pasado y presente

1

córdoba - año 1
abril - junio 1963

PASADO Y PRESENTE

REVISTA TRIMESTRAL DE IDEOLOGIA Y CULTURA

AÑO I — Nº 1 — ABRIL - JUNIO DE 1963

SUMARIO:

	Pág.
JOSE ARICO: *Pasado y Presente*	1
JUAN CARLOS PORTANTIERO: *Política y clases sociales en la Argentina actual*	18
CESARE LUPORINI: *Verdad y Libertad*	24
HECTOR H. SCHMUCLER: *La cuestión del realismo y la novela testimonial argentina*	44
POLEMICA	
A PROPOSITO DEL CARACTER DEL HISTORICISMO MARXISTA	57
CESARE LUPORINI: *Apuntes para una discusión entre filósofos marxistas en Italia*	57
LUCIO COLLETTI: *La relación Hegel - Marx*	59
NICOLA BADALONI: *La realidad objetiva de la contradicción*	63
ENZO PACI: *Sobre la realidad objetiva de la contradicción*	65
GALVANO DELLA VOLPE: *Sobre dialéctica*	69
CESARE LUPORINI: *El círculo concreto - abstracto - concreto*	77
ALESSANDRO NATTA: *Para un desarrollo unitario de los estudios marxistas*	83
DOCUMENTOS	
KARL MARX: *El método de la economía política*	88
NOTAS Y COMENTARIOS	
ENRIQUE L. REVOL: *Elemire Zolla, crítico de las masas*	96
JOSE CARLOS CHIARAMONTE: *Acerca del europeismo de la cultura argentina*	98
OSCAR DEL BARCO: *Carlos Marx y los Manuscritos Económico - Filosóficos de* 1844	101
GREGORIO BERMANN: *Peculiaridades del ser argentino*	106
MAURICIO HESSE: *Homenaje a Henry Wallon*	108

PASADO Y PRESENTE — Revista trimestral

Directores: Oscar DEL BARCO - ANIBAL ARCONDO * Dirección Postal: Casilla de Correo Nº 80 * Córdoba, República Argentina * Registro de la Propiedad Intelectual (en trámite) * Precio del número $ 100.— * Suscripción anual $ 380.— En el extranjero cada número 1 dólar y suscripción anual 4 dólares * Giros, valores y canje, a nombre de OSCAR DEL BARCO

PASADO Y PRESENTE

REVISTA TRIMESTRAL DE IDEOLOGIA Y CULTURA

Año I, Núm. 1 — CORDOBA — ABRIL - JUNIO de 1963

PASADO Y PRESENTE

Cómo y por qué el presente es una crítica del pasado además de su superación. ¿Pero el pasado debe por esto ser rechazado? ¿Es preciso rechazar aquello que el presente criticó en forma "intrínseca" y aquella parte de nosotros que a él corresponde? ¿Qué significa esto? Que debemos tener conciencia exacta de esta crítica real y darle una expresión no sólo teórica sino política. Vale decir, debemos ser más adherentes al presente que hemos contribuído a crear, teniendo conciencia del pasado y de su continuarse (y revivir).

ANTONIO GRAMSCI

I

En la gestación de una revista de cultura siempre hay algo de designio histórico, de "astucia de la razón". Algo así como una fuerza inmanente que nos impulsa a plasmar cosas que roen nuestro interior y que tenemos urgente necesidad de objetivar. No es por ello desacertado buscar en las revistas el desarrollo del espíritu público de un país, la formación, separación o unificación de sus capas de intelectuales. Puesto que al margen de lo anecdótico, toda revista es siempre la expresión de un grupo de hombres que tiende a manifestar una voluntad compartida, un proceso de maduración semejante, una posición común frente a la realidad. Expresa, en otras palabras, el vehemente deseo de elaborar en forma crítica lo que se es, lo que se ha llegado a ser, a través del largo y difícil proceso histórico que caracteriza la formación de todo intelectual. Es el conocimiento de uno mismo el que en un proceso singular torna a ser recorrido nuevamente, pero esta vez racionalizando en un esquema coherente esa infinidad de experiencias que hemos recibido sin beneficio de inventario. Esas huellas que la vida ha impreso y que al permitirnos reconstruir nuestra biografía, dan también como resultado la reconstrucción de una parcela de la historia del país, vista desde un ángulo personal o de grupo. La crónica se transforma en historia. De allí entonces que no otra cosa que el oscuro y contradictorio cuadro de la realidad de las últimas décadas, sea el objeto del inventario de quienes hoy coincidimos en emprender la aventura que presupone editar en el país una revista.

Pasado y Presente intenta iniciar la reconstrucción de la realidad que nos envuelve, partiendo de las exigencias planteadas por una nueva generación con la que nos sentimos identificados. Lo que no significa negar o desconocer lo hecho hasta el presente, sino incorporar al análisis esa urgente y poderosa instancia que nos impulsa en forma permanente a rehacer la experiencia de los otros, a construir nuestras propias perspectivas. Será por ello la expresión de un grupo de intelectuales con ciertos rasgos y perfiles propios, que esforzándose por aplicar el materialismo histó-

rico e incorporando las motivaciones del presente, intentará soldarse con un pasado al que no repudia en su totalidad pero al que tampoco acepta en la forma en que se le ofrece.

Nadie puede negar que asistimos hoy en la Argentina a la maduración de una generación de intelectuales que aporta consigo instancias y exigencias diferentes y que tiende a expresarse en la vida política con acentos particulares. No queremos hacer aquí el examen del conjunto de acontecimientos que condujeron a esa maduración. Será tema de futuras entregas elucidar cómo se fue abriendo un abismo cada vez más profundo entre la visión optimista y retórica de una Argentina ficticia, irreal, que la cultura "oficial" se esforzó por inculcarnos y la lucidez conceptual, la creciente aptitud para descubrir las causas reales de la crisis nacional que ha ido adquiriendo esta nueva generación. Sólo deseamos reivindicar la validez intrínseca del nuevo "tono" nacional, de la poderosa instancia que ella aporta a la acción transformadora. Comprendemos cuán importante es que sea valorada en sus justos términos por la conciencia política de la clase que aspira a reconstruir en un sentido socialista al país, si se quiere evitar la esterilización de tantos vivos fermentos renovadores y la interrupción de esa dialéctica unidad de pasado y presente que debe conformar toda historia en acto, vale decir toda **política**.

Lo que aquí señalamos no significa de manera alguna caer en la visión interesada de quienes en el concepto de "generación" buscan un eficaz sustituto a aquel más peligroso de "clase social". Sin embargo, depurado de todo rasgo biológico o de toda externa consideración de tiempo o edades e "historizado", el concepto de generación se torna pleno de significado. Convertido en una categoría histórica-social, válida sólo en cuanto integrante de una totalidad que la comprenda y donde lo fundamental sea la mención al **contenido** de los procesos que se verifican en la sociedad, se transforma en una util herramienta interpretativa.

Desde esta perspectiva, ¿cuándo se puede hablar de la existencia de una nueva generación?. Cuando en la orientación ideal y práctica de un grupo de seres humanos unidos más que por una igual condición de clase por una común experiencia vital, se presentan ciertos elementos homogéneos, frutos de la maduración de nuevos procesos antes ocultos y hoy evidentes por sí mismos. No siempre en la historia se perfila una nueva generación. Pero hay momentos en que un proceso histórico, caracterizado por una pronunciada tendencia a la ruptura revolucionaria, adquiere una fuerza y una urgencia tal que es visto y sentido de la misma forma por una capa de hombres en los que sus diversos orígenes sociales no han logrado aun transformarse en concepciones de clases cristalizadas y contradictorias.

¿Se está produciendo este fenómeno en nuestro país? Creemos que sí. Basta observar con un mínimo de atención esa amplia escala de hombres que van de los 25 a los 35 años —reconociendo empero cuanto de aproximativo hay en la estimación— para comprender que tienen algo en común. Que los une un mismo deseo de hacer el inventario por su cuenta, que desean ver claro y que para ello apelan a la franqueza rechazando la demagogia, la grandilocuencia, las mentiras, el disfraz de una realidad que comienzan a desnudar y a comprender en toda su dialéctica complejidad. Que más que las palabras les interesan las esencias, los contenidos. Una generación que no reconoce maestros no por impulsos de simplista negatividad, sino por el hecho real de que en nuestro país las clases dominantes han perdido desde hace tiempo la capacidad de atraer culturalmente a sus jóvenes mientras el proletariado y su conciencia organizada no logran aun conquistar una hegemonía que se traduzca en una coherente dirección intelectual y moral. Es preciso partir de esta dolorosa realidad para comprenderla en su raíz y transformarla. Pues no se trata de lamentarnos de las cosas que hicieron o dejaron de hacer quienes nos precedieron. Se trata sí de comprender que la limitación apuntada más que estructural es circunstancial, transitoria, y que la maduración de una generación nueva que se caracteriza por su inconformismo y espíritu renovador es otro indicio, y muy importante, del lento y contradictorio proceso de conquista de una conciencia histórica de parte del proletariado y de sectores considerables de capas medias, en especial del que conforma nuestra intelectualidad en el más amplio sentido de la palabra.

Si la insurgencia "generacional" argentina tiende a resolverse en la maduración de una conciencia revolucionaria, no debemos por ello olvidar que este proceso sigue vías aún demasiads internas, autónomas con respecto a la acción proletaria Que el disconformismo de los nuevos grupos intelectuales no se encauza todavía con la suficiente energía hacia el plano de la acción revolucionaria, de su fusión concreta con la lucha de la clase que aspira a destruir toda forma de explotación humana. Y de allí el peligro que las clases dominantes puedan desviar esta tendencia mediante una acción transformista que diluya en la pura "insurgencia" impulsos que son profundamente renovadores. El transformismo conservador —tan habitual en nuestra historia— es siempre factible por la naturaleza del proceso que conduce al despegamiento de su clase de las nuevas capas de intelectuales provenientes de la burguesía. En su permanente aspiración a convertirse en los dirigentes de la sociedad y por ende de la clase que encarna el movimiento real de la negatividad histórica, se traduce "en forma inconsciente" el afán de realizar por su cuenta la hegemonía que su clase es incapaz de lograr. Pero en los momentos de crisis total de la sociedad tienden, como señala con agudeza Gramsci, a "volver al redil". Sin embargo, no es "inevitable" que el proceso se produzca de la manera que destacamos. La historia no es el campo de acción de leyes inexorables, sino la resultante de la acción de los hombres en permanente lucha por la conquista de los fines que se plantean, aun cuando condicionados por las circunstancias con que se encuentran. Todo depende, en última instancia, del juego de las fuerzas en pugna, del equilibrio de poder entre las clases en que se encuentra escindida la sociedad. De allí que pueda ocurrir —es más, que ocurra con frecuencia— que cuando el proletariado tiende a devenir históricamente capaz de asumir la dirección total del país, el proceso se invierta y las nuevas capas de intelectuales se transformen, a través de un desarrollo muy capilar y hasta doloroso, caracterizado por sucesivos desgarramientos, en intelectuales de la clase obrera. Un proceso que compromete toda la "persona" del intelectual y que exige como condición imprescindible para producirse un mayor empeño práctico, una mayor "obsesión política-económica" al decir de Gramsci. Sin ella, es difícil concebir que pueda desarrollarse con éxito la superación del individualismo, necesaria a los fines de la conquista de una unidad raigal y profunda del intelectual con el pueblo.

La dualidad apuntada en el proceso de maduración demuestra que estas condiciones no se dan con la plenitud que es de desear. Es aun limitada la presencia hegemónica del proletariado, pues inciden sobre él demasiados resíduos corporativos, prejuicios, incrustaciones de ideologías provenientes de otras clases, que le impiden comprender con la profundidad que exigen las circunstancias la tarea histórica que debe realizar como futura clase dirigente del país. Y este hecho dificulta a su vez su poder de captación de las nuevas promociones intelectuales.

De esta limitación debe partir en su análisis el marxismo militante, pues sin su superación es inconcebible la estructuración del nuevo bloque histórico de fuerzas necesario para encarar la reconstrucción nacional. Partir de ella para **comprenderla** en toda su significación y poder así extraer su sentido y no engañarse con las exterioridades. Para poder actuar con profundidad y coherencia sobre una realidad que cada generación torna nueva, distinta de la precedente.

Si el marxismo en cuanto historicismo absoluto puede ayudar a la izquierda a comprender la dinámica generacional, el permanente replanteo de la cuestión de los "viejos" y los "jóvenes", es siempre a condición del esfuerzo por renovarse, por modernizarse, por superar lo envejecido, que debe estar en la base de la dinámica de toda organización revolucionaria. Cuando se parte del criterio de que somos los depositarios de la verdad y que en la testarudez o en la ignorancia de los demás reside la impotencia práctica de aquella; cuando concebimos a la organización revolucionaria

como algo concluído, terminado, como una especie de edificio donde lo único que faltan colocar son los visillos de las ventanas, damos la base para que entre nosotros mismos se replantee, y esta vez en forma virulenta, un "conflicto" que no es esencial, estructural, en el proletariado y menos en su vanguardia organizada. Un conflicto que está vinculado a la existencia de clases dominantes y a las dificultades que ellas encuentran para dirigir a sus "jóvenes". Recordemos las palabras con que Gian Carlo Pajetta advertía sobre este peligro: "No habremos aprendido de nuestra experiencia y de nuestra doctrina si creyéramos que poseemos una verdad bella y terminada y exigiéramos a los demás hombres que vinieran a aprenderla, como un fácil catecismo. Entonces nuestro partido no estaría vivo, no vería afluir a los jóvenes con entusiasmo y con heroísmo, sería un museo o una galería de solemnes oleografías o simplemente un partido conservador en vez de revolucionario". He aquí por qué para que la vanguardia política de la clase revolucionaria pueda facilitar el proceso de "enclasamiento" de las nuevas promociones intelectuales en los marcos del proletariado y en sus propias filas es preciso en primer lugar reconocer la validez de la instancia generacional, no tener nunca miedo de la obsesión por ver claro, de la "irrespetuosidad" del lenguaje, del deseo permanente de revisión del pasado que la caracteriza. Y además comprender cómo se desarrolla y cambia la realidad, no permanecer nunca atado a viejos esquemas, a viejos lenguajes y posiciones. Comprender que la historia es cambio, transformación, renovación y que es siempre preciso estar dentro de ella

II

La revolución que ansiamos realizar, la profunda transformación liberadora del hombre argentino que compromete hoy nuestra acción no puede extraer su sentido del pasado, sino de la proyección crítica de ese pasado hacia un futuro concebido en términos de una sociedad sin clases. "No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado", como decía con belleza de expresión el autor de **El XVIII Brumario**. "Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido", pero nuestra revolución "debe dejar que los muertos entierren a los muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido". Cuando los acontecimientos plantean a los hombres tareas de la magnitud de las actuales, cuando la praxis subvertidora aparece como un objetivo alcanzable, la reflexión sobre esa praxis deviene una necesidad perentoria, una tarea del momento. La filosofía, que en última instancia no es más que la toma de conciencia, la autoreflexión a que se somete la misma praxis, se anuda aún más con la historia, la asienta sobre bases reales y científicas y de tal manera la prolonga, tornándola "presente". Pero la historia no es arbitrio. Es acción teleológica, el producto de hombres que persiguen fines o proyectos no emanados del azar sino condicionados por el conjunto de circunstancias que envuelven a los hombres y que son anteriores a él. Estas circunstancias tienen a su vez una historia, son cristalizaciones de un pasado humano que es preciso conocer para que la práctica social no sea gratuita y el condicionamiento al fin propuesto sea acertado. Para que el proyecto a realizar no sea una mera ilusión óptica, una simple utopía, sino un objetivo concreto y alcanzable.

¿Cuál debe ser nuestra actitud hacia el pasado? Si nos planteamos rehacer las experiencias anteriores, ¿cómo debemos encarar la consideración de la suma de acontecimientos y situaciones que acogimos acríticamente y que hoy nos sentimos urgidos de volver a analizar? Es evidente que para una revista que no desea permanecer en el marco de la especulación pura, la actitud con que encare el análisis del pasado debe ser no sólo teórica sino fundamentalmente política en el más amplio sentido de la palabra. Más que por una preocupación de erudición abstracta deberá estar guiada por las exigencias que derivan de la propia vida, por las necesidades prácticas que proceden de la realidad. Son esas exigencias y necesidades las que nos obligan permanentemente a dirigir nuestras miradas al pasado para comprender las diferenciaciones producidas y poder así justificarlas desde un punto de vista crítico.

Si la vida nos plantea la necesidad objetiva de la formación de un nuevo bloque histórico de fuerzas y si ello presupone como condición imprescindible la presencia hegemónica del proletariado, es lógico que debamos buscar en el pasado —especialmente en el pasado más reciente— las razones que impidieron la concreción de una voluntad colectiva nacional de tipo revolucionaria. Sin este análisis, no podríamos ofrecer a la acción teórica y práctica una perspectiva coherente y clara. Debemos indagar, por ejemplo, las causas que obstaculizaron la plena expansión del marxismo en el seno del proletariado, las trabas que mediaron para que su inserción en la realidad nacional fuese débil y tardía, partiendo del criterio de que esas trabas no provenían exclusivamente de la clase o del país, sino también del propio instrumento cognoscitivo, o mejor dicho, de la concepción que de él se tenía y de cómo se entendía la tarea de utilizarlo como esquema apto para una plena comprensión de la realidad nacional. Lo cual es hasta cierto punto explicable, ya que la vanguardia política de la clase, que tiene como misión histórica esa doble tarea de adecuación interpretativa y de inserción profunda del marxismo en la práctica revolucionaria, nunca puede tener una vida interna por completo desligada de los procesos de conciencia que se producen en la clase que históricamente representa. La dialéctica clase-partido no es unívoca o unidireccional, es una acción recíproca muy sutil y compleja que no puede ser analizada en forma simplista, partiendo exclusivamente desde uno de los dos polos. Las mismas vacilaciones o errores de la vanguardia de la clase no deben ser vistos solamente como expresiones de inadecuación ideal, incomprensión, incapacidad o cosa peor. También de aquellos —señala Palmiro Togliatti en un trabajo dedicado a este tema— "es preciso saber derivar la expresión de una situación particular, de un grupo de problemas aun no resueltos, de una exigencia no satisfecha a tiempo de la debida manera y que pesa sobre todos los desarrollos sucesivos". Pues, en caso contrario la objetividad científica, que debe estar en la base de toda política seria, corre peligro de ser sustituída por un subjetivismo fácil de deslizar hacia uno de los dos extremos en que más frecuentemente se incurre, cuales son la santificación de toda acción política pasada o su execración total. Esta falsa polaridad, este maniqueísmo absurdo, podrá ser eludido si se analiza el pasado a partir de las nuevas experiencias, si se valoran los éxitos o los fracasos de la acción pasada ajustándose a un método rigurosamente autocrítico y plenamente historicista. Sólo una plena conciencia histórica del presente nos permite penetrar y superar el pasado a través de un conocimiento que será tanto más objetivo y científico cuanto más elevado sea el nivel cultural de la clase innovadora y más desarrollado su espíritu crítico, su sentido de las distinciones. "Se condena en bloque el pasado —dice Gramnsci— cuando no se logra diferenciarse de él, o al menos cuando las diferenciaciones son de carácter secundario y se agotan por lo tanto en el entusiasmo declamatorio". Sería arriesgado afirmar que en el proletariado argentino, que aparece como la única fuerza social capaz de llevar hasta sus últimas consecuencias un amplio impulso de renovación nacional, los fenómenos de conciencia hayan arribado a su plena madurez revolucionaria. Sin embargo, es un hecho evidente y observable a cada paso cuanto se avanzó en dicho sentido. Y el proceso contradictorio, a veces confuso, pleno de sutiles mediaciones, que se está operando en el plano político y social no puede dejar de estar acompañado de una acción renovadora en la consideración del pasado, en la investigación histórica. Ya que en el fondo es inconcebible una historiografía al margen de los intereses prácticos y políticos del presente. Hoy podemos dejar de repudiar en bloque el pasado porque en el terreno de la realidad concreta se está produciendo una diferenciación. El país ya no es el mismo que hace diez o veinte años atrás. Ha cambiado y su transformación, al margen del grado de profundidad que haya alcanzado, no puede dejar de transformar también el propio juicio histórico. Del momento polémico, de la consideración política del pasado se tiende a pasar al momento historiográfico, a la conciencia histórica. Hoy se nos plantea la

posibilidad de comprender el pasado más reciente, saber cómo han ocurrido realmente las cosas porque estamos en condiciones de rehacer la historia, de transformar el país

Es claro que en el pasado estamos todos. Ellos y nosotros. Quienes se esforzaron por impedir un proceso de renovación total de la sociedad argentina y quienes lucharon por imponerlo; el proletariado con las fuerzas políticas que lo representaron y las clases dominantes y sus partidos. Y en ese pasado se puede encontrar todo lo que se quiera. Basta cambiar un poco las perspectivas, hacerlas atravesar determinadas refracciones de clase, ordenar en forma diferente las dimensiones y la valoración de los procesos. Para cada clase o para cada fuerza política determinados sucesos del pasado adquieren diferente significación. Más aun, en la propia izquierda son intensas las controversias sobre algunos nudos o acontecimientos históricos de las últimas décadas, interpretados en forma radicalmente distinta. ¿Demuestra esto la imposibilidad de alcanzar un juicio verdadero? ¿Es factible lograr un criterio historiográfico común en la caracterización del pasado más reciente de parte de aquellas fuerzas sociales que se proponen la construcción de un mismo futuro? ¿Es posible superar el subjetivismo y advenir a una verdadera conciencia histórica de ese pasado? Difícil es responder a estas preguntas, cuando las respuestas comprometen posiciones tomadas, criterios políticos aun actuantes, de fuerzas reales y activas en el panorama nacional. Difícil pero necesario, pues de esa respuesta dependen a veces cosas de vital importancia no sólo en el plano de la historiografía sino también y fundamentalmente en el de la acción política.

Es evidente que tenemos que abandonar algunos criterios que no contribuyen a posibilitar el esclarecimiento adecuado del problema. Uno de ellos, por ejemplo, y quizás el más usual en la izquierda, es creer que en la práctica de la fuerza política actuante —de la que su línea de acción se encarga de escribir la historia— es preciso buscar la clave que nos permita explicar los hechos del pasado, sin comprender que esa misma práctica partidaria necesita a su vez ser juzgada con absoluta historicidad. Necesita, en otras palabras, de un criterio exterior a ella misma, que no puede ser otro que el que Marx aplicara con tanta pasión revolucionaria, pero al mismo tiempo con tanta escrupulosidad científica, en la pequeña **chef d'oeuvre** que citáramos al comienzo del capítulo, criterio que nos señala que así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo real y sus intereses reales, entre lo que imaginan ser y lo que en realidad son. Esta consideración nos permite eludir el peligro de caer en los errores "presentistas" que caracterizan a la mayor parte de los historiadores afectos al mal llamado "revisionismo histórico". Puesto que si bien es cierto que toda historia es contemporánea, que en última instancia sólo hay una historia del presente, vale decir, una proyección hacia el pasado de la política actual, no es menos cierto que esta proyección que yace en el fondo de toda labor histórica, no asume el carácter simplista y esquemático que le asignan los ideólogos del nacionalismo pequeñoburgués.

El proceso histórico no es una pura discontinuidad valorable por ello sólo desde el presente. Es una unidad en el tiempo, una cadena de acontecimientos donde cada presente contiene "depurado" y "criticado" todo el pasado. Si no existiese esta continuidad dialéctica no tendría sentido el devenir histórico no podíamos concebir una labor de recuperación del pasado y de proyección hacia el futuro, una política de transformación revolucionaria. Sería el reinado del arbitrio, de la libertad absoluta y no de un **telos**. Sin embargo, el sentido de un acontecimiento o de un nudo histórico no puede ser caracterizado de una vez para siempre, pues la sociedad en su proceso de cambio no está sujeta a una regularidad "natural", inexorable, al margen de la acción de los hombres. Cada etapa del desarrollo social abre en su proceso de cambio un complejo de posibilidades que no es ilimitado pero sí lo suficientemente amplio como para ofrecer un vasto campo de operaciones para la aplicación de la libertad humana concreta. Cuales de esas posibilidades ínsitas en la sociedad serán realizadas o, en cierto sentido, "conservadas" en la nueva realidad es, ante todo, una cuestión de "política" práctica. El sentido de cada acontecimiento es permanentemente reelaborado en forma progresiva por el movimiento histórico, quien, al transformar las posibilidades de desarrollo en realidades concretas, va mostrando al mismo tiempo qué fuerzas y tendencias existían en las pasadas estructuras. Y como ese movimiento no concluye jamás, no podemos tampoco otorgar un sentido definitivo a cada acto de la historia.

En esa verdadera dialéctica de conservación y renovación que constituye todo progreso histórico, el pasado no se integra y realiza totalmente en el presente. Es depurado, reducido a lo esencial. Pero esta selección constante entre lo vivo y lo muerto del pasado histórico, que constituye la sustancia real de toda política en acto, no puede estar sujeta al capricho. Si una fracción de la totalidad del proceso histórico es aislada del conjunto, escindida de las causas que la provocaron y de las consecuencias que acarreó, si se establece un nexo arbitrario entre ella y el presente, se abandona el firme terreno del historicismo concreto para incurrir en la manifestación de una necesidad política del momento. Se deja de hacer ciencia historiográfica y se permanece en el estrecho marco de una ideología política inmediata. Es imposible determinar de antemano lo que se conservará del pasado en el proceso dialéctico. Esto deriva del proceso mismo que en la historia real siempre se desmenuza en innumerables momentos parciales. La acción política deviene momento historiográfico cuando modifica el conjunto de relaciones en las que el hombre se integra. Cuando conociendo las posibilidades que ofrece la coyuntura histórica sabe organizar la voluntad de los hombres alrededor de la transformación del mundo. El político revolucionario es historiador en la medida en que obrando sobre el presente interpreta el pasado. En su acción práctica supera toda veleidad ideológica y acciona sobre el pasado "verdadero", sobre la historia real y efectiva cristalizada en una **estructura**, o lo que es lo mismo, en el conjunto de las condiciones materiales de una sociedad. "La estructura —dice Gramnsci— es pasado real, precisamente porque es el testimonio, el "documento" incontrovertible de lo que se hizo y de lo que continúa subsistiendo como condición del presente y del porvenir" Sin embargo, siempre existe la posibilidad del error: que se considere vital lo que no lo es, o que no se ubique con corrección un proceso de cambio que germina, y que de tal manera la acción política quede rezagada. Pero no se puede descargar sobre el método errores que provienen de un conocimiento insuficiente del contorno sobre el que actúa la fuerza renovadora, o de una concepción esquemática que pretende derivar los resultados no de la realidad sino del propio método. La relación método-aplicación práctica es lo suficientemente indirecta como para que ninguna fuerza social pretenda edificar una supuesta capacidad de previsión por la sola posesión de un método correcto, científico. Reconociendo que cada grupo social tiene un pasado al que considera como el único verdadero, se mostrará superior aquel grupo o aquella organización que sepa comprender y justificar críticamente todos esos "pasados". Sólo así podrá identificar la línea de desarrollo real, e intervenir en la acción práctica cometiendo menos errores puesto que sabrá también identificar la mayor cantidad de elementos renovadores sobre los cuales apoyarse para estructurar una verdadera labor de transformación histórica. Sólo así será la expresión viva del traspaso de la conciencia política a conciencia histórica.

En esta unidad de la política e historia se expresa todo el humanismo marxista, la profunda validez de su empeño práctico. Un humanismo que reivindica a la política como la más elevada forma de actividad del hombre, en cuanto su acción dirigida a transformar la estructura de la sociedad contribuye a modificar todo el género humano. Si no existe una naturaleza humana abstracta e inmutable, si es preciso concebir al hombre como un "bloque histórico", como la suma de las relaciones sociales en las que se integra, transformar al mundo significa al mismo tiempo transformarnos a nosotros mismos. De allí que sea en la política donde se expresa lo genérico de este

CeDInCI

ser particular, su "humanidad", la posibilidad que le es inherente de real apropiación de un mundo al que mediante el trabajo convierte en prolongación de sí mismo.

A través de la exaltación de la política, el marxismo realiza su función negadora de una sociedad que por estar fundada en la explotación es por esencia alienada y alienante. Una sociedad en la que está vedada toda posibilidad de plena realización de lo humano. Es la única doctrina que puede verdaderamente convertir a los hombres en dueños de su propio destino, ya que les permite comprender las condiciones del actuar humano y trabajar conscientemente por la conquista de aquellos objetivos que la historia, una vez penetrada en forma racional, muestra como factibles de alcanzar. Al fundir teoría y práctica, historia y política, pasado y presente, el marxismo se identifica con el cambio histórico y se torna al mismo tiempo, a **contrario sensu**, la concepción más enlodada, combatida, deformada por las clases dominantes. No obstante, si el valor histórico de una filosofía puede ser medido por su eficacia práctica, es preciso reconocer que ha resistido con éxito esta dura prueba. Con absoluta justeza el filón italiano del marxismo, a través de Labriola y Gramsci, supo definir el rasgo sustancial de la doctrina al denominarla **Filosofía de la praxis.** Como tal, como concepción transformadora rechaza toda ideología cristalizadora, cosificadora de la realidad. Aun de aquella que utilizando un léxico marxista incurre en las más groseras deformaciones de fatalismo positivista y de materialismo vulgar. Rechaza toda forma de pasividad y de indiferencia política, que expresan la aceptación del mundo y que por ello constituyen el peso muerto de la historia, el fácil recurso al que apela siempre el pensamiento de derecha.

Pasado y Presente, en cuanto aspira a convertirse en una nueva expresión de la izquierda real argentina, parte de la aceptación del marxismo como la filosofía del mundo actual y asume los deberes que esa aceptación le plantea. Será por ello una revista "comprometida" con todas las fuerzas que hoy se proponen la transformación revolucionaria de nuestra realidad. Comprometida con todo esfuerzo liberador del hombre. Será por ello una revista "política" en el más amplio y elevado sentido de la palabra.

III

Cuando al iniciar estas notas señalábamos la conveniencia de estudiar a través de la historia de las revistas culturales el desarrollo del espíritu público en el país, el proceso de conformación de los intelectuales argentinos, indicábamos un camino de búsqueda no suficientemente utilizado. Nuestros investigadores se sienten más propensos a hacer reposar sobre la mayor o menor originalidad de singulares personalidades el análisis de problemas que sólo pueden ser resueltos en la medida en que se los ubica en el terreno de la **formación de los intelectuales**, vale decir, en el estudio de los procesos que conducen a la diferenciación dentro de una estructura social determinada de una categoría de hombres que desempeñan vitales funciones de organización y conexión.

No podemos decir que alguna vez se haya intentado analizar integralmente nuestro desarrollo político-cultural partiendo de las diferenciaciones reales producidas en el cuerpo de la nación, de la formación y desarrollo de categorías especializadas en el ejercicio de la función intelectual. Uno de nuestros propósitos es poder ofrecer en una próxima entrega de **Pasado y Presente** un análisis de conjunto de los distintos nudos históricos de formación de los intelectuales argentinos, enfocados a través de una serie de ensayos monográficos. Aquí basta señalar cómo, a partir de la Organización Nacional, paralelamente a la estructuración y desarrollo del mercado nacional único y a la conformación de la Argentina como un país capitalista "moderno", integrado en una posición subalterna en la división internacional del trabajo, se produce un considerable desarrollo de la categoría de los intelectuales, especialmente de la que ocupa los elevados escalones de la actividad científica, artística y literaria. En cuanto "funcionario" de la superestructura, los perfiles del intelectual y del papel que cumple en el seno de la sociedad aparecen cada vez más diferenciados en comparación con

el siglo pasado, cuando la estructura social era más gelatinosa e indiferenciada. Pero la progresiva distinción de la actividad intelectual como labor **en sí** y las necesidades creadas por la nueva sociedad de masas que emerge de la industrialización capitalista, no podía dejar de estar acompañada por el surgimiento y expansión de nuevas instituciones culturales, algunas de las cuales como la organización escolar y el periodismo adquieren un desarrollo considerable.

El florecimiento pleno de un periodismo "superior", estructurado bajo las variadas formas de revistas de política cultural, que se produce desde comienzos de siglo, pero que se torna más evidente después de la primera guerra mundial, está vinculado al proceso de modernización y complejización de nuestra sociedad. En cuanto centro de elaboración y difusión ideológica, y de vinculación orgánica de extensos núcleos de intelectuales, la revista constituye una "institución cultural" de primer orden y su importancia es cada vez mayor en la sociedad moderna. Todo movimiento cultural, todo proceso de modificación de estructuras culturales envejecidas, casi siempre estuvieron vinculados a órganos de expresión, a distintos tipos de revistas que por tal motivo se constituían en verdaderos centros formadores de las más diversas instituciones culturales. Por su acción integradora de las funciones intelectuales, las revistas cumplen en la sociedad un papel semejante al del Estado o de los partidos políticos. aunque las diferencia de los partidos una permanente función elaboradora de "técnicas culturales". Y no siempre esta distinción ha sido suficientemente tenida en cuenta por las publicaciones que mantienen una directa vinculación con las organizaciones políticas. Pero las revistas pueden cumplir con esta verdadera acción de **organización de la cultura** sólo en cuanto devienen centros de elaboración y homogeneización de la ideología de un bloque histórico en el que la vinculación entre élite y masa sea orgánica y raigal.

Hubo períodos en la historia del país en que la necesidad impostergable de esclarecerse a sí mismos para tornar clara la acción el deseo de desentrañar las raíces de nuestras desgracias nacionales, se expresó a través de la plena expansión de todo tipo de publicaciones literarias y culturales, algunas de ellas de indudable importancia histórica. Pero hubo momentos, como los actuales, en que el progresivo deterioro de los habituales centros de organización cultural y la ausencia de nuevos centros unitarios de aglutinamiento y homogeneización de los intelectuales, se expresó también en la labilidad de sus órganos de expresión.

La actual dispersión y el fraccionamiento creciente de la intelectualidad argentina, la división en pequeñas **élites** incomunicadas entre sí y aisladas del cuerpo real de la nación no puede dejar de manifestarse en la dolorosa ausencia de revistas de envergadura nacional, en la absoluta pobreza de las páginas literarias de los grandes rotativos, en la falta de órganos de expresión que nos vinculen con nuevas problemáticas y conocimientos. Hoy si se quiere eludir el provincianismo creciente de nuestra cultura es preciso suscribirse a las revistas extranjeras. Muy pocas son las publicaciones que mantienen a través de su estructura, de su contenido y empeño una vinculación permanente, orgánica con la realidad nacional y mundial.

La mayoría de las publicaciones actuales o son verdaderas empresas industriales en las que prima la búsqueda de beneficios, u "órganos" de reducidas **élites** sin homogeneidad de formación ni unidad de objetivos. De allí la permanente tendencia a la escisión, al fraccionamiento que impera en dichos grupos, y que limita en forma considerable su influencia y esteriliza su acción corrosiva de las viejas estructuras culturales. Ocurre con frecuencia que el afán por sobrevivir, por estar a la altura de los tiempos, impulsa algunas de ellas al "modernismo", a la exaltación gratuita de la última moda europea, a no buscar con la suficiente seriedad crítica una correcta mediación entre las más valiosas conquistas del pensamiento extranjero y nuestra realidad, cayendo así en una suerte de "provincianismo" bastante anacrónico.

Es claro que la superación de estos vicios presupone cambios sustanciales en el plano de conjunto de la realidad nacional, pero implica en primera instancia una transformación del concepto tradicional de cultura.

la lucha contra toda espontaneidad y por un nuevo sentido de la organización cultural y también un empeño más unitario, un esfuerzo mayor de los intelectuales para superar el relativo aislamiento y estructurar nuevos centros de elaboración y difusión cultural.

Nuestra historia registra la existencia de revistas que aun cuando desde planos diferentes contribuyeron poderosamente a compaginar una determinada estructura cultural. Que por ser expresión de grupos unitarios de intelectuales incidieron en la vida nacional introduciendo nuevos gustos y sentidos de la cultura, nuevas tendencias del pensar. ¿Quién podría negar la importancia de revistas como **Nosotros, Revista de Filosofía, Martín Fierro, Claridad,** o aun más reciente, la misma **Sur**? ¿O quién podría desconocer la influencia que en Latinoamérica, pero también en nuestro país tuvo **Amauta,** la por tantos motivos precursora revista de Mariátegui? Sin embargo, no podríamos afirmar que dichas revistas hayan logrado modificar sustancialmente el permanente divorcio entre los intelectuales y el pueblo-nación que caracteriza a nuestros procesos culturales.

