionalmente ajenos a lo racional. Tal es lo que nos dicen todas las grandes religiones y lo que entiende ese a veces despreciado saber vulgar. *Ama et fac quod vis*, dijo San Agustín. Lo racional apegado a la vida, la racionalidad de la vida se mueve sobre la *synpátheia*, la *sim-patía*, la *com-pasión*, el sentir junto con otros.

De ahí que el discurso de ese pathos no pueda ser ni resignado, ni débil. Es un discurso lleno de palabras fuertes. Todo este universo imprescindible para que podamos vivir una razón “racional” –no la razón de pocos contra la razón de todos– no impide el conocimiento, lo ordena; no descalabra la praxis, aun cuando sea quebradero de cabeza para algunos. Se trata de un discurso que nos habla y nos propone un mundo en el cual entren todos los mundos o, si se quiere decir de otra manera, un mundo en el que quepan todos sin perder humanidad.

Y así, claramente, la esperanza mira a la alteridad, palabra que expresa uno de los valores semánticos de un pensar y de un actuar alternativos. Por eso mismo resulta necesario aclarar que esa alternatividad no implica un movimiento rotatorio de opciones cuyas “diferencias” niegan de hecho la alteridad, en cuanto son expresión de un fondo y una estructura histórico-social, compartidos y disimulados. No se trata, para poner un ejemplo, del conocido vaivén, como hasta ahora se ha visto que se viene dando entre “republicanos” y “conservadores” en la “gran democracia del norte”. Tenemos en mente un pensar y un actuar alternativos como búsqueda y aproximación a una alteridad efectiva, lo que supone ineludiblemente, si no queremos vivir en la mentira y el engaño, formas alternativas reales y, por eso mismo, profundas, creativas, ajenas a “lo mismo”. En fin, ponerse a pensar fecundamente, fértilmente –mediante un pensar hermanado con una praxis del mismo signo–, formas de convivencia humana que sean, más allá de toda paradoja, humanas.

Y la esperanza se da hermanada con la emergencia social cuando tiene un oriente, y la tarea de los intelectuales honestos consiste en alcanzar las mejores y más factibles propuestas, aun cuando su factibilidad no la veamos como inminente, partiendo de algo que resulta fundamental: juntar su honestidad con el valor moral y la valentía ciudadana. Varones y mujeres de esa envergadura los puede haber hoy y los ha habido siempre. A ese oriente lo hemos caracterizado como alternativo. Y digamos con los clásicos: *alterum sed non petitum*, es decir, una alternatividad verdaderamente otra y no sólo repetición (*petitum*) con otro nombre. Alternatividad real y no nominal.

Ahora bien, ¿es ello tarea de intelectuales? Hemos de decir que sí, que es tarea suya, pero no exclusiva. Nada puede hacer el intelectual si no resulta capaz de salirse del mundo que se ha construido. Y, a su vez, nada hay más dudoso que el papel que puede prestar cuando se vuelve hacia lo que podría llamarse su “ac-

ción teórica". Los doctrinarios del nazismo fueron intelectuales; los del estalinismo, otro tanto y así hasta llegar en nuestros días a los que prestan servicios al neocapitalismo y al imperialismo. Y si vamos al pasado no veremos cosas diferentes. Aristóteles cuando justificó filosóficamente la esclavitud, así como la incapacidad de la mujer colocada en una secuencia ontológica que iba desde el varón hasta el buey, funcionaba como intelectual. Por ello debemos preguntarnos de qué intelectual estamos hablando cuando hablamos de intelectual a propósito del discurso alternativo. Todos actuaron, según la terminología de Antonio Gramsci, como "intelectuales orgánicos", vale decir, incorporados a una estructura social de la que fueron exponentes y promotores desde su praxis teórica. La cuestión apunta a establecer si hay intelectuales que jueguen un papel alternativo y sean "orgánicos" en relación con sectores sociales emergentes o potencialmente emergentes. Y lógicamente que los hay. No es lo mismo el papel que todavía desempeña la figura de Friedrich Hayek, autor de una especie de biblia vulgar del neocapitalismo, que el que lleva adelante Noam Chomsky en su lucha teórico-práctica contra todas las formas políticas y económicas negadoras de la vida y la auténtica libertad humana.

ARTURO ANDRÉS ROIG