

“reseñadores” de oficio, que publican uno, dos, tres, cinco artículos semanales en uno o más periódicos o revistas. Por supuesto, jamás lee, no le alcanza el tiempo. Para hacer una “nota” toma uno de los muchos libros que le envían las casas editoriales y los escritores novatos, lo hojea, y después de recoger opiniones de los amigos que se encuentra en cines, cafés y cocteles, llena sus cuartillas con una tercera parte de datos bibliográficos y biográficos, una tercera en términos tales como sorpresa, promesa, confirmación, y el resto de buenos deseos, reputación internacional, gloria de las letras mexicanas, etcétera. Si algún día llega a encontrar un libro que le interesa auténticamente, y lo lee de cabo a rabo, hace con todo cuidado un artículo en que usa términos como sorpresa, promesa, confirmación, buenos deseos, reputación internacional, gloria de las letras mexicanas, etcétera.

Hay un segundo tipo de crítico que habla del libro como si fuera un espécimen botánico; lo define por género, especie, familia y variedad, y habiéndolo ubicado satisfactoriamente mediante coordenadas y abscisas tales como realismo, naturalismo, surrealismo, influencia de... generación de... y otras por el estilo, considera que ha cumplido una labor indispensable, y da por terminado su ensayo. Estos ensayos se convierten en la materia prima de las historias de la literatura y de las conversaciones entre especialistas. Este segundo tipo de crítico es el más feliz, duerme con la conciencia tranquila todas las noches, vive muchísimos años, y generalmente llega a escribir una historia de la literatura que se impone como libro de texto.

El tercer tipo de crítico es el iluminado. Generalmente es escritor. Tiene una imaginación maravillosa, y una inclinación por la profundidad filosófica y el lenguaje poético. Las obras que critica lo entusiasman, y le inspiran ensayos lírico-metafísicos cuyo único punto de contacto con la obra criticada es el nombre del autor, y el título del libro.

Hay un cuarto tipo de crítico a quien podríamos llamar “dogmático”, pero sus dogmas no son estéticos, sino religiosos o políticos. En el fondo todos juzgamos la obra de arte según criterios extraestéticos, pero jamás lo confesamos; en cambio este tipo de crítico confiesa descaradamente que no le gusta Borges porque es conservador... perdón, esto sería aceptable; lo que dice es que Borges es mal escritor porque es conservador. Generalmente utiliza frases como “reflejo fiel de la sociedad de su tiempo”, “obra de minorías”, y otras que el lector seguramente recordará (yo no, porque casi nunca los leo).

Desde luego que hay muchas otras clases de críticos, y descubrir nuevas variedades podría llegar a convertirse en un juego de salón. Sólo queda una amenaza... que surja un nuevo género literario: la crítica de la crítica, y luego otro, la crítica de la crítica de la crítica... momento en el cual comenzaremos a dar gracias por la invención salvadora de la televisión, que al evitar que los niños adquieran la costumbre de leer, los rescatará para siempre y definitivamente, de los críticos.

de violencia

por Federico Gorbea

Nuestra época, donde todas las polémicas de orden social o político alcanzan casi de inmediato estado público, es protagonizada por un elemento cuya realidad —aunque polémica— ejerce una influencia creciente: la violencia.

La masificación de los medios de comunicación permite que un acontecimiento “violento” ocupe de una manera exclusiva, aunque pueda ser momentánea, un lugar preciso en la sensibilidad de los pueblos. Oscuramente se percibe este hecho como agresión, como perturbación gratuita, pero su continuidad pone peligrosamente en la superficie ciertos instintos reprimidos o sublimados por la educación y finalmente confunde los espíritus: su evidencia adquiere entonces una naturaleza fatal.

¿Cuál es el contenido real de la violencia? ¿A qué causas responde su aparición incontenible en universidades y grupos sociales o políticos? ¿Fuerza, autoridad, poder y violencia son términos recurrentes en la praxis política? Tales son algunas de los interrogantes que plantea y trata de dilucidar este ensayo de Hannah Arendt.*

A tal efecto, se pasa revista a ciertas teorías sociopolíticas, y hasta filosóficas, en las que parece indiscutible el valor positivo de la violencia como factor de liberación de los pueblos y de grupos minoritarios pero activos, como son los universitarios.