Uno quizás de los intentos más serios por estructurar una nueva relación ideológica-moral con el conjunto de la realidad nacional en su complejo devenir histórico, haya sido el de **Contorno**... Ninguna como ella, entre sus contemporáneas, se caracterizó por un deseo igual de posesionarse de la realidad, por una búsqueda tan acuciante de las raíces de nuestros problemas. Ninguna logró como ella conformar un equipo tan homogéneo ni adquirir la importancia cultural que tuvo. Fue quizás la revista más "avanzada" de lo que ha dado en llamarse **izquierda independiente** argentina. Vale decir, del conjunto de intelectuales más jóvenes e inconformistas de nuestras capas medias que se sentían llamados a realizar la reconstrucción nacional, la conquista de la ansiada síntesis reparadora entre las masas dirigidas ideológicamente por el peronismo y la nueva clase dirigente en gestación que militaba en los rangos del frondizismo. Y todo ello logrado sin apelar a la izquierda marxista-leninista, que era de hecho marginada del proceso y consideraba absolutamente ajena a nuestra realidad. Una vez más, la actitud paternalista de las viejas clases dirigentes se servía del inconformismo de sus "jóvenes" para revitalizar el intento de captación del proletariado. Y es esla la conclusión a la que arribó Ismael Viñas en el último número aparecido de **Contorno,** dedicado precisamente al análisis del frondizismo, cuando señalaba la necesidad de superar "la tendencia que tenemos los hijos de las clases medias a abdicar del privilegio económico en que nos encontramos, pero sólo a condición de intentar reemplazarlo por el acatamiento que presten las clases proletarias a nuestro liderazgo". La experiencia de **Contorno** puede sernos bastante aleccionadora, pues aun cuando su desaparición en plena era frondizista expresa el naufragio de una esperanza, la quiebra de una ilusión imposible en la Argentina actual, es al mismo tiempo un claro índice de las limitaciones presentes de la "autonomía" política del proletariado y de la aun débil puesta en acción de la capacidad intrínseca de captación que posee la filosofía de la praxis.

La experiencia de **Contorno** nos invita, por tanto, a la crítica de una ilusión, pero nos obliga también a la autocrítica asunción de nuestras responsabilidades. Puesto que la tarea que se planteaba **Contorno** queda aun por resolver. La creación de los puentes que permitan establecer un punto de pasaje entre el proletariado y los intelectuales, entre el proletariado y sus aliados naturales, la conquista de una corriente concreta que englobe clase obrera y capas medias, de una **totalidad** que no excluya a los otros sectores destinados a conformar el bloque histórico revolucionario, es aun un objetivo a alcanzar. Lo que sí ha quedado claro, hasta para los mismos ex redactores de **Contorno,** es que esto sólo puede ser factible si se cambia el punto de partida, si en lugar de ocultar o menospreciar al marxismo militante se lo coloca como punto de arranque de una verdadera política de unificación cultural destinada a otorgar al proletariado la plenitud de su conciencia histórica. Y es esto lo que debe plantearse como tarea esencial toda revista que se considere de izquierda.

Un órgano de cultura que se fije esos objetivos es hoy imprescindible. Una revista que sea la expresión de un grupo orgánico y hasta cierto punto homogéneo de intelectuales, conscientes del papel que deben jugar en el plano de la ideología y responsables del profundo sentido político en que hay que proyectar todo su trabajo de equipo. Que tienda a facilitar, tornándolo más claro y consciente, el proceso de "enclasamiento" de la intelectualidad pequeñoburguesa en los marcos de la clase portadora del futuro, Pero que a la vez, por no estar enrolada en organismo político alguno y por contar entre sus redactores hombres provenientes de diversas concepciones políticas, se convierta ella misma en un efectivo centro unitario de confrontación y elaboración ideológica de todas aquellas fuerzas que se plantean hoy la necesidad impostergable de una renovación total de la sociedad argentina. Y esta función espera cumplir **Pasado y Presente**.

Claro está que una revista que aspira a convertirse en el instrumento de un nuevo sentido de la organización cultural no puede dejar de plantearse hacia dónde va dirigida, a qué masa de lectores pretende influir y organizar y qué obstáculos debe superar para la conquista de una unificación cultural verdaderamente nacional y popular.

IV

Esta es una cuestión esencial, ya que las clases dominantes del país también aplican una política de unificación cultural aunque concebida como medio para impedir al pueblo la adquisición de una conciencia plena de las contradicciones de la vida real, la búsqueda objetiva de la verdad, el conocimiento histórico y de clase que le permita al mismo tiempo el pleno desarrollo de la personalidad humana. Una política que en última instancia es la de la anti-cultura. Contra esto es preciso anteponer una acción en el plano ideal y práctico por una nueva cultura de masas que signifique una toma de conciencia más profunda, más dialéctica de la vida real y que sólo puede darse en la medida en que se de una presencia autónoma, independiente en el plano ideológico y político de la clase obrera.

La mención del papel decisivo que debe jugar el proletariado en esta acción, no deriva simplemente del punto de partida ideológico que adoptamos. Expresa, por el contrario, lo "nuevo" que caracteriza el desarrollo de las fuerzas productivas del país en las últimas décadas y que está dado por el crecimiento impetuoso de la clase obrera, su concentración en grandes empresas industriales y el correlativo aumento de su peso y conciencia política.

Una revista que se edita en Córdoba no puede desconocer la profunda transformación que se está operando en la ciudad y que tiende a convertirla rápidamente en un moderno centro industrial de considerable peso económico. El proceso de crecimiento de la industria al disgregar la arcaica estructura "tradicional" sobre la que se asentaba la función burocrática-administrativa cumplida por la ciudad ha contribuído a transformar también el clásico distanciamiento ciudad-campo que caracteriza la historia de nuestra región. Sería interesante rastrear en el pasado cómo se configuró este distanciamiento. Retomar el discurso que con profunda sagacidad crítica iniciara Sarmiento en el **Facundo**. Sin embargo, podemos quizás afirmar que las transformaciones provocadas han abierto las posibilidades para que esta ciudad, tradicionalmente vuelta de espaldas al campo, pueda cambiar de función y estructurar una unidad profunda con las fuerzas rurales innovadoras, vale decir, que la Córdoba monacal y conservadora comience a perfilarse como uno de los centros políticos y económicos de la lucha por la reconstrucción nacional.

Ante esta realidad, en constante proceso de transformación, no siempre la izquierda logró ubicarse correctamente superando el dilema de una consideración puramente ideológica y por tanto abstracta y metafísica del nuevo contorno social o el empirismo sociológico al que tan afectos se muestran los "tecnócratas" desarrollistas frigerianos. Difícil es superar la permanente polaridad entre ideología y ciencia, conocimiento histórico y metodología científica, totalidad y empirismo (o más concretamente revolución y reforma). En esencia, tales polaridades no son más que expresiones cristalizadas de una peligrosa escisión entre teoría y práctica. Cuando consideramos a la teo-

ría como "justificadora" de una práctica política determinada, o a esta última como "ejemplificación" de una concepción general "ya terminada", no tenemos una conciencia plena de que ambas posiciones son manifestaciones ideológicas de un distanciamiento real producido en la unidad intelectuales - masa, ya que en toda organización revolucionaria la perfecta identidad de **teoría y práctica** siempre se plantea en el terreno de la coincidencia entre dirección y base, dirigentes y dirigidos, **elites** y masa, intelectuales y pueblo.

Cuando el delicado sistema de relaciones comunicantes que constituye la estructura de un partido revolucionario se obtura, fundamentalmente a causa de las cristalizaciones dogmáticas, se escinde esa dialéctica unidad de **base y dirección que permite** al partido comportarse como un v e r d a d e r o "intelectual colectivo". La infatigable labor de m u e s t r e o sociológico que cotidianamente realizan sus militantes en el trabajo en las fábricas, escuelas o talleres, escuchando, conociendo, analizando, impulsando acciones, no logran ser unificadas en un todo único, "generalizadas" por así decir. Quedan reducidas al mero papel de "ejemplos" de una totalidad ya definida de antemano. Se produce así un cierto desapego de la organización con respecto a la realidad, una cierta dureza para seguir atentamente esa realidad en todo su desarrollo, para encontrar lo nuevo y rechazar el estereotipo el lugar común, las posiciones preconstituidas. Una cierta incapacidad para compaginar la fidelidad a los principios revolucionarios y la firme voluntad de luchar por las transformaciones necesarias, con una consideración profundamente **científica** y por ello **verdadera** de la realidad.

Sin embargo, lo que no siempre logran entender los sociólogos "puros" es que en esa cotidiana labor práctica de los militantes revolucionarios, en esa acción constante sobre la realidad reside la garantía de la superación de las circunstanciales dificultades históricas que pueda atravesar el marxismo que, en cuanto conciencia crítica de la acción transformadora puede concebirse a sí mismo en forma absolutamente historicista y someterse por ello a una permanente y despiada autocrítica. Más que de un prematuro "envejecimiento" del marxismo hoy convendría hablar, con mucha mayor precisión, de una verdadera crisis del **pensamiento dogmático**.

La realidad exige hoy de parte de la izquierda una comprensión cabal de la complejidad de los cambios que acarrea en el cuerpo de la nación, o en nuestro caso de la ciudad, la transformación de una sociedad "tradicional" en una sociedad "industrial". Pero ocurre a veces que por aferrarnos a un esquema predeterminado nos comportamos ante esa realidad como si estuviésemos frente a simples cambios en el interior de una totalidad ya conocida. Partiendo de un correcto análisis global de la sociedad argentina y de la permanencia histórica de sus líneas estructurales más generales, no siempre tuvimos una noción exacta de cómo esos "islotes" de capitalismo moderno en el seno de una sociedad subdesarrollada fueron adquiriendo paulatinamente un peso considerable en la vida política y económica del país, entre otras cosas porque contienen en su interior las fuerzas destinadas a modificar radicalmente nuestra actual sociedad. Pero, además, porque la introducción en una sociedad tradicional de grandes complejos industriales como los de Fiat y Kaiser en Córdoba, significa no sólo una seria modificación en el dominio de la producción (y por ende, del consumo, transportes y comunicaciones), sino también una transformación en el dominio de la sensibilidad, de la psicología social, caracterizada ahora por la aparición y difusión de nuevos "tipos" humanos. Se trata en resumen del surgimiento de un mundo hasta cierto punto **nuevo**, diferente, que exige ser penetrado en sus particulares rasgos distintivos para poder actuar eficazmente sobre él Este contorno es el que en última instancia condicionará el "tono" de **Pasado y Presente**, la orientación general de su problemáfica, el campo hacia el cual va dirigida. Lo que de ninguna manera significa "provincializar" su empeño, reducir su cuota de generalidad, ya que los fenómenos que observamos en la ciudad son parte de un proceso más vasto de modificaciones de la vida económica y social que comenzó a producirse en los preámbulos de la segunda guerra mundial.

Uno de los nuevos "tipos" humanos surgidos del proceso de transformación ciudadadana está constituído por los obreros de las grandes empresas, cualitativamente diferente del resto de la clase. Este es el sector que nos interesa analizar ahora y al que pretendemos llegar con una nueva problemática revolucionaria ya que en él encontramos los gérmenes del hombre nuevo, la fuerza dirigente del nuevo bloque histórico a formar. La función directiva que el marxismo atribuye al proletariado industrial en el proceso de conquista y creación de una nueva sociedad nos plantea también la necesidad de revalorizar la fábrica concebida como forma necesaria de la clase obrera, como un organismo político o al decir de Gramsci como el "territorio nacional del autogobierno obrero". Es a partir de la lucha en el interior de la misma fábrica como la clase obrera adquiere la conciencia plena de sus responsabilidades, de su función hegemónica en la sociedad, esa conciencia de productor necesaria para conquistar la dirección moral e intelectual de las clases subalternas.

Las modernas fábricas que merced al impulso de distintos grupos monopolistas se han instalado en la ciudad aportan no sólo la utilización de nuevos instrumentos de producción sino también y fundamentalmentalmente la introducción de técnicas racionalizadoras e l e v a d a s orientadas más que a la sustitución de trabajo humano a la búsqueda de nuevas formas de explotación del trabajo. La mayor y más perfecta división del trabajo en el interior de la empresa y la introducción de técnicas "racionalizadoras" disminuye progresivamente el peso individual del trabajador, desnaturaliza el **contenido humano** del trabajo pero al mismo tiempo eleva en forma considerable la productividad social de la masa de hombres que trabajan en la empresa, los vuelve cada vez más dependientes uno de los otros, los homogeneiza tornándolos un verdadero **trabajador colectivo**. El acrecentamiento de la diferencia entre **trabajo manual y contenido humano** del trabajo si bien por un lado posibilita a las direcciones empresarias la introducción de nuevas formas de alienación de la conciencia del trabajador, sobre la base de las técnicas mistificadoras de las "relaciones humanas", por el otro lado, paradojalmente, crea al mismo tiempo condiciones favorables para la superación de la alienación misma en el terreno de la conciencia, si media una potente acción ideológica de la clase obrera. Y esta acción dual y contradictoria del maquinismo industrial debe ser perfectamente conocida por la vanguardia política de la clase obrera para que su iniciativa práctica no se convierta en una primitiva reacción contra todo progreso técnico, al estilo de los **ludditas**. La nueva relación entre esfuerzo muscular e intelectual establecida por los modernos procesos productivos, con la consiguiente reducción del contenido humano del trabajo, no significa de por sí la conversión del trabajador en un simple gorila amaestrado, la reducción del **contenido humano del trabajador**. Al obligar al obrero a realizar el propio trabajo en forma automática, sin la plena utilización de la conciencia, la racionalización deja libre al cerebro de pensar en lo que quiera y este hecho no deja de tener consecuencias interesantes. "Los industriales americanos —dice Gramsci en su escrito **Americanismo y fordismo**— comprendieron muy bien esta dialéctica ínsita en los nuevos métodos industriales. Comprendieron que "gorila amaestrado" es una frase, que el obrero permanece siendo hombre y que durante el trabajo piensa más aún, o por lo menos **tiene mayores posibilidades** de pensar, al menos cuando superó la crisis de adaptación sin ser eliminado. Y no sólo piensa, sino que el hecho de que no encuentre satisfacciones inmediatas en el trabajo, o que comprenda que se lo quiere reducir a gorila amaestrado, puede conducirlo a pensamientos poco conformistas". (El subrayado me pertenece J. A.). Lo cual significa que el contenido humano del trabajador se reduce, su alienación crece sólo en la medida en que la liberación de energías psíquicas provocadas por la parcialización y mecanización del trabajo no es orientada por el proletariado hacia el análisis de su situación como trabajador en la sociedad de clases, sobre la imposibilidad de su integración social e individual en una comunidad alienada. En caso contrario se convierte en un factor estimulante para la adquisición de una nueva e integral concep-

ción del mundo. He aquí porque el progreso técnico en la sociedad capitalista siempre está acompañado de una intensa acción dirigida a la apropiación del trabajo pero también de la conciencia del trabajador. No sólo dentro de la fábrica sino fuera, durante lo que con singular eufemismo se ha dado en llamar **tiempo libre** del trabajador, la presencia del capitalismo monopolista tiende a manifestarse en todos los planos de la actividad humana. Ya no basta la alienación que surge del trabajo en la fábrica es preciso sumarle la alienación total de la vida cotidiana, exagerando aún más la contradicción entre la **esencia** y la **existencia** del trabajador. Pero todo ello determina una nueva dimensión de la alienación que ya no expresa simplemente una relación subvertida entre el producto del trabajo humano y el propio hombre, sino también entre el trabajador y el conjunto de la sociedad.

La superación de la alienación debe por ello comenzar allí donde surge, vale decir, en la propia fábrica, en la recomposición "subjetiva" de las relaciones humanas que la división del trabajo recompone "objetivamente" en la unidad total de un proceso de trabajo que da como producto objetos que no emanan simplemente de la labor de uno u otro de los trabajadores sino de todos en su conjunto. Son las organizaciones propias del trabajador al nivel de las fábricas, las "comisiones internas" las destinadas históricamente a cumplir esa función porque son ellas las únicas que pueden concebir en términos de futuro a las empresas, no como simples succionadoras de beneficios sino como centros de la actividad creadora del hombre.

Aquí es donde el marxismo militante debe cumplir con rigurosidad científica e inteligente acción práctica una permanente acción desmitificadora; aunque lamentablemente debamos reconocer que es aquí donde su acción ha quedado más retrasada y más urgente es la necesidad de substituir viejos y rígidos esquemas conceptuales por una categorización más dúctil y flexible de la realidad. No siempre los continuadores de Marx supieron comprender la riqueza actual, el profundo valor cognoscitivo de trabajos como los **Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844** y otros escritos "juveniles", durante mucho tiempo reducidos a la cómoda y no comprometedora categoría de obras "pre-marxistas" y por tanto hegelianizantes. Es hoy más necesario que nunca que el marxismo retome el discurso del genio de Tréveris y lo desarrolle en forma creadora profundizando el aspecto **antropológico** o **humanista** de una doctrina que nunca perdió en sus fundadores el sentido de una reflexión del hombre sobre el hombre. Cuando las condiciones maduran para grandes transformaciones sociales el aspecto de la subjetividad pasa a ocupar el primer plano de la reflexión filosófica y social; esto explica la actualidad concreta de toda la problemática marxista del 1844 y de las categorías de **alienación, trabajo alienado, exteriorización, reificación,** que tanto escozor provocan en algunos marxistas contemporáneos partidarios de la "vulgata", y al mismo tiempo explica el creciente interés de los jóvenes estudiosos marxistas por los aspectos antropológicos y metodológicos de **El Capital,** hasta ahora estudiado unilateralmente sólo desde su aspecto económico.

En este campo de la subjetividad, que la vida ha tornado tàn actual, debemos trabajar seriamente para lograr una perfecta mediación entre una filosofía que se nos presenta como la más coherente, la más concretamente totalizadora, la que más posibilidades de conocimiento ofrece, y una realidad compleja, en permanente cambio, que demanda una constante "puesta al día" de la teoría misma. Una realidad en la que no existen solamente las clases sociales y sus luchas, sino también una multiplicidad de grupos humanos y organizaciones de diversos tipos que no pueden ser descartados en la investigación porque tienen un peso considerable en la historia de todos los días y porque es a través de ellos como se produce la inserción de lo individual en lo colectivo, el proceso de conformación ideológica de una clase social. Es preciso realizar la fusión entre una sociología que parta del reconocimiento del papel fundamental de las clases sociales en la historia y una **microsociología** racional dedicada al análisis profundo de las características y formas que asumen los diversos grupos y subgrupos en que se estructura nuestra sociedad. Pero esto exige no dejar de lado por consideraciones políticas del momento a diversos aspecto del conocimiento humano (psicología, sociopsicología, antropología social y cultural, sociología, psicoanálisis, etc.), abandonando a la ideología burguesa contemporánea campos que ya el marxismo en 1844 reclamaba como suyos.

Es preciso comprender que toda esta temática de la **subjetividad** no surge simplemente del injerto de una problemática extraña a nuestra realidad, de una especie de "moda" filosófica como piensan algunos marxistas "ortodoxos". Surge de la vida cotidiana que se muestra tan opaca y resistente cuando intentamos penetrarla con un instrumental dogmático, de esta realidad que no cambia con exorcismo sino que exige una acción inteligente y profunda, permanentemente abierta a lo nuevo. Surge del mundo donde se genera el hombre nuevo, del mundo de las fábricas, de los obreros. De aquí tenemos que partir para elaborar una acción cultural que tienda a unir a la intelectualidad avanzada con el proletariado en cuanto agente histórico de una nueva civilización.

Para contribuir a edificar esta política nuestra revista se esforzará por trabajar en dos planos hoy contrapuestos: el de la intelectualidad que proviene fundamentalmente de las capas medias de la población y el de la propia clase obrera.

Conviene en este sentido aclarar un equívoco bastante generalizado en algunos sectores de la izquierda argentina. El proceso de "enclasamiento" de la intelectualidad pequeño burguesa en los rangos del proletariado no consiste simplemente en su conversión en **élite de la nueva clase.** Implica un proceso más estructural en el que la lucha por establecer una nueva relación ideológica y moral con la realidad debe conducir al intelectual "tradicional" a través de una transformación paulatina, a integrarse con las nuevas categorías intelectuales que la propia clase crea a lo largo de su devenir. Y ello presupone un laborioso esfuerzo de comprensión histórica cuyas dificultades las notamos a cada paso cuando observamos, por ejemplo, lo difícil que resulta para un escritor revolucionario proveniente de capas no proletarias representar narativamente el mundo cotidiano de la clase a la que dedica todos sus afanes.

No podemos decir que el conjunto de la clase obrera sea una masa indiferenciada, sin una cierta estructura que surge del interior del proceso productivo.

La división del trabajo en el seno de la empresa, colocada ahora en un nuevo plano por la racionalización capitalista crea necesariamente una capa técnica - productiva que cumple, en el interior de la fábrica y de allí se expande a toda la sociedad, esas tareas de organización y conexión social que caracterizan una **función intelectual.** Pero dicha función se convierte en base para la creación del nuevo tipo de intelectual sólo en la medida en que a partir de ella se elabora críticamente, se "racionaliza" el nuevo equilibrio logrado y se estructura una concepción del mundo que de razón de este poder creciente del hombre.

A partir de esa conciencia crítica puede sí configurarse una intelectualidad orgánica de la clase obrera cuya naturaleza expresa, en esencia, una ruptura con la vieja relación entre teoría y práctica establecida por las anteriores formaciones sociales. Al tipo clásico del intelectual, al escritor, el filósofo o el artista, le sucede otro tipo de hombre cuyo modo de ser consiste "en mezclarse activamente con la vida como constructor, organizador, "persuasor permanente"... De la técnica - trabajo llega a la técnica - ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se permanece "especialista" y no se deviene "dirigente" (Antonio (Gramsci).

A la acción totalizadora del capitalismo monopolista, ávido no sólo del trabajo del obrero sino también de su pensamiento, debemos oponer una acción consciente, firme e inteligente del marxismo militante. Ella es imprescindible para afianzar y acelerar el proceso de transformación en "intelectuales" de todos aquellos hombres que cumplen en la sociedad la función de racionalización, dominio y control de cualquier rama de la realidad con la que estén relacionados; para hacerlos devenir hombres que expresan en su accionar la unidad total del proceso histórico - social, que en la sociedad escindida en clases aparece disgregada en una serie de actividades sin nexos

mediadores. En cuanto "especialista" el hombre sigue siendo esclavo de la técnica y de las fuerzas sociales que la controlan. Convertido en "intelectual" logra posesionarse de la totalidad histórica, se transforma en un dirigente, vale decir, en un especialista más un organizanizador de voluntades, un "político" en el más moderno sentido de la palabra. Recién entonces puede dar su mayor contribución como intelectual, la que en el fondo consiste en una permanente labor de "desalienación" de los hombres, en una acción constante y tenaz por ayudarles a descubrir las raíces sociales de los mitos que deforman sus conciencias.

En esta acción dual, dirigida a los intelectuales tradicionales en un esfuerzo por atraerlos hacia una concepción plenamente historicista del hombre y también al extenso núcleo de hombres que desde el mundo de la fábrica, el taller o la escuela profesional tiende a convertirse en la base de la nueva intelectualidad, se expresa la razón de ser de nuestra revista. Esta acción condicionará el criterio con que se dispondrá el material y la clientela hacia la que orientará su preferencia. **Pasado y Presente**, en consecuencia, se esforzará por llegar al numeroso núcleo de seres humanos que en la cotidiana innovación de la realidad física y social sobre la que actúan, van creaándose a sí mismos las condiciones para la conquista de una nueva e integral concepción del mundo.

V

Una nueva cultura, además de un proceso dirigido a crear un **nuevo tipo** de cultura en su forma y en su contenido, significa también y fundamentalmente una modificación sustancial de la clásica relación existente entre las **élites** intelectuales "creadoras" de la cultura y el conjunto de las **masas** reducidas a meras "consumidoras". Una modificación que tienda a cerrar esa grieta histórica que las sociedades de clase fueron paulatinamente ampliando a lo largo de un desarrollo milenario, y que permitirá al hombre el rescate de su total condición humana. De allí las palabras de Gramsci cuando señalaba que "crear una nueva cultura no significa sólo hacer individualmente descubrimientos "originales"; significa también y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, "socializarlas" por así decir convertirlas en base de acciones vitales, en elemento de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho "filosófico" mucho más importante y "original" que el hallazgo por parte de un "genio" filosófico, de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales".

Esta es en el fondo la preocupación que anima a los redactores de **Pasado y Presente**. La de hacer una publicación que al afrontar los problemas históricos o los derivados de la investigación filosófica o metodológica, las cuestiones de historia del pensamiento político y social, de psicología o de estética, los conciba como "instrumentos" o herramientas para comprender esta realidad que nos circunda, esta totalidad histórica en la que vivimos. Que no caiga en el enciclopedismo erudito y estéril y que para ello tenga siempre presente su función de arma de combate. Esto sin duda nos obligará a incursionar por todos los campos de la realidad, aún por aquellos poco frecuentados y en los que nuestra preparación actual es insuficiente. Facilitaremos esta tarea incorporando a través de traducciones cuanto viene escrito en el mundo y esté a nuestro alcance, sobre la problemática del marxismo teórico y otros campos del conocimiento humano. Pero además apelaremos a todos aquellos que desde diferentes puntos de vista se planteen las mismas exigencias, las mismas preocupaciones puesto que no deseamos que la orientación marxista de la mayor parte de los colaboradores de **Pasado y Presente** excluya la participación de estudiosos de otras tendencias. Porque necesitamos del diálogo, de la discusión franca destinada a esclarecer ideas, estamos dispuestos a mantener permanentemente abiertas las páginas de la revista a la confrontación de opiniones. Comprometemos desde ya el máximo empeño en esta dirección, inspirada no en meras razones tácticas, circunstanciales, extracientíficas en el fondo, sino nacida de la convicción profunda de que la autonomía y la originalidad absoluta del marxismo se expresa también en su capacidad de comprender las exigencias a las que responden las otras concepciones del mundo. No es abroquelándose en la defensa de las posiciones preconstituídas cómo se avanza en la búsqueda de la verdad, sino partiendo del criterio dialéctico que las posiciones adversarias, cuando no son meras construcciones gratuitas, derivan de la realidad, forman parte de ella y deben ser englobadas por una teoría que las totalice. Sólo así podremos dejar a un lado la actitud puramente polémica, que corresponde a una fase primaria de la lucha ideológica del marxismo, cuando aún el proletariado es una clase subalterna, para pasar al plano crítico y constructivo. Si lo que está en crisis en el momento actual es el conjunto de la estructura del mundo burgués y de las ideologías que lo representan, es un tarea histórica del proletariado interpretar el verdadero sentido de esta crisis. Esto no se logra oponiendo la doctrina del marxismo a las demás, destruyendo a cualquier costo el mundo de falsedades que ellas puedan expresar. Se logra construyendo un nuevo mundo de verdades, una nueva **Weltanschauung**. Para esto es preciso saber penetrar en el **interior** de los puntos de vista del adversario ideológico, desmontar paso a paso las construciones ficticias, mostrar sus contradicicones internas, sus presupuestos metafísicos, sus métodos abstractos, sus deducciones incorrectas. Pero al mismo tiempo extraer todo lo que de verdad, de conocimiento ellos expresen. Es así como el marxismo deviene fuerza hegemónica, se convierte en la cultura, **la filosofía** del mundo moderno, colocándose en el centro dialéctico del movimiento actual de las ideas y universalizándose.

El proceso de conversión del marxismo en la filosofía de las masas se transforma de tal manera en una gran reforma intelectual y moral que al liberar a los espíritus desde el interior de sus concepciones erróneas les facilita la conquista de una conciencia objetiva de la realidad y de sus momentos de desarrollo. Al decir de Antonio Banfi, "la superestructura ideológica de la civilización burguesa se despedaza y se resuelve, reconociéndose en ella, en la nueva corriente. Y ésta arrastra consigo cuantas límpidas venas se hallaban ocluídas en el pantano. El marxismo triunfa usando las armas del mismo adversario y enriqueciéndose de sus tesoros, no como botín de saqueo, sino como premio de una reconocida victoria".

Como comprendemos la magnitud de la labor que hoy decidimos emprender sabemos que no puede ser resuelta por el pequeño núcleo de personas que actualmente dirigen la revista. Es una tarea de todos los que coincidan en la urgente necesidad de su aparición, de todos los que al leer sus páginas comprendan que más allá de las limitaciones conceptuales que puedan cobijar, anima a quienes las escriben el profundo deseo de facilitar el proceso de asunción de una conciencia más profunda y certera de nuestro tiempo. Y es esto lo que exige ser sostenido y estimulado. Si una revista no es en el fondo nada más que un mundo de lectores vinculados entre sí por sus páginas, del mundo de lectores que seamos capaces de crear y estimular depende nuestra suerte y nuestro porvenir.

JOSE ARICO.

POLITICA Y CLASES SOCIALES EN LA ARGENTINA ACTUAL

¿Vive la sociedad argentina una crisis de la política? El tema ha dado lugar a innumerables discusiones, hasta pasar a ser, virtualmente, el nudo central de una serie de actitudes que van desde la crítica de las ideas hasta la crítica de las armas. Nunca como ahora se ha planteado con tanta fuerza en el seno de los grupos dominantes la posibilidad del establecimiento de ideologías autoritarias y formas corporativas de organización social. Estas ideologías y estas formas, se revisten de justificaciones y racionalizaciones diversas que buscan —salvo en sectores reducidos— eliminar una inevitable comparación con los sistemas reaccionarios universalmente en auge durante la década del 30, pero a pesar de ello el cotejo no puede dejar de efectuarse. Las instituciones políticas creadas para servir de continente a la Argentina agro exportadora, han entrado en crisis hace ya más de 20 años: este es un hecho irreversible del que vino a dar testimonio primero la aparición del peronismo. La aparición de dos clases virtualmente nuevas, originadas por la segunda etapa en el ciclo de crecimiento industrial —el proletariado nacional y la burguesía que produce para el mercado interno— han sido la causa fundamental de ese desajuste entre las tendencias del desarrollo social y las instituciones que las precedían. Mientras la coyuntura económica era de expansión, las tensiones pudieron disimularse, pero en la actualidad, cuando el sistema capitalista ha entrado en crisis en la sociedad nacional y queda descartada la posibilidad de soluciones de tipo reformista, la agudización consecuente de la lucha de clases condiciona la crisis paralela de las soluciones políticas institucionales: un regimiento de tanques tiene más importancia de decisión que un partido político.

Las clases sociales hegemónicas, en los momentos de fractura del bloque histórico que las justifica, tienden a eliminar las intermediaciones con las que, en tiempos de estabilidad, intentan, ilusoriamente, interpretar a la sociedad global, para asumir directamente sus funciones de liderazgo social. De ahí la decadencia de los partidos políticos (no la decadencia de la política) que signa el momento actual: ellos han sido superados por la situación de crisis de la sociedad global.

Es evidente que el nuevo país creado a partir de la mitad de la década del 30 no ha logrado sus ajustes institucionales, en la medida en que la burguesía no pudo integrar sus élites en la continuidad de la sociedad política. Esta falencia ha estallado sobre la cresta de una crisis profunda de toda la estructura económica, que ha agudizado la lucha entre los asalariados y los dueños de los medios de producción, creando una típica "situación revolucionaria".

¿Qué significa una situación revolucionaria? Lenín la define por los siguientes rasgos: 1) **imposibilidad para las clases dominantes de conservar su dominación sin producirse cambio alguno; crisis en las alturas, crisis de la política de la clase dominante, que abre una grieta por la que se filtran el descontento y la indignación de las clases oprimidas.** Para que la revolución se produzca no es bastante que "los de abajo no quieran", sino que se requiere además que "los de arriba no puedan" vivir como antes. 2) **Una agudización superior a lo ordinario de las necesidades y calamidades de las masas oprimidas. 3) Una elevación considerable, en virtud de las causas anteriores, de la actividad de las masas, que en una época de "paz" se dejan expoliar tranquilamente, pero que en tiempos turbulentos son incorporadas, tanto por todo el ambiente de la crisis, como por las propias alturas, a una acción histórica independiente.**

Esta perspectiva es la que vive la sociedad argentina actualmente.

I. **La agudización de la lucha de clases:** la caída del peronismo precipitó un agudo proceso de polarización clasista. Ello, en dos niveles que se complementan: **en un nivel económico**, en cuanto, desde 1955 (y como continuación de un proceso que había comenzado a manifestarse ya a partir de 1952, año del plan económico propiciado por el propio peronismo), la crisis estructural del país comienza a tocarse con las líneas de una nueva crisis de coyuntura, por lo cual las ilusiones de conciliación social entre burguesía y proletariado, sometidas al arbitraje del Estado, empezaron a hacerse añicos.

Esta agudización se agravó, **en un nivel político-social**, con la caída del régimen peronista y su reemplazo por un equipo conservador: la mayoría del proletariado, que se había sentido vicariamente representada en el poder político, tomó conciencia de su situación marginal y se colocó en frente del Estado y no detrás de él.

Este proceso de autoconciencia ha sido necesariamente largo y zigzagueante y ha conocido diversas etapas: a) desde el 16 de setiembre de 1955 hasta el 23 de febrero de 1958, b) desde esa fecha hasta fines de ese mismo año, c) desde fines de 1958 hasta el 18 de marzo de 1963, con su consecuencia inmediata: la caída de Frondizi y el ascenso al poder de los equipos del 13 de noviembre de 1955.

En torno a este proceso se ha movilizado también otra contradicción que, en las condiciones de desarrollo capitalista combinado de la Argentina, ha enturbiado el enfrentamiento clasista. Me refiero a la contradicción, si bien secundaria, entre la burguesía local y la oligarquía, por la cual las clases burguesas han intentado mantener libre una "tercera vía", que propicia la supeditación del proletariado a los objetivos y fines conciliadores de la burguesía local. "Tercera vía", cuyo objetivo es reestructurar de alguna manera —aún cuando en condiciones objetivas virtualmente imposibles, por razón de la confluencia coyuntural y estructural de la crisis— la experiencia social del peronismo en el período 1946-54. Esto y no otra cosa fue el contenido del "frente del 23 de febrero", que ahora también busca replantearse, ya por medio de una nueva versión del "integracionismo" con el apoyo y aún la inspiración del grupo reformista norteamericano identificado con la "Alianza para el progreso"; ya por medio de una dictadura militar de estilo "nasserista".

De todos modos la crisis económica es más real que los esquemas de la burguesía local. Ello determina que en el plano de los intereses inmediatos corporativos la clase obrera rechace cualquier posibilidad de asimilación política a través de la retórica, única carta que puede ofrecer la burguesía en estos momentos. **La conciencia de esta independencia orgánica de clase, aún desde un punto de vista económico-corporativo, es el primer índice para justipreciar la situación revolucionaria que vivimos.**

II. **La crisis hegemónica de las clases dirigentes:** hacia el final de la década del 30 comenzó a advertirse en las clases dirigentes un desajuste en cuanto a la hegemonía de la sociedad política. Ese desajuste tenía su obvio origen en el mayor peso relativo ocupado por la nueva burguesía industrial en la vida económica. El estudio del proceso de la sociedad política nacional iniciado en 1943 y aún no concluído, debe afirmarse sobre la certeza que las leyes básicas que lo rigen son las propias de una **segunda etapa en el ciclo de crecimiento industrial de nuestro país.** Una etapa de alcances más extendidos que la primera, ubicable alrededor de la primera guerra mundial, cuando la nueva burguesía industrial, agraria, comercial y financiera —que participó del poder político por primera vez a través del irigoyenismo— no poseía aún ni la fuerza económica ni la conciencia de clase necesarias como para evitar la posterior capitulación ante la vieja oligarquía, en 1930.

Pero la segunda etapa en este ciclo del crecimiento industrial argentino —aunque más importante—, no alcanzó a consolidar definitivamente la hegemonía burguesa en la sociedad nacional, en cuanto prolongó básicamente las líneas defectuosas de su momento anterior. Es decir, que incrustó al capitalismo en la estructura tradicional, por medio de la alianza con los grupos económicos vin-

culados a las formas agrarias latifundistas y en dependencia financiera con el imperialismo extranjero, sobre todo norteamericano. Por tratarse de un crecimiento limitado a la industria liviana de consumo, sus bases de expansión interna eran muy débiles, tanto como grande debía ser su supeditación al capital extranjero, en la medida en que el país no resolvía los problemas de su infraestructura económica.

De todos modos, pese a esas limitaciones fundamentales que se harían sentir con fuerza dramática poco tiempo después, ya en el trienio 1943-45 el valor neto de la producción industrial superaba, en el conjunto de la renta nacional, al producido por el sector agropecuario, el cual, desde hacía años, había entrado en un período de crisis, irrecuperable dentro del sistema. **Este dato económico necesitaba encontrar equivalencias al nivel de la hegemonía de la sociedad política.** En resumen: la nueva etapa de crecimiento industrial planteó estos tres hitos de primera importancia para la definición ulterior del proceso argentino:

a) **Consolidación de un sentimiento de tipo "nacional"**, surgido incluso, como rechazo de la política entreguista vigente a partir de 1930, en sectores de la nueva burguesía industrial, agraria, financiera y comercial y en antiguos sectores privilegiados, rurales e industriales, del interior del país, quienes entraban en contradicción con los productores agropecuarios del litoral y los comerciantes importadores y exportadores de Buenos Aires, ligados, a través de fuertes y antiguos vínculos, con el capital británico. Este sentimiento de tipo "nacional" comenzó a afirmarse también, habida cuenta de todas las limitaciones "profesionales", en el seno del Ejército. Por supuesto que tras el propósito "nacional" se debatía la muy concreta necesidad social de estas nuevas clases y grupos por encontrar ubicación en la sociedad política.

Formación de un nuevo proletariado urbano, a partir de migraciones internas. Se calcula en 600.000 personas el aporte que el Gran Buenos Aires recibió del interior entre 1935 y 1943. Este nuevo proletariado urbano había sido expulsado de la sociedad rural en razón de la crisis agraria pero traía dentro de sí estructuras culturales de tipo tradicional, fuertemente impregnadas de espíritu localista, por lo que no fue difícil integrarlo dentro de la concepción "nacional" en crecimiento.

c) **Fracaso de los partidos políticos burgueses y pequeño burgueses tradicionales en** su tarea de otorgarle salida "civil" a las pujas de su clase por acceder al poder político. Este fracaso vale sobre todo para el radicalismo, movimiento que de acuerdo con su trayectoria debió hacerse cargo del proceso ascencional burgués. La debilidad ideológica original del radicalismo, la presión del liberalismo y la precaria estructuración orgánica de la nueva burguesía explicarían, en principio, esa frustración.

Estas tres características impondrían, en 1943-45, **una inevitable solución de tipo "bonapartista"**, mediante la cual la burguesía logró detentar el poder, en aparente alianza con la clase trabajadora y en real alianza con las viejas clases dominantes, bajo los términos de un falso equilibrio social que pudo sostenerse gracias a la favorable coyuntura económica que caracterizó esa parte del ciclo.

Por supuesto que dicha alianza fue una alianza tácita, no expresa. Ella se manifestó a través de innumerables contradicciones, pero las más de las veces éstas se expresaron sólo en el nivel ideológico-político y fueron originadas en razón de que, en ese nivel, el peronismo debía simular una identificación con las masas populares, acentuando así su carácter populista, que las viejas clases (y sobre todo sus mediadores políticos) no podían tolerar.

Mientras la coyuntura económica favorable se mantuvo el frente "bonapartista", correlativamente, no vio jaqueado su poder político. Los problemas comenzaron a surgir, primero débilmente, en los comienzos de la década del 50, para afirmarse al promediar ésta. A medida que la crisis económica avanzaba, el equilibrio de poder se iba quebrando, por cuanto la expansión había tenido sólo características coyunturales, no habiéndose zanjado la crisis estructural. Al contrario: el

propio crecimiento industrial se transformó en un factor agravante de ella, dado que la industria había creado nuevas necesidades específicas que sólo un adecuado desarrollo de la infraestructura podía resolver. Al carecerse de ese desarrollo básico, la crisis económica, en cuanto coincidiera con una nueva depresión coyuntural, sería aún más profunda que en etapas anteriores, en las que había afectado a una sociedad económicamente menos compleja.

Alrededor de 1954 se nota ya una agudización de la lucha de clases. El estado recibe el impacto de importantes huelgas (metalúrgicos, obreros del tabaco, etc.) por primera vez masivas, violentas y de larga duración, efectuadas a pesar (ya que no en contra) del poder político. Simultáneamente se daba otro fenómeno importante para la futura polarización (especialmente para la de febrero de 1958): una radicalización nacionalista y antiimperialista en sectores de las capas medias urbanas (sobre todo en sus sectores más "jóvenes"), las cuales comenzaban a rechazar simultáneamente al peronismo y al preperonismo. Otro de los baluartes sociales del liberalismo principiaba, de tal modo, a corroerse.

Mil novecientos cincuenta y cinco es el año de la ruptura del frente "bonapartista". La quiebra deriva de la agudización de la lucha de clases: ante el temor de que la clase obrera hiciera sentir su peso sobre el Estado, del que participaba vicariamente, los viejos grupos oligárquicos, aprovechando el desgaste inevitable del equipo gobernante, desalojaron a éste del poder. Tras una tentativa "paternalista" que, en síntesis, buscaba mantener el "bonapartismo" sin su líder carismático, (Lonardi y los "nacionalistas"), el 13 de noviembre marcó el momento en que los viejos grupos oligárquicos retomaron el poder total perdido en 1943. Está claro que las condiciones históricas eran otras. Los terratenientes del Litoral, los comerciantes exportadores y los viejos liberales, por más necedad antihistórica que poseyesen (y poseen, está comprobado, altas dosis), no podían ignorar la existencia de una industria con peso mayoritario en el producto bruto nacional y una clase obrera organizada, en estado de excitación revolucionaria, que creía haber sido desalojada del poder político.

Esta situación (sumada al crecimiento nacionalista en las capas medias) determinó la experiencia del radicalismo intransigente, **salida racional para las clases dominantes en 1958.**

En un momento en que confluían las líneas de la crisis estructural de la economía con las de una nueva crisis coyuntural, el "integracionismo" (y ese es el nombre real que hay que darle al frondizismo) suponía el logro de una alianza inteligente entre la vieja oligarquía y la nueva burguesía, con el predominio de esta última. Para esta operación, el peronismo sería utilizado como soporte populista del nuevo orden nacional-burgués: es decir, que se aprovecharía uno de los dos aspectos que este movimiento posee: el aspecto reformista burgués, representado por su burocracia, siempre sometida a la presión clasista (aunque todavía en planos predominantemente económicos) de su base obrera. Este ajuste entre las clases dominantes en lo interno, sería apoyado, en lo externo, por una política de alineamiento con los Estados Unidos, quienes, a través de sus capitales, zanjarían el déficit de la infraestructura económica (caminos, transportes, energía, siderurgia, etc.) liberando de tal modo a la acumulación nacional, en momentos de graves dificultades financieras, de cuantiosas inversiones en esos rubros básicos.

Reseñar los obstáculos que halló ese nuevo equilibrio inestable, que se quebró en marzo del año anterior, sería inútil, tan conocido resulta el proceso. El "integracionismo" fracasó finalmente y con él una nueva etapa de las aspiraciones hegemónicas de la burguesía industrial. Esto, por dos razones fundamentales:

a) Porque la agudización real de la lucha de clases determinó que la presión obrera desbordara las barreras de la burocracia peronista, que participaba del plan "integracionista".
b) Porque la vieja oligarquía y los grupos políticos y militares mediatizados a ella —vinculados ahora con el Pentágono, como apéndices locales de la querella interna estadounidense en relación con la estrategia mundial de la lucha anticomu-

CEDINCI

nista— no aceptaron la hegemonía de la burguesía en el dominio de la sociedad política.

Este fracaso del "integracionismo" agravó, lógicamente, la crisis de las clases dirigentes que signa todo este proceso.

Con los sucesos posteriores al 18 de marzo de 1962, el esqueleto de la Argentina ha quedado al descubierto: **definitivamente no quedan salidas burguesas para la situación nacional**. El crecimiento de las fuerzas productivas entró ya en violenta contradicción con el conjunto del sistema y el país ha pasado a vivir un momento histórico en el que la necesidad de la revolución ha llegado a la madurez desde el punto de vista económico y social.

III. **El "vacío de poder":** El gobierno "integracionista" de Frondizi, representante del grupo más lúcido de la burguesía industrial, fue reemplazado por un equipo cívico militar en el que alcanzó hegemonía el sector económico y socialmente vinculado a los estratos agro exportadores. Su triunfo —contradictorio con el grado real de desarrollo de las fuerzas productivas— fue producto del "vacío de poder" creado por la desorganización y falta de conciencia histórica de la burguesía industrial por un lado y del proletariado, por el otro. La agudización de la lucha de clases, por efecto de la crisis del sistema, determina la imposibilidad, por parte de la burguesía industrial, de intentar con éxito la estructuración de una política de vastos alcances, en la que el proletariado pueda ser usado como masa de maniobras para los objetivos burgueses. La contradicción entre los sectores de la burguesía industrial desplazados en marzo del 62 y los grupos agro exportadores no puede ser resuelta (como tarea de la primera) bajo el signo de la lucha de masas, porque en las condiciones actuales de desarrollo de la sociedad nacional, estas últimas habrían de desbordar cualquier planteo reformista. Ello determina que la burguesía deba plantear su acceso al poder a través del compromiso político y la lucha intestina de facciones. En las condiciones de crisis de las estructuras políticas institucionalizadas y de agravamiento de la tensión social entre la burguesía y el proletariado, ese papel político lo asumen —como en 1943— grupos de las fuerzas armadas. A partir de ahí surgen dos nuevos "partidos políticos" como la representación más importante de la contradicción entre los grupos dominantes: "azules" y "colorados". Los segundos son mucho más homogéneos que los primeros, porque están menos sometidos que los "azules" a una contradicción interna entre fines y medios.

Globalmente, los grupos que se identificaron como "azules" representan las tendencias existentes en el seno de la burguesía que produce para el mercado interno, que buscan alcanzar de nuevo el perdido control sobre la sociedad política. Fracasada la vía de los partidos políticos tradicionales se abre para dicha clase la perspectiva exclusivamente militar y en esto se debe advertir una señal definitiva de la crisis de las instituciones. Aunque finalmente esta situación sea legitimada por el camino de un amañado comicio, ese adventicio expediente no podrá variar la validez de este esquema.

Pero la posibilidad de poner en marcha una política nacional burguesa coeherente, no depende de la mera estructuración de un grupo dirigente lúcido. Ciertamente, la burguesía local perdió a partir de 1955 la perspectiva de controlar hegemónicamente al aparato del poder (minado por los viejos grupos oligárquicos) pero no la perdió por exclusivas razones políticas. La perdió, sobre todo, porque la crisis económica y la profundización de la lucha de clases le coartó libertad de maniobra. Ahora, cuando ya la crisis toca fondo, la burguesía no puede sino plantear esquemáticas medidas reformistas (resumidas en las argumentación de los "emisionistas") que no podrán resolver la depresión: la crisis es del sistema y dentro de ese sistema en disolución están incluídos los grupos económicos que producen para el mercado interno y los agro exportadores. Están "azules" y "colorados": frente a ellos solo quedan el proletariado y los demás sectores asalariados, como alternativas reales para crear el nuevo bloque histórico con función hegemónica sobre la sociedad nacional.

IV. **Conclusión.** Todos estos datos determinan la existencia de una "situación revolucionaria" planteada en los términos definidos por Lenin. Pero la situación revolucionaria es una cosa y la revolución, otra.

No hay revolución, sin autoconciencia histórica de las clases destinadas a llevarla a cabo.

"Sería falso creer —agrega Lenin— que las clases revolucionarias tienen siempre fuerza suficiente para realizar la revolución cuando ésta ha llegado a la madurez desde el punto de vista del desarrollo económico social. Entonces, la sociedad se corrompe y esa corrupción puede durar, a veces, decenas de años".

Todos los datos objetivos, de carácter económico-social, indican que en la sociedad argentina ha concluído su ciclo útil el sistema capitalista. A partir de 1935 (por dar una fecha límite) la sociedad nacional se caracteriza por el aumento del peso relativo de la burguesía industrial (y consiguientemente del proletariado urbano) y por una extensión en el predominio de las relaciones capitalistas de producción. Pero la manera en que ese ciclo se llevó a cabo bajo la supeditación creciente al capital financiero internacional, transformado en estructura de la economía argentina, sirvió para entrelazar los intereses de la nueva burguesía con los de las viejas clases dominantes. Estas —durante todo el proceso— no solo no perdieron su importancia social y política, sino que inficionaron con sus valores y actitudes los esquemas ideológicos del sector en ascenso. A nivel de la lucha por el predominio del poder sobre la sociedad política, la burguesía no pudo instrumentar (salvo parcialmente y en un proceso lleno de contradicciones, bajo el peronismo) una ideología coherente que pudiera contrarrestar el prestigio de liberalismo como concepción clásica de las antiguas élites de un país dependiente cuyas clases dominantes son los terratenientes exportadores y los comerciantes intermediarios. Este hecho superestructural dificultó sus posibilidades de conducir al bloque hegemónico. Si en los momentos coyunturalmente favorables de la última guerra y la primera parte de su postguerra, logró cierto grado de control (mediante la movilización populista del proletariado que significó el peronismo), al desatarse la crisis y agudizarse la lucha de clases, la burguesía se vio jaqueada y finalmente perdió el poder, manifestándose como incapaz de dirigir las clases dominantes. Así, el país entra en este vacío que la pequeña burguesía sigue llamando, todavía absortamente, "inexplicable crisis de una nación joven".

Lo que sucede, es que en "esta nación joven" ha caducado un sistema de producción y apropiación de los bienes y, por lo tanto, la crisis planteada no tiene solución desde el sistema mismo, sino fuera de él, precisamente porque es él el que está en descomposición, abarcando todo: desde la economía hasta la organización de la sociedad.

Resumiendo, ese ciclo que ahora comienza a sobrevivir y que fuera abierto a mediados de la década del 30, se expresó así:

a) a través de las sucesivas tentativas de la burguesía industrial por lograr la hegemonía de la sociedad política (1945 y 1958).
b) por la resistencia de los viejos grupos a ser desplazados del poder político o aún a compartirlo (1955 y 1962).
c) por el zigzagueante proceso de autoconciencia sufrido por la clase obrera.

De estos tres procesos, sólo el tercero tiene vigencia histórica ya. La vieja sociedad debe ser reemplazada. Pero, ¿está diseñada, por la acción de las masas, la nueva sociedad que deba reemplazarla? Este "diseño" supone que en su acción cotidiana, las masas populares han pasado del nivel económico-corporativo al nivel político. La necesidad crea el nivel económico-corporativo; es decir, expresa las condiciones objetivas de una "situación revolucionaria". Pero en la medida en que esa necesidad no se haga conciente, las condiciones objetivamente **revolucionarias** solo podrán sostener posiciones políticas **reformistas**.

La autoconciencia histórica de una clase, no es un proceso espontáneo ni siquiera crítico-teórico. Es un proceso teórico-práctico, sólo vigente a través de la experiencia concreta, de la praxis social. Sin ella, la ideología pasa a ser crítica pasiva de la vida cotidiana y cualquier "situación revolucionaria" se transforma en una corrupción del sistema que "puede durar a veces, decenas de años".

Buenos Aires, abril de 1963.

JUAN CARLOS PORTANTIERO

CEDINCI

VERDAD Y LIBERTAD

La ciencia, que estando en sus comienzos no ha llegado aún ni a lo acabado del detalle ni a la perfección de la forma, podrá sentirse reprochar una tal deficiencia. Pero si la maledicencia tuviese que tocar a la esencia misma de la ciencia ello sería tan injusto como es inconveniente no querer reconocer la exigencia de aquel perfeccionamiento. En este contraste se puede encontrar el nudo más intrincado en torno al cual se atormenta hoy la cultura moderna, sin haber llegado aún a un acuerdo.

HEGEL, Fenomenología. Prefacio.

Antonio Gramsci, volviendo a examinar la noción de ideología, recuerda en sus apuntes las palabras (que deseaban ser de consentimiento intelectual) con las que Croce concluía en 1917 el prefacio a la colección de sus viejos escritos sobre el **Materialismo storico ed economia marxistica**. A Marx, escribe Croce, "le brindaremos nuestra gratitud por haber contribuído a hacernos insensibles a las seducciones de Alcina (la decrépita maga sin dientes que sabía fingir un rostro de joven hermosa), de la Diosa Justicia y de la Diosa Humanidad". Y Gramsci observa: "Y por qué no de la Diosa Libertad? También la libertad ha sido deificada por Croce convirtiéndose en el pontífice de una religión de la libertad".

Las circunstancias dan un relieve particular y un sabor amargo a este comentario de Gramsci, ya que tales palabras fueron escritas en la cárcel donde se encontraba, golpeado en su libertad y como combatiente de la libertad, y de la que sólo saldría para morir. Su observación se mueve en un plano de búsqueda crítica de **verdad** y pone en guardia contra las ideologizaciones (en los diversos sentidos en que pueden cumplirse: políticas religiosas, etc.) de la noción de libertad. Cabe preguntarse si la misma combinación de dos temas, **verdad y libertad**, cada uno de los cuales desemboca históricamente en una problemática propia, no contiene ya en sí un elemento, aunque sólo sea vagamente predeterminado, de orientación ideológica. Parece indudable de todos modos que en relación a una compleja tradición religiosa, metafísica y política —y como reflejo de ella—, tal combinación encierra un riesgo de consideración no precisamente crítica sino más bien retórica y edificante. De este riesgo trataremos de defendernos en primer lugar.

Veritas liberabit vos... En este caso la "verdad" es Cristo (logo, camino, luz, Dios). Por ella —es decir, en el ámbito de la fe y de la gracia— se cumple la liberación del hombre: tanto del pecado como de la "ley". Esta liberación es presentada (vg. por San Pablo en la carta a los Galateos) como un estado positivo: es la libertad del cristiano en Cristo **ten eleuzerian hemon en ejomen en Jristo Jesou**.

Es inútil hacer ahora mención de cuantas traducciones especulativas (y eventuales subversiones) haya sido pasible este esquema teológico. Naturalmente que podrían examinarse las dos nociones en forma independiente, salvo para confrontar las conclusiones. Sin embargo, aquí haremos una tentativa diferente. Se tratará de examinar el concepto de **verdad** (aunque sea sumariamente debido a las circunstancias) para ver si a través de tal examen se abre un camino que desemboque en un cierto concepto de libertad. La tentativa sólo puede tener interés si no se demuestra artificiosa, es decir, si nos da un resultado que en lo esencial toque aquello que legítimamente puede entenderse con uno y otro término.

Pero es preciso también plantear una advertencia preliminar. La dirección, o método mencionados no son invertibles; no se puede partir indiferentemente de uno u otro de los dos términos. En torno a la palabra libertad se han construído, históricamente, muchas ideologías, del mismo modo que alrededor de la noción de verdad. Esto es algo indudable y la identificación arriba mencionada, Cristo = verdad, es un ejemplo. Sin embargo, si toda la verdad se redujese y agotase siempre en ideología, la crítica de la ideología no podría pretender a ninguna verdad científica y objetiva; vale decir, la crítica de la ideología no tendría realmente sentido.

Frente a tal problema se encontró Lenín en su discusión con Bogdánov. Lo que se entiende por verdad en un sentido objetivo y científico no puede reducirse a mera "forma ideológica", a mera "forma organizadora de la experiencia humana" en su carácter "colectivo" y "social". Naturalmente, la "verdad" en sentido científico y crítico es **también** eso, pero no puede residir allí su carácter distintivo. De otra manera no existiría diferencia entre ciencia y otros modos **de apropiación** (en sentido mental; usamos un término de Marx) del "mundo" por parte del hombre, como por ejemplo en las religiones. Esta diferencia no puede ser colocada en un mayor o menor grado de generalidad o universalidad de tales capacidades organizativas. A este respecto "la doctrina religiosa —observa Lenín— tiene un "significado general" más vasto que la ciencia: todavía hoy la mayor parte del género humano sigue a la primera". Además Lenín observa que en el mundo contemporáneo la religión no rechaza la ciencia sino tan sólo algunas de sus consecuencias extremas o "pretensiones excesivas" qué puedan extraerse de ella y de su concepto.

Estas consecuencias extremas, expuestas por Lenín, constituyen su materialismo (aún cuando bastante diferente de aquel tradicional, llamado por los marxistas "metafísico" o "mecánico"). Verdad objetiva o científica no puede ser sino aquella que representa (refleja, espeja, expresa, etc.) una realidad independiente en su existir de quien la conoce y que el conocimiento representa así como es, aún cuando aproximativamente y en sentido relativo). Los hombres por ejemplo, en cuanto entes sociales viven siempre en determinadas (históricamente) "relaciones de producción", las cuales son lo que son aunque nadie tenga conciencia de ellas, o aún cuando tengamos una conciencia ideológicamente deformada (como ocurre efectiva y necesariamente a lo largo de toda la historia de la sociedad de clases) y no alcanzemos un conocimiento en sentido exacto, crítico y científico, que las reproduzca tal cual son (por abstracción, aproximación, etc.). Análogo razonamiento vale para la verdad de las ciencias de la naturaleza. Ella se refiere a los objetos (procesos eventos, etc.) cuyo conjunto es recogido en la noción de "mundo físico" (u otro análogo). La tesis del materialismo, limitada a sus términos esenciales, es que el mundo físico existe independientemente de todos los hombres (pasados, presentes y futuros) y que la ciencia lo describe en su independencia, así como es, aunque con instrumentos mentales y categorías que son histórica y socialmente condicionadas y producidas (2). De otra manera la ciencia no sería distinguible de cualquiera otra ideología y no tendría sentido, para cuantos sistemas lógicos y matemáticos coherentes se puedan construír o para cuantas evidencias puras se puedan intencionar y describir, hablar de verdad objetiva.

La posición arriba expuesta entra en el concepto clásico de verdad, como verdad intelectual, que a comienzos de la escolástica medieval fue expresada en la fórmula bastante conocida de **adaequatio intellectus et rei**. Pero el origen de este concepto es referido a los Griegos y más particularmente a Aristóteles, aunque no esté expresado en él con las mismas palabras. A nosotros nos interesa aquí tomar la cuestión al nivel mismo en que se presenta en Aristóteles, vale decir al nivel de la "aserción" **(apófansis)** y de la "proposición" o "juicio" que es su contenido, al nivel del problema de la verdad en el "discurso". (En toda la tradición, desde Aristóteles a Hegel, heredada por el marxismo, el momento sensible o aún solamen-

te representativo es considerado insuficiente para suministrar una verdad objetiva completa de algo real o existente). La proposición como sede de la verdad, observa Aristóteles (**De interp.**, 17a), no tiene simplemente carácter significativo (también una plegaria es discurso significante "pero no dice nada verdadero ni falso"). La proposición es una conexión **(simploké)** de elementos significantes que se refiere al objeto y dice algo en cuanto vincula o divide de conformidad con la constitución del objeto. La medida (mensura) de su verdad, como dirá Santo Tomás es el objeto mismo. "No porque creamos que tú eres blanco, eres blanco en efecto, sino porque eres en efecto blanco, y al decir nosotros que lo eres, decimos la verdad" (**Metafís.** IX, cap. 10 1051 b). Por consiguiente, la idea de la **adaequatio** es ya operante en forma evidente en Aristóteles.

Contra esta doctrina clásica y su radicalización materialista son bastante conocidas las objeciones idealistas. Estamos obligados aquí a recurrir a una extrema esquematización. La primera objeción, la más común y banal, es la de que no se ve cómo puede la conciencia **salir de sí misma**. Es la objeción que se refiere al problema de la heterogeneidad de cognoscente y conocido. Es muy difícil fijar en qué consiste efectivamente esta objeción. Si despojamos al ambiguo término "conciencia" de todos los elementos psicológicos y metafísicos, y lo tomamos al nivel de nuestra cuestión, o sea de la verdad en el discurso, aquella afirmación significaría que las proposiciones son solamente proposiciones. Pero una proposición que es sólo una proposición no es ni verdadera ni falsa. El carácter veritativo de una proposición consiste en su **girar** en torno a algo. O sea, en ser una relación (de elementos significantes) que tiene relación con alguna **otra** cosa. Aquella afirmación es por lo tanto autocontradictoria (3). El carácter veritativo de la proposición comporta una heterogeneidad radical (radical desde el punto de vista puramente teorético) del propio objeto. Si yo digo que he encontrado a Fulano en la calle, entiendo decir que he encontrado a Fulano en carne y hueso y no la representación o el concepto de Fulano. Esta heterogeneidad es la **existencia** (en sentido objetivo). Y es la razón de principio por la cual no es válido el famoso argumento ontológico. No por casualidad también el matemático parece no poder dejar de hablar de la existencia o no existencia de los objetos en torno a los cuales giran sus proposiciones, al menos mientras las enuncia (se tratará de explicar luego en qué sentido él puede decir "existe"). Esa diversidad radical está implícita en la noción de **adaequatio** tomada en el sentido de la palabra griega **omóiosis** (tornar similar o igual) que comporta la idea del partir de una diversidad antecedente. El materialismo satisface esta diversidad radical de la manera, más plena. Cuanto aquí se ha dicho es expresado por muchos materialistas mediante el uso del término "reflejo" **/rispecchiamento/**, para indicar toda forma de conocimiento. (Es preciso considerar legítimo este uso mientras se permanece en los límites de una consideración pura o abstractamente teorética del conocer).

La segunda objeción, bastante más seria, la podemos llamar del "tercero incómodo". Quién puede decir que la **adaequatio** se verifica? Para averiguarlo será preciso colocarse más allá de la correlación por ella establecida entre cognoscente y conocido y así hasta el infinito. Pero esta objeción, por otra parte, no hace más que profundizar la naturaleza de lo que es la **verdad**, la cual sólo se realiza mediante procesos que comportan siempre algo **primero** a ella. Como se ha visto, la noción misma de **omóiosis** implica ya precisamente un movimiento, un proceder mental, no sólo la antecedencia de lo que deviene objeto y medida de la **adaequatio** misma. Nada impide que este **primero** pueda ser también un contenido cognoscitivo, expresado en una proposición o en un sistema de proposiciones, a confrontar y comparar con el objeto de las nuevas investigaciones. Por otro lado aquella objeción nos remite a un problema diferente pero inevitable, cual es el del "criterio de la verdad". Es muy conocida la respuesta de Marx: "El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico sino práctico... La discusión sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la

práctica es un problema puramente escolástico". Desde este punto de vista la cuestión de la verdad se identifica con la de la "realidad" y del "poder" del pensamiento humano, es decir con su carácter inmanente (con su **Diesseitigkeit**, decía Marx). Esto es, que tenemos aquí un punto de vista integral sobre el conocer que se presenta como **función** de la práctica. (En su traducción idealista del marxismo, Croce identifica lo **primero** del conocer con aquello de lo cual es **función** y establece así la circularidad metafísica del conocer-actuar). En este punto, es esencial recordar el verdadero carácter de este "criterio de la práctica" o "punto de vista de la práctica" tal como fue esclarecido por Lenin. "El criterio de la práctica —escribe— no puede jamás confirmar o refutar completamente una representación humana cualquiera que ella sea". Y agrega: "También este criterio es de tal manera "indeterminado" como para no permitir al conocimiento del hombre transformarse en algo "absoluto"; pero al mismo tiempo es bastante determinado como para no permitir una lucha implacable contra todas las variedades de idealismo y de agnosticismo". En el ámbito de indeterminación del criterio de la práctica se desarrolla, podemos decir, toda la efectiva historia empírica del conocer humano, comprendidas también sus elaboraciones teóricas. (Será útil aquí recordar que la "práctica", según el marxismo, es la práctica de la vida social en todos sus aspectos, en la cual entra la ciencia experimental).

Subsiste sin embargo una tercera objeción idealista que es, a mi entender, la más importante. Puede ser extraída indirectamente del comienzo de la **Fenomenología del espíritu** de Hegel y emerge del análisis del lenguaje; ella ilumina el carácter de universalidad de toda proposición apofántica aún de aquellas que parecen tocar más de cerca la determinación sensible de cualquier objeto indicado y explicitado en una aserción. La **verdad**, al nivel de la proposición (o "juicio"), parece así resolverse totalmente en la idealidad; en la misma proporción en que la "conciencia sensible" viene a resolverse en el universalismo del lenguaje. Ningún "protocolo", para expresarnos en una terminología neopositivista, puede salvarse (en cuanto proposición) de este idealismo. Sin embargo es interesante observar que tanto Hegel como los neopositivistas, que hacen uso de la noción de "protocolo", deben tomar como término último (o primero) de referencia lo que Hegel llama "conciencia sensible". La respuesta fue dada por Feuerbach y tiene un valor decisivo. Dice Hegel: "El árbol, por ejemplo, está aquí; pero si yo me vuelvo esta verdad se desvanece". Observa Feuerbach: "Eso está bien en la **Fenomenología** donde el volverme sólo cuesta una palabrita; en la realidad, en cambio, donde debo mover mi cuerpo pensante, el **aquí** muestra tener una existencia perfectamente real aún detrás de mi espalda. El árbol limita mi espalda; y me expulsa del puesto que ocupa. Hegel no refuta el **aquí** que es objeto de la conciencia sensible, a diferencia del pensamiento puro, sino solamente el **aquí** y el **ahora** de la lógica". El sentido potentemente dialéctico de la observación de Feuerbach es que toda la verdad del discurso lógico adquiere significado de su opuesto, de aquello que lo contradice. Feuerbach, sin embargo, no estuvo en condiciones de ver a fondo la importancia de su crítica y de concebir lo sensible mismo, tal como germinalmente lo presenta en el ejemplo citado (el volver la espalda), "como **actividad humana sensible**, como **actividad práctica**". Este paso, en toda su magnitud y aún en forma más decisiva (ya veremos el por qué), fue cumplido por Marx. El mismo criterio de la práctica se desvanece en su importancia teórica si la práctica no es concebida no sólo como "social" sino también irreductiblemente (3) como "sensible" (aunque por ser humana sea siempre intelectual y finalista). En última instancia aquí está el núcleo del materialismo moderno o materialismo dialéctico.

Todo lo anteriormente expuesto expresa, a mi entender, los elementos esenciales que apoyan teóricamente a tal materialismo. Se ha visto cómo él puede mantener la distinción entre **Verdad** e **ideología** (en el sentido crítico de este último término), o entre ciencia e ideología (y por consiguiente presentarse a sí mismo por ejemplo en el aspecto político, como ideología verdadera o científica o crítica) sólo a condición de sostener

la independencia existencial de lo conocido respecto de los sujetos cognoscentes (hombres) y de toda posible suma e integración (intersubjetividad) social-histórica (todos los hombres presentes, pasados y futuros; toda la humanidad en su curso histórico). **Material** en un sentido amplio y categorial resulta ser, en última instancia, todo lo que existe fuera o independientemente de un pensamiento actual y puede ser intencionado por él. En este sentido es material también el pensamiento; y precisamente por esto puede hablarse de un pensamiento ajeno o de **contenidos** de pensamiento. Pero en esta general materialidad de todo lo que es objetivo ("la unidad del mundo está en su materialidad") hay una esencial precedencia de lo **material** en sentido naturalista; y no por casualidad el pensamiento es concreto en una forma sensible (lenguaje).

Pero esclarecido este punto extremo nos encontramos con lo que podemos llamar la antinomia del materialismo dialéctico el cual parte, como el hegelismo, de la integral **cognoscibilidad** de lo real o existente. Qué es esta cognoscibilidad sino una intrínseca referencia a lo que se llama subjetividad?; referencia disfrazada de posibilidad, naturalmente, pero como propiedad esencial. Si quisiéramos usar un lenguaje provocativo no nos avergonzaríamos de llamar a esta cognoscibilidad el más grande misterio del mundo. Todos los sistemas idealistas no son más que una fuga pseudo-racional ante él. De la antinomia del materialismo dialéctico, no creo que se pueda dar una solución en el plano estrictamente lógico o gnoseológico; desentrañarla sirve sólo para poner de relieve la importancia de la problemática de la subjetividad descubierta por la filosofía moderna y que Marx toma como punto de partida, siendo luego muy descuidada por sus continuadores. Tal solución debe darse en el plano genético o ampliamente histórico (histórico-biológico) y, luego, en el plano ontológico. El hecho de que el conocer concreto tenga siempre como un punto de referencia lo **sensible** y la **actividad sensible** indica cómo la subjetividad tiene un fundamento y una génesis en aquello que se llama naturaleza en el sentido material (biológico, en este caso) de la palabra. El misterio del cual hablábamos más arriba no puede menos que resolverse en un hecho empírico.

Y sin embargo no creemos inútil haberlo evocado metodológicamente. La independencia (de los sujetos humanos) y cognoscibilidad de la realidad sostenida por una filosofía rigurosamente materialista parace arrastrar detrás, al menos para el sector "naturaleza" de esta realidad, el fantasma del dios cognoscente-creador; parece arrastrar, aunque camuflada, una sombra teológica. Tanto más cuando esta realidad es concebida según el viejo determinismo (el cual implica una matemática previsibilidad **ab aeterno** de su desarrollo total) (4). De aquí el significado más vivo de la polémica de Gramsci contra las trasposiciones verbales al materialismo dialéctico de posiciones que en realidad son del materialismo metafísico.

Pero a esta altura es preciso hacer la distinción mencionada una vez por Marx en una de las notas filosóficamente más interesantes de **El Capital**, en la que se refiere a un principio viqueano. "La historia humana —escribe Marx— se distingue de la historia de la naturaleza porque nosotros hemos hecho aquella y no hemos hecho ésta" (5). El mundo histórico-humano ha sido producido por nosotros mismos a partir de nuestras necesidades vitales. Dicha distinción introduce parámetros diferentes en nuestro conocimiento de estos dos mundos. Es cierto que en Vico la sombra teológica no estaba disuelta: el mundo de "naturaleza", según una tenaz tradición teológico-especulativa, es referida a un conocer-hacer simplemente otro que el mundo humano y opuesto a este último en sus caracteres. Pero entre tanto, se introducía como original e irreductible la dimensión histórica-humana. Se trata, al fin, de una diferencia polar que comienza a ser elaborada en el siglo XVIII. El mundo humano parece presentar la exigencia de ser conocido en su producirse histórico partiendo desde lo interior a él, por así decir; o sea de una experimentabilidad directamente vista en la que cooperan necesidades, acciones y pasiones, economicidad, técnica, lenguaje, religión, arte y poesía, no menos que las obras y operaciones abstractas del intelecto. Y esto a los fines de explicar las relaciones entre los hombres tal como cristalizan y se

encuadran en las instituciones de la vida civil, política, social. La idea que preside esta vasta dirección es justamente la de que el mundo humano (histórico-social) es **hecho** por los hombres. Otros, a diferencia de Vico, acentúan aunque de manera diferente (como Montesquieu y Rousseau) la importancia de las **circunstancias naturales** (físicas, ambientales) en relación a las cuales las sociedades humanas se constituyen e institucionalizan. De este movimiento europeo (al cual contribuyen también pensadores como Lessing y Herder) deriva la necesidad de elaborar un tipo de **racionalidad** válida para comprender el mundo histórico-humano, diferente del basado en los métodos de las ciencias físico-matemáticas (6). En torno a éstas, sin embargo, comenzó a iluminarse en el mismo período histórico, algo muy importante que escapaba a las mentes de un Leibnitz o de un Newton. Es decir, el hecho de que el mundo de la naturaleza, objeto de aquellas ciencias, no presenta nada propiamente **interno**. La naturaleza, como dirá Goethe (aún cuando él sea uno de aquellos que resistieron a esta dirección), no tiene **weder Korn noch Schala**. Por principio, y fundamentalmente, ninguna esencialidad **/inseitá/** o intimidad o internidad le es propia. Este descubrimiento, o al menos su reflejo filosófico, pasa a través del fenomenismo geometrizado de Kant, para el cual todo lo que se presente en la naturaleza está constituído, hasta el infinito, de elementos recíprocamente externos. La actitud mental propia de la ciencia moderna (después de Galileo) y el **tipo de abstracción** que ha venido elaborando están intrínsecamente ligadas a este descubrimiento. Por ello, las modernas ciencias físicas son todo lo contrario de una fenomenología de lo sensible y su **describir** no tiene nada que ver con un describir narrativo (aunque como es natural, adopte también como auxiliares, métodos narrativos): es un describir matemático. Tal situación fue genialmente intuída (pero sólo intuída y no desarrollada en toda sus implicancias) por Feuerbach en el curso de su polémica contra los sistemas filosóficos **modernos**. "La filosofía de Hegel —escribe— se enfrenta con el mismo reproche conque se enfrenta toda la filosofía moderna desde Descartes a Spinoza: La de haber realizado una ruptura **/Bruch/** sin mediación con la intuición sensible; que es por otra parte el reproche de haber hecho de la filosofía un presupuesto **inmediato"**. Pero a continuación agrega en uno nota (y es este punto el que nos interesa ahora): "Existe una ruptura inevitabíe en la naturaleza de la ciencia en general; mas no es necesario que sea sin mediación. La filosofía hace de mediadora de aquella ruptura por el hecho de que se produce de la no-filosofía". Aquí se indica una tarea de la filosofía que parece aún inconclusa.

A lo largo de este camino, la ciencia continuó desarrollándose, alejándose de una manera más marcada, de toda posibilidad de aplicar a la realidad física nociones de origen antropomórfico, y de representar a veces, eventos y regularidades de los estratos más profundos y sutiles de ella mediante adecuados modelos intuitivos (7). Cualquiera sea la suerte futura de las modernas teorías físicas, es evidente que el contenido de la noción de materia como referida a los niveles submoleculares o al menos subatómicos, ha cambiado profundamente respecto al contenido secularmente tradicional (8), aún cuando el modelo lógico-mental que ha presidido este cambio haya sido descubierto por Demócrito. Pero el cambio de contenido en la noción de materia (la cual es en última instancia, como lo ha puesto en evidencia Lenin (9), una categoría o, si se prefiere, un "nombre colectivo") no quita nada a la validez de la noción misma. Se debe considerar por sobre todo que la refuerza. Que en los niveles más profundos la realidad física es tal como para que repugne a ella una descripción continua, que se presente como un mundo de eventos y relaciones, que pueda hasta perder sentido lo **primero** y lo **después** en la relación entre tales eventos, que la "necesidad" y determinación de las regularidades en las que ella se presenta tenga un fundamento estadístico, que en ciertos órdenes de grandeza el objeto de la observación no sea aislable de una manera neta de la acción que sobre él ejerce el observador (y evidentemente se trata siempre de una interacción física) (10), todo esto y muchas otras cosas más son extremadamente **dialécticas** y constituyen en con-

junto una potente consolidación de la noción de materia en el sentido físico. Y ello por el simple hecho de que de una manera decisiva se acrecienta la especificidad, separándola netamente de las imágenes propias de la esfera de las relaciones humanas. En efecto, lo que en definitiva se liquida es la representación impuesta por Aristóteles de una materia como **substractum (hipokeimenon; (hyle)** y que recibe o recoge su forma desde afuera, ya sea que la individualización de lo que es material se haga depender de la materia misma, como Aristóteles más científicamente prefería (11), o de la forma (problema en torno al cual la filosofía ha trabajado durante siglos vanamente). La pretensión, por ejemplo, de que el movimiento podía ser separado, aunque sea solamente en forma ideal, de la materia —pretensión contra la cual aún Engels debía polemizar (12)— pertenece evidentemente a aquel ámbito mental arcaico. La representación de una materia a la cual se sobreponen **formas** que la organizan —aunque siga siendo objetivamente válida para niveles superiores como aquellos en los que existe la materia viviente— es sin duda una imagen antropromórfica, que tiene su origen en el **poiein**, del hacer, fabricar, forjar, plasmar humano. Los griegos, que poseían una lengua muy **filosófica**, distinguían entre este tipo de "hacer" y el hacer (**pratein**) propio de las relaciones interhumanas (como una acción política o administrativa o judicial o moralo, simplemente, acciones tales como el "realizar un viaje", etc.). El marxismo, de hecho acoge y utiliza esta distinción que es esencial para comprender la diferencia entre "producción" y "relación de producción". Pero el marxismo descubre y esclarece también que el **poiein**, al hacer técnico, modificador de una materia, es un momento del **pratein**, o sea de la práctica de la vida asociada y que tanto el uno como el otro pertenecen como nociones a una visión antropomórfica, evidentemente legítima cuando este real es precisamente la sociedad humana —articulado con esa práctica de la vida cotidiana a través de la categoría de finalidad, como finalidad consciente o "representación de un fin", que es común a ambos—. Se podrá quizás observar que si aún la física de nuestros días ha podido arribar a una completa desantropomorfización de sus conceptos como cuando ella, por ejemplo, continúa hablando de "fuerzas" también en el plano de las partículas elementales (13) Pero esto no cambia mucho el cuadro de conjunto ni su relevancia filosófica en la gran curva del pensamiento científico que desde los descubrimientos perfilados en el siglo XVIII, debido a los cuales no parece legítimo seguir pensando en algo **interno** a la naturaleza (no viviente), se llega al moderno contenido físico de la noción de materia. En tal cuadro cuenta filosóficamente el hecho de que sea cancelada de la representación científica de la materia cualquier relación, aún ideal y presuntiva, con un **hacer** del cual los eventos y nexos materiales, o sea la objetividad física, sean el producto. Esto que hemos llamado "desantropomorfización" es conjuntamente, la disolución de todo residuo teológico en el pensamiento de la materia. Frente a la crítica feuerbachiana marxista de la religión esta coincidencia es del todo lógica). He ahí por qué la mencionada distinción viqueana, retomada por Marx pero luego generalmente olvidada por el marxismo posterior, es de una enorme importancia gnoseológica y epistemológica.