Una de las principales preocupaciones de la autora es la de evaluar especulativamente las diferencias entre poder, poderío, fuerza, autoridad y violencia, que muy a menudo son confundidas y terminan siendo esquemáticas bajo el nombre de violencia. Dicha confusión —que entraña asimismo un desorden semántico— es en general el resultado de la ansiedad con que se perciben los

acontecimientos y de la simultaneidad con que a veces se producen.

Tener conciencia de qué es la violencia ayudaría así a medir su alcance en el seno de las sociedades y a aclarar consecuentemente su proceso y contexto.

Según Hannah Arendt, el poder corresponde a “la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar en concierto”, la cual, por otra parte, no constituiría una propiedad del individuo sino que estaría ligada, o resultaría, del grupo que se constituya para ejercerlo, desintegrándose cuando éste desaparece. En cambio, el poderío “se refiere inequívocamente a algo único, a una entidad individual, aunque se manifieste en relación a otros objetos o personas”.

Es particularmente interesante la reflexión que hace la autora al determinar las naturalezas distintas de fuerza y violencia; la primera de ellas, en el lenguaje terminológico, debe reservarse para la “fuerza de las cosas”, de las circunstancias. Esto es, que no obedece ni a la autoridad (un gobierno autoritario no es siempre un gobierno fuerte) ni tampoco es inherente al poder.

La violencia, por su parte, se “aproxima más al poderío ya que los implementos de la violencia, como las demás herramientas, se diseñan y emplean a fin de multiplicar la fuerza natural hasta llegar a sustituirla en la etapa final de su desarrollo”.

La violencia reviste así un carácter instrumental, no teniendo pues una relación de dependencia recíproca con el poder. Por el contrario, allí donde el poder existe, dice Arendt, la violencia falta, y viceversa. Esta aseveración resulta aceptable en líneas generales o más bien en un nivel teórico. Hay excepciones que la invalidan como verdad inmediata. En efecto, muchos gobiernos han hecho de la violencia algo tan sistemático —como un método— que aquélla pasa por mera represión policial. Pero precisa-

* Hannah Arendt: *Sobre la violencia*, México, Joaquín Mortiz, 1970, (Cuadernos).



mente allí donde hay represión de valores ya juzgados por la civilización, hay coacción: violencia. Para legitimar la negación de algunos derechos se utilizan "instrumentos", se crea una tecnología ajena a la naturaleza reflexiva del poder. Psicológicamente, esta actitud del poder es experimentada como violencia.

El pensamiento de Arendt adquiere una realidad más aguda cuando se aparta de las generalizaciones. Por ejemplo, respecto de la violencia en las universidades y calles de los países "desarrollados" y aun en otros, escribe que su sentido es el de "quitarle la máscara de hipocresía al enemigo, desmascarándolo a él y su maquinaria y las manipulaciones engañosas que le permiten sostenerse en el poder sin recurrir a medios violentos". Esto la lleva a afirmar justamente que ese tipo de movimientos o pequeñas revoluciones tienen eminentemente un carácter moral.



No es lo mismo, por supuesto, al tratarse de países cuyas condiciones de vida son muy inferiores y la miseria es el resultado de la explotación y un estado de ignorancia dirigida. En tales casos, la violencia es el único instrumento para subrayar dichas condiciones e intentar modificarlas radicalmente. En este punto, Arendt insiste en que la experiencia histórica ha demostrado que toda radicalización es efímera y muchas veces aparente, y que engendra el vicio de creer que sólo la continuidad de la violencia asegura su eficacia.

Al respecto contraponen el pensamiento de Sorel, Fanon, Sartre o Mao Tse-tung al de Marx. El filósofo alemán era consciente del "papel que había desempeñado la violencia en la historia, pero ese papel le parecía secundario: no era la violencia sino las contradicciones de la vieja sociedad la causa de su derrocamiento". En suma, la emergencia de una nueva sociedad estaba precedida, pero no causada, por la violencia.

El lenguaje más bien directo, los ejemplos y la brevedad y variedad de las citas hacen de este libro una lectura rápidamente provechosa y adecuada para quienes viven con inteligencia y sensibilidad la problemática de nuestro tiempo.

teoría práctica del marxismo*

por Alfonso Peralta

Con la publicación de este libro, Garaudy, exideólogo oficial del Partido Comunista Francés, ahora disidente y expulsado recientemente de sus filas, intenta colocarse en la ola renovadora del marxismo que en nuestra época ha comenzado a cobrar una dimensión universal. Expositor ágil y brillante incluso de temas áridos como, por ejemplo, la filosofía hegeliana en su obra clásica *Dios ha muerto*; célebre por sus debates con Sartre sobre la existencia de una Dialéctica —así, con mayúsculas— en la naturaleza, su obra tiene el doble atractivo de presentar los puntos de vista de un pensador que se ha renovado después de compartir por muchos años y de una manera sutil el dogmatismo que irradió el stalinismo en lo teórico y lo político. Además de que Garaudy es conocedor profundo del marxismo —pese a las desventuras del periodo del "culto a la personalidad"— en especial en su relación con las corrientes filosóficas contemporáneas.