El razonamiento conduce bastante lejos. Si se ha adoptado la imagen (aproximativa y provisoria) de una diferencia polar es sobre todo para llegar a indicar que existen grados intermedios, los relativos al viviente y al conocimiento del viviente (ciencias biológicas); o sea de aquellos niveles determinados en los cuales la naturaleza está constituída en estados "organizados". Se desarrolla orgánicamente y viene a adquirir así también una propia "internidad".

La internidad que podemos atribuir a lo inmediatamente visto: un sufrimiento, un placer (hasta las más complejas situaciones psíquicas), pero que subsiste en cualquier proceso fisiológico por encima o por debajo del trono de la percepción: por ejemplo la digestión, que habrá que estudiar, por cierto, con los métodos del análisis químico u otros análogos, pero que de cualquier manera, es proceso visto unitariamente por el organismo del cual es parte y como tal debe ser por científico que lo estudia.

A través de múltiples transiciones se desciende paso a paso de lo **inmediatamente visto** de los estados, situaciones y operaciones psíquicas más elevadas (los de nuestra vida social), a través de diversos grados y tipos de "reacciones perceptivas", hasta los organismos más elementales. Si en tales transiciones y en las correspondientes diferencias de los campos relativos (por ejemplo, entre "reacciones perceptivas", **pathio**, tropismos verdaderos) la ciencia tiene aún mucho que esclarecer, no existe por ello, como línea de principio, nada de misterioso en el nexo general que vincula la **irritabilidad** propia de la materia viviente, aún en la esfera más ínfima de su organización, con aquellos estadios más elevados; ni para la continuidad de tal desarrollo o elevamiento quita nada el hecho de que en determinados escalones a veces muy bajos de la vida animal, deba considerarse que a los agentes físicos productores de estímulos ya se sobreponga el constituírse de "sistemas de signos".

El insertarse de tales diferencias cualitativas, de tales pretextos, no inquietarán por cierto al filósofo dialéctico.

Aquella **internidad** de la que se habló cesa de ser algo mitológico y metafísico apenas se observe que las elementales reacciones adaptativas de los organismos aún más primitivos comportan de todos modos la relación y el intercambio entre un ambiente interno y un ambiente externo de los mismos. La **interioridad espiritual** de la que se jacta el filósofo individualista espiritualista es pensable (en la medida bastante limitada en que es algo concebible) sólo sobre la base de una interioridad fisiológica o biológica constituída por la interrelación de procesos orgánicos, en contínua vinculación con el mundo externo, respecto al cual, sin embargo, el organismo en cuestión sigue siendo distinto (y es por ello un **individuo** viviente). No se trata de una distinción ideal, sino de una distinción muy material, la que en una rana o en un hombre, por ejemplo, está constituída por su tegumento, por su piel (14).

Concebida de tal manera, aquella internidad propia del viviente, es decir aquella diferencia, en recíproca modificación e intercambio material entre lo interno y lo externo que hace que lo interno del viviente no sea un interno puramente geométrico (este último de por sí es un interno abstracto), es evidentemente la raíz primera de lo que llamamos subjetividad. Esta referencia no deja de tener importancia, porque muestra cuánto nos ha engañado la filosofía idealista o una cierta corriente de ella (idealismo subjetivo); en su raíz, no existe nada de más naturalista y biológico que la subjetividad. Nosotros somos inmediatamente naturaleza, vivientes, con un nivel de subjetividad (no somos naturaleza del tipo de un mineral); y no existe ningún ser, por otra parte, que esté más encerrado en su subjetividad que el animal (aún cuando, eventualmente, en su aclararse, se identifique con aquellos que pueden ser representados como los **intereses** de la especie a la que el animal dado pertenece).

Parece hoy bastante extraño que un fenómeno tan complejo como la subjetividad humana —y lo que se puede entender como "conciencia" humana, producto de la evolución biológica y social— haya sido asumido por gran parte de la filosofía moderno como punto de partida y de referencia indiferenciada, y a guisa de presupuesto absoluto. Bastante extraño si no interviniesen, para explicarlo, motivos no científicos, sino **ideológicos**. Aún independientemente de toda indagación psicológica, o genético psicológica, se evidencia en cambio que la conciencia humana tiene dos raíces, o surgentes originarias, una biológica que conduce a subjetivizar el mundo y una práctica-social (técnica) que tiende a conquistarlo y reconstruírlo en su objetividad. No se trata de un dualismo artificioso, sino necesariamente correlativo al nexo animal-hombre, o también individuo viviente-ente social (ente que es las propias relaciones sociales), donde el primer término no es externo sino interior al segundo y, sin embargo, lo precede genéticamente en la evolución del animal al hombre. Subjetividad por lo tanto que, debido a aquel fundamento en la naturaleza, es un hecho objetivo. ¡Cuántos falsos problemas caen frente a esta elemental consideración! "Lo que es luz y lo que no es luz —escribía Engels (quien no decía aquí una

cosa muy peregrina)— depende de la estructura del ojo". La luz es por ello un fenómeno subjetivo, pero la "estructura del ojo" que lo condiciona es algo objetivo. Precisamente por esto, con determinados artificios, es posible construir una ciencia objetiva, la fotometría, de aquel fenómeno sujetivo. Y así análogamente para los más variados campos de lo sensible.

Necesariamente por ello la ciencia moderna, desde su punto de partida, debió plantear la distinción entre **cualidades primarias** y **cualidades secundarias** (que no por casualidad encontramos, aunque con matices diferentes, en Galileo, Descartes, Boyle, Newton, Locke; y que se había presentado ya en la más científica actitud mental de la filosofía antigua: en el atomismo democríteo), buscando en las primeras el fundamento objetivo de las segundas. Tal distinción (correlativa al tipo de abstracción físico matemática) representa en el comienzo del pensamiento científico moderno aquella **ruptura** operada por la ciencia respecto de la intuición sensible de la que hablaba Feuerbach. Aún cuando los términos del problema hayan hoy cambiado notablemente, por aquel camino se ha seguido y no se ha tornado atrás. Pero es significativo el hecho de que precisamente con la reducción operada por Berkeley de las cualidades primarias, en el mismo pie que las secundarias, a aquello que las designa, o sea a las "ideas" cual objetos de la mente (el único "agente" o "causa eficiente" que concede a lo real) comienza el idealismo subjetivo. La polémica antiabstracta de Berkeley es, traducida al cuadro de lo señalado más arriba, una reducción de lo que es intencionado por la conciencia científica a la raíz biológica de la subjetividad humana. Un poco paradojalmente podemos decir que el idealismo subjetivo constituye una reducción del hombre a su animalidad; aunque sea a una animalidad abstracta y configurada desde un punto de vista meramente gnoseológico, precisamente porque trae lo percibido al perceptor y reduce el ser de aquél al acto de éste.

Con pintoresca eficacia Sartre, al presentar en 1939 en Francia la noción husserliana de "intencionalidad" (que, de cualquier manera que se la juzgue, representa un movimiento opuesto, que no debe permitir "disolver las cosas en la conciencia") calificaba de "digestiva" y "gástrica" a toda filosofía que (como el empiriocriticismo, el neokantismo, etc.) tiende a reducir las cosas y los eventos del mundo a "contenidos de conciencia" (15).

La doble raíz de la subjetividad (noción que ha sido planteada más arriba) obliga a una confrontación con la filosofía teorética de Kant, la cual ha sido sometida por Hegel a una crítica muy intensa y apremiante precisamente por la pretensión que le es propia de construír la objetividad (la objetividad de los objetos y eventos naturales, a los que se refieren las ciencias físicas) partiendo de la diferencia y colaboración de dos distintas subjetividades: la subjetividad (naturalista, empírica) de los contenidos sensibles y la subjetividad (mental, pura, apriorista) de las categorías intelectuales (16). Verdad es que Kant interponía, entre las dos, la objetividad (intuicional) del espacio y del tiempo, pero para reducirla luego —como observa precisamente Hegel—, en cuanto forma de aquellos contenidos, a "algo solamente subjetivo" (y es una tercera subjetividad, porque no es reducible a ninguna de las otras dos). La crítica de Hegel es no sólo apremiante sino también justa; y sin embargo en la posición de Kant se encerraba una gran exigencia que solamente el materialismo marxista puede esclarecer y traducir a verdad. La exigencia de mantener la distancia entre lo inmediatamente sensible y empírico, a través de lo cual se da toda realidad y existencia actual, y las categorías intelectuales con las que tal contenido (provocado por otra cosa, desde afuera, pero surgiendo en la conciencia como material sensible, en dependencia de los órganos de los sentidos) es elaborado en dirección de una objetividad científica. Sólo la introducción marxista de la dimensión técnico-práctica e histórico-social consiente satisfacer en forma no metafísica o imaginaria (o "especulativa") la instancia crítica de Kant con respecto a las dificultades y límites propios del empirismo. Lo cual significa salvar lo que compete a la actividad del pensamiento como tal en la experiencia humana: no sólo en los aspectos inmediatos

de su intervenir, sino en la funcionalidad y autonomía de las elaboraciones, hipótesis, anticipaciones teóricas. Como decía Lenín, las categorías y "figuras" de la lógica condensan (en el plano de la teoría y del conocimiento) actos y operaciones humanas repetidas millones de veces. Aún conservándolo en su dimensión —en aquello que Hegel llamaba el "elemento del pensamiento" — el marxismo acepta de Hegel no sólo su "fluidización" dialéctica sino que la historiza, vale decir, vincula el origen de las categorías y formas lógicas a la experiencia **humana** (técnica-práctica-social) en su conjunto, como resultado histórico de ella, en perenne aunque no rápido cambio. Resultado mental: ellas son preservadas en su carácter propio, precisamente **mental** (como cosa **toto coelo** diferente de lo psicológico), como función de la práctica en la vida humana asociada.

Se podrá objetar que, en última instancia, también ésta es una reducción empirista de las formas del pensamiento, lo cual es justo. Solamente que hay experiencias y experiencias. Una cosa es la experiencia de la humanidad en su curso histórico, y otra cosa es aquella (individual o de grupo) de la vida cotidiana. Distinción en base a la cual Engels podía advertir a la ciencia de la naturaleza que facilitará su propio progreso "no olvidando que los resultados en que se resumen sus experiencias son otros tantos conceptos y que el arte de operar con conceptos no lo da la naturaleza ni se adquiere con la vulgar conciencia de la realidad cotidiana, sino que reclama un pensamiento real /**"wirkliches Denken"**/, el cual tiene de trás de sí una larga experiencia histórica, ni más ni menos que la investigación empírica de la naturaleza". (17).

Al contrario de la mera subjetividad de los contenidos sensibles y de la instintividad animal, en el marxismo el pensamiento conceptual es visto como aquello que es, aún en su surgir de los impulsos técnicos más elementales de la vida humana asociada, orientación o movimiento hacia la objetividad de lo que es real (material) y objetivo en sí mismo ("objetivo en sí mismo" es, en realidad, una expresión pleonástica), progresivo descubrimiento y apropiación mental de dicha objetividad. Donde "movimiento hacia..." y "apropiación mental de..." expresan la naturaleza temporal e histórico-práctica de la teoresis científica; la que, por otra parte, en cuanto teoresis puede ser llamada, legítimamente y en un sentido muy propio, "reflejo" **/rispecchiamento/** o "reproducción mental" de la realidad material, de la realidad en general y subordinadamente de cualquier ámbito de objetividad. Exigencias ideológicas de clase o, como en el caso de los primitivos, el dominio de un mundo natural aún demasiado incomprensible, o también actos emocionales originados por el desequilibrio entre los individuos (o grupos de individuos) y el conjunto de la sociedad, pueden desviar contínuamente esta naturaleza del pensamiento (produciendo precisamente "la falsa conciencia" ideológica) pero no puede cambiar su carácter en razón de que ella se identifica con el modo en que está configurada la naturaleza social del ente hombre. Es preciso decir que en este sentido estaba bien encaminado Rousseau cuya crítica de la sociedad no era más que el comienzo de la crítica de la ideología y de la alienación) pero que por debajo buscaba algo positivo y que no cambiaba en la "naturaleza" humana.

Este algo no es un contenido metafísico sino el carácter o forma histórico-social en que se resuelve la naturaleza humana. Precisamente por originarse en ella el pensamiento conceptual es por naturaleza **veritativo** o descubridor de verdad objetiva, y por consiguiente en todo acto técnico, aunque sea primordial, de la actividad de trabajo y de producción, dicho pensamiento es ya germinalmente científico, aún cuando venga revestido y recubierto de creencias supersticiosas e interpretaciones mágicas, generales o particulares.

En relación a todo cuanto se ha tratado de esclarecer adquiere, en mi opinión, un pleno significado el concepto que Lenin ofrece del conocimiento científico como infinita "aproximación" a una inagotable verdad objetiva (donde la expresión leniniana de "verdad objetiva" no tiene nada que ver con la trascendencia platónica sino que es puramente elíptica) que se puede considerar verificada por siglos de historia de la cien-

cia. Esta historia naturalmente no es aislable como un proceso lineal sino que está entremezclada con la vida procelosa de las sociedades humanas, con la lucha de las clases y de sus ideologías, y vinculada de una manera esencial, aunque no mecánica ni inmediata, con la cantidad y calidad de las necesidades sociales a satisfacer y con el desarrollo de las fuerzas productivas.

Es justo a esta altura observar que al describir así la naturaleza del pensamiento el marxismo lo representa ni más ni menos que tal cual está común y normalmente presente en sí, o sea, según la efectiva, inmediata e inmanente autoconciencia que se descubre en su actualidad. Como todos saben, el pensamiento humano no se hace presente a sí mismo en una forma o interpretación idealista... Se considera siempre pensamiento de algo que es existencialmente otra cosa que el propio acto, que las operaciones solamente mentales. Sin lo cual se considera pensamiento ilusorio, sueño y error, y no pensamiento real. El hecho de que también el pensamiento **qua talis** sea un hacer y un obrar no modifica su naturaleza mental; la intencionalidad teorética, a diferencia de aquella práctica-sensible, como ya lo había visto Santo Tomás, se refiere a lo real no directamente, sino siempre mediante lo que los filósofos han llamado "representación", "idea", etc.: el **designatum** de las palabras significantes y de sus conexiones lógicas, (aunque tal hecho no pueda ser evidenciado sino a través de la ulterior reflexión en torno a lo que es el pensamiento). El lenguaje es precisamente esta maravillosa conexión de físico-sensible y de mental, mediante cuyo desarrollo el hombre histórico-social se ha concretado. No por casualidad la palabra "representar" tiene el doble significado de "estar en lugar de" y de "reproducir" **/raffigurare/**. Y es legítimo, vale decir tiene un significado riguroso, hablar de "reespejamiento" o de "reproducción" en el plano mental (18). Quien confunda el operar mental con el operar práctico-sensible (del cual el primero es función) cae en una mística idealista, aún cuando por ventura ella se presente a través de una fraseología marxista. Al respecto, es preciso señalar que el "criterio de la práctica" no modifica la naturaleza mental de lo que es mental (del conocimiento). Tal criterio prueba sólo —en los límites indicados por Lenin que ya hemos recordado— la no ilusoriedad e ilusoriedad de lo que de vez en cuando un pensamiento actual pretende aseverar en torno a lo que existe **fuera** de él (19).

Existe, por consiguiente, un "fuera" no metafórico que es el fuera de nuestra subjetividad fisiológica y existe un "fuera" metafórico, mas no por ello menos riguroso que sirve para indicar la heterogeneidad entre lo mental y lo material (en sentido amplio) o existente, respecto al cual la "representación" (el **designatum,** el contenido de los conceptos, la esencia, etc.) actúa como elemento mediador (20).

Pero los clásicos del marxismo siempre han hecho presente "como todas las determinaciones del pensamiento que se mueven en un plano de oposiciones antitéticas tienen validez absoluta en un plano muy limitado": más allá de cuyos confines la antítesis "deviene relativa" (en el sentido que uno de los términos tiende a convertirse en su contrario) y por consiguiente "inutilizable para la exacta forma de expresarse de la ciencia" (21). Explícitamente Lenin aplicaba este principio de la dialéctica a la misma "oposición entre la materia y la conciencia" reduciendo su "significado absoluto" a los "límites de la cuestión gnoseológica fundamental" que consiste en preguntarse: frente a polaridades como **naturaleza-espíritu, ser-pensar o materia-pensamiento,** ¿a cuál de los dos términos le corresponde el primer puesto, es decir el puesto en base al cual se da razón del otro?. (22). Más allá de tal referencia la distinción cesa de ser válida, es decir, pierde significado. Este no es un razonamento en el aire, hecho en forma abstracta, por amor de relativismo y dialectismo. Por el contrario, se trata de una aserción grávida de consecuencias filosóficas y al mismo tiempo plenamente pasible de verificación conceptual. En el marxismo, por ejemplo, las "relaciones de produccción" entre los hombres son llamadas también relaciones materiales (de allí **"materialismo** histórico") y esto en un doble sentido: 1) porque en el interior de ellas se realiza la relación material (o sea práctica-sensible) del hombre con la naturaleza física en la producción económica; y por consiguiente se desarrollan las fuerzas productivas "materiales" de la sociedad, sobre las cuales están fundadas las relaciones de producción. Podemos llamar a esto un uso ontológico del término "material"; 2) porque estas relaciones de producción existen (en el espacio geográfico y en el tiempo histórico) aunque no sean conocidas. Y es éste un uso evidentemente gnoseológico del mismo término "material". Pero estas mismas "relaciones de producción", aún cuando son bien reales, no son por otra parte, en cuanto tales, nada de inmediatamente sensible o físico-sensible, y bajo este aspecto las podríamos llamar también objetivamente "ideales" (ya que a tal término se le quita todo matiz de trascendencia respecto a lo concreto de la experiencia). En efecto, sensiblemente yo no encuentro jamás un capitalista o un asalariado, sino sólo un individuo viviente, un cierto animal de la especie zoológica "hombre", que puede ser rubio o moreno, gordo o flaco, longilíneo o brevilíneo, etc. En otras palabras, desde el punto de vista sensible yo no encuentro jamás al hombre en aquello que es la realidad propia de todo individuo humano en cuanto es humanamente y no sólo biológicamente histórico, vale decir en cuanto "ente social". Pero esto ocurre porque los nexos de la realidad (tanto histórica como natural), o de lo existente, no son jamás, en rigor, propiedades inmediatamente sensibles, de allí todas las discusiones sobre la relación de "causa y efecto". De la misma manera puedo enumerar un grupo de objetos físicos, pero su **"numerabilidad"** no es una propiedad inmediatamente sensible, la base **objetiva** de la articulación, o mejor dicho soldadura entre lo inmediatamente sensible y su "conextividad", me es dada en la experiencia del movimiento (objetivo: es decir tomado in **objecto**) y de la sucesión. Quitada la referencia a la subjetividad sensible-mental aquellas diferencias caen resolviéndose absolutamente en un **unum et idem**. Se ve aquí el profundo error del kantismo, justamente criticado por Hegel, de separar lo mental (como universalmente subjetivo) de lo sensible (proveniente **ab extra**). En el kantismo tal separación vuelve la cosa en sí misteriosa y heterogénea a la experiencia. Es por ello que en última instancia la afirmación engelsiana de que **la unidad de mundo reside en su materialidad** se traduce en la otra de que **la unidad del mundo reside en su objetividad;** del seno de la cual surge objetivamente la misma subjetividad. La base de tal universal objetividad es la realidad física, objeto de las ciencias físicas.

Este **unum et idem es** efectivamente tal; vale decir, está constituído de tal forma que para él ya no tiene más sentido la relación aristotélica-antropomórfica de forma y materia. Si las cosas no fuesen así la cognoscibilidad del mundo sería verdaderamente (y no sólo por paradoja mayeutica) un misterio. Pero, si se **observa** bien, con esta consideración hasta el platonismo es verificado (o sea acogido parcialmente) por el materialismo dialéctico: sin ninguna necesidad de mímesis o **metessi,** porque la realidad objetiva ideal cesa de parecer trascendente y precedente a la sensible y es fundida absolutamente en los fundamentos "materiales" de ella. No es por cierto una casualidad que la ciencia moderna, galileana, experimental (mas no empiricista) haya nacido históricamente en lucha contra el aristotelismo físico-metafísico y que se presente mucho más platónica que aristotélica (23). Si las cosas no fuesen como se ha dicho el marxismo no podría sostener, como justamente sostiene, que la abstracción científica refleja la realidad en un nivel más verdadero que la simple "representación sensible".

La conclusión de todo esto es que la objetividad de la ciencia está fundada en la intersubjetividad práctica de las relaciones humanas sólo en cuanto esta última encierra ya necesariamente en sí el movimiento hacia el descubrimiento de la objetividad de lo real y es, por así decir, orientada sobre ella. En otras palabras, la ob-

jetividad científica, correlativa a la material objetividad de lo existente, es el fundamento último de cuanto pueda haber de universal en la intersubjetividad humana. De otra manera la intersubjetividad humana, que incluye de un modo esencial la esfera de lo "mental", perdería esta última y no podría distinguirse de la intersubjetividad propia de cualquier especie zoológica. Así se explica por que la ciencia, como había intuído Gramsci, se presenta hoy, a través del peso creciente que adquiere en la vida social, como uno de los más potentes factores reales d unificación de la mentalidad y de la "cultura" humana (24).

Cuanto se ha dicho hasta aquí corresponde a un cierto tipo de verdad, a aquella que puede vincularse directamente a la definición aristetélica citada inicialmente: la verdad intelectual. Ella parece corresponder del todo al comportamiento mental común. Mas no se puede evitar la pregunta de si se trata del único tipo o del único plano de verdad. Plantear esa pregunta no significa sufrir presiones irracionalistas. ¿Es sólo en sentido figurado, por ejemplo, que se puede plantear un problema de verdad en relación al arte? Quien esto escribe no lo cree, pero deja aparte este problema.

En el mismo lenguaje común se habla de verdad en otros sentidos (ya Aristóteles lo sabía). Se dice, por ejemplo, que "Fulano es un verdadero amigo" o que "esta rosa es una verdadera rosa" (y no una rosa simulada). ¿Es sólo en un sentido figurado que se adoptan estas expresiones? El intelectualista (aún con vestiduras marxistas) responde que sí. Quien esto escribe no lo cree. Naturalmente, desde el punto de vista formal aquellas expresiones se resuelven en el tipo de verdad que ya hemos examinado. La proposición "Fulano es un verdadero amigo" equivale a la otra **"Fulano es un amigo** es un juicio verdadero". Pero en esta reducción se pierde el sentido de su uso real. Aquellos modos de expresión responden a la pregunta de si la cosa dada corresponde o no a una cierta esencia. También aquí existe, por consiguiente, una cuestión de correspondencia o de **adaequatio**, pero en un sentido completamente diferente del ya visto. ¿Es evitable el probema de las **esencias**? Vale decir ¿se puede plantear el problema de la verdad (en el discurso) de un modo suficientemente completo sin integrarlo en la cuestión de las **esencias?** Si yo te juzgo "blanco" y mi juicio es verdadero esto significa que tú perteneces, al menos en este momento, a la clase de las cosas blancas. Mas si tú pierdes esta propiedad ¿cesas de ser lo que eres, un hombre? cuando, en cambio, cesas de ser un hombre ¿pierdes ciertas propiedades que son **esenciales** al ser hombre? Basta plantear esta pregunta para demostrar que el problema de las esencias no es simplemente idéntico al de las **designata** ni al de las clases lógicas. (Respecto a este último mantiene la misma diferencia que existe entre la extensión y la intensidad, o comprensión, de un concepto, según la lógica tradicional). El problema, como es sabido, había sido planteado por Sócrates, en su indagar el **ti ésti** de las diversas cosas.

El materialista moderno no debería tener ningún miedo de estas esencias. Antes bien, creo que no puede permanecer, tal como el materialista medieval, en el plano del nominalismo y por consiguiente del mero empirismo. En el nexo entre extensión y comprensión de un concepto es posible que se encuentre también el punto de inserción de las diferencias entre lógica formal y dialéctica (25). No cree que las clases (lógicas), en cuanto clases, tengan un correlato en la realidad. La útil distinción elaborada por los modernos lógicos matemáticos entre clases que no contienen ningún elemento y clases que contienen uno o más elementos, no parece suficiente para suministrar la indicación de un tal correlato (26). Pero otra cosa es la cuestión de las esencias y de su correlato real, como ya había visto Aristóteles (en el escrito sobre las **Categorías**, 4; 5). La realidad de las especies biológicas, evidenciada por todos aquellos modos de reproducción de la vida que no suceden en forma asexuada (es decir, de modos muy bastamente extendidos en la naturaleza viviente) —aún cuando no se trata de una realidad absoluta y rígida, cosa obvia después de Darwin— muestra como el problema aristotélico de las **deuterai o usíai** es, al nivel de la especie viviente, todo lo contrario de algo científicamente infundado. El hecho de que tales especies y sus caracteres propios sean descubiertos por inducción y que la pertenencia a ella de individuos sea verificada por medio de métodos empíricos (estadísticos, etc.), no disminuye en nada su objetividad real y material, la cual, sin embargo, se constituye y se disuelve a través de la fijación de variaciones individuales. Para toda realidad que se presenta de algún modo como un **totum** orgánico puede ser planteada una cuestión análoga (naturalmente, "análoga" no quiere decir "idéntica"). El marxismo, en cuanto materialismo histórico, está centralmente interesado en esto con referencia a la noción de "formación económico social". Más valga aquí sólo la mención del problema.

Nos hemos limitado a algunas cuestiones pre-juiciales de la problemática de la verdad. ¿Qué pasaje se da de esta problemática a la de algo como la "libertad"? En un sentido riguroso y necesario este pasaje lo podemos extraer del examen y de la inteligencia de algunos textos de Marx, los cuales, a su vez, proyectarán luz también sobre cuanto se ha dicho hasta ahora. Hemos visto cómo Marx reprocha a Feuerbach no saber concebir lo sensible "como **actividad humana sensible**, como **actividad práctica**". Esto significa para él que Feuerbach concibe a lo sensible "sólo bajo la forma de **objeto** o de **intuición**" y "no subjetivamente". Estas críticas se leen en la primera de las famosas **Tesis sobre Feuerbach** (y son repetidas en la quinta). Pero en la misma "tesis" primera, un poco más adelante, encontramos lo siguiente: "Feuerbach quiere objetos sensibles realmente distintos de los objetos del pensamiento; mas él no concibe a la actividad humana misma como actividad **objetiva**". La solución de la aparente contradicción entre las dos afirmaciones aquí señaladas (**subjetividad** y **objetividad** de la actividad humana sensible-práctica) la encontramos en otro lugar, en algunas páginas de los **Manuscritos económico-filosóficos de 1844**, allí donde se plantea una discusión alrededor de la **Fenomenología** hegeliana. Leemos: "Un ser que no tiene su naturaleza fuera de sí, no es un ser **natural**, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no tiene un objeto fuera de sí, no es un ser objetivo. Un ser que no es de por sí objeto para un tercer ser no tiene un ser por **objeto**, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es un ser objetivo" (27) "...Si el **hombre** real, corpóreo, que pisa sobre la tierra firme y redonda y que respira y aspira todas las fuerzas de la naturaleza **estatuye** su exteriorización como objetos ajenos, al **estatuir** no es sujeto; es la **subjetividad** de las fuerzas esenciales **objetivas**, cuya acción tiene necesariamente que ser, por tanto, una acción **objetiva**" (28). (El problema filosófico planteado por el idealismo especulativo ha sido subvertido: no se trata de saber cómo la pura subjetividad se hace individuo corpóreo viviente, sino, por el contrario, cómo el individuo corpóreo viviente se hace sujeto). Pero esto corresponde ahora, solamente, al hombre como "inmediato ser natural" (como "individuo humano viviente", se dirá en **La Ideología Alemana**, en cuanto **"presupuesto** de toda historia").

Pero —continúa Marx— "el hombre no es solamente un ser natural, sino que es un ser natural **humano**...". La relación que tienen los individuos humanos entre sí no es "la generalidad interna, muda de la "especie" zoológica. Es la de las "relaciones sociales", de donde "en su realidad" todo hombre es un "conjunto de relaciones sociales" (cfr. **Tesis sobre Feuerbach**, VI). ¿Dónde está la ligazón del momento humano con el momento natural del hombre? En la satisfacción de sus necesidades vitales, en la producción y reproducción de su vida material. Pero el **modo** en que esto ocurre (socialmente) diferencia radicalmente hombre y animal, mundo humano y esfera zoológica.

"El animal se identifica inmediatamente con su actividad vital, no se distingue de ella, **es ella**. El hombre hace de su actividad vital el objeto de su querer y de su conciencia. Tiene una consciente actividad vital: no existe una esfera determinada con la que inmediatamente se confunda". Entre el actuar animal y el actuar humano existe una diferencia esencial, en cuanto el segundo es, aún en sus formas más primitivas,

en cuanto ser humano, un actuar finalista (o sea un actuar según la **representación** de fines, según diseños y proyectos) (29). El pensamiento del hombre no es pura teoreticidad o contemplatividad que se agrega desde afuera, teológica o milagrosamente, a su animalidad. Encontramos así un plano más profundo, que subtiende a cuanto se ha dicho antes en torno a la verdad en sentido intelectual, plano en el cual tiene su raíz la misma diferencia entre verdad e ideología, o sea entre conciencia técnica (y científica) como se realiza ante todo en la actividad del trabajo y mera conciencia ideológica como reflejo de un conjunto de determinadas (históricamente) relaciones sociales (o de producción). Es este el punto, como veremos mejor, en que todo lo que concierne al hombre en cuanto hombre se anuda y articula. Y precisamente porque la conciencia del hombre en cuanto conciencia capaz de verdad (en el juicio, en el discurso) tiene este carácter originariamente técnico, en el sentido de la representación del fin (el hombre, se podría decir, es el animal que introduce el finalismo en el mundo), tiene sentido replantear el criterio de verdad en última instancia siempre en la práctica.

Marx extrae todas las consecuencias de esta caracterización del actuar tal como se verifica también en el acto más elemental de la actividad de trabajo y de producción material humana. Ello comporta, ante todo, la ruptura de aquella clausura en la especie que es característica del animal, y por consiguiente, el abrirse a la conciencia humana de un horizonte infinito (cuyos confines, podemos decir, son los del **ser**). "En verdad —escribe Marx— también el animal produce: se construye un nido, las habitaciones, como las abejas, los castores, las hormigas, etc. Mas el animal produce solamente aquello que necesita inmediatamente para sí y para sus hijos; produce parcialmente, mientras que el hombre produce también libre de la necesidad física y produce en un sentido verdadero solamente cuando está libre de la misma. El animal se produce sólo a sí mismo mientras que el hombre reproduce a la naturaleza entera; el producto del animal pertenece inmediatamente a su cuerpo físico, mientras el hombre se planta libremente ante su propio producto. El animal forma cosas sólo según la medida y la necesidad de la especie a la que pertenece, en tanto que el hombre sabe producir de acuerdo al nivel de todas las especies y sabe aplicar en todas partes el nivel inherente al objeto. Por consiguiente, el hombre también forma cosas de acuerdo a las leyes de lo bello" (30). Este sobrepasamiento de la especie zoológica es la disolución, en el hombre, de la inmediatéz animal (inmediata identidad con la propia actividad vital) y ello condiciona —a través del trabajo y la producción social— el constituirse para el hombre de un "mundo objetivo", y el **modo** de constituirse (o plantearse) de él: "ni los objetos **humanos** son los objetos naturales tal como se presentan inmediatamente, ni la sensibilidad **humana**, tal como es inmediata y objetivamente, es sensibilidad **humana**, objetividad humana. Ni la naturaleza objetiva ni la naturaleza subjetiva son dadas directamente en forma adecuada al ser humano". En este enunciado reside quizás el núcleo filosófico más profundo de todo el marxismo. La **adaequatio** del mundo (real, etc.) en sentido humano no concierne sólo a la objetividad de lo que nosotros conocemos, sino también a la raíz naturalista de la misma subjetividad que nosotros somos; aquella mediante la cual estamos articulados con toda la realidad y, por así decir, instalados en ella. La transformación del hombre de ente inmediatamente natural en ente histórico social, que es su nacimiento como hombre (y "el acto de nacimiento", dice Marx, es precisamente la **historia**), concierne o toca a todo el hombre y no a una parte de él. A todo el hombre y, por tanto, en primer lugar, a su parte natural, su **activa, sensible naturalidad** con lo que ella comporta o de lo que ella surja: su vivir, sus propias necesidades, su gozar de satisfacciones o no; y, en general, sus sentimientos y emociones, o afectos y pasiones como se las quieran llamar. Ya Spinoza, muy profundamente, había afirmado "affectus animalium, quae irrationalia dicuntur, ab affectibus hominum tantum differre quantum eorum natura a natura humana differt. Fertur quidem equus et homo libidine procreandi; at ille libine equina, hic autem humana". Si lo que caracteriza el modo (social) en que el hombre en cuanto hombre produce y reproduce la propia vida material es el actuar según la representación de fines y si la consecuencia de ello es el abrirse en el hombre de su horizonte mental ilimitado sobre el ser de las cosas, esta nueva **naturaleza** (histórica social) suya no puede dejar de asumirlo radicalmente. Más esto significa que ninguna antropología o psicología, o fisiología, etc. (ni tampoco **lógica**, sea que tenga por objeto la logicidad inmanente al lenguaje común, o su perfeccionamiento en ulteriores lenguajes estrictamente racionales o matemáticos) es suficiente para coger integralmente al ente humano. Para expresarse con un viejo término, que ha sido modernamente renovado, podemos decir que aquel punto de vista integral sobre el hombre ínsito en la comprensión de su naturaleza histórica social conduce a esclarecer la **ontologicidad** (en sentido activo: la capacidad de referirse al ser de las cosas) del hombre mismo. O sea, conduce a un plano de verdad más profundo que el del discurso lógico y al cual éste está condicionado (aún cuando, por otra parte, es a su vez controlado por este último).

Es el plano en el cual la natural (sensible) articulación del hombre con toda la realidad (o su instalación en la realidad) recibe primariamente un significado **humano**. Si esto es metafísica afirmamos que el marxismo es metafísica. En tal sentido Marx pudo escribir, en otra página de los **Manuscritos de 1844**, que "los **sentimientos**, las pasiones, etc. del hombre" (los cuales "se afirman realmente por el hecho de que su **objeto** es para ellos sensible") "no son sólo determinaciones antropológicas en sentido estricto", sino que tienen también un valor ontológico, son **"ontologische Wesens (Natur) bejahungen"**. No se trata solamente de un Marx "joven". El punto de vista crítico del que se desprende aquella "crítica de la economía política" que es **El Capital** implica exactamente ésto. De otro modo sería una operación puramente mágica la resolución crítica que allí se opera de lo que la economía clásica concebía como "cosas" en "relaciones entre los hombres" y por consiguiente la misma historización de las categorías económicas. Aquella operación mental no tendría ninguna base real en lo que el hombre **productor** —de modo sensible-racional, pero en relación a sus necesidades vitales— efectivamente cumple en un cierto grado de su desarrollo histórico-social (y no tendría base real la actividad revolucionaria entendida como "actividad práctico-crítica"). Toda la problemática de la llamada "reificación" está intrínsecamente vinculada a cuanto se ha dicho.

Se podrá observar que esa **ontologicidad** del ente humano, a la que nos hemos referido, es una noción propia también del existencialismo y que ha sido desarrolla por él. Mas si consideramos las corrientes principales del pensamiento burgués contemporáneo, existencialismo, pragmatismo, neopositivismo, ¿el marxista se podrá maravillar de que en cada una de ellas se encuentre desarrollado unilateralmente (y a veces deformada hasta la monstruosidad) un aspecto intrínseco del marxismo? ¿podrá maravillarse de que toda la filosofía burguesa contemporánea consista en una disociacion de los elementos fundamentales del marxismo en la que se pierde lo esencial (vale decir la unidad): la dialéctica y el materialismo?

Sólo en el plano más profundo de la problemática de la verdad, que se ha alcanzado ahora, se evidencia plenamente y sin artificios su objetiva conexión con la problemática de la libertad; es decir, se encuentra un pasaje (no ideológico y retórico) entre una y otra. Más no es inútil señalar, al menos en forma esquemática, algunas advertencias históricas.

El uso o los usos de la palabra "libertad" que aquí consideramos extraen su origen de la relación de producción dominante en el mundo antiguo, de la relación de patrón-esclavo y de la sucesiva extensión de significado a la vida política de la **Polis**. Los hombres se dividen en libres y no libres. La "libertad" **(eleuseria)** viene indicada por Aristóteles como el valor **(axía)** propuesto por una determinada forma política, la democracia, a diferencia de los valores dominantes en otras formas políticas. Aristóteles mismo viene a desarrollar toda la problemática de la vida moral (voluntariedad y no voluntariedad, virtud, bien,

etc.) y a desarrollarla admirablemente, sin jamás hacer uso de esta palabra. Pero el lenguaje común y literario ya había introducido la metáfora de la "libertad" en el discurso en torno a la moralidad y precisamente para indicar la relación del individuo humano (que en cualquier parte de su ser es "razonable") con las propias pasiones o apetitos: si es esclavo o patrón de ellos. Aquí se origina un tipo de problemática moral que encontramos, por ej. en Platón, y que lo vincula también directamente con su utopismo político (cfr. en el IX de **La República** la deducción, por así decir socio-psicológica, del **hombre tiránico** del **hombre democrático**). Bastante más tarde, a través de procedimientos mentales (o verbales) y en vinculación con situaciones ideológicas que aquí es inútil evocar, el tema "libertad" es transportado al interior mismo de la problemática del querer (la **"volendi nolendique libertas"** de Boecio) y se entra en la vertiginosa y abisal problemática del **liberum arbitrium**, vinculada con la ideología religiosa cristiana, que ha tenido múltiples traducciones especulativas y laicas, como por ejemplo en Kant. Baste aquí este mínimo de referencias históricas.

¿En qué sentido podemos hablar correctamente de "libertad" partiendo de las cuestiones que ya hemos examinado? Evidentemente en un sentido que no aparte más su significado de las relaciones de producción dominantes en el mundo antiguo; pero que esté también en condiciones de explicar históricamente los distintos usos ideológicos del término (lo cual podrá ser hecho sólo mediante referencias) y de asumir o no asumir los correspondientes valores o ideales. Sin embargo, la imagen permanece siendo aquella históricamente originaria: libre es el patrón, o quien tiene la capacidad (originariamente esto era entendido en sentido jurídico) de ser **patrón** y **propietario**. Esto corresponde a la noción de apropiación y de enseñoramiento, o dominio, que encontramos en el marxismo ante todo aplicada a la relación activa del hombre con la naturaleza. En esta actividad, en cuanto humana, es esencial el finalismo consciente arriba indicado. A partir de este nexo se puede hablar de "libertad" del hombre en sentido no ideológico, sino crítico y filosófico. Verdad y libertad, por consiguiente, tienen en el hombre una misma raíz. Ello implica que el hombre es originariamente superado y dominado por una naturaleza a la que se siente impulsado a dominar mediante la forma o modo humano en que él como viviente, produce y reproduce la propia vida (biológica, ante todo); es decir, a través del trabajo social y la producción. Mediante esta actividad el hombre conjuntamente mantiene (reproduce) y explica, o aplica, las propias fuerzas y energías naturales o físicas, en síntesis indisoluble con las energías y capacidades mentales (intelectuales y morales) que se producen, acumulan y transmiten en el desarrollo histórico social. Pero esta continuidad adviene sobre la base de otra continuidad: del sumarse y acumularse de fuerzas productivas que generadas en la vida social (producida por los hombres en su relación activa con la naturaleza) llegan a superarlas y dominarlas como una "potencia extraña", como una "segunda naturaleza" (es decir, a través de regularidades, o leyes objetivas, que una ciencia surgida en la edad moderna, la economía, se ocupa de conocer).

Aparece así, en línea de principio, un nuevo problema de "libertad", que es el del enseñoramiento de esta "segunda naturaleza". Es interesante notar que apenas esto fue de alguna manera advertido (aún confusa e indirectamente) hicieron su aparición, históricamente, ideologías y utopías comunistas que encontramos a lo largo del curso de la civilización, en el mundo antiguo y en la edad cristiana. (Está aquí fuera de consideración el "comunismo primitivo"). No se trata de una casualidad. Al desarrollo de esa "segunda naturaleza", o sea de la esfera económica, está vinculada intrínsecamente, en efecto, para expresarse con Rousseau, el origen de la "desigualdad" entre los hombres. Cuando el aumento de la producción (división social del trabajo; adquisición y transmisión de nuevas capacidades técnicas, etc.) da a la fuerza trabajo humana la capacidad de crear un producto mayor de cuanto es necesario para su mantenimiento, se verifica la condición por la cual un grupo humano se apropia del producto del trabajo de otro grupo humano: y por consiguiente del dominio de toda la sociedad por una parte de ella (división de la sociedad en clases antagónicas; constitución del poder político o Estado). Pero es precisamente por esto que todo problema mundano de libertad (o sea, todo problema de libertad que no sea transferido a un **más allá** teológica o metafísicamente mistificado) se vincula, directamente o indirectamente, a los dos aspectos arriba citados.

En conclusión se puede decir que lo que racionalmente queda de todo ideal político o jurídico o moral de libertad, históricamente producido, es el movimiento hacia el comunismo; es decir hacia una forma de vida asociada en la que sea posible abolir la explotación del trabajo y por consiguiente la división de las clases, en la que el poder político haya perdido las razones de existencia y el desarrollo de las fuerzas productivas sea dominado y regulado colectivamente por los hombres. Las condiciones históricas del mundo moderno han tornado real la posibilidad de este pasaje: y alrededor de él, aunque sea en forma hasta hoy dramática, se ha venido de hecho unificando el curso histórico del género humano.

No obstante, como observaba Marx, aquella libertad permanece ligada aún a la necesidad natural siempre presente a través de las condiciones biológicas de la vida humana. Y sin embargo, partiendo del comunismo, sobre la base permanente de aquel "reino de la necesidad", pero ya por encima y más allá de él, se inicia un desarrollo de las energías y personas humanas que vale enteramente como fin en sí mismo. El cual es el sentido real del ideal moral expresado en el "reino de los fines". o "reino de la libertad" como lo llamaba Marx.

Sabemos que no hemos agotado los problemas atingentes a la relación verdad - libertad. En cierto modo, quizás, su discusión comenzaría en este punto. Todos saben desde siempre que **verdad** no sólo se opone a error sino también a **mentira**; la que inmediatamente hace presente la relación entre los hombres y en su aspecto más propiamente moral e ideológico. De los problemas vinculados a esto se debe decir que una discusión de ellos **sub specie aeternitatis**, o en absoluto, no tiene sentido. Lo cual, por otra parte, no comporta una evasión de ellos sino, por el contrario, su inteligencia (y valorización) en la relatividad histórica en la que se presentan. Se trata sobre todo de los problemas de la "libertad" en sentido actualmente político y moral; entre los cuales entran también los referentes a la búsqueda de la verdad (de los "derechos de la ciencia"), de su organización y de los límites de tal organización, de la circulación de las ideas, de la "tolerancia", el poder político, la relación entre dirigentes y dirigidos, el nexo libertad-responsabilidad y por consiguiente disciplina-autodisciplina, que incluye también la relación educativa ("responsabilidad contra arbitrio individual —escribía Gramsci—: sólo es libertad aquella "responsable", es decir "universal", en cuanto se pone como aspecto individual de una "libertad" colectiva o de grupo, como expresión individual de una ley"); y así sucesivamente. Mas consideramos que cada uno de ellos puede devenir fácilmente un embrollo ideológico si no son críticamente examinados a partir del nexo que se ha tratado de esclarecer o de la discusión de él: de las cuestiones que él plantea. A propósito del "concepto de libertad" escribía Gramsci en la cárcel que ella no es "una pelota con la cual se puede jugar al **football**".

CESARE LUPORINI

NOTAS:

(1) El hecho de que una teoría científica —supongamos hoy, la mecánica ondulatoria— **sepa** que describe la realidad física a través de un modelo (solamente conceptual o también intuitivo) inadecuado, y que debe por consiguiente integrarse con otros modos de descripción, no cambia nada de esto. La misma cosa (desde el punto de vista metodológico) ocurrió durante siglos con la óptica geométrica, la cual por otro lado aún está en uso.

(2) Naturalmente una proposición puede verter sobre otra proposición, pero si esto ocurriese **a todas las proposiciones** afirmadas y afirmables ellas constituirían un sistema en el que la última vertería sobre la primera; o sea, se daría una única proposición que no se referiría a nada.

(3) Obliterando esta irreductibilidad del momento sensible el marxismo, no obstante el relieve dado a la "práctica", puede ser traducido al idealismo especulativo, como ha hecho Gentile que extrae de ésto las conclusiones consiguientes, identificando inmediatamente teoría y práctica.

(4) Recuérdese la famosa formulación de Laplace (**Oeuvres,** XVII, p. VI) en el prefacio de su **Théorie analytique des probabilités:** "Nous devons donc envisager l'état présent de l'univers comme l'effet de son état antérieur et comme la cause de celui qui va suivre. Une inteligence qui, pour un

instant donné, connaitrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des etres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces donnécs l'analyse, embrassenait dans la méme formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome; rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir comme le passé serat present á ses yeux. Liesprit humain offre, dans la perfection qu'il a su donner á l'astronomie, une faible esquisse de cette inteligence. Les découvertes en mecanique et en géometrie, jointes á celle de la pesanteur universelle, l'ont mis á portée de comprendre dans les mémes expressions analytiques les états passés et futurs du systéme du monde... Tout ses efforts dans la recherche de la verité, tendent á le rapprocher sans cesse de lintelligence éloigné". La afinidad teológica es evidente, aún cuando en aquella suprema **inteligencia** así evocada por Laplace no se encuentre nada de la creatividad atribuída por San Agustín al sintético conocer divino. En la representación de Laplace se combinan conjuntamente la omnicomprensividad analítica (en sentido matemático) de aquella imaginada inteligencia con la pretendida simultaneidad de los eventos y nexos del universo físico respecto a un instante dado: es así como cada instante es pensado como tal en cuanto es presuntivamente instaurable un conocimiento total del universo mismo en su entero desarrollo. (La idea que el conocimiento matemático de la naturaleza es, al menos en cuanto a su certeza, equivalente al conocimiento divino se encuentra también en Galileo). Véase en ENGELS la crítica del determinismo, de la "necesidad dirigida", de la "concatenación irrevocable de causas y efectos", etc. Tampoco con esta clase de necesidad —dice Engels— nos salimos de al concepción teológica de la naturaleza" **(Dialéctica de la naturaleza,** editorial Problemas, 1947, p. 257).

(5) Cfr. K. MARX, **Il Capitale,** trad. Ital. Roma, 1952, vol. I, t. 2, p. 72.

(6) Un tipo de racionalidad en la que entra en juego la noción de "fin", metodológicamente excluída de las ciencias físico - matemáticas. Véase, para el origen de la investigación de una "racionalidad de la historia", cuanto escribe LUKACS en **La distruzione della ragione,** trad. ital. Torino, 1959, pp. 123 - 129. Trad. cast. F. C. E. 1959, pp. 97 - 103.

(7) Aunque permanezcan elementos intuitivos —sean o no lógicamente traducibles—, tal como el de la "diferencia di verso".

(8) Bastante conocida es la afirmación de Engels, retomada y desarrollada por Lenín, "que la forma del materialismo debe inevitablemente modificarse con todo descubrimiento que haga época en el ámbito de las ciencias de la naturaleza (y con mayor razón en la historia de la humanidad)".

(9) Cfr. **Materialismo ed Empiriocriticismo,** trad. it. Roma, 1952, p. 118.

(10) "La mente que observa —dice justamente Schrodinger— no es un sistema físico, no puede interreaccionar con ningún sistema físico" (E. SCHRODINGER, **Siencia e umanesimo. La física del nostro tempo,** Firenze, 1953, p .62). Vale decir, no son las categorías físicas del observador que interfieren con el fenómeno observado.

(11) En cuanto la forma puede ser presentada, así, como fundamento de toda multiplicidad homogénea, más que de la unidad del individuo.

(12) Cfr. ENGELS, **Antidühring,** trad. it. Roma, 1950), p. 70.

(13) No se quiere con esto sostener que cualquier noción física que tenga un contenido cualitativo sea por ello de naturaleza antropomórfica. Basta pensar en las grandezas vectoriales y en las diferencias de cualidades que designan diversos ambientes de aplicación de la noción de vector elástico, etc.). La física de las partículas elementales parece indicar —se ha ya señalado esto— como irreductible y objetivamente inherente a la constitución de la materia la "diferencia de dirección" /differenza di verso/, designada con términos como **"destrorso"** y **"sinistrorso",** que es una diferencia cualitativa de naturaleza dialéctica (es la unidad de una oposición), de cuya objetividad en la naturaleza ya se había dado cuenta Kant. Se puede quizás considerar esta noción como esencial para indicar el punto de inserción de la subjetividad, o sea del actuar subjetivo práctico - sensible, en la objetividad material (a través de la **orientación).**

(14) "Une grenouille, privée de l'apport continu des incitations qui proviennent de son tégument, lorsque la peau est enlevée ou anesthesiée en totalité, perd entierement son tonus musculaire, entre dans une sorte de coma ou elle oublie méme de respirer, mais est réveillée par des stimulations mécaniques, ou électriques, comme nous avons pu le constater..." (H. PIERON, **La sensation, guide de vie,** París, 1955, p. 2).

(15) J. P. SARTRE, **Une idée fondamentale de la phenomenologie de Husserl: l'intentionalité,** publicado en **Situations I,** París, 1947.

(16) "Por un lado, la mera percepción es elevada a objetividad, a **experiencia,** mediante las categorías; pero, por el otro lado, estos conceptos, como unidad solamente de la conciencia subjetiva, son condicionados por la materia dada, por sí son vacíos y tienen una aplicación y uso solamente en la experiencia; de aquí la otra parte constitutiva, las formas del sentimiento y de la intuición son igualmente algo solamente subjetivo" (HEGEL, **Enciclopedia de las ciencias filosóficas,** para. 43).

(17) En el **Prefacio** al **Antidühring** del 1885 (trad. it. cit. p. 19). "Precisamente aprendiendo a hacer propios —concluía Engels— los resultados del desarrollo de la filosofía durante veinticinco siglos, ella se liberará por un lado de toda filosofía de la naturaleza que esté al margen y fuera y por encima de ella, pero también, por el otro lado, de su propio método limitado de pensar, heredado del empirismo inglés".

(18) En el plano mental ampliamente entendido, que comprende también la representación sensible, o mejor representación de lo sensible, objeto inmediato de la actividad práctica - sensible (las cosas que manejamos, los hombres o los animales que encontramos, las perspectivas, distancias y orientaciones espaciales en las cuales todo se produce, las sucesiones temporales percibidas, etc.). Considero en cambio que debe excluirse que la abstracta y aislada "sensación", o "cualidad sensible", pueda asumirse como directo reespejamiento (fotograma, u otra cosa análoga) de la realidad. Haber admitido esto me parece el punto débil de **Materialismo y Empiriocriticismo** de Lenín. Es preciso observar que sobre este punto Lenin permanece exactamente en el terreno del adversario (Mach), o sea, en última instancia, en el terreno del **sensualismo** pasivo del siglo XVIII. Aún cuando Mach tomaba el camino de la interpretación idealista de la sensación (asumida como elemento último para la reconstrucción de la realidad) y Lenín el de la interpretación materialista. Pero filosóficamente esta posición había

sido ya superada por Marx en 1845, en las **Tesis sobre Feuerbach,** a través de la fundamental noción unitaria de actividad práctica - sensible, la cual abre implícitamente un método de investigación plenamente verificado, entre otros, por la fisiología de las sensaciones y la psicología empírica de nuestros días, cuando en sus experiencias reales se colocan desde el punto de vista de la **acción.** (Confróntese la interesantísima discusión anti - Mach hecha por J. PIAGET, en su **Introduction a l'epistemologie génetique,** II, pp. 135 - 147, París, 1950. El autor ignora la polémica leniniana con el idealismo empiriocriticista). La noción de actividad práctica - sensible sirvió a Marx como punto de partida para la teoría del materialismo histórico y para orientar por consiguiente a su misma "crítica de la economía política"; pero no tuvo por cierto influencia sobre las ciencias empíricas de la naturaleza. En la época en que Lenín escribía **Materialismo y Empiriocriticismo** —excepto quizás en las investigaciones de Pavlov— hay que considerar que talvez estuviese aún muy extendida entre los científicos la vieja noción de "sensación" en sentido abstracto y aislado: tal como era la noción generalmente propia a los físicos (de Helmholtz —que sin embargo había sido también fisiólogo— a Mach, etc.). Esto, si explica la situación histórica de Lenín, no justifica sin embargo los esfuerzos frecuentemente acrobáticos de muchos marxistas modernos para mantener aquel insostenible concepto, del todo inútil en un materialismo moderno. Por otro lado, ya se ha visto cómo Engels escribía que "lo que es luz depende de la estructura del ojo...". (El mismo Lenín viene a suministrar, en la obra citada, los elementos que encaminan a la corrección o justa interpretación, cuando afirma que "la sensación es una imágen subjetiva del mundo objetivo". Cfr. p. 107 y también p. 18, donde se hace referencia a la posición de Feuerbach al respecto).

(19) Naturalmente este "de vez en cuando" puede ser una teoría considerada válida aún durante siglos.

(20) A partir de esta función el pensamiento humano, después de haber analizado, puede reconstruir o reproducir la realidad en su movimiento, desarrollo, etc., y presentarse a sí mismo en la más alta esencia lógica, como mediación y dialecticidad, como ocurre en la **Lógica hegeliana.** Se trata, como lo ha mostrado Marx, en uno de sus más importantes escritos filosóficos (la póstuma **Introducción** de 1857 a **Para la crítica de la economía política),** de aquella "reproducción del concreto" en el plano del pensamiento o "apropiación" conceptual de lo concreto —cual "resultado" de la recomposición de sus momentos abstractos precedentemente analizados— de donde Hegel había sido conducido a la "ilusión" idealista que la realidad fuese resultado de un proceso del pensamiento. El problema permanece abierto, a qué campos de la realidad, además del ámbito histórico - social, tal método es efectivamente aplicable como método directo de conocimiento.

(21) F. ENGELS, **Antidühring,** cit. p. 103.

(22) LENIN, **Materialismo ed Empiriocriticismo,** cit. p. 135.

(23) Esto es históricamente verdadero también para las primeras apariciones medievales del experimentalismo, que son como los pródromos de la ciencia moderna. Frente a las cuales el tomismo se presenta como una gran organización mental conservadora.

(24) Pero se debe también reconocer que en GRAMSCI existe una tendencia a identificar lo objetivo con lo universalmente subjetivo (en sentido histórico - humano) y no ha fundar el segundo sobre el primero (Cfr. **Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce,** Torino, 1948, p. 142).

(25) Encuentro planteada esta propuesta en G. KLAUS en su **Einführung in die formale Lokig** Berlín, 1958, p. 147.

(26) Así en cambio parece considerar KLAUS, op. cit. pp. 143 - 144.

(27) ..."Ser objetivo, natural y sensorial, y al mismo tiempo poseer objeto, naturaleza y sentidos fuera de uno mismo, o uno mismo ser objeto, naturaleza y sentido para un tercero, es una y la misma cosa. El **hambre** es una **necesidad** natural; necesita por lo tanto una **naturaleza** fuera de él, un **objeto** fuera de él, para satisfacerse, para aquietarse. El hambre es una necesidad reconocida de mi cuerpo por un **objeto** que existe fuera de él, indispensable para su integración y para la expresión de su ser esencial. El sol es el **objeto** de la planta —un objeto indispensable para ella, para confirmar su vida— así como la planta es un objeto del sol, siendo una **expresión** de la fuerza creadora de vida del sol, de la **fuerza esencial objetiva del sol"** (K. MARX, Manuscritos económicos - filosóficos de 1844, edi. Auestral, pp. 161 - 162).

(28)) ..."El **hombre** es directamente un **ser natural.** Como ser natural y como ser natural viviente está provisto, por una parte, de las **fuerzas naturales de la vida,** es un ser natural **activo.** Estas fuerzas existen en él como tendencias y habilidades, como **impulsos.** Por otra parte, como ser natural, corpóreo, sensorial, objetivo, es una criatura **que sufre,** condicionada y limitada, como los animales y las plantas. Es decir, los **objetos** de sus impulsos existen fuera de él, como **objetos** independientes de él; pero estos objetos son **objetos** de su **necesidad: objetos** esenciales, indispensables para la manifestación y confirmación de sus fuerzas esenciales. Decir que el hombre es un ser **corporal,** viviente, real, sensorial, objetivo, lleno de vigor natural, equivale a decir que tiene **objetos reales, sensoriales** como objetos de su ser o de su vida, o que puede sólo **expresar** su vida en objetos reales, sensoriales" (op. cit. p. 161).

(29) Op. cit. p. 74. Cr. MARX, **El Capital,** I, III sec., Cap. VI, I: **El proceso de trabajo:** "Nuestro presupuesto es el trabajo en una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre. La araña cumple operaciones que semejan a las del tejedor, la abeja hace avergonzar a muchos arquitectos con la construcción de sus celdillas de cera. Pero lo que desde el comienzo distingue al peor arquitecto de la mejor abeja es el hecho de que él ha construído la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera".

(30) Estos fragmentos pueden ser confrontados y conjuntamente integrados con cuanto escribe ENGELS muchos años más tarde en sus apuntes para la **Dialéctica de la Naturaleza** (trad. ital. cit. p. 151): "La existencia normal de los animales está dada por las condiciones ambientales en las cuales viven y a las que se adaptan —las condiciones de la existencia normal del hombre, tan pronto como se diferencia del animal en sentido estricto, hasta ahora nunca han existido, sino que deben elaborarse en el futuro proceso histórico. El hombre es el único animal que puede colocarse fuera del estado puramente animal mediante su propia actividad y puede transformar su estado normal en uno más adaptado a su conciencia, **que debe ser creado por él mismo...".**

LA CUESTION DEL REALISMO Y LA NOVELA TESTIMONIAL ARGENTINA

EN la novelística argentina existe una línea testimonial cuyo rastreo ofrece posibilidades para la valoración del fenómeno literario en su conjunto, así como para meditar sobre valores más generales: en el orden de la estética.

En este trabajo intentaremos primero, una aproximación a las cuestiones que sugiere la voluntad testimonial en relación al más vasto y complejo problema del **realismo y**, en un segundo plano, trataremos de interpretar los valores que esa actitud aporta a nuestra historia literaria a través de algunos escritores.

Parece necesario dejar aclarado desde ya lo que entendemos por "línea testimonial". En última instancia toda obra artística es testimonio de algo; cuanto menos, testimonio de la voluntad expresiva del autor cuyo encuadramiento histórico cultural podrá hacerlo una manera de crítica, aún cuando ésta no comprometa los valores estéticos de la obra. Aquí, nos interesará el caso de los escritores que **conscientemente** han pretendido ser testigos de una época. Y ésto, quede nuevamente dicho, no implica valoración estética alguna.

La **tendencia testimonial** ha dado como resultado obras donde es expresa **una versión de la realidad** en determinados momentos de la vida argentina. Realidad que ha sido —de alguna manera— "creada" por el novelista. El autor, estimulado por su mundo previo, requerido por algo existente fuera de él, aunque no independientemente de él, "encuentra" la **realidad** que sus propias ideas teóricas y éticas (condicionado por el clima cultural de la época) le configuran (1). De esta manera la realidad comienza a ser tal, en la medida que el novelista ha elaborado su obra, que es **su realidad**, con legalidad propia y que no puede ser juzgada como "verdad objetiva". Claro está que esa "legalidad" no se refiere a la autonomía artística (dejada por supuesta), sino a la posibilidad de expresar o no en la obra literaria una circunstancia histórica con precisión científica.

TESTIMONIO Y REALISMO

Lo dicho hasta ahora nos coloca ante un interrogante que a simple vista parece una inconsecuencia: ¿tiene valor de **testimonio** la novela "testimonial"? (Más adelante, trataremos de dar respuesta a esta formulación relacionándola con el hecho literario argentino). Tal cuestionario se articula estrechamiente con un problema más general que lo abarca: el **realismo**.

La discusión sobre realismo ha llenado largo capítulo de la crítica de arte, particularmente la literaria. Cuando parecían aceptadas algunas normas de manera más

(1) Esto nos coloca evidentemente en un plano gnoseológico que, por otra parte, está en la base de toda formulación estética que se asiente sobre presupuestos materiales y no metafísicos. Muchas de las corrientes que han orientado su indagación estética según la concepción materialista de la historia, han prefigurado la existencia de un mundo exterior independientemente del hombre que debería ser reflejado (aún con métodos nitidamente diferenciados del especulativo) por la obra artística. A una mayor profundidad de reflejo de esa realidad ajena al hombre, correspondería mayor validez desde el plano de la consideración realista del arte. Se trata ahora, en cambio, de precisar si esa concepción no cae, justamente, en la presunción metafísica de concebir un mundo ajeno al conocimiento humano y por lo tanto sólo accesible para un ser **superior,** que esté por encima del hombre.

o menos definitiva, se produce en estos últimos años un replanteo de las afirmaciones clásicas que tiende a dar por concluido el pensamiento estético dominante para reemplazarlo por otro con sustentación materialista. Estas corrientes revalorativas, que se vinculan a extensos interrogantes filosóficos, revisan críticamente todo cuanto se ha formulado hasta aquí incluyendo, lógicamente, las teorías de algunos pensadores marxistas cuya vinculación con el análisis del realismo es contemporáneamente ineludible.

Los estudios estéticos de George Lukacs pueden servir para ejemplificar la importancia adquirida por aquel método de análisis hoy justamente cuestionado por críticos que parten, también ellos, de posiciones histórico - materialistas. La influencia del escritor húngaro es de tal magnitud que podemos descubrir su inmediata presencia en importantes obras de crítica o de teoría sobre el arte. Más aún: podríamos decir que es difícil desconocer su impronta en cualquier ensayo moderno que trate de interpretar el realismo (2).

El realismo, para Lukacs,radica en la capacidad de penetrar las verdades profundas que subyacen en lo circunstancial, expresado a través de formas artísticamente logradas. En tal caso, el realismo es siempre testimonial; no mero reflejo de la apariencia. **Testimonio** de aquello que se da como fundamento de los procesos estructurales. Balzac es el ejemplo preciso para esta concepción de Lukacs.

A la inversa —seguimos al pensador húngaro—, en literatura, no todo testimonio es realismo. Si la traslación de los hechos superficiales no expresan más que la apariencia de las cosas, la obra así conformada no será realista. V. Gr: Zola. Realismo versus naturalismo. Método "narrativo, creador", el primero; "descriptivo, de observación", el segundo.

El esquema valorativo así trazado se extiende en multifacéticas aplicaciones. De allí arranca la interpretación de la vanguardia y de la "decadencia" artística que seguirán a través del mundo sus innumerables epígonos. (3)

"ESENCIA Y APARIENCIA".

Sin embargo, desde un primer nivel crítico, es posible objetar el trazado lukaciano. La separación propuesta parece remitirnos a la clásica formulación metafísica que divide esencia y apariencia. A la afirmación de Lukacs que mientras el "escritor realista" penetra en la "esencia" de la realidad, el escritor "naturalista" se limita a describir aquello que cae bajo sus ojos, cabría sugerir que **nada cae a nadie bajo sus ojos, sinó existe una razón por la cual se fija la atención en un fenómeno y no en otro.** Y este fijar la atención prefigura una voluntad de búsqueda, una orientación hacia la realidad que no es simple traslación de "apariencias". No es casualidad —y ésto puede servir para una metodología crítica que trascienda lo meramente contenidista— que "caiga bajo los ojos" de **Zola** el vientre de París y su corrupción social y no la apariencia brillante que enmascara justamente esa corrupción (4).

Lo anotado tiene mucho que ver con la pretensión lukaciana de señalar modelos constantes para el realismo literario. A tales ideas se contrapone la que concibe la obra de arte como permanente portadora

(2) Dos ejemplos, entre tantos, pueden verse en Arnold Hauser, con sus célebre **Historia Social de la Literatura y el Arte** y la posterior **Introducción a la historia del arte** y en las reconocidas e influyentes críticas cinematográficas del italiano Aristarco.

Entre nosotros, Juan Carlos Portantiero, partiendo de actuales puntos de vista aportados por pensadores italianos, ha intentado la adaptación de la problemática del realismo a la narrativa argentina. Sin embargo, no trasciende el esquema lukaciano, a pesar de esbozar algunas críticas. V. **Realismo y Realidad en la narrativa argentina,** Ed. Procyón, Bs. As., 1961.

(3) En relación a la interpretación que Lukacs hace de la "vanguardia" y a la famosa antítesis que propone: "¿Franz Kafka o Thomas Man?", cfr. su libro **Il significato attuale del realismo critico,** Ed. Einaudi, Torino, 1957.

(4) Cfr. Valentino Gerratana, **Lukacs e i problemi del realismo, en Società,** diciembre de 1953, Nº 4.

Carlo Salinari en **La questione del realismo,** Parenti Ed., 1960, aporta algunos elementos sobre la limitada visión lukaciana del naturalismo. Sin embargo el alcance de su crítica se limita a una estrecha parcialidad pues en lo fundamental su pensamiento coincide con los puntos de vista de Lukacs.

de significados de lo real. Dicho de otra manera: si una obra de arte es realmente "artística", es decir, existe como tal, en su singular estructura, en su independiente totalidad, da luces (más o menos claras, más o menos amplias) a la realidad.

Considerando las **"ideas"** en la concreta relación de acción recíproca con la realidad social (y no abstractamente encerradas en la mente de un artista) empujan al creador a confrontarlas con el mundo donde actúa; y en esa confrontación, de donde surge la "realidad del artista, aparecen iluminados trazos esenciales de la realidad humana (única realidad posible, por otra parte) (5). Todo esto, aún cuando las **ideas** sean "reaccionarias", es decir "falsas" desde un punto de vista político "progresista" (6).

Contemplando las cosas desde esta perspectiva varía radicalmente el **sentido** de la interpretación en los casos concretos de Balzac y Zola, que nos han servido ejemplarmente. El **mayor realismo** de Balzac (si así le aceptáramos) no estaría dado por su **método** interpretativo de la realidad, sino por su superioridad **artística** en relación a Zola. Las consecuencias generales son básicamente distintas a las que logramos siguiendo a Lukacs: a) en el naturalismo, generalmente testimonial, puede haber realismo (a condición que la obra se realice artísticamente) y b) no todo realismo es testimonial.

LA DEFORMACION "SOCIOLOGICA".

Hemos afirmado que en la actualidad resulta ineludible considerar la vinculación entre la crítica del realismo y el pensamiento marxiano. En ese sentido —y a título de ejemplo paradigmático— hemos considerado fragmentariamente a uno de los más destacados estudiosos marxista de la estética. Si la vinculación apuntada es ineludible por razones de hecho, también resulta irrenunciable observar cómo la actual corriente crítica (también ya insinuada) significa una viva reacción a la tendencia **positivista** que se expresa en algunos sectores de la indagación filosófica del materialismo histórico y que en la investigación estética lleva a simplificación sociológica el análisis de la creación artística (7).

Recién ahora estamos comprendiendo que la **idea** en la obra de arte **es la estructura** misma de ella. No como hecho independiente de la forma, sino como forma en sí misma, con **valor artístico** como tal. El "sociologismo' estético escinde tajantemente los llamados "fondo" y "forma". Y si Lukacs contribuyó, mal que le pese, a esa

(5) La extraña lucidez sobre su propia experiencia poética, había llevado a Cesare Pavesse a comprender el valor poético de la **significación** de la palabra: "Inclusive cuando sentimos un latido de alegría al encontrar un adjetivo acoplado con felicidad a un sustantivo (sin que uno y otro se hayan visto antes juntos), no nos asombramos por la elegancia de la combinación, por la presteza del ingenio, por la habilidad técnica del poeta que eso logra, si no, **nos maravillamos por la nueva realidad que ha sido iluminada". El oficio de vivir,** Raigal, Buenos Aires, 1957.

Esta línea de pensamiento estético será luego elaborada sistemáticamente por Galvano della Volpe y su escuela.

(6) Si aquellas **ideas** son también "justas" (desde un punto de vista ideológico y meramente político) es claro que —superando el momento **genérico** de simple simpatía ideológica, para plasmarse artísticamente en el choque concreto con la realidad— puede ayudar a una "iluminación" más amplia de esa realidad mediante la verificación de los propios contenidos **genéricos.**

"Todo ésto no significa, naturalmente (sino que al contrario) que el artista en general pueda ser agnóstico; y mucho menos que un artista de ideas marxistas no deba hoy luchar, **también en cuanto a ideología y política,** contra las ideas adversarias, **a cualquier nivel** que se manifiesten. (Lenin mismo, en carta a Gorki, recomienda... pero a Tolstoi no es necesario perdonarle ni la pasividad, ni el anarquismo, ni el populismo, ni la religión").

"Lo que subrayo es que el único método en posesión del artista de ideas marxistas para hacer triunfar las propias ideas **en el terreno de la poética y de la creación artística,** es el método semántico-dialéctico de "trascender" el literal-material de la propia "simpatía" ideológica en el discurso polisignificativo o poético y conferir por ésto a las propias ideas (por esta vía "artística" o sea semántico-**formal** orgánica) el máximo de **verdad** dianoética y valor universal de pensamiento". Velso Mucci, **La metafora ben temperata,** en **II Contemporáneo,** año IV Nº 34, marzo, 1961.

(7) Todo ésto ha vuelto a tener palpitante actualidad con motivo de las discusiones sobre ideología habidas recientemente en la URSS. (fines de 1962 y primeros meses de 1963). Al respecto es de gran interés el agudo intento crítico y de comprensión histórico-cultural que hizo Rossana Rossanda en **Rinascita,** Año 12 Nº 20, del 23 de marzo de 1963.

tendencia "sociológica", sus críticos "marxistas" de la llamada "era stalinista" llevaron las cosas al extremo de lo absurdo. Cuando Lukacs sostiene el realismo en la comprensión de las corrientes profundas de la realidad, abre el camino para afirmar (lo siguen haciendo sus epígonos) que **hoy** puede hacerse realismo a condición de poseer la concepción del mundo que mejor puede aprehender la "realidad objetiva". En el caso ya evocado de Balzac, que poseía "ideas reaccionarias" para su época, el **realismo** se daría —gracias a la genialidad del francés— **a pesar de sus ideas.**

En relación a algunas expresiones de la literatura soviética, Lukacs aplicaba sus maneras de ver que, a riesgo de un exagerado simplismo, podríamos sintetizar en el siguiente esquema:

naturalismo = copia no creadora (a — crítica) de la realidad = decadencia (con — formismo) con la realidad. Literatura soviética = copia de la realidad (con — formismo) = naturalismo = decadencia.

A la par de estas ideas levantaba el **realismo crítico** (esencialmente antirromántico, para L.) a la altura de **único** realismo y canon artístico de tal magnitud, que aparecía como sinónimo de arte. (Ahora hablamos de arte = realismo. Aquí el orden de la identidad no es recíproco).

Las críticas dogmáticas a las doctrinas de Lukacs llevaron las cosas a extremos increíbles. Véase el siguiente párrafo de la "crítica" formulada por Jozsef Revai en el año 1950 y que provocara la **segunda autocrítica** del pensador húngaro (8):

> —¿De qué se trataba? En resumen, pues, criticaba (G. L.) la decadencia burguesa y la literatura soviética. Ciertamente, el Partido Bolchevique y los escritores soviéticos han denunciado siempre con vigor los errores y las insuficiencias de la literatura soviética, contribuyendo de esa manera a su desarrollo. Pero esta crítica y autocrítica partían siempre de la **superioridad ideológica** de la literatura soviética y del realismo socialista, de su superioridad sobre la literatura burguesa" (9).

Lo sospechara o nó Lukacs estas palabras significaban llevar sus propias ideas hasta las últimas consecuencias. Pero la autocrítica posterior (la segunda) lo conducen a decir cosas insospechables no mucho antes, cuando explicaba, por ejemplo, el fenómeno de la vanguardia como "positivo" en determinadas circunstancias históricas (10). El propio L. daría elementos algunos años después (1956) para desbaratar las teorías sustentadas por sus tenaces críticos y trataría de explicar las condicionantes histórico-ideológicos sobre los que estriban sus propios errores (o silencios) y los de sus opositores (11). Aunque no se refiriera específicamente a ella, es fácil comprender como en esas "explicaciones" se implica una justificación a las razones que lo llevaron a decir en la ya mencionada segunda autocrítica (12):

> La superioridad del realismo socialista sobre todos los realismos anteriores, la superioridad de la literatura soviética sobre la literatura burguesa se refieren al **conjunto** de la literatura, a todos los problemas de la literatura. Esa superioridad se deduce del grado más elevado del contenido social realizado en el socialismo.
>
> ¿Acaso porque ese realismo superior plantea problemas ideológicos y artísticos de un orden superior y ayuda a hallar para ellos una solu-

(8) Jozsef Revai, **En torno a las cuestiones de nuestra literatura.** Cuadernos de Cultura, Nº 3, Bs. Aires, mayo de 1951.

(9) Si se quiere buscar una explicación histórica de estas actitudes en el campo del pensamiento, habrá que arribar a las ideas teóricas que sostenía Stalin sobre el desarrollo socialista y que Revai señala en el mismo artículo como causa de la "desviación" de Lukacs: "En definitiva, la intensificación de la lucha de clases en nuestro país y en el plano internacional, del desarrollo de la vigilancia política e ideológica que van unidas a esa lucha, el aumento de las exigencias de firmeza ideológica, la búsqueda de trincheras del enemigo también en el frente cultural: todo ésto ha tenido efecto sobre ciertos puntos de vista del camarada Lukacs (puntos de vista que objetivamente no han servido a la clase obrera ni al Partido, sino solamente a los vacilantes a quienes les repugna aceptar la política del Partido, y por lo tanto, en fin de cuentas, al enemigo).

(10) Jozsef Revai, op. cit.

(11) Cfr. George Lukacs, **II significato attuale del realismo critico,** G. Einaudi, et., Torino, 1957. Ver especialmente en **Premessa** (pág. 7-10) su referencia al "stalinismo".

(12) G. Lukacs, **Segunda autocrítica,** Cuadernos de Cultura, Nº cit..

CeDInCI

ción, también allí donde las soluciones artísticas halladas por tal o cual escritor son, enteramente o en parte, discutibles, son por ello poco satisfactorios?

Hablar de superioridad ideológica como base de análisis artístico es como pretender calificar la importancia de un descubrimiento científico, según las **ideas** que sobre el mundo posee el descubridor. Esto no significa (¿es preciso repetirlo?) que se niegue la presencia de ideas determinadas y determinables en la obra artística. Más aún, parece condición necesaria para su existencia. También, ya se ha dicho, es posible (y deseable desde una perspectiva marxiana) la crítica de tales ideas. Pero, ni esa crítica de las ideas tiene nada que ver con la valoración artística, ni de ellas depende la calidad de las obras de arte. Así es posible encontrar artistas con ideas "reaccionarias" que realizan grandes obras donde esas ideas están presentes (13).

REALISMO Y DECADENCIA

Bien hacía Revai en la "crítica" antes aludida de sospechar que no se hacía realismo **a pesar** de las ideas del autor. Pero sus consecuencias eran erradas al pensar que de ellas dependía la **calidad** de la obra. El caso creemos que es otro: si la obra es auténticamente artística, la consecuente profundización en un orden de ideas (cualquiera sea la concepción del mundo que evoque), la hará realista.

Los apuntes que sobre estética dejara el cada vez más valorado Antonio Gramsci, han servido de excelente punto de partida para actuales meditaciones (14). Esas sugerencias posibilitaron nuevas indagaciones donde (especialmente los pensadores italianos) fecundan no sólo la riqueza conceptual de su profundo análisis, sino también los datos concretos que el pensamiento universal aporta para la formulación de una teoría estética materialista.

Galvano della Volpe es tal vez quien haya elaborado más sistemáticamente en ese sentido (15). Las numerosas interpretaciones y trabajos monográficos que su obra estimuló y las indagaciones que le continuaron, abren caminos insospechados para la dilucidación de aspectos aún en penumbra y que permiten **por primera vez** oponer una formulación coherente a las concepciones románticas del arte que de alguna manera influyen todo el mundo contemporáneo de la estética.

Nos interesa ahora, con nuevos horizontes, discutir el concepto que Lukacs acuñó sobre **decadencia** y que significó siempre uno de los escollos más difíciles de sortear para la comprensión de su entero andamiaje mental. Piénsese por ejemplo en la dificultad de explicar la impresionante presencia de Joyce, Kafka o Proust en la cultura del mundo, considerados con el frío esquema lukaciano.

Más que una tendencia del arte, el decadentismo es una actitud frente a la vida. Si bien toda obra de arte (o corriente literaria) muestra su valor y su singularidad en relación a momentos determinados de la historia, no es menos cierto que el artista de cualquier época se ha colocado ante la vida de modos distintos, resumibles en dos polaridades: por un lado aquellos que se colocan **positivamente** en el interior de la cosa, con expresa voluntad de conocerla y esforzándose por mantenerse continuamente **actuantes** en la relación sujeto-objeto; actitud que lo lleva a intentar en soluciones lingüísticas esta complejidad del problema. Por la otra, la tendencia a evadirse de la realidad de las cosas, a renunciar al dominio sobre ellas, a asilarse en un mundo de sentimientos enrarecidos que en los casos extremos llegan a naufragar en lo irracional, en el agotamiento de todo compromiso social y en la **exasperación** de los impulsos subjetivos. Esta **exasperación** deriva las más de las veces —como ilusoria compensación a la extenuación de los contenidos— en la febril búsqueda de soluciones **formales** que terminan por resolverse en "forma de lo formal", en contraste con lo que debería ser: "forma del contenido". A esta última actitud vital se le ha llamado **decadentismo**. A ella se le ha opuesto frecuentemente, por parte de los críticos marxistas (Lukacs entre ellos y fundamentalmente) abstractas y esquemáticas soluciones **realistas**.

Estas objeciones y "soluciones" corresponden —como afirma Luca Canali— "a una fase durante la cual los críticos y los políticos marxistas "no tenían tiempo" o "no tenían deseo" (objetivamente no tenían capacidad) de orientar una búsqueda no ya tanto sobre los componentes ideológicos, éticos y culturales del decadentismo, sino también y sobre todo, hacia la singular individualidad a ellos ligada, sobre los peculiares valores estéticos alcanzados en cada uno de los artistas "decadentes", los cuales, justamente en virtud a las diversas soluciones "artísticas" que daban (y dan) de los problemas generales, modificaban (y modifican) los abstractos contenidos de su tendencia, ofreciendo una superación cognoscitiva en cuanto artístico, que termina por colocarse fuera de toda clasificación y por insertarse, en cuanto tal, en la gran tradición del arte, o sea en la tradición del realismo" (16).

De lo hasta aquí señalado es fácil deducir la incorrección de una crítica literaria en función de los contenidos que alienta una obra, fuera del contexto estilístico donde aquellos contenidos se expresan y modifican. La aprobación o condena de un artista no puede prescindir de los resultados **artísticos** de su producción. Si éstos han sido alcanzados, carecerá de valor toda crítica a la ideología abstracta, pues cualquiera haya sido, en el nivel concreto de la obra habrá sido superada para "iluminar" una parte más o menos amplia de la realidad. Concluído ésto, se podrá aceptar la existencia de una ideología o una actitud decadente, pero no la existencia real de "artistas" decadentes (17).

Vistas así las cosas, quedan trastocados valores largo tiempo aceptados. La discusión sobre **realismo** toma nuevos cauces y la aproximación sociológica al arte queda reducida a sus límites adecuados (que los son amplios desde el punto de vista de la historia cultural).

MATERIALISMO Y ROMANTICISMO

Apuntemos, con afán de sistematización, dos ideas que surgen destacadas referidas a la relación ideas (o ideología)-realismo: 1) el realismo puede darse en literatura más allá de las abstractas ideas que el autor comulgue; 2) puede darse, también, independientemente de la actitud que ante la vida el autor ofrezca.

Contra toda errónea apariencia, lo dicho afirma la necesaria participación de las ideas en la obra de arte y desmiente la pretensión romántica dominante según la cual la presencia de las mismas es innecesaria y aún perjudicial (18). Pero la existencia necesaria de **ideas** en la obra literaria y el hecho que ellas sean **tendenciosas** (o sea que inevitablemente están **determinadas históricamente**) también cuestiona la llamada teoría del **triunfo del realismo** en la forma que Lukacs la dedujo de las opiniones de Engels sobre la literatura de Balzac. (Anota Rocco Mussolino como este capítulo ha sido "frecuentemente indiscutido porque su esclarecimiento está dado por adquirido: y a ésto no es extraño, me parece, el hecho —incontestable— que Balzac sea más citado que leído o estudiado por los críticos materialistas").

En el mismo sentido Galvano della Volpe anota que Engels "después de hacer resuelto como materialista la cuestión de la tendencia (...) de la poesía y haber indicado a

(13) "Vale la pena observar, de paso, que en el campo de la filosofía y de la ciencia en general la excepcionalidad (encontrar un reaccionario que sea también un gran pensador) no nos sorprende, ni nos asusta. Piénsese en la estatura filosófica de Hegel, "el filósofo de la Restauración". Rocco Musolino, **Sobre el realismo de Balzac, II Contemporáneo,** Año IV Nº 34, marzo 1961.

(14) Cf. las notas que aparecen sobre todo en **El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce,** Ed. Lautaro, Bs. As., 1958 y en **Literatura y vida nacional,** ed. Lautaro, Bs. As., 1960.

(15) Galvano della Volpe, **Crítica del gusto,** Feltrinelli Ed., Milano, 1960.

(16) Luca Canali, **Arte, realidad, ideología,** en **II Contemporáneo,** Nº 43, diciembre de 1961.

(17) "Escribe Gramsci: "Que el hombre político haga presión para que el arte de su tiempo exprese un determinado mundo cultural, es actividad política, no de crítica literaria". Y se podría agregar que criticar una actitud en las relaciones de la vida y un movimiento cultural, que en su complejo se inspira en ella, es perfectamente legítimo. Pero criticar un artista, que sea realmente tal, por su abstracto mundo cultural, significa llevar una acción política impropia, en cuanto conduce contra un hecho que, fuera de su solución artística, no tiene existencia objetiva". Luca Canali, op. cit.

(18) cf. Galvano Della Colpe, p. cit., pág. 13-14.

Esquilo, Aristófanes, Dante y Cervantes, como "poetas tendenciosos" y, por otra parte, haber afirmado que "la tendencia debe surgir de la situación y de la acción misma", lleva este último pensamiento hasta la extraña conclusión (para un materialista histórico) que "cuanto más las miras del autor quedan **ocultas** tanto **mejor** es para la obra de arte". Y remarca della Volpe: este pensamiento "no se puede explicar más que como residuo en Engels mismo del temor **romántico** al **pensamiento** en la poesía". A estos residuos románticos está vinculada la afirmación del mismo Engels según la cual "el realismo puede prorrumpir también **a despecho** de las ideas del autor". Es importante dilucidar esta cuestión pues ha pasado a ser patrón metodológico en la interpretación crítica de autores donde la influencia lukaciana es evidente.

Admitir la aparición del realismo "**a despecho** de las ideas del autor" es, quiérase que no, aceptar la concepción romántica-idealista del intelecto y el sentimiento como categorías separadas. Ese "a despecho" vendría a señalar dos campos de diferentes valores cognoscitivos. Por un lado el artístico, de escaso rigor intelectual y otro el de las ideas concretas y rigurosas. Sólo así sería justificable esta contradicción entre la **tendencia** de Balzac y sus resultados artísticos. La presencia puramente receptiva del artista, que en último análisis sostiene la concepción romántica del arte, es la base del pensamiento de Lukacs cuando (excluído el carácter racional de la técnica artística) transforma el "a despecho" engelsiano en "llave maestra" de su teoría del realismo que tiene como explicación teórica su concepto del arte como "intuición sensible" (19).

(19) "Verdad es que Lukacs, en la tentativa de convalidar materialísticamente la tesis de un Balzac bifronte (reaccionario-progresista) tiende a exaltar hegelianamente la potencialidad expansiva del "contenido" histórico-real en el proceso artístico, viniendo así a contraponer a un subjetivismo estético de tipo idealista-crociano un objetivismo estético de tipo idealista-hegeliano, sin salir con ésto del juego metafísico de la hipóstasis", Rocco Musolino, op. cit.

Para un conocimiento adecuado de las formulaciones estéticas de Lukacs y de sus presupuestos gnoseológicos ver **Prolegomeni a un estetica marxista,** Ed. Riuniti, Roma, 1957.

LITERATURA ARGENTINA Y TESTIMONIO

Hemos diseñado en rápido panorama, a veces demorado en accidentes históricos que muestran la vitalidad del fenómeno artístico, algunas ideas sobre los alcances que puede sugerir el testimonio como actitud literaria y su relación con el realismo.

En el caso argentino los hechos vinculados a aquellas apreciaciones, tienen singularidad en relación al fenómeno total de la literatura, enmarcada, a su vez, en nuestro irregular proceso de conformación histórico-cultural.

El estudiar la tendencia testimonial de la literatura nos coloca en un plano polémico que es preciso asumir para establecer un punto de vista coherente en la interpretación de la misma. El análisis aparece cuestionado desde dos importantes flancos: 1) porque todo testimonio (hemos dado como presupuesto que nos interesan los autores con expresa voluntad de ser testigos) implica una manera de ver el mundo simultáneamente distinta de otros cuyas concepciones generales son diferentes; y 2) porque nos indica la necesidad de una revisión de la historia que nos permita comprender los puntos de mira del autor desde su particular perspectiva, no siempre encajonables en esquemas apriorísticos de orden sociológico.

Como previa consideración a todo lo anterior, la imprescindible constatación del hecho literario en sí. La relación arte-sociedad aparece en los cimientos de toda meditación como la propuesta y una doble tentación puede hacer sucumbir el mejor propósito crítico: el formalismo por un lado, el sociologismo por el otro. La deformante consideración de la fisonomía "formal" de la obra o los reflejos sociológicos que proyecta. Ambas, desligadas de una formulación estética que justifique **institucionalmente** la relación arte-sociedad, son de cuidado. Su dicotomía, cuando no la unilateral ampliación teratológica, conducen en igual medida a una sustancial incomprensión del **mundo humano** (no solo de los **reflejos humanos**) constitutivo de la obra de arte. Ante semejante situación parece de buen criterio metodológico afirmar (y no es esta una actitud de eclecticismo crítico sino de valoración semántica) la **esencialidad de los contenidos,**

contemporáneamente a la **esencialidad de los vehículos físicos** de expresión de tales contenidos (20).

Aceptadas estas líneas generales, la referencia al caso argentino se complica por la imposibilidad práctica de una valoración unitaria que justifique plenamente el estudio desde el punto de vista apreciado como correcto. Aclaremos: hemos elegido para ejemplificar tres autores que no son los únicos posibles, ni cuya elección haya tenido intención de juicio cualitativo: José Mármol, Eugenio Cambaceres y David Viñas. Los tres, sí, representan momentos claves en la historia política argentina. Pero en los tres, y aquí viene nuestra alarmada aclaración, sería difícil partir del hecho artístico consumado (sus novelas **Amalia**, **Sin Rumbo** y **Dar la cara**, respectivamente) como unidad semántica y polisignificativa que, en último análisis, caracteriza la obra artística. En otras palabras, creo que ninguna de las tres novelas propuestas llegan a convertirse en obras de artes realizadas como tal. Quedan salvados los indudables aciertos (en una más que en otra) y sus evidentes diferencias; pero pueden señalarse sin esfuerzo algunos defectos de calibre diferente (entre los fundamentales, la falta de un estilo adecuado para la expresión de las ideas) que avalan lo afirmado.

Queda otra posibilidad de aproximación, que elegimos: la histórico-cultural. En última instancia ésta abarca al hecho literario, aún cuando tenga personal autonomía. De cualquier manera, pero de este costado, partimos de la obra. De la novela, que es la **única realidad** del autor y cuya visión del mundo expresa. Creemos útil repetirlo: si la creación se realiza artísticamente, alguna parcela de la realidad aparece iluminada y toda consideración ajena a la obra misma carece de objeto. En nuestro caso (ya hemos puesto en duda su total realización como valor estético), nos sirven con precisión para delimitar una **tendencia** mental en la literatura, ya que cada uno de los novelistas elegidos representan, con sus indiscutidas originalidades, el pensamiento de grupos humanos que tienen singular importancia en un doble sentido: 1) porque ese "pensamiento" trasladado a la novela ha actuado en los hechos concretos de la vida política, o es criterio de actuación futura; 2) porque su influencia ha pesado y pesa en la historia literaria (tal vez sirva del necesario humus donde se nutra la "gran novela" argentina).

(20) Aunque referido a otras cuestiones resulta provechoso consultar al respecto: Armando Plebe, **Materialismo y semántica en la relación arte-sociedad. II Contemporáneo,** Nº 54, noviembre de 1962.

(21) Innumerable sería la cita de nombres que recuerden los esfuerzos realizados y que se nos ocurre desde el comienzo mismo de la crítica literaria argentina con Juan M. Gutiérrez. Es destacable el aporte de conjunto realizado no hace mucho por la revista **Contorno.**

(22) Adolfo Prieto, **La literatura autobiográfica argentina,** ed. de Universidad Nacional del Litoral, Rosario, s/f.

HISTORIA Y LITERATURA

La historia política está vinculada a la historia literaria argentina de tal manera, que bien podría trazarse un paralelo demostrativo: a cada acontecimiento político, ha correspondido la consecuente expresión literaria. Desde **La Argentina** de Martín del Barco Centenera hasta **La alfombra roja** de Marta Lynch: desde la conquista hasta hoy.

No se pretenda entender lo dicho como riguroso esquema, ni que se desconozca el amplio capítulo que se escapa a esta posibilidad de ordenamiento. Pero existe evidentemente como una imperiosa presión de los hechos sobre los escritores argentinos que los empuja a dejar constancia en la literatura de los acontecimientos externos. Piénsese en Borges: nadie más alejado que él de cualquier contacto literario con la "política" y sin embargo se vió "precisado" a prometer (aunque no lo haya cumplido) ocuparse **literariamente** de los acontecimientos políticos de 1955.

Se han intentado explicaciones al fenómeno anotado (21). La más en boga lo atribuye al inmediato contacto entre las dos realidades donde se desenvolvía (se desenvuelve) el escritor: la vida pública y la actividad literaria. (Cada vez menos como **ejecutantes** de una política gubernamental determinada, han seguido **opinando** sobre los acontecimientos políticos y muchas veces participando en diferentes partidos o grupos de acción militante). Eficaz aporte comprensivo ha sido la aproximación histórico-psicológico hecha por Adolfo Prieto en su último libro, donde afronta con exclusividad el caso de la literatura autobiográfica (22).

CeDInCI

De cualquier manera tal vez sería provechoso indagar si esa necesidad tan particularizada de expresión no está vinculada a circunstancias más generales de la existencia total del país.

Si esos escritores no han sentido el déficit de una nación que **exista** junto con ellos y que los **represente**. Si ante tal carencia, no han sentido la "responsabilidad" de **hacer** esa nación y **no solo** su literatura: es preciso anotar los hechos sufridos por uno mismo porque no hay una nación que registre en su anónima memoria esos momentos que la conforman que le dejan su impronta, que la hacen reconocible. Necesidad de ser identificables como país y como individuos, en una realidad donde nada tiene garantía de perduración. Nada que interprete colectivamente a cada uno de sus componentes: ni nación, ni grupos (movimientos humanos, partidos políticos) que sean de alguna manera conciencia del conjunto 23). De aquí surje la permanente fabricación de mitos que sucede. La necesidad de aferrarse a algo —ya que no se "es" en una nación real— lleva a dos consecuencias fácilmente perceptibles: por un lado a aquella "necesidad de **atestiguar** la existencia individual y colectiva; por la otra, a esa elaboración de mitos que afirmen un pasado que se siente como ajeno.

MARMOL: "AMALIA".

El verdadero nudo dramático de **Amalia** no radica sustancialmente en el conflicto planteado entre unitarios y federales de la época rosista, sino en el propio mundo del proscripto (Mármol en nuestro caso) escindido entre sus apetencias y la realidad histórica.

De este conflicto, cuya raíz puede identificarse en la permanente oscilación argentina entre la **revolución** y los casi siempre triunfantes **contrarrevolucionarios**, surge el particular mundo de Mármol. Su **testimonio**, por lo tanto, es la **realidad** de él y de sus compañeros de proscripción. Ya no interesa entonces, desde el punto de vista literario, la veracidad o nó de los hechos narrados (24).

Mármol describe (moda romántica aparte, a la cual rinde tributo) aquella **realidad** que era la única suya y que le sirve de asidero para su concreta participación en los acontecimientos políticos. Visión de cuyo desacuerdo con la realidad histórica, surge su final fracazo como escritor.

No parece desatinado pensar que en la protagonista de su novela, Mármol "proyecta" la idealización de la propia Patria tan lejana, tan inaccesible a pesar de la cercanía física. Justamente esa cercanía de pesadilla crea en ellos la permanente ansiedad por la tierra que se "escapa de las manos". Pero hay más: el despegue también es "espiritual". Es la amada, pero la amada conflictiva: personaje característico de las grandes tragedias. Una sonrisa (un recuerdo de sonrisa) que mantiene viva la llama amorosa, pero la esquivez del cuerpo que no se deja poseer y, casi peor, un espíritu que resulta **incomprensible**, lleno de oscuros meandros, de inexplicables secretos.

Todo ésto configura puntualmente la armazón romántica por antonomasia. Pero nuestro romanticismo, tan vinculado a los hechos reales, también aquí tiene definibles y precisos condicionantes. En efecto, entonces se trataba de la incomprensión acabada del fenómeno socio - histórico que era el rosismo. La costa cercana pero inalcanzable (la proximidad de pesadilla, que hemos anotado) guarda el más vedado secreto: un pueblo que elige a los "malos" y se olvida de los "buenos".

Esta incomprensible anomalía, crea el conflicto. La revolución de Mayo aparece como ideal a alcanzar (igual que la Patria, igual que Amalia) y es justamente Rosas, quien reniega de aquel camino ideal, el que posee a la inmaculada mujer - Patria - Amalia.

Así como no podría rescatarse los perfiles **concretos** de Amalia mujer, pues todo es evanescente, todo es indefinible, (la posibilidad de descripción rebajaría la sublime divinidad del ideal aspirado), tampoco surgen los rasgos **concretos** de la Patria idealizada. Amalia es una flor: síntesis de todas las flores. Irreal y perfecta. La comparación es permanente: "suave, perfumada, fertil, rebosante de gracias y opulencia de luz, de pájaros y flores" o "sola (y) abandonada en el mundo, como esas flores sensitivas que se contraen al roce de la mano o a los rayos desmedidos del sol, se concentró en sí misma a vivir con las recordaciones de su infancia" (¿las del **jardín de Tucumán?**).

Sus pensamientos son "imágenes blancas y fugitivas, como esas mariposas del trópico que vuelan y sacuden el polvo de oro de sus alas sobre las flores que acarician..." El objeto anhelado y remoto sublimiza los detalles y la visión de esta "creatura" imaginada, agudiza la ansiedad.

Esa apetencia que crea el conflicto (la tragedia) casi amorosa entre el desterrado y la Patria, será el estímulo para escribir: es la necesidad de **testimoniar su** amor, **su** dolor inquietante para que todos lo conozcan. Es una manera de escribir la historia de la patria, porque su dolor es el de ella.

La generación del 37 pretenderá afirmarse en lo real. Desesperación a un lado, tratará de comprender a esa mujer deseada y esquiva. Y la comprende. No son misteriosas sus acciones, son simples extravíos con razones materiales que los fundamentan. Entonces resuelve modificarla y con pedagógico espíritu vuelve a su seno atormentado y oscuro. Pero se aproxima como maestro: no a amarla incondicionalmente. Y también ellos, los del 37, al fin son rechazados (25). Los "malos" siguen poseyéndola, pero ya no tan inexplicablemente, como con lúcida mirada lo viera, entre otros, Alberdi guiado por los iniciadores pensamientos de Echeverría (26).

Cuando Mármol regresa a Buenos Aires tras la caída de Rosas, deja de escribir. Está allí, en esa tierra que él ansiaba, que imaginaba esperándolo con los brazos extendidos, "fértil, rebosante de gracias y opulencia de luz" y descubre la distancia de su **testimonio** del destierro y este concreto testimonio de los hechos cotidianos El ideal se ha precisado en algo alcanzable, las distancias se acortan y la visión directa del ser amado muestra todas sus imperfecciones. No más "imágenes blancas y fugitivas", sino pasiones varoniles y torcidas. Mayo es una realidad a hacerse en la historia concreta —en la economía, en la organización social— y su simple advocación no sirve de sortilegio para la solución de los problemas. El conflicto entre las apetencias y la realidad queda resuelto: cesa el drama. Ya no hay ensoñaciones. La Patria está allí y la distancia entre la cotidiana función administrativa y aquellos anhelos desatados del destierro, le quitan su perspectiva de "responsable" de la historia argentina. El testimonio ya no es necesario. Mármol escritor ha fracazado.

CAMBACERES: "SIN RUMBO".

Los cuatro escritos de Eugenio Cambaceres: **Silbidos de un vago, En la sangre, Música sentimental** y **Sin rumbo** (que constituyen sus obras completas) conforman una visión casi apocalíptica del 80: momento crucial de la historia argentina. La "oligarquía" ha organizado **su** país y otra vez Mayo se declama en todas los matices pero, otra vez, la revolución es puro anhelo. Eugenio Cambaceres ya no se preocupa de la patria a construir, sino de la que **es**. Para él, esa realidad material que significa la Argentina, ese **su** país de estancias inagotables, no tiene nada para ser objetado. El está "llamado" a **testimoniar** otros aspectos de la nación real, ya no idealiza en función de apetencia, sino poseída hasta el hartazgo.

Sin rumbo es el gran testimonio. La realidad, otra vez, es la **suya** extendida al

---

(23) Lo único que aparece estructurado en determinado momento del proceso nacional es el grupo de la "oligarquía". Solo este núcleo vive colectivamente "para sí". Organiza el país según sus intereses y se "proyecta" en la vida nacional de tal manera que mina las bases posibles para que se configure otra posibilidad en función del "pueblo" real. No casualmente las expresiones culturales más coherentes (y tal vez las más brillantes: por ejemplo Borges) son las articuladas alrededor de su propia perspectiva.

(24) Desde otra perspectiva, histórico - cultural, sí valdría la pena indagar sobre la verdad o nó de algunas afirmaciones de Mármol. Y ésto, porque la imagen que hasta hoy se tiene del rosismo se debe en buena medida al **testimonio** de los "mármol". Aquella **realidad** de los proscriptos sigue siendo la **realidad** contemporánea de muchos.

(25) Piénsese en el destino de Juan María Gutiérrez alejado de la función política ante la pérdida de toda esperanza por influir en los destinos que el gobierno trazaba para la nación. O de Alberdi, permanentemente desterrado.

(26) El significado del pensamiento Echeverriano se estudia con incisiva profundidad en **Echeverría** de Héctor P. Agosti, Ed. Futuro, 1951.

conjunto del país. La óptica de Zola se traslada aquí, pero los ojos que guían la búsqueda son otros. El "naturalismo" en una nación que recién comienza a "ensuciarse" con las chimeneas, desnuda una realidad diferente, guiado por una búsqueda de cosas también distintas. Zola ve en los trabajadores del "vientre parisino" las víctimas de un estado de cosas. Cambaceres —desesperado él, cuestionado él— encuentra en los recientes inmigrantes trabajadores, los causantes de la corrupción existente (27).

El mundo de sus concepciones éticas se resquebraja. Las nuevas ideas ponen en cuestión una forma de ser aceptada y que a su vez no se respeta. Y la Patria no da testimonio de todo ésto. No se limpia de esa suciedad que la mancha. Como una ramera (28) acepta a cualquiera y Cambaceres, dolido de todos los males colectivos, debe **testimoniar** aquello. Aquí también: su testimonio es el de la patria toda que no alcanza a hacerlo por ella misma.

Desde esa mirilla Cambaceres observa y critica sin piedad los hechos y personajes de su propia clase. Partiendo de su punto de vista inicial (el extranjero como causante de nuestra deformación de costumbres), aparece cuestionada justamente la clase portadora de aquellos "bienes morales" que están desapareciendo.

Es el caos, es la esperanza una y otra vez vencida por un destino fatídico que castiga la "inmoralidad" de los hombres. Andrés, que ha conocido todos los tonos de la 'inmoralidad", se burla de todo: del patriotismo y de la patria tan poco respetable, de Dios y de la moral, de sus peones y de la muchacha que le ha de dar una hija. De la mano de Schopenauer, como Dante de Virgilio, remueve todos los dolores de su propio infierno (que es el colectivo) y quiere recomenzar la vida con cánones más ajustados a su abstracta ética individual. Andrea, la hija es una nueva oportunidad que él mismo se ofrece. Pero la suerte está hechada. La "moral" antigua, la suya, ya no es posible: por eso muere su hija, muere su única posibilidad de existencia. Y el casi cómico autodestripamiento final de Andrés, será el testimonio de quien teniéndolo todo (su estancia = el país) descubre lo aborrecible de esa realidad que ha construído con sus propias manos. Mientras tanto la nación efectiva, no **su país** "sin rumbo", sigue el camino satisfecho de la moralidad impuesta por sus constructores, hasta que en el noventa siente el vértigo angustioso de las grandes caídas (29).

(27) V. **En la sangre,** Ed. Castellví, en **Cambaceres, obras completas,** Sta. Fé, 1956.

(28) La imagen corresponde a David Viñas: "...en 1840 la asimilan a una mujer, pura naturalmente, la hermana, la madre, la amante. En 1890 Buenos Aires sigue siendo mujer pero convertida en una ramera". **Los culpables del 90, La Gaceta,** Tucumán, 1960 y 1961.

(29) **La bolsa,** de Julián Martel, muestra algunos de esos momentos de vértigo.

VIÑAS: "DAR LA CARA".

La novela de David Viñas es **testimonio** de una visión absoluta original de la realidad argentina. Ya no hay un punto de partida o un punto de llegada a cuestionar. **Todo** queda cuestionado: es el testimonio del fracazo total de una estructura. No ya la romántica idealización, ni la desesperada pintura de resquebrajamientos éticos: lo que ha terminado es una **manera** de vivir argentina. Sí lo ético, pero también su base más profunda: la organización misma. Más aún, es la crítica y la autocrítica a la tremanda mentira hasta ahora consentida: la de ser nación.

Todo ha sido probado y toda ha fracazado. En el país **de** la oligarquía, aparece la esperanza pequeño-burguesa del frondicismo que se extingue con la velocidad de un meteoro. La "posibilidad" de ese sector, como "grupo social" ha concluído. El fin de lo que parecía posible hasta ayer para Viñas, lo lleva a este **testimoniar** hondo de su generación. Ellos (su generación) son el país, la nación inexistente. Hacerla, dar prueba de ella es, por lo pronto, "dar la cara". Condición para que florezca una nueva y más sólida esperanza de **existir** donde ellos mismos dejarán de ser los grandes **testigos,** porque la nación los incluirá a todos. Otra clase social, el proletariado, conciencia colectiva del pueblo-nación, es

actor testigo de la próxima y única posibilidad: la revolución (30).

Testimonio vehemente de una literatura que se ejerce con pasión. Golpes, en un país donde se vive en estado de violencia ejercida de hombre a hombre. Donde todo es violento porque es pura gestación, la mayor de las veces oscura, sin apariencia evidente, pero que existe aún en los sitios insospechados. Esto es lo cierto entre nosotros, lo único cierto: nada permanece, nada está consolidado. Y si de algo hay conciencia es de vivir provisoriamente. Punto común de convergencia de los grupos que ascienden y de los que terminan. Allí, en esa inquietud del no sentirse realizados, en esa búsqueda de afirmación vital que puede tener aspectos tan diferentes, se entrecruzan los caminos humanos: los marianos y los bernardos, las celias y las pelusas de la novela de Viñas.

Novela **testimonio** de lo absolutamente actual. Solo interesa **nuestro** mundo, en la novela: ni el futuro ni el pasado nos justifican. Donde cree necesario golpear, allí golpea Viñas: **testimonio de acción. Y** para **actuar** es preciso ver la realidad tal cual es. Toda ilusión es una forma de evadirse por buenas intenciones que se lleven en el embellecimiento de la realidad.

No son golpes al azar (en Viñas no hay iracundia). No se pretende "espantar". No hay pose literaria: se la vive. **Testimonio** certero y dirigido a un fin concreto: destruir mitos que enajenan al hombre. Todo mito debe ser destruido para que el hombre sea libre, parece ser su lema. Cualquier mito: el sexo, el arte puro o la política. La SADE, Luis Sandrini, Pinky o Perón.

Sentirse "constructor del mundo" mediante la literatura, hasta señalar caminos: "dar la cara". Como única posibilidad de autenticidad. Buscar con lucidez el camino a seguir y elegido, "romperse". Como Beto que por **dar la cara** pierde un viaje a Roma que lo consagraría. O como León, que no hará cine. O como Bernardo que elije el camino de las dificultades y el peligro. Lo contrario es entrar en el "engranaje". **Encontrarse** aunque duela o **falsearse** y aceptar. Ceder como Mariano que tendrá que hacer el cine que le impongan o como Pelusa que al final acepta casarse cometiendo la más abominable inmoralidad.

Ceder o "largarse" (para utilizar el lenguaje del autor) parece ser la única alternativa. Y Viñas eligió ser **testimonio** de los "largados". Para ello no vacila en flagelarse. Desnudarse para mostrar cicatrices que jalonan su propia búsqueda.

Formidable autobiografía de grupo donde sería fácil encontrar las claves de los personajes, pero donde el nombre propio pierde todo interés.

Viñas lanza con su novela un reto doloroso y esencialmente aptimista que seguramente signará toda una generación del proceso argentino: los que **dan la cara.**

CONCLUSION.

Autores que tienen que ver con la realidad externa del país (política o cultural) han

(30) En una serie de artículos de David Viñas aparecidos en el periódico **Marcha** de Montevideo a fines de 1959, presuponía ensayísticamente todo lo que luego sería su novela. La negación total del mundo vivido, para tener derecho a construir uno nuevo. "La raíz de esa actitud generacional fué un "no": "no" a la "Argentina de nuestros mayores" que aspiraba a ser presentada como una cosa sin fisuras y lo menos que tenía era mal olor, 'no" a "las esencias de la nacionalidad" que no veíamos por ningún lado ni como invariantes, ni como conductas, ni como estilo. "No" al colegio, porque nuestra rebelión era, y muy especialmente alrededor de 1945, el rechazo de todo lo escolar: discursos falsos e imbéciles, atestados de metáforas chochas y anécdotas insípidas, pronunciados por tontos que creían en todo eso o por cínicos que no creían ni en eso ni en nada, pero que sonriendo obedecían lo que les quisieran mandar! Y "no" a los 25 de Mayo confeccionados, repetidos y obligados, "no" a los libros de texto con su historia acromegálica, virtuosa y confusa, "no" a los versos gangoseados, "no" a las antologías llenas de fechas, de estilo "fino" o "coruscante" y de palabras increíbles y consagradas. "No" a nuestro país, 'no" a la Argentina. "No" a todo, absolutamente a todo".

.....

"Y sobre todo cuando dos cosas nos parecen ya definitivamente aclaradas (...): la primera, que la revolución no va a ser pura y la segunda que solo cabría —solo cabe— ponerse al servicio de esa fuerza que esporádicamente revela su tensión constante para convertirnos en sus servidores, en sus camaradas o en sus comentadores más o menos eficaces. Y si los acontecimientos lo exigen, en sus víctimas".

testimoniado momentos fundamentales de la historia argentina: el hondo conflicto suscitado por **crear** un camino que organice la república; un país ya ordenado según miras alejadas de los intereses del pueblo-nación; y por fin, ese mismo país, con desgarrantes malformaciones, en trance de reordenarse definitivamente.

Puntos de vistas que de ninguna manera apetecen universalidad los dos primeros, el último tiende con clara conciencia a reflejar la visión de todos los implicados en el nuevo reordenamiento.

Tres testimonios **actuantes** en el proceso formativo argentino que proyectan la **realidad** de precisos grupos sociales en tres momentos de la historia única de una aún no alcanzada nación.

HECTOR N. SCHMUCLER.

A PROPOSITO DEL HISTORICISMO

APUNTES SOBRE UNA DISCUSION ENTRE FILOSOFOS MARXISTAS EN ITALIA

Quisiera aprovechar la presentación del libro de Nicola Badaloni, **Marxismo come storicismo,** hecha por Luciano Gruppi en un número precedente de **Rinascita**, para adelantar algunas observaciones sobre los términos en los que se presenta hoy la discusión entre los filósofos marxistas en Italia.

Que existen entre nosotros tendencias y orientaciones bastante diferentes es indudable. Una discusión debería tender a evidenciar cuánto de recíprocamente integrable, o eventualmente de inconciliable, existe en esta diversidad. Entre tanto, partamos de donde se pueda encontrar un punto de contacto. Gruppi individualiza este punto en la convicción común de que la filosofía marxista "debe liberarse de una serie de incrustaciones de materialismo vulgar y de hegelismo". Esto parece poco como plataforma común, y en cierto sentido lo es, pero con estas palabras Gruppi va mucho más lejos. Por ejemplo, yo no estoy de acuerdo en que puedan colocarse en un mismo plano, las "incrustaciones de materialismo vulgar" (acepto la expresión) y las llamadas "incrutaciones de hegelismo" (cosa que ni acepto). Que sobre el segundo punto, vale decir el correspondiente al nexo marxismo-hegelismo, no existe unanimidad entre nosotros, se deduce bastante claramente del artículo de Gruppi.

Vayamos ahora a la esencia del problema. La diferencia más marcada en este momento es a mi entender la que divide la "escuela" de Della Volpe de los demás. Dejo aquí a un lado las cuestiones importantes planteadas por la **Crítica del Gusto** de Della Volpe porque el discurso, asumiendo también el campo de la estética, se tornaría de pronto demasiado amplio como para resolverlo ordenadamente. ¿Dónde encontrar entonces el punto de caracterización esencial? Me parece que está en lo siguiente: Della Volpe tiende fuertemente a aproximar al modelo del "método galileano" asumido como típico de la moderna investigación científica, el método marxista (o marxiano según una terminología actualmente en uso) tal como es expuesto por Marx en la **Introducción** de 1857 —incompleta y póstuma pero interesantísima— a la **Crítica de la Economía Política,** realizado en esta obra y sobre todo en **El Capital.** Tal aproximación conduce a acentuar muy marcadamente la contraposición entre dialéctica marxista y dialéctica hegeliana. Esta contraposición es agudizada por algunos discípulos de Della Volpe como Colleti, Rossi y otros, que pretenden borrar del rostro del marxismo todo rasgo de lo que a ellos se le aparece como "dialéctica hegeliana". Insistiendo en las diferencias entre Marx y Engels, rechazan ampliamente a este último bajo la acusación de hegelismo. Esa tendencia, por otra parte, se lanza (muy consecuentemente es preciso reconocer) a liquidar de nuestra cultura filosófica la herencia ideal de pensadores como Bruno, Vico y otros más.

Frente a todo esto, ¿cuáles son los puntos en que todos los demás disentimos? Todos o casi todos. En primer lugar, no creo que el así llamado "método galileano" pueda hoy ser asumido, salvo desde un punto de vista extremadamente genérico, **tout court** como modelo de investigación ni siquiera en el campo de la física, discusión que en este caso tendría que extenderse a los especialistas. En segundo lugar, me parece evidente que ya en otros campos de la investigación de la naturaleza, como el biológico y evolucionista, son válidos modelos y categorías mentales por com-

pleto diferentes. (Se trata, para expresarnos más correctamente, de estructuras de movimiento o de desarrollo, dominadas por aquellas relaciones que en lenguaje lógico se dicen asimétricas como, por ejemplo, la relación padre-hijo.) En tercer lugar, las cosas cambian también cuando nos referimos a estructuras propias del mundo humano (por ejemplo, la formaciones económico-sociales como la capitalista) en cuyo desarrollo objetivo entra en forma integrante el momento de la subjetividad (individual y colectiva) y también de la "toma de conciencia" o, de cualquier modo que sea, de la representación humana de la finalidad de las acciones. (Marx limitaba la presentación de su método a este tercer sector, hablando de "método de la economía política".) Aquí la categoría de la **necesidad** (que no puede entenderse nunca como férrea o absoluta) y de la **posibilidad** (posibilidad real y no simplemente lógica, que es la pura no-contrariedad de algo), entran en un juego bastante diverso respecto a los dos ámbitos precedentes. Y la cuestión de la **previsión** científica de los fenómenos no puede dejar de resultar por ello bastante modificada. Se trata de problemas muy complejos, en gran parte abiertos que, al menos en sus aspectos técnicos y lógicos (pero no sólo en ellos), son discutidos hoy en el mundo más allá del campo de los marxistas, pero que es necesario integrar y desarrollar en el marxismo si no se quiere que su dialéctica sea puramente verbalista.

En medio de todas estas cuestiones, el problema de los problemas es la noción de "contradicción" que engloba la relación entre lógica formal y lógica dialéctica. El hombre civil, en cualquier forma o lenguaje que se exprese, trata de hacerlo de un modo que no sea autocontradictorio. ¿Es entonces el uso del término "contradicción" en dialéctica puramente metafórico? Vale decir, ¿está dirigido a expresar el nexo entre fuerzas y tendencias antagónicas que se determinan recíprocamente en cualquier sistema en movimiento? Esta teoría del uso metafórico que es la solución más fácil y cómoda del problema, es aceptada hoy por muchos marxistas. En efecto, ella da lugar, al menos relativamente, a un recíproco despegamiento entre lógica formal y dialéctica, lo cual puede parecer y ser de una ventaja no despreciable. Yo creo, sin embargo, que tal posición no es totalmente justa; creo que las cosas son complejas y que, en última instancia, existe un nexo bastante íntimo y profundo entre contradicción lógica y contradicción dialéctica. No me es posible entrar aquí en el nudo de tal problema. Pero de cualquier manera, reducida la "contradicción" dialéctica al modelo arriba indicado, el núcleo de la cuestión es el que señala Gruppi y que está presente en las objeciones de Badaloni a Colletti: el método de Marx está fundado ante todo en el reconocimiento de la objetividad real de la contradicción y este reconocimiento es el elemento, no por cierto el único pero sí el principal, de continuidad entre Hegel y Marx. Es por ello que Marx habló solamente de "subversión" materialista de la dialéctica hegeliana; y no se presentó como un desintegrador de ella. Y por la misma causa, Lenin, en 1922, escribía que "sin una sólida base filosófica, ninguna ciencia natural, ningún materialismo (obsérvese ésto) puede mantenerse en la lucha contra los embates de las ideas burguesas y las tentativas de restauración de la filosofía burguesa"; y esta sólida base filosófica él la encontraba precisamente "en la dialéctica de Hegel interpretada en sentido materialista".

En torno a estos puntos pienso que es preciso arribar a un esclarecimiento entre nosotros. Existe aun otro aspecto del disentimiento que no es revelado por Gruppi pero que creo bastante importante. Aquí lo mencionaré solamente. En la "escuela" de Della Volpe, me parece que prevalece la tendencia a concebir el marxismo solamente como metodología. Esto no es nuevo pero se representa ahora en forma renovada en el contexto de posiciones a las que me he referido. Otros piensan, en cambio, (y entre estos me coloco yo mismo y, como se deduce de su libro, Badaloni) que el marxismo como metodología no está separado del marxismo como "concepción del mundo", entendida esta última de modo abierto, es decir nunca sistemáticamente concluída y permitiendo siempre que las posiciones subsiguientes puedan modificar los antecedentes. Una multitud de otros problemas se presentan de inmediato: el nexo entre "concepción del mundo", filosofía, ideología y ciencia, por un lado; el nexo con la práctica del otro lado. (A este último hace mención también Gruppi, a propósito del libro de Badaloni.) Y aquí me detengo porque creo que ya es suficiente.

Antes de concluir quisiera, sin embargo, observar dos cosas. Me he aproximado a Badaloni no porque constituyamos un grupo o una "escuela", sino porque nuestras investigaciones, en muchos sentidos encauzadas de manera diferente, tienen sin embargo algo de común, que se expresaría en el significado y en la importancia que debe ser atribuída a los condicionamientos históricos reales de los problemas indagados paso a paso. **Historicismo** si se quiere; (Badaloni hace suyo este término pero yo tengo algunas dudas al respecto) pero no por cierto en el sentido del **Historismus** o en cualquier otro sentido afín. En lo que a mí respecta, junto a los condicionamientos históricos reales, pienso que hoy es esencial dirigir la atención a las implicaciones y a los presupuestos antropológicos del pensamiento de Marx. Considero, por ejemplo, que una obra como **El Capital** debe ser interpretada no sólo como crítica de la economía política o fundamento de la economía y sociología marxista, o (según una sugerencia de Lenin) como aplicación de una dialéctica cuyos nexos lógicos es hoy muy importante poner de relieve, cosa que tratan de hacer, entre otros, el ruso Ilienkov o Colletti, sino también desde un ángulo visual que asuma plenamente el clásico problema, que está en el centro de las **Tesis sobre Feuerbach**, de la relación entre subjetividad y objetividad. Es decir, desde un punto de vista antropológico o de la filosofía del hombre.

La segunda observación es ésta: No se puede reducir el campo de la filosofía marxista en Italia a las tendencias hasta aquí consideradas. Existe otra tendencia encabezada por Ludovico Geymonat. Si hoy se da en Italia un renacimiento de los estudios lógicos, truncados por más de medio siglo de predominio del idealismo neohegeliano, esto se debe sobre todo al impulso dado por Geymonat. El origen de Geymonat es neopositivista (proviene del Círculo de Viena), pero ninguno de nosotros ha nacido marxista. En cierto momento Geymonat comenzó a plantearse el problema de la historia, sobre todo en relación a la evolución de la ciencia y del pensamiento científico (o de los sistemas científicos) que tiene hoy un ritmo tan rápido y un peso tan enorme en la vida social. El último libro de Geymonat, **Filosofia e filosofia della scienza,** es una superación desde el interior, y por ello tanto más interesante. Me parece indudable que el pensamiento de Geymonat se mueve en el sentido de una historización de los problemas metodológicos de las ciencias de la naturaleza en una perspectiva marxista.

También no pocos y, a mi juicio, inevitables problemas relativos a la relación hombre-naturaleza (que precisamente a través de la ciencia contemporánea aparece tan compleja y que nos obliga a modos nuevos de plantear el nexo sujeto-objeto), parecen por ahora estar fuera de la investigación de Geymonat. En lo que a mí respecta, y no obstante la profunda diversidad de origen, siento en este momento mucho más integrable con la tendencia expresada por Geymonat que con la tendencia de la escuela de Della Volpe, la dirección y orientación de mis investigaciones.

CESARE LUPORINI

LA RELACION HEGEL-MARX

Lo que sorprende un poco en el artículo con el cual Cesare Luporini abrió en estas páginas "una discusión entre filósofos marxistas" (véase **Rinascita** del 23 de junio), no es el hecho de que no se muestre de acuerdo con una cierta línea interpretativa del marxismo (hecho que por cierto no subestimo pero que ya era conocido). Está por el contrario en el hecho de que habiendo durante años pertenecido, junto a Della Volpe y a mí, al consejo de redacción de **Societá** (revista creada **ad hoc** para discutir cuestiones de filosofía) no haya querido romper hasta ahora el silencio, vale decir, hasta el momento en que **Societá** ya no existe y aun no apareció una revista que la sustituya. No es que yo quiera —entendámonos bien— entorpecer la cuestión: toda ocasión para discutir es buena y no la dejo escapar. Digo solamente que si de verdad Luporini hubiese deseado discutir con nosotros, aunque más no fuese uno de los muchos problemas filosóficos a los que hace mención, no faltaba hasta hace unós meses el lugar para hacerlo. Un lugar mucho más apto de cuanto pueda serlo **Rinascita.** ¿Podemos imaginarnos, en efecto (en los tiempos que corren), un semanario político que no sólo debata durante números y números, las relaciones entre Marx y Hegel, sino que los debata (como es indispensable, si se

quiere que la discusión sea útil y seria) con análisis precisos, con razonamientos también técnicos, con referencias a la **Lógica** de Hegel o hasta a la **Crítica de la razón pura?** Por vivo que pueda ser el interés de los lectores por tales problemas y por amplia que sea la hospitalidad que se le acuerda, el único tipo de discurso que en estos casos puede permitirse un semanario es aquel al que con justeza se atuvo el mismo Luporini: es el discurso hecho **en passant** y sumariamente, el discurso que asemeja la "toccatina e fuga". Agreguemos que al no poder adentrarse en el análisis, debiendo los problemas ser sólo rozados, discursos de este tipo mal se prestan para encaminar un diálogo: subrayando las divergencias sin examinar al mismo tiempo sus razones efectivas, concluyen por congelar las discrepancias tornándolas más drásticas de cuanto lo son efectivamente. Valga como prueba el mismo artículo de Luporini. El título que lleva es "Apuntes para una discusión entre filósofos marxistas en Italia". En efecto, lo que el artículo pone en primer plano, y casi subraya con complacencia, no sólo es exclusivamente el disentimiento, sino el hecho, estaría por decir, de que se niega entre nosotros cualquier terreno de encuentro. **Al comienzo,** el artículo descubre que Luciano Gruppi se ha colocado "demasiado adelante" cuando indicó como plataforma común, el hecho de que la filosofía marxista "deba liberarse de una serie de incrustaciones de materialismo vulgar y de hegelismo". **Al finalizar,** casi quisiera tornar tangible toda la distancia que advierte entre él y la llamada escuela "dellavolpiana". Luporini llega al punto de descubrirse vecino de quien más lejos está de él (aunque a riesgo de que su improvisado **penchant** hacia la "filosofía de la ciencia" de Geymonat pueda no ser correspondido o llevarse un chasco).

No pretendo aquí atraerme la benevolencia de nadie y tanto menos hilvanar "alianzas" que en esta discusión expresarían sólo pobreza de espíritu. Sin embargo —admitiendo por un instante de que Galilei, Hume y Hegel puedan servir como puntos de referencia para medir nuestras recíprocas posiciones—, yo me pregunto qué encuentra Luporini en Geymonat que le desagrade menos que en nosotros. En el caso de Hegel el juicio de Geymonat insiste en la oposición (que quien haya leído la **Logica come sciencia positiva** sabe bien que la "escuela de Della Volpe" puede tranquilamente hacer propia) entre los **aprioriSmos** de la dialéctica idealista, por un lado, y el método experimental o galileano por el otro. El pensamiento de Hume —que tanto peso tiene en las corrientes de orígenes o de formación neopositivista— representa, para Geymonat, una concepción "crítica" y moderna de la razón, en antítesis a la de Bruno, de Spinoza o de Hegel, Representa —como muy bien se ve en la conclusión de su **Storia del pensiero filosófico** (vol. III, p. 321)— una suerte de vertiente de la filosofía moderna. Ahora bien, no quiero preguntar a Luporini si también aquí no encuentra por ventura la tendencia a "querer eliminar de nuestra cultura filosófica la herencia ideal de pensadores como Bruno, Vico y otros más". Ni le replicaré que nunca se intentó verdaderamente "eliminar" tales pensadores (lo cual sería por otra parte una operación ridícula), sólo se ha tratado, en algunos casos, de reivindicar —contra el peso preponderante asignado a estos filósofos por nuestra tradición **idealista—** el significado más moderno, o al menos más próximo a nosotros, de pensadores como Galileo y Hume. Me limitaré sí a plantearle a Luporini las razones por las cuales partiendo (para dar un ejemplo) de la relación Hegel-Hume, una cierta línea del marxismo italiano cree que debe ser rechazada su tesis según la cual "el reconocimiento de la objetividad real" sería precisamente "el elemento de continuidad entre Hegel y Marx".

La literatura marxista recuerda, en general, a la filosofía de Hume como una suerte de escepticismo. No siempre, sin embargo, es conocido que "el escepticismo de Hume, como dice Hegel, es muy distinto del escepticismo griego". Mientras el primero, esto es la escepcis **moderna** o humeana, es asperamente criticada y rechazada por Hegel porque ella pone como fundamental **la verdad** de lo empírico" y "acepta así como absolutamente indudable la realidad de las cosas"; el segundo, es decir el pirronismo o la escepcis **antigua** es, en cambio, altamente apreciado por él, ya que "tal escepticismo era por su esencia muy poco dispuesto a considerar verdaderas las cosas de la certeza inmediata". A diferencia "del escepticismo moderno que considera como verdadero a todo lo sensible", el "escepticismo antiguo— escribe Hegel— se desarrolla cabalmente contra la realidad de las cosas".

El primer escepticismo, por consiguiente, el de Hume, es una escepsis dirigida contra la vieja **razón dogmática,** esto es, contra la razón sustancialista (contra la razón que se pretende sustancia y sustrato de las cosas): es una escepcis que combate la interpretación metafísica del principio de causa de Descartes. El segundo en cambio es una escepcis **contra la materia** y el mundo objetivo, una escepcis que place a Hegel porque —poniendo en conflicto entre sí a los distintos aspectos de lo finito y haciendo chocar a las cosas unas contra otras— "aniquila todo lo que pasa por verdadero y subsistente", prepara **"el desvanecimiento de todo lo objetivo,** de lo que es tenido por verdadero, de todo lo determinado, de todo lo afirmativo"; anticipando así, aquella liberación del mundo sensible que Hegel exige a la filosofía. La primera escepsis es definida por Hegel "una filosofía indigna hasta de los campesinos", ya que —se pregunta— "¿Qué necesidad se puede tener de la religión y qué sentido puede ella tener, mientras se considere como verdad la fugaz y superficial apariencia de lo sensible y de lo singular?". La otra por el contrario, es considerada por él como un momento intrínseco a toda verdadera filosofía, en cuanto —tornando vano el mundo finito— prepara el reconocimiento como verdadera realidad de lo infinito, o bien es (como Hegel dice) "el lado negativo de lo absoluto", el reverso de esta misma medalla, el cóncavo de aquel convexo que es la Idea.

Retórnese ahora a la afirmación de Luporini de que "el elemento de continuidad entre Hegel y Marx" es precisamente el reconocimiento de la "objetividad real", y se comprenderá porqué mi impresión, para decirlo sencillamente, es la de que en su pensamiento existe todavía un activo residuo de idealismo. Mas se objetará: ¿Para vosotros, Hegel debe ser rechazado en su totalidad?. Ante todo, quisiera hacer notar al lector que la "escuela" o la línea del marxismo italiano que está hoy en discusión, ha estudiado ampliamente y con profundo empeño a Hegel (basta mencionar los libros de Rossi y de Merker) como para pensar que pueda tener poco valor. De nuestra parte se reconoce abiertamente una herencia de Hegel. Sólo que se la reconoce teniendo en cuenta la compleja crítica de Marx a sus procesos de hipostatización y no ignorando a ésta como si se tratase de un incidente juvenil! La clave para entender el "núcleo racional" de la dialéctica hegeliana y, al mismo tiempo su límite infranqueable, es ofrecida, a nuestro entender, precisamente por aquella crítica de Marx a Hegel que de la obra juvenil se prolonga hasta los **Grundrisse y El Capital.**

No olvido desde donde estoy discutiendo y por ello no caeré en análisis particulares. Quiero sin embargo subrayar —puesto que nadie como nosotros tiene quizás conciencia de cómo el esfuerzo hasta aquí realizado no basta aún y debe ser expandido, multiplicado, profundizado— que el empeño con el que de nuestra parte ha sido afrontado el problema de la relación Hegel-Marx (de **todo** Marx, entiéndase, con **todo** Hegel) y, por esta vía, la novedad la originalidad **epochemachend** de Marx, debe resultar al menos de esto: que no nos bastó algún retazo de los **Manuscritos de 1844** o de **La Ideología Alemana** (la **Summa** a la que se aferran nuestros "filósofos"), sino que partiendo desde aquí nos vimos obligados a medirnos con aquellos ásperos textos y problemas sobre los cuales hasta ahora el "humanismo" superficial había escrito: **"hic sunt leones!.** Y este, quizás, es hoy el único, el verdadero obstáculo para el diálogo entre nosotros. A diferencia de cuantos siguen aún tratando prudentemente de dosificar la eterna mezcla de un poco de naturalismo a lo Feuerbach con una pizca de dialéctica a lo Hegel (como si **El Capital,** los **Grundrisse,** la **Teoría sobre la plusvalía** estuviese verdaderamente reservados a los estudiantes de "economía y comercio"), otros hemos tomado partido por la búsqueda del significado de la "teoría del valor", de lo que Marx entiende por "clase social" moderna por estructura económica-política, por ensamble de economía y sociología que de ella deriva, o, en fin, que ante el eterno (pero siempre evasivo) hablar de "método" y "metodología", otros nos hemos inclinado a ver cómo está construída, de hecho, una ley científica.

Pero, agrega Luporini, "en la 'escuela' de Della Volpe prevalece la tendencia, me parece, a concebir el marxismo solamente como metodología". Para que el lector profano entienda bien, aclaro que esta afirmación vendría a significar que el marxismo se reduciría aquí a algo "neutro" o "neutral". Si se tratase de hacer una fácil polémica, podría replicar a esta objeción de dos maneras: 1) amigablemente, invitando a Luporini a indicar una sóla línea (digo una sola) de cualquiera de nuestras publicaciones donde se sostenga esto (escogiendo, en lo que a mi respecta, desde 1957 en adelante, que es la época en que he llegado a resolver ciertos problemas); 2) Rogándole que se detenga un instante aunque mas no sea en la "solapa" (que, como es costumbre, ha sido escrita también en este caso por el autor) de **Marxismo come storicismo** de Badaloni: allí encontrará pre-

cisamente la posición que busca en vano entre nosotros.

Sin embargo, ya que es claro que debo a Luporini respuestas de otro tipo, valgan estas rápidas consideraciones. Una lógica y gnoseología **materialista** no puede ser una "metodología" y tanto menos una metodología "pura", puesto que ella es y debe ser al mismo tiempo teoría del método y de la realidad conjuntamente. De allí que la **lógica come scienza positiva** sea, ante todo, una "crítica de los principios lógicos", vale decir, de todas aquellas posiciones que presumen de poder discurrir del "pensamiento" como algo que subsiste "en sí" o a priori separadamente del resto del mundo. Agregaría, si se me permite citarme, que mi esfuerzo ha sido precisamente el de mostrar que "la abstracción determinada o científica se produce, conjuntamente, como relación social humana, la relación social como relación de sociedad y naturaleza"; y que respecto a las páginas en las que traté de desarrollar con un mínimo de rigor este nexo de lógica y sociedad, Eugenio Garin (un estudioso, en tal caso, verdaderamente por encima de toda sospecha) ha afirmado recientemente que "se delinea un modo más agudo de entender a la filosofía de Marx como "ciencia", mientras asoma una exacta comprensión de la relación entre conciencia y realidad, entre filosofía y mundo".

Verdad es que de mi parte, ha sido repetidamente negado que el marxismo sea una "concepción del mundo". Pero esto significa solamente que en mi opinión se debe criticar y rechazar la vieja idea "ochocentista" que asigna al marxismo la tarea de ponerse como síntesis o enciclopedia general de la ciencia (idea que en Marx, nunca es posible encontrar), y no que el marxismo sea para mí agnosticismo o, como hoy escucho decir, una filosofía privada de "valores" (a menos que la fenomenología venga en su socorro). Agrego que no considero que el marxismo, o cualquier otra teoría, deba suministrar la "síntesis más general" o ulterior "generalización" de los resultados (ya de por sí generales) de las ciencias: primero, porque si esta síntesis no es ella misma **científica** (y no veo que exista una ciencia que la pueda dar) se reproduce el tradicional desdoblamiento de las "dos" formas de conocimiento, el dualismo de ciencia y filosofía (con las consecuencias que, en Italia, deberíamos todos conocer). Segundo, porque verdadera concepción del mundo, en el pleno sentido de la palabra, es ya el conocimiento científico mismo, a menos que se crea que la ciencia es una mera técnica o un saber sin dirección.

Yo no se si la impresión a la que quiero hacer mención es un "parto de la fantasía" o tiene un mínimo de atendibilidad. Pero la sensación que advierto, para decirlo con franqueza, es la de que desde hace algún tiempo serpentea de nuevo el propósito (quizás no formulado por nadie), no digo de dejar a un lado, pero por lo menos de rodear con un "cordón sanitario" esta "escuela" o línea de investigación marxista (a cuyos componentes parece en los últimos años habérseles distribuído junto al carnet el tiembre de "neo-sectarios"). Es claro que, en casos de este tipo, cada uno habla sólo a título personal. Pero es claro también que —si así fuese— los últimos en descomponerse serían, no digo todos, pero sí algunos de nosotros. En lo que respecta a la **teoría**, en efecto, hemos crecido y nos hemos convertido en una contracorriente: malgrado —estaría por decir— de las "orientaciones" que la dirección (marxista) de nuestra política cultural ha sugerido y propuesto en cada oportunidad. Ahora ya **somos** demasiados viejos para cambiar. Si por lo tanto las cosas estuviesen en un punto tal que al cocinar uno de los habituales manjares se advirtiese la necesidad de edulcorar un poco al viejo Marx, acaso "enviando —como ha sido bien dicho— al proletariado "heredero de la filosofía clásica" a lecciones de fenomenología husserliana" (Garin), pueden estar seguros de que algunos cumplirán a fondo la tarea de una "clara precisión" y de una "rígida intransigencia polémica".

LUCIO COLLETTI

LA REALIDAD OBJETIVA DE LA CONTRADICCION

Trataré de exponer a los lectores de **Rinascita** cuales son mis fundamentales puntos de disentimiento con respecto a la metodología marxista de Della Volpe y sus discípulos. Tales disentimientos, que en muchos aspectos son análogos a los presentados por Luporini (más no exactamente los mismos), derivan (es superfluo subrayarlo) de convencimientos **individuales** y meditaciones personales.

La escuela de Della Volpe se ha empeñado particularmente en el estudio de la relación Hegel-Marx y no podemos ser ingratos con los estudiosos que han trabajado sobre este tema, pues son muchas las fatigas y los esfuerzos realizados por ellos. Como en el caso de cualquier obra de historiografía, el disentimiento y el acuerdo deberían haber sido expuestos como recensiones publicadas, por lo tanto, en revistas especializadas de historiografía filosófica. Tanto Colletti como los jóvenes estudiantes, en efecto, se lamentan que la discusión se desarrolle en el restringido ámbito de un semanario político, sin poder impulsar la verificación hasta la confrontación con los textos. El lamento parecería justo; sin embargo, la realidad es que en las intervenciones arriba mencionadas y en el conjunto de su producción, los discípulos de Della Volpe van mucho más allá. Ellos documentan su convicción no sólo de haber resuelto un problema historiográfico, sino también de haber iluminado el modo **exacto, verdadero, actual** de razonar en forma marxista. No se trata, obsérvese, de aquella **contemporaneidad** que impulsa en sus comienzos a toda investigación histórica, y ni siquiera de esa politicidad mediante la cual cada uno de nosotros, a través de los libros que escribe, considera influenciar de cierta manera o en una cierta dirección a las conciencias y también por lo tanto al movimiento práctico. No, no es esto. Se trata de una **contemporaneidad de retorno,** mediante la cual el hecho de poner en duda los resultados alcanzados en la elaboración de un tal marxismo teórico, deviene, como dicen los jóvenes estudiantes, "una peligrosa tentativa", "en un momento en el que todas las energías del partido deben estar empeñadas en la preparación del Congreso".

De las palabras arriba mencionadas (y del conjunto de su producción) no puede negarse que en Della Volpe y en sus discípulos se afirmó la convicción de haber dado vida a un nuevo momento del marxismo-leninismo, capaz de orientar de una manera adecuada a nuestra época tanto la investigación teórica como la praxis política, no sólo en Italia sino en el ámbito de todo el movimiento comunista internacional.

Si esto es exacto ¿porqué lamentarse? La queja sólo puede demostrar algunas dudas en la capacidad de aprehensión de la praxis de parte de la teoría y de la metodología propuestas. En efecto, aquí es dable observar uno de los puntos de mayor debilidad de la posición dellavolpiana, el que consiste en la desproporción entre las **pretensiones** y lo que el método puede efectivamente dar en dirección a la investigación historiográfica, la elaboración teórica y la orientación práctica.

Comenzando por el primer aspecto de la cuestión, y prescindiendo de la relación Hegel-Marx, ¿qué es para Della Volpe y para Colletti la restante historia de la filosofía y de la cultura? Rousseau es un símbolo con signo positivo; Galileo (como también Aristóteles) otro símbolo igualmente con signo positivo Platón, Bruno y Vico son otros tantos símbolos con signo negativo ("idealistas"). La historiografía filosófica deiene de esta manera un "campo" en el cual todo encuentra su puesto según la voluntad del **ordenador.** Della Volpe considera también como cierto que las teorías son históricamente condicionadas, más utiliza en función historiográfica categorías tan generales (como "interioridad platónico-cristiana", o bien "espíritu cristano burgués", etc.) que la indicación del condicionamiento histórico de hecho se pierde y es sustituído por nexos pensados y no reales.

Esta constatación debería tener importancia también para los aspectos teóricos de la discusión. Los discípulos de Della Volpe se han empeñado en el estudio de la relación Hegel-Marx. Sin embargo, de sus investigaciones se desprenden las dos impresiones siguientes: primero, que el resultado de la investigación existe preformado, en el sentido de una verificación de conceptos ya teóricamente elaborados por el maestro; segundo, que esta investigación sea, por

así decir, la **fundamental,** aquella que debe ser la clave de la colocación histórica de todo el pensamiento y de la praxis humana.

Della Volpe y sus discípulos rechazan la conclusión del hegelismo por la cual la ciencia se libera de lo real, pero mantienen en dirección de la historia humana el convencimiento de que dado un cierto resultado simplificado, abstracto, de la experiencia, lo real es deducible **sic et simpliciter** de aquella abstracción o concepto científico. Ahora bien, esto es exacto sólo en la medida en que se presuponga para una cierta sociedad un desarrollo lineal sin contradicciones, y además donde se considere que no es efectivamente relevante la intervención de la praxis humana consciente. Cierto, dada una sociedad en la que dominen los monopolios, es posible deducir una siempre mayor concentración de la riqueza y del poder económico; pero con esta ley simplicada, sin el elemento de la contradicción ¿sería posible explicar la Revolución de Octubre o la lucha antifascista y la Resistencia en Italia?

Y aquí se dispone (aún cuando en un plano diferente) aquello que Luporini ha llamado la "objetividad real de la contradicción", que en el texto de Colletti se ha transformado en "el reconocimiento de la objetividad real" y como tal retorna puntualmente en la intervención de los estudiantes que, evidentemente, han preferido citar el texto de Luporini en la formulación oportunamente mediada por Colletti. No me corresponde a mí, por cierto, esclarecer la importancia de esta transformación del texto; lo hará Luporini si lo cree necesario. Sin embargo, en mi opinión esta **pequeña modificación filológica** ha hecho girar en el vacío a muchos razonamientos. Y ya que estamos en el tema de **pequeñas**, de leguleyas distorsiones filológicas, vale la pena hacer notar a propósito del texto de Garin citado por Colletti, que éste olvidó citarlo con la debida objetividad y totalidad pues el inicial reconocimiento gariniano enteramente citado termina con la definitiva indicación del riesgo "de concluir partidario de Mach y no de Marx", juicio que en su conjunto (y no sólo en la parte inicial) estaría dispuesto a suscribir.

Retornando a nuestro tema fundamental, la identificación del método de **El Capital** con el galileano implica que los hechos recogidos en la ley abstracta sean perfectamente repetibles; pero Della Volpe y Colletti olvidan que la repetición científica de tipo galileano está basada sobre el aislamiento experimental del hecho. En la historia real, en cambio, una pretensión tal de repetibilidad comportaría también un deseo intelectualista de ponerle "bragas al mundo". No por nada la objetividad real de la contradicción, vale decir, el hecho de que en una sociedad determinada las leyes tendenciales de desarrollo no valen linealmente y en una sóla dirección, sino que fortifican en determinados niveles también a los elementos de contraste y de ruptura, está en el centro de la reflexión de Lenín y de Gramsci sobre la acción revolucionaria. Gramsci en particular ha basado sobre este reconocimiento su análisis de la sociedad italiana.

En lo que respecta al examen de la sociedad italiana y al programa de exploración y de investigación cultural, tomo nota de la necesidad de que las propuestas de Gramsci no sean colocadas en el desván, pues ellas exigen urgentes y serias profundizaciones (y no hábiles achicamientos). Estas profundizaciones y verificaciones, como señala Gramsci, deben hacer vivir a la filosofía de la praxis como **metodología** histórica y a esta como filosofía.

Me parece en cambio que la metodología propuesta por Della Volpe, Colletti y otros, no obstante el rigor de algunas formulaciones, tiene el defecto de recoger solo una dirección de las leyes tendenciales; unilateralmente deduce de ella la colocación histórica de las distintas posiciones teóricas no discute suficientemente, desde el punto de vista del marxismo, los resultados científicos que la cultura humana ha venido elaborando (como en cambio ocurre con Geymonat en su campo de competencia) limitándose a ignorarlos o a traducirlos con desconcertante simpleza en el lenguaje del marxismo; confía implícitamente a la renovación capitalista actualmente en curso en Europa Occidental la testificación **experimental** de la actualidad de su interpretación de **El Capital** (juzgando como propias de un marxismo de país subdesarrollado la atención dirigida a las tradiciones nacionales); y en fin, por no tener en cuenta la realidad de la contradicción, arriesga esquematizar también la perspectiva práctica.

NICOLA BADALONI

SOBRE LA REALIDAD OBJETIVA DE LA CONTRADICCION

Las ciencias particulares toman sólo algunos aspectos del mundo de la historia real

Convertir este mundo en "científico" significa actuar para una sociedad libre de explotación

Lo escrito por Nicolás Badaloni sobre **La realidad objetiva de la contradicción**, publicado en **Rinascita** del 28 de julio, me sugiere algunas observaciones en relación a los estudios en que me estoy ocupando. Las observaciones están sólo en relación indirecta con la crítica de la obra de Della Volpe, que debería volver a examinar.

La filosofía como contemporaneidad

I. — Badaloni habla de una "contemporaneidad que lleva a sus principios toda búsqueda histórica". Desarrollando diría: La contemporaneidad me parece que se puede entender como la situación histórica actual en la que "nosotros" estamos implicados de hecho. Algo similar, desde otro punto de vista, dice P. M. Sweezy cuando habla del "presente como historia". Pero el problema que aquí se plantea no es fácil y exige un análisis profundo. Nosotros partimos del presente en el que estamos de la praxis en acto en el presente. Esta praxis, en nuestra intención, no quiere ser casual sino razonada. Queremos saber qué debemos hacer y qué puede ocurrir si hacemos una cosa en lugar de otra, qué reacciones suscitaremos tratando de realizar un determinado fin, y si quizás, por realizar ese determinado fin no provocaremos contrafinalidades, que podrían anular o volver contraproducente nuestra acción. Interpretaría la "contemporaneidad", entonces, como la situación presente en la cual la praxis debe reflexionar sobre sí misma para obrar. Reflexionar es también estudiar la génesis de la situación presente, darse cuenta de cómo se llegó a ella y esto es emprender un análisis histórico. En esta búsqueda es fácil engañarse si no se reconstruyen los hechos tal como han acontecido. Por esto, es necesario descubrir las contradicciones reales, u "objetivas", que han obrado detrás de las apariencias o detrás de esta o aquella ideología. La reconstrucción exige que sean tomadas las cosas mismas detrás de sus **apariencias**, y llegado el caso, detrás de una **visión del mundo** o entendida en el sentido de una visión del mundo, detrás de una filosofía. Se trata de la **crítica de la ideología** propiamente en el sentido de Marx. Esto no mira sólo el pasado, ni lo considera en forma preponderante. El presente se impone como un deber **ahora,** en la situación actual, y se lo impone en vista de ciertos resultados cercanos y lejanos en el futuro. El análisis está en función de una praxis que quiere obrar sobre cosas reales para transformarlas y que quiere tomar las cosas mismas en su movimiento, en su real contradicción, para realizar lo que de tal contradicción pueda derivar.

La filosofía —no la filosofía en el viejo sentido sino en un sentido nuevo— no es más, en base a lo dicho, una contradicción sistemática. No es un esquema de categorías abstractas en el cual se pueda hacer entrar por la fuerza las cosas y los hechos. Se presenta, en cambio, como una reflexión que, en el presente, hace la praxis sobre sí misma; como praxis que para obrar "se da sus propias luces" (esta última expresión es de Sartre). Es necesario, por esto, una crítica de las construcciones sistemáticas que esconden las cosas mismas. Si el principio es la contemporaneidad, ésta es el presente como historia. Si en el presente la praxis está condicionada por ciertas situaciones, es preciso conocer estas situaciones, que condicionan el advenir, advenir que la praxis tiende a construir. La filosofía se convierte aquí en "toma de conciencia" que la praxis tiene de sí, de sus propios límites, de sus propias posibilidades. Se puede condenar toda filosofía pero parece imposible condenar la filosofía que aquí se señala que no es, evidentemente filosofía sistemática o visión del mundo, sino filosofía entendida como sentido, razón y **significado** de la praxis, filosofía necesaria a la praxis para que esta no sea casual y pueda obrar de la forma necesaria a su fin, poniendo este fin, en general, como constitución de

una sociedad en la cual no domine la explotación del hombre por el hombre.

Hace falta entonces prestar atención cuando se critica la filosofía. Es criticable aquella filosofía que en el lugar de la acción para construir una sociedad libre de explotación pone un sistema teórico, de categorías. de contradicciones entre las categorías (y no entre las cosas reales) y de síntesis categoriales. No es criticable, como tal —ya que la crítica es siempre posible y necesaria— la filosofía que es análisis de las cosas, de las contradicciones reales, que es el significado de la praxis. Si la filosofía fuese condenada como tal, la praxis se volvería ciega.

Refutación del método físico-matemático

II. — Badaloni considera justo que la "ciencia" no abandone lo real. Me parece que aquí se presenta como ciencia lo que en precedente parágrafo se indicó como praxis que busca y se da sus propias luces. Me pregunto: ¿qué significado tiene aquí la palabra "ciencia"?. Para Badaloni, me parece, y **si es así** estoy perfectamente de acuerdo con él, la ciencia de la que aquí se habla no es la ciencia físico-matemática de la naturaleza, ni sus métodos son los de esta última. En efecto. Badaloni refuta la identificación del método de **El Capital** con el método galileano (que aquí, pienso, está indicado también para otros métodos, por ejemplo, para el einsteniano). El escribe: "La identificación del método de **El Capital** con el galileano implica que los hechos reunidos en la ley abstracta sean perfectamente repetibles". Entonces los hechos, como tales, no son repetibles. ¿Por qué?. Continúa Badaloni: "La repetición científica de tipo galileano está basada sobre el aislamiento experimental del hecho: en la historia real en cambio, tal pretensión de repetibilidad comportaría una vez más una forma intelectual de ponerle bragas al mundo". Naturalmente estoy de acuerdo. Se me aclarará que esta no es una refutación del método galileano, ni del einsteniano, ni una refutación de las ciencias. Es la refutación del uso del método físico-matemático en cuanto aplicado a la historia real, como es una refutación de la aplicación de la logística a las **res gestae**; o de la cibernética y del "estructuralismo", para dar otro ejemplo, a la antropología como trata de hacer Levi-Strauss.

Con esto no se niega que en la historia real esté también el método físico-matemático y no se niega que sea útil contar lo perteneciente a un clan o formalizar las estructuras elementales de parentesco. Efectivamente, es en la historia real que las ciencias están fundadas y construídas así como es en la historia real que están elaborados sus métodos. Pero ahora, **¿de qué cosa** es ciencia el marxismo? Contestaría con esta respuesta: Es ciencia de la historia real por consiguiente también ciencia de las "contradicciones objetivas". ¿Cómo se caracteriza aquella historia que aquí viene indicada como historia real? Parece que lo está por el hecho de no ser "perfectamente" repetible. O sea: la historia real es siempre individual, es siempre de un **tipo** particular, tiene siempre sus modalidades **especificamente definidas:** en su fondo no se repite nunca (es **irreversible,** está constituída por necesidades, etc.), y sin embargo su individuación es específica y típica. **En cada individuación hay una tipicidad:** Sin esto el marxismo como ciencia de la historia real no sería posible, así como no sería posible si debiese ser ciencia en el sentido galileano, si los hechos se repitiesen según un esquema siempre idéntico. La **tipicidad** no es la ley abstracta que Badaloni critica con justicia. Luego, al menos por ahora, se puede decir: el marxismo es ciencia de la historia real, de su estructura en devenir de las contradicciones de tal estructura pero es ciencia de todo esto en cuanto es el iluminarse de la praxis, el tomar conciencia, de parte de la praxis, de las situaciones individuales y **específicamente definidas,** de lo que hay de típico y de nuevo en tales situaciones y en sus contradicciones.

Parcialidad de las Ciencias

III. — Diremos que la praxis de cuyo fin aquí se habló es, para usar el lenguaje de Badaloni, "praxis humana consciente". Se impone entonces el hecho de que la praxis sea ciencia en cuanto es **consciente.** ¿De qué cosa?. Por ejemplo del complejo y circunstanciado entrelazarse de las causas y los efectos reales (aludo a la **Umstandlichkeit),** no de las leyes "abstractas" (en el sentido de Badaloni); de los **condicionamientos,** de las **motivaciones,** de los fines, de las posibles **contrafinalidades,** de los medios efectivamente útiles (entre los cuales en primer lugar, aquellos de las distintas técnicas). Pero se trata, para la praxis, sobre todo de ser conciente de la "realidad objetiva de la contradicción" o de las varias contradicciones específicamente determinadas. Esto, entre otras

cosas, me parece que quería decir Marx cuando insistía sobre el hecho de que el proletariado toma conciencia de sí, de la propia situación histórica (que es, a diferencia de las otras clases, la de "suprimirse como clase", y luego de constituir una sociedad libre de la explotación capitalista), a partir de la contradicción de la sociedad en la que vive y a partir de la alineación que **sufre** a causa de la contradicción.

La **realidad objetiva de la contradicción** y la **toma de conciencia** están entonces estrechamente ligadas. Este punto de vista no puede ser considerado como **conciencialismo** o como **idealismo** y el conexo punto de vista por el cual el marxismo se puede —y quizás se debe— presentar como praxis que en la historia real se estudia a sí misma para obrar en situaciones específicas y típicas, y a decirlo necesariamente, que el método, no puede ser considerado como **anticientífico** porque está obligado a decir, y a decirlo necesariamente, que el método "galileano" se vuelve abstracto e intelectual si se aplica a la historia real. Las cosas y los hechos reales son complejos y a menudo contradictorios.

No sólo eso sino que son totalidades. Las ciencias ven, y **deben** ver algunos lados, algunos aspectos, algunas razones de estas totalidades. Pero la praxis "científica" de los hechos reales y de las cosas reales debe obrar no sobre razones características separadas de los hechos y de las cosas, sino sobre su **plenitud,** sobre su "totalidad". Necesita de todas las ciencias pero no se reduce a ninguna de ellas, justamente porque es en la plenitud de la historia real donde **se fundan** las ciencias, mientras que la historia real **no es deducible** de ninguna ciencia ni de ninguna filosofía.

Dialéctica y ciencias sociales

IV. — Me parece que el problema de la realidad objetiva de la contradicción no es otro que el problema de la **dialéctica.** No es una teoría especulativa de la dialéctica, ni una visión del mundo basada en la contradicción. Es el problema de las situaciones individualizadas y circunstancializadas en las que obramos, en las que sufrimos una explotación y en las que luchamos para liberarnos de la explotación. Las situaciones pueden ser extremadamente complejas y en ellas una acción aislada y anárquica puede ser más peligrosa, en ciertos casos, que una falta de acción. La organización de la praxis puede, a su vez, no ver el significado de carácter general que puede tener una acción aislada o una serie de acciones aisladas. La dialéctica no puede cerrarse en una fórmula válida para todos los casos. **Se hace** en los casos y se esclarece en el transcurso de los acontecimientos. Por esto es preciso no formalizar la dialéctica, "abstraerla" de la historia real, fijarla en una definición para después pretender aplicar esta definición a la historia real.

Ahora, es característico de las ciencias, cuando se aislan y se separan de la historia real, el hecho que rechazan la dialéctica entendida en el sentido indicado. Así ocurre, por ejemplo, en la antropología y en la sociología. Y sucede en la medida en que tales ciencias no advierten que sus operaciones están fundadas en la historia real y que en ella se cumplen. También se debe decir aquí que no se trata de criticar la antropología y la sociología sino tan sólo su aislarse, su olvido de la historia real. Es necesario criticar, por ejemplo, la **antropología cultural** en la misma medida en que, en nombre de un abstracto cientificismo, rechaza la dialéctica. A este propósito, me parece que tiene razón Sartre en la **Critique de la raison dialectique** en reivindicar la dialéctica, y me parece que está equivocado Levi-Strauss, en el último capítulo de su último libro (**La pensée sauvage,** Plon, París, 1962), cuando critica la dialéctica en nombre de la cibernética, de la fonología y de la teoría de los juegos de Morgenstern y Neumann, y esto es tanto más extraño en cuanto son innegables la **souplesse** y el valor de tantos análisis de Levi-Strauss.

Un ejemplo para la sociología: en la obra **Sociología e centri di potere in Italia** (Laterza, Bari, 1962) lo que falta es justamente el conocimiento del real significado de la dialéctica. La obra tiene por fondo la teoría de los **centros de poder.** Ahora, esta teoría, ligada a C. Wright Mills, termina por esconder la contradición real entre clase dominante y clase dominada (cf. la crítica a Mills de Sweezy, **Il presente come storia,** Einaudi, Torino, 1962, pág. 198 y sig.). Las industrias no escuchan a los sociólogos, pero sí los hacen trabajar. ¿Por qué? Porque quieren reducir la dialéctica a la **humans relations** o a las "relaciones industriales". ¿Por qué el sociólogo está en posición subordinada respecto al "**policy maker**? Porque el sociólogo, si estudia la historia real, y si no aisla el propio trabajo en un cientificismo abstracto, se encuentra de hecho con la necesidad de tener que reconocer además de la alienación obrera, también su propia alienación. Su toma de con-

ciencia se convierte, entonces, en toma de conciencia de la realidad objetiva de la contradicción. Profundizando el problema se llega a aquello que Bruno Trentin define muy bien como "la alienación típica del técnico en la civilización del capitalismo industrial" (cf. B. T. **Le dottrine neocapitalistiche nella política económica italiana**, en **Política e economía,** 3-4, 1962, pág. 118).

No basta, entonces, decir que en Italia es necesario estudiar la sociología y la antropología. Es necesario ver **cómo** se estudian estas ciencias y no es necesario, en nombre de estas ciencias, o del cientificismo comprendido en sentido abstracto, refutar la dialéctica, que no es una fórmula sino que es dialéctica de las situaciones de hecho, del "presente como historia". Más precisamente: las ciencias particulares, y primero entre ellas la economía política, no deben ser intelectualmente aisladas en una perfección metodológica cerrada y neutra.

Las ciencias y las técnicas desempeñan su función cuando permiten producir el máximo con el mínimo trabajo. Su "cientificismo" no es aislable y tiene su verdadero significado solamente si no es usado para la máxima tasa de beneficio. Cuando se defiende el cientificismo abstracto, es necesario estar atentos a no defender como "científica" e inevitable la tendencia a la máxima tasa de beneficio. "Solamente en las condiciones del capitalismo la tendencia a la máxima tasa de beneficio constituye la ley suprema del comportamiento y el criterio de todas las valuaciones. La sociedad socialista, que actúa en interés de todos los trabajadores, se impone como objetivo la máxima satisfacción de sus necesidades. A tal fin responde sobretodo el criterio de la máxima productividad con el mínimo empleo de trabajo, antes que el criterio del beneficio máximo (cf. Stanislav Strumilin, **L'economía soviética,** Ed. Riuniti, Roma, 1961, pág. 230).

La economía política, como ya tuve ocasión de decir en otra oportunidad, es **la ciencia de las decisiones.** Y este punto es quizás uno de los más importantes para el marxismo. La economía no es una ciencia de fórmulas repetibles, perennes y eternas. Es tanto más ciencia cuanto más está fundada y radicada en la historia real, de la cual dependen las ciencias por que en ella se hacen y en ella son construídas, a la cual las ciencias, todas, según el ejemplo que Marx nos dio con la economía, deben ser reconducidas para ser comprendidos y para ser usadas en su verdadera sentido, en su **significado de verdad.** Las "categorías" de todas las ciencias, no aisladas en un cientificismo abstracto y categorial, no vistas en la única modalidad de producción del capitalismo, encuentran sus orígenes en la historia real. El marxismo, como ciencia, es ciencia de esta historia real, de las formas productivas erales y "precategoriales" que están presupuestas por todas las categorías científicas. **En este sentido** el marxismo permite **el análisis científico** de la realidad, análisis que va entendido como análisis de las **modalidades** concretas e individuales, de los **tipos,** no repetibles, específicamente definidos, modalidades y tipos que caracterizan las cosas y los hechos **plenos** en la dialéctica histórica **en curso.**

Cientificismo e historia real

Veamos a Marx: "El análisis científico del **modo** (1) de producción capitalista demuestra que éste... es un modo de producción de **tipo particular, específicamente definido** por el desarrollo histórico; que al igual que **cualquier otro modo de producción** (2) **presupone** un cierto nivel de las formas productivas sociales y de sus formas de desarrollo, como su condición histórica; condición que es ella misma el resultado histórico y el producto de un proceso precedente (3), y del cual el nuevo modo de producción parte (4) en cuanto en ese proceso encuentra su fundamento (5); que las relaciones de producción correspondientes a éste específico modo de la misma, históricamente determinado, relaciones en las cuales los hombres entran en su proceso de vida social, en la creación de su vida social (6) tienen un carácter específico, histórico, transitorio; y que, en **fin,** las relaciones de producción, constituyen el revés de estas últimas, de modo que las unas y las otras tienen el mismo carácter, históricamente transitorio" (cf. **Il Capitale,** III, 3, Ed. Rinascita, Roma, 1956, pág. 295).

La verdadera cientificidad es la de la historia real. Esto no quiere decir que, en el momento en que elabora sus técnicas, el científico sea dominado por pasiones o intereses: en este sentido es desinteresado. Pero cuanto más una ciencia, en su método, es desinteresada, tanto más es útil y fecunda. La historia real, de cualquier forma, es siempre presupuesta, es un mundo dado desde siempre **"Vorgegebene Welt)** en el cual nos encontramos como sujetos concretos en la "praxis humana conciente". Las ciencias particulares, toman, aisladas, solamente algunos aspectos del mundo siempre presupuesto de la historia real. Es este mundo el que debe volverse "científico". Hacer tal cosa significa actuar para constituir una sociedad racional libre de explotación. Este significado de la cientificidad está en realidad implícito en todas las ciencias particulares, no sólo en la antropología y en la sociología histórica es ciencia de todo lo real que hace en la dialéctica.

ENZO PACI

(1) Este y los sucesivos subrayados son nuestros.

(2) Pero aclaramos: se puede entender "de cualquier operación humana", aun de las "operaciones científicas".

(3) Recuérdese lo que se ha dicho al comienzo del "presente como historia", de su génesis, de la praxis que cambia el presente por el futuro.

(4) No se trata solamente de búsqueda histórica sino, y ante todo, de un "nuevo modo de producción".

(5) Modifico ligeramente la traducción.

(6) Marx habla aquí de los hombres como "**sujetos concretos** que, en su "praxis humana conciente" y a través de las contradicciones reales, "crean" y luchan por "crear", su propia **verdadera** sociedad, en la cual ningún sujeto, en el sentido indicado, debe ser explotado por otro, convertirse en sujeto-cosa: es es la "**Verdinglichung**, la reducción del hombre a cosa, reducción contra la cual combate el proletariado en una lucha que da a la historia del hombre su **significado de verdad.**

SOBRE LA DIALECTICA

(Una respuesta a los compañeros y a los otros)

1. Este discurso parte del capítulo tercero, dedicado al "método de la economía política", de aquella **Introducción a los Elementos de la crítica de la economía política** (1857-1858) de Marx (1) que aún cuando incompleta y póstuma ha sido reconocida como "importantísima" también por mi principal contradictor, el compañero Luporini. Veamos hasta donde puede llevarnos este superlativo, si es racionalizado y justificado (superlativo singular de parte de un contradictor de Della Volpe. Véase **Logica come scienza positiva,** 1956, pp. 185 y sgs. y **"Per una metodologia dell'economia e delle discipline morali in genere**, en **Rousseau e Marx,** 1962, pp. 127 sig).

La Introducción del 1857-58

Si por ejemplo —dice Marx— examinamos la categoría económica de **producción,** debemos saber que su carácter **general** o común es algo **articulado** o complejo, que se **diversifica** en numerosas determinaciones. Cada uno de estos elementos son comunes a todas las épocas, otros solamente a algunas. Pero como las lenguas más desarrolladas tienen leyes y caracteres en común con aquellas menos desarrolladas —y precisamente lo que constituye su "desarrollo" es aquello en lo que se distancia del común general—, así las características económicas generales deben ser "consideradas aparte", vale decir distinguidas, a fin de que **no sea olvidada,** en favor de la "unidad" o uniformidad o generalidad, la "diferencia esencial" o específica. En tal "olvido" consiste la presunta "sabiduría" de las economistas (burgueses) que se esfuerzan en probar la "eternidad y armonía de las condiciones sociales existentes". Tales economistas, por ejemplo explican el **capital** como una "general y eterna relación natural", lo cual es cierto **si** dejamos a un lado el "carácter específio" que hace de un trabajo acumulado un capital en sentido "moderno'.' En suma, ellos tienden a "confundir y eliminar todas las diferencias históricas' idest **"específicas.** Pero de tal modo ocurre que (véase por ej. John Stuart Mill) al representarse "la **producción** (...) como sujeta a leyes eternas independientes de la historia", en tal ocasión "las relaciones burgueses /de producción/ vienen por bajo cuerda **interpoladas** cuales **inmutables** leyes naturales de la sociedad **inabstracto,** es decir **en general". Y** de allí que caigan contínuamente en

(1) Sigo también para la datación y el título de la obra a la cual pertenece la **Introducción** (1857-1858 en lugar de 1859 y **Elementos /Grundrisse/ de la crítica de la economía política** en lugar de **Para la crítica de la economía política**) el texto crítico del Instituto Marx - Engels - Lenin de Moscú (1939), reimpreso en 1953 en Berlín por Dietz Verlag (véase el **Prefacio** de los editores rusos). Se entiende que también la fecha de la **Introducción** cambia: 1857-58 en lugar de 1857.

"tautologías" no meramente formales sino **"reales:** "Toda producción es apropiación de la naturaleza por el individuo, en el interior y por medio de una **"determinada** forma de **sociedad.** En este sentido, es una **tautología** decir que la propiedad /= apropiación/ es una condición de la producción /= apropiación/. Pero es ridículo **saltar** de ahí a una forma **determinada** de la propiedad... privada /moderna, burguesa/". Vale decir, que Marx entiende: 1) que es una conclusión ridícula, ya que es **vana,** definir aquella determinada, específica, histórica forma de propiedad que es la propiedad burguesa, diciendo que en cuanto ella es propiedad, apropiación es condición de la producción o apropiación, cayendo de tal manera en una tautología de **lo real** a explicar; 2) que tal conclusión, vana en cuanto tautológica, y por consiguiente **estéril** desde el punto de vista cognoscitivo, no es más que el resultado - **contrapaso** de una **hipótesis,** la de haber por apriorismo **sustantivado,** o sea asumido como **realidad,** una idea muy abstracta, cual es el **genérico** concepto de producción como apropiación de la naturaleza de manera que él agote en sí también a la produción moderna, burguesa, **trascendiendo** así las **específicas** características de ésta. Es en suma el resultado, como dice Marx, de haber **interpolado,** o sea sustituído, el sentido específico de las relaciones burguesas de producción con otro sentido lo más genérico posible de producción, preconcebido como ley natural eterna de una sociedad económica **"in abstracto:** 3) que tal resultado **—contrapaso** de aprioris-mos e hipóstasis es la **prueba** del **materialismo** histórico, de la **objetividad** de lo real con sus contradiciones, etc. Véase en **Lógica** cit. p. 141, el postulado gnoseológico, crítico, de materia).

Es preciso ahora —continúa Marx— seguir un método "científicamente correcto": ante todo **"proceder a abstracciones** (sin las cuales no existiría pensamientos ni conocimientos de ningún tipo) **partiendo de lo "concreto",** del "sujeto real", que es, en este caso, una "determinada sociedad" histórica. Más si bien el "concreto" es el efectivo punto de partida de la observación y de la concepción, aparece sin embargo **en nuestro pensamiento** como un "proceso de síntesis", como "un resultado" y no "un punto de partida": Lo concreto es tal, en efecto, en cuanto es "un conjunto de muchas determinaciones /algunas generales o comunes a otras épocas, otras específicas o propias de la **"experiencia** de la modernidad o **presente:** véase el comienzo de esta nota/, es decir, **unidad de lo diverso".** Si por ejemplo, para explicar el entero proceso social de producción partimos de la población como su base, sin tener en cuenta verdaderamente a las "clases", es decir los elementos históricos específicos, presentes, que la constituyen, en cuanto trabajo asalariado, capital etc., y comenzamos con "una representación **caótica** de la totalidad" y llegamos, mediante un análisis gradual, a conceptos cada vez más simples, haciendo así partimos de un "concreto imaginario" y nos elevamos a abstracciones cada vez más tenues o **generales,** hasta alcanzar abstracciones **simplísimas** del tipo de la división del trabajo, la moneda, el valor, etc. Este es el método seguido por la **metafísica** (o apriorismos) **de la economía política, burguesa:** "método mediante el cual la representación plena se volatiliza en la abstracta /en sentido peyorativo/ determinación". (Y entiéndase que el "volatilizarse" de la representación no significa para Marx un kantiano vaciarse de ella, sino el ser "caótico", "imaginario", in-distinto, **su contenido,** significa que lo que se volatiliza en la definición abstracta, apriorista, es **el valor cognoscitivo** de la representación, **no el contenido, la materia** de ella. Y esta presencia **quand-meme** o permanencia del contenido o materia en el concepto a toda costa, aún, sabemos, a costa de ser el contenido vicioso, subrepticio, **indigerido,** de las tautologías reales, las que se explica, veremos ahora, con la necesidad del círculo metódico concreto-abstrato-concreto; véase el círculo metódico materia-razón revelado por el postulado gnoseológico de la materia en **Lógica** cit.).

Pero si —continúa Marx— llegados a las abstracciones más simples, del tipo de la división del trabajo, el valor de cambio, etc., "volvemos a hacer el viaje **a la inversa,** hasta dar de nuevo con la población" y "esta vez no con una representación caótica de un todo, sino como una rica totalidad /= unidad/ de muchas determinaciones y relaciones", es decir (entiende Marx) tomada en su carácter **histórico presente,** haciendo así seguimos el "método correcto", por el cual "las definiciones abstractas /pero no ya en sentido peyorativo, no más aprioristas, estando fundadas en el contínuo "retorno" al "concreto" como tal o "unidad múltiple"/ conducen a la **"reproducción** del **concreto** en el curso del **pensamiento"** (y sabemos que sin definiciones o abstracciones no hay pensamiento ni conocimiento de ningún tipo). "Ilusión" de Hegel fue "concebir lo real como resultado (...) de un pensamiento que se absorbe en sí, se mueve en sí", allí donde "el método que consiste en **elevarse de lo abstracto a lo concreto** no es sino la manera de proceder del pensamiento para apropiarse lo concreto /o real/, para reproducirlo mentalmente como cosa concreta", de tal manera que "las leyes del pensar **abstracto** que se **eleva** de lo **simple** a lo **complejo** /o concreto/ responden al proceso **histórico real".**

Ahora bien, esta **puesta-a-punto histórica (experimental)** de las categorías (económicas en nuestro caso), en que se resuelve el método del círculo concreto-abstracto-concreto-, no significa en efecto, entiéndase, que se deban aceptar las categorías "en aquella sucesión en las que fueron factores determinantes en el curso histórico", pues esto sería "inoportuno" y "erróneo" /y por consiguiente el simple "análisis histórico" del que habla el amigo Paci a próposito de la "génesis de la situación presente", está muy lejos de ser suficiente para la solución marxista, materialista, del problema, capital para el método, del sentido de la relación **presente-pasado,** de la cual depende el sentido de la relación práctica presente-porvenir/. **"El orden en que se suceden se halla determinado** más bien **por la relación que tienen unas con las otras en la sociedad burguesa moderna** /idest: **presente/:** orden que es **exactamente lo inverso** de lo que parece ser su relación natural o de lo que corresponde a la serie /cronológica/ de la evolución histórica. Por consiguiente, **"no** se trata del lugar que las relaciones económicas ocupen históricamente en la **sucesión** de las diferentes formas de sociedad" y **"menos aún** de su orden **de secuencia** "en la idea", según lo entiende Proudhon" y más profundamente Hegel (véase la **Miseria de la Filosofía!).** Se trata sí de su **"orgánica conexión dentro** de la sociedad burguesa **moderna".** Como ya se ve en la elaboración "correcta", "científica", aunque esquemática, de las categorías económicas burguesas-modernas del **trabajo en general (o sans phrase)** y del **capital.** En cuanto a la primera, obsérvese que sólo cuando "el trabajo se ha convertido, no sólo en el pensamiento /de Adam Smith/ sino en la realidad, en un medio de producir riqueza **en general",** y un tal "estado de cosas es el más desarrollado en la forma de existencia **más moderna** de la sociedad burguesa, en los Estados Unidos de América", —allí la abstracción que es la categoría trabajo-en-general "resulta por primera vez prácticamente cierta— sólo entonces la categoría (o teoría) smithiana del "trabajo sans phrase" deviene el **"punto de partida** de la economía **moderna" y elimina** las precedentes categorías o teorías del trabajo (tanto el "trabajo agrícola" fisiocrático y el "trabajo-comercial-manufacturero") correspondiente, en efecto, a las "distintas especies de trabajo, ninguna de las cuales **predomina más".** Esto significa que su valor de antecedente histórico —y no de simple precedente cronológico— del moderno capitalismo es instituído solamente por la capacidad de "conexión orgánica" de esa categoría smithiana "dentro de la **moderna** sociedad burguesa" y por ello con los **problemas (**"**autocrítica** de la sociedad burguesa") que caracterizan la **experiencia** o **presente** de ésta; en otros términos, está instituído por la **homogeneidad** de la solución smithiana con la **problemática** más moderna del capitalismo, y por consiguiente por su **funcionabilidad** para la solución de ésta (2). Pero así —concluye Marx— "la **abstracción más simple,** que coloca en primer lugar la economía moderna y que expresa una relación antigua y válida para todas las demás formas de sociedad, no aparece sin embargo, como prácticamente **cierta** en esta abstracción /histórica, específica, determinada/ **sino como categoría de la más moderna sociedad":** vale decir que el "ejemplo del "trabajo" nos muestra de una manera clara cómo hasta **las categorías más abstractas,** a pesar de su validez —precisamente a causa de su naturaleza abstracta—, para todas las épocas, son, no obstante, en lo que hay de **determinado** en esta **abstracción,** asimismo el **producto** de **condiciones históricas** y no poseen **plena validez sino para estas condiciones y dentro del marco de** estas mismas". Y así —ejemplifica Marx a propósito de otra categoría fundamental— en la economía del medioevo también **el capital,** exceptuado el monetario, tiene, en su forma de tradicional instrumento productivo, el carácter de

(2) "Es importante comprender —observa Sweezy— que la reducción de todo trabajo a común denominador, de manera que las unidades de trabajo puedan ser comparadas y sustituídas recíprocamente, adicionadas y sustraídas, y finalmente totalizadas para formar un complejo social no es una abstracción arbitraria (...) Es sobre todo, como observa correctamente Lukács, una abstracción que "pertenece a la esencia del capitalismo". **(The theory of capitalist development,** 1949, p. 31). Y vase más adelante parágrafo 2, letra g 3. /De la Obra de Sweezy existe traducción castellana de Fondo de Cultura Económica. N.d.T./

propiedad fundiaria, mientras "en la sociedad burguesa sucede **lo contrario**", en la que "la **agricultura se transforma** más y más en simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital; esto es por aquel elemento prevaleciente que es "el elemento **social** producido históricamente". Por ello **"no se comprende la** renta fundiaria **sin** el capital, pero sí el capital sin la renta fundiaria". El capital "debe constituir **el punto de partida y el punto final y** debe ser explicado **antes** que la propiedad fundiaria", pero sólo después "de haber considerado **separadamente** el uno y la otra, hay que estudiar su relación recíproca" (y aquí es dado ver cómo el sentido de la relación presente-pasado es dictado por un orden "inverso" o en suma **diferente** de aquel **cronológico** de las categorías económicas, porque es el orden **escogido** por la **moderna o presente** necesidad histórica, o necesidad de la **experiencia**, de entender, en el caso en cuestión, el fenómeno del capital para poder explicar a fondo la renta y todo el resto: pero véase parágrafo siguiente, puntos **c** y **g3**).

CONTRADICCION OBJETIVA Y DIALECTICA

2. — Esto es en sus lineamientos principales y con el mínimo indispensable de esclarecimientos, el tronco de la **Introducción** del 1857-58. ¿Cuál es el sentido latente y profundo de este esbozo del método de **El Capital** y del materialismo histórico conjuntamente? La extraordinaria importancia de las cuestiones que plantea (y con él la **Crítica** de la que sirve de introducción) no ha escapado a la Gran Enciclopedia Soviética, que en el engelsiano término de **Dialéctica** dice que "el método **lógico** de Marx en su crítica de la economía política no fué más que el método **histórico, despojado** solamente de la **f o r m a histórica** /pero léase: cronológica/ y de toda **"accidentalidad perturbadora** /léase: irracionalidad/". Una explicación extremadamente inadecuada porque deja en la oscuridad el sentido y la importancia de la "accidentalidad **perturbadora"**, es decir, de lo cronológico-irracional a eliminar en y por un sano método materialista. ¿Es quizás necesario eliminar todo elemento cronológico? evidentemente no, si **se** quiere **evitar** los peligros del método hegeliano, verdaderamente demasiado presa (intencionalmente) de "accidentalidades", perturbadoras o no, a pesar de su pretensión de ser método de la dialéctica histórica (el defecto de Hegel es el de haber concebido esta última en los términos de un sistema de conceptos puros, sus "opuestos", mientras su mérito, que nunca debe ser olvidado, es el de haber planteado el problema de la relación orgánica de razón, o conciencia de la contradicción, y curso histórico). Y entonces **¿cuáles** elementos (o precedentes) cronológicos deben ser eliminados y **cómo?**. En otros términos, ¿cómo conciliar la **historicidad sustancial** del método con su **no-cronologicidad** o idealidad, o sea con su ser sin embargo método **lógico?**. (Cuestiones que suenan extrañas, e inevitables, para la mentalidad marxista t o d a v í a ochocentista, hegelianizante cuando no evolucionista o hasta una y otra cosa conjuntamente. Pero así nos parece que se pierde gran parte de la originalidad revolucionaria del método materialista-histórico y de su concepción del mundo).

UN ESQUEMA DE RESPUESTA

Ahora bien, una tentativa de respuesta, en los límites de este lugar, a las cuestiones arriba planteadas, puede ser esquematizada como sigue:

a) Que asumido para evitar el inconveniente hegeliano de las hipóstasis, el método del círculo concreto-abstracto-concreto (o sea de inducción-deducción), el pensamiento abstrayente-reproductor (del real), que se expresa en tal círculo, va —como todo pensamiento que se respete— a la búsqueda de razones o causas: del concreto del cual parte en este caso; y que, siendo este punto-de-partida- o **presente**, el **resultado** de un proceso histórico, la búsqueda de razones o causas se puntualiza como investigación de antecedentes históricos o sea de lo que allí existe —en este resultado que es el concreto o presente punto de partida— de "genérico o común a otras épocas" que debe ser preliminarmente "separado" o distinguido —como precedente— del **presente problemático** por su especificidad o peculiaridad (debida a lo económico o material o discreto que es la infra-estructura).

b) Que sin embargo, yo que no todo elemento cronológico precedente puede ser antecedente-causa o antecedente histórico del presente o específico sino que sólo lo puede ser aquel precedente que **no sea accidental** para el presente y sus problemas y sea, por tanto, antecedente **lógico** del consecuente-presente (que como veremos deben transmutarse prácticamente no en crónica sino en historia pervenir), de allí se deriva que el método de este pensamiento del problemático presente —que está a la búsqueda de antecedentes-causas o razones de ellos

para resolver su problematicidad— será método **l ó g i c o** adecuado a su fin sólo siendo, sí, método **histórico despojado** de elementos cronológicos precedentes más no **indiscriminadamente**, sino sólo de aquellos elementos cronológicos que son efectivamente **accidentales** o sea **no-esenciales e irracionales** respecto **al presente** y que en suma no concurren a **explicarlo** ni son por consiguiente **homogéneos** a las **soluciones** de sus peculiares problemas;

c) Que, en consecuencia, este método de pensamiento del problemático presente es un método de eliminación de los precedentes-irracionales y por consiguiente de **elección** (u "orden inverso", diverso) de los precedentes que son válidos como antecedentes lógicos y sin embargo históricos del consecuente-presente, que en cuanto tales los utiliza y por tanto los desarrolla y transforma al convertirlos en notas de aquellos conceptos o criterios que tienden a resolver sus peculiares y nuevos problemas.

d) Que cuanto precede comporta: 1) que los criterios usados por tal método de pensamiento del presente son abstracciones "determinadas" en cuanto válidas, sabemos, enel ámbito de las "relaciones históricas" constituídas por lo específico y sus causas (no son lo "imaginario" de la Razón pura!). Son, por consiguiente, conceptos histórico-ideales (el "trabajo", etc.) y sin embargo científicos ya, en cuanto están ausentes de las indeterminaciones o genericidad de los conceptos metafísicos; 2) que su cientificidad se precisa en su capacidad de valer (por su origen y, diremos, vocación **histórica)** como criterios **(experimentales** y precisamente como **criterios-modelos** de la acción y del evento, siempre determinados por definición. En suma, por su capacidad de v a l e r como aquellos criterios **operativos** presentidos por Marx en las **Tesis sobre Feuerbach:** porque si es verdad que "es en la **práctica** donde el hombre debe probar la **verdad"** de sus concepciones (segunda tesis), y si es cierto que lo que importa no es, como han hecho hasta ahora los filósofos, "interpretar" el m u n d o sino "cambiarlo" (undécima tesis), entonces los criterios o conceptos o abstracciones que responden a tal fin no pueden ser abstracciones indeterminadas o genéricas o apriori o (sedicentes) meta-históricas sino sólo abstracciones adecuadas a la historicidad y determinación propia de la **praxis** (que es la única que puede cambiar el mundo): vale decir, abstracciones **prácticas** u operativas en cuanto **determinadas**; 3) que la cientificidad de tales abstracciones se revela entera en su carácter de **hipótesis;** vale decir, en ser su normatividad (de criterios **idest** de criterios de valor) no categórica o absoluta como aquella de las hipóstasis sino hipotética y relativa en cuanto expresa instancias **histórico**-racionales: y su validez o verdad **verificable** consiguientemente por su resultado histórico (cfr. Lénin en **Materialismo y Empiriocriticismo**, II, 6: "ya que el **criterio** de la **práctica**, o en otros términos el **desarrollo ocurrido** en todos los países **capitalistas** durante estos últimos decenios, **demuestra** la **verdad** objetiva de la teoría económica y social de Marx, en general y no de tal o cual de sus fórmulas, etc., es claro que hablar a este respecto de "dogmatismo" de los marxistas es hacer una imperdonable concesión a la economía burguesa": vale decir, a una economía efectivamente dogmática en cuanto **especulativa** o contemplativa). Esto y no otra cosa es el **galileísmo** moral del marxismo, ya implícito (es preciso no olvidarlo) en las **Tesis** sobre Feuerbach y luego aplicado en **El Capital** a la crítica de la economía política (3);

e) Que, sin embargo, es obvio que las mencionadas abstracciones científicas

---

(3) Mas no basta. Y para persuadir —sobre este punto en el que significativamente se concentra el descontento de mis críticos hegelianizantes— que el **galileísmo moral** de Marx es mucho más que un ingenioso **traslado** debo remitir al lector a cuanto sigue: a) al nuevo **encuadramiento** del marxismo en la historia general del pensamiento, que de él resulta **estoy obligado a la autocitación**): "Una lógica no dogmática no puede dejar hoy de partir de la crítica materialista marxiana de las "mistificaciones" de la dialéctica apriorista moderna (hegeliana), o mejor de la **generalización** de tal crítica, una vez halladas las **consonancias sustanciales** de ella con las precedentes críticas capitales: 1) de **Aristóteles** a la "clasificación platónica **puramente** dialéctica, o sea "tautoeterológica", de los géneros "inferiores" o empíricos; 2) de **Galileo** a la "física" **escolástica** de su tiempo, de donde la crítica marxiana del moderno aprioriismo dialéctico sería el **reepílogo pleno** de todo aquel movimiento de **pensamiento antidogmático** que recorre a **intervalos** la historia de la lógica filosófica. Y valga el verdadero...". Véase también las demostraciones en **Rousseau** e **Marx**, pp. 151 y sig. (de donde extraigo la cita) y **Lógica come scienza positiva**, y **Appendice I** pp. 223 sig. (¡Otra que "empobrecimiento" del marxismo!); b) a los corolarios que de él derivan: "...todo saber es **ciencia** y por consiguiente no mero saber o contemplación... De donde, de la ley física a la ley económica y a la moral, **varían** por ciertos la; **técnicas** que las constituyen como

no tienen **nada de repetible** (a diferencia de los conceptos o leyes o tipos de las ciencias naturales). Es obvio, puesto que se trata de abstracciones **históricas** en su contenido y en su fin y es sabido por todos que lo que es histórico no se repite jamás, o sea no se representa nunca en forma idéntica (alarma bastante superflua la del compañero Badaloni, al que ruego me indique en cuáles de mis escritos se encuentra el término "repetible"). Pero es preciso también explicar (cosa que tampoco esta vez hacen mis vivaces contradictores) aquel porcentaje de permanente y por ello de normativo que poseen (en el ámbito, por cierto, de determinadas "relaciones históricas) las mencionadas abstracciones, y que es por otra parte lo que las convierte en criterios-modelos o tipos. Todo lo cual se explica por la **continuidad** del pasado histórico **en función** del presente histórico y de sus problemas, como se ha visto arriba (y es augurable que ni siquiera la sombra de la tan

varía la experiencia y la realidad, y por ejemplo las **matemáticas**; entran como elemento esencial en la elaboración formal de las leyes **físicas** en general y en cambio sólo pueden ser empleadas como elemento auxiliar en la elaboración de las leyes económicas y sociales, pero **no varía el método, la lógica,** cuyo símbolo es el círculo mencionado /de concreto - abstracto - concreto/ ...y decimos precisamente **galileismo** /moral/ para contradistinguir el materialismo histórico y su método **no sólo del idealismo** y sus hipóstasis sino igualmente, y **no menos, del positivismo** y su idolatría por los "hechos" y relativa **repugnancia baconiana** por las **hipótesis** o ideas" (**Rousseau e Marx** pp. 138-39 y véase **Lógica**, IV). Estas son las premisas del método de la filosofía como **historia-ciencia** (véase arriba la investigación de los antecedentes - causas del presente, etc.). Y que esto no sea más que un "método puro" —y no implique y comporte toda una **teoría de los valores** y por lo tanto una definida concepción del mundo— lo puede sostener sólo un crítico muy distraído y superficial. En cuanto a las insatisfacciones, digamos, marginales de mis contradictores, remito para el ajuste de cuentas con el positivismo lógico, el **Appendice III** de la **Lógica** y a **Rousseau e Marx** pp. 93-98. Para los idealistas Bruno y Vico remito a **Lógica**, p. 143 y a **Crítica del gusto**, I. En lo que respecta a mi opinión sobre la fenomenología —aparte de la precisión arriba planteada, opuesta a mi crítico "indirecto", el amigo fenomenólogo-marxista Paci— remito a la intervención aquí de Gerratana, al conocido artículo de G. Preti en **Paese Sera**, de hace algunos meses y a un artículo de Turcaret en Mondo del 4 de setiembre