En un sentido general podemos decir que el valor de esta obra es igualmente filosófico que político, sin que corramos el riesgo de suponer que ambas disciplinas sean diferenciables en un sentido estricto. Esta intención que conjuga y combina este doble objetivo está expresado por su autor sin género de dudas en los términos siguientes: "Restituir el pensamiento vivo de Marx significa, en primer lugar, desbrozarlo de todos los revisionismos que han intentado sucesivamente, desde hace más de tres cuartos de siglo, adornarse con el prestigio del marxismo pero injertándolo en filosofías inofensivas". Y, precisando más: "Se trata de acabar con las deformaciones dogmáticas, provocadas o alentadas por Stalin, que redujeron el marxismo a la etapa infantil de una filosofía precrítica. En una etapa nueva de la historia, el pensamiento de Marx adquiere una vida nueva".

Pues bien, en esta nueva etapa que implica una vida nueva para el marxismo se impone una reinterpretación cuidadosa de la filosofía de Marx, a la luz de sus relaciones con el idealismo alemán, el socialismo francés, y la economía política inglesa según el esquema clásico que formulara Engels en su juventud.

De la filosofía idealista alemana Marx (y también Engels) ha tomado el método dialéctico, que no es idéntico al de Hegel, sino precisamente su opuesto, el resultado de la

"inversión" que ha hecho el autor de *El Capital* de la filosofía hegeliana. Esta herencia, quizá lo más importante que ha recogido el marxismo de la filosofía alemana se amplía en la exposición de Garaudy cuando relaciona algunos temas del idealismo trascendental de Fichte con Marx. De esta relación tanto Engels como Marx han dado testimonio. En especial, Engels, se sentía orgulloso de los orígenes idealistas del socialismo alemán, y aconsejaba al Partido Social Demócrata Alemán estudiar con detenimiento tanto a Hegel como a Fichte y Kant.

Pero de esta relación entre Fichte y el marxismo se puede decir aún más. En la Alemania de los treinta del siglo pasado, es decir, cuando Marx hace sus primeros intentos de comprender la realidad como totalidad, o sea, hacer una filosofía, las ideas de Fichte se hallaban bastante difundidas. Entre los jóvenes hegelianos, la crítica al sistema de Hegel se hace en algunos casos (Von Cietzkowski) acudiendo a la *filosofía del Yo y el acto creador* de este notable pensador. No es exagerado concluir que el concepto de praxis, el de sujeto activo, y el de libertad sean rescatados por Marx de la trama especulativa, metafísica-mixtificadora de la filosofía de Fichte.

En Fichte, la libertad humana se extrae del comportamiento humano mismo, no de un principio teológico sobrenatural o sobrehumano. En este sentido Fichte desarrolla una línea de continuidad que parte de Kant. En esta concepción del hombre que se da la libertad racionalmente se basa su doctrina del Estado, cosa que a Marx le produce el efecto de una revolución a la manera de Copérnico en la Gaceta Renana. Se debe añadir a lo anterior que estas concepciones de Fichte han sido sostenidas en una lucha permanente contra el atraso feudal alemán, inspiradas por un héroe muy apreciado por el joven Marx: Prometeo, el símbolo de la capacidad del hombre para decidir y construir su mundo humanizado.

No menos importante resulta en este contexto la cercanía entre la concepción de la praxis fichteana y la concepción marxista de la praxis. Cada ser humano es en potencia el sujeto absoluto o infinito. En su filosofía de la historia, dice Fichte, todo acto del Yo es un paso de lo individual a lo universalmente humano, a la realización del hombre como ser genérico, como ser social. Al llegar a este límite de su actividad, el Yo, o la Razón, transforma su necesidad en libertad.

La historia es un proceso no acabado

* Roger Garaudy: *Introducción al estudio de Marx*, México, Ediciones Era, 1970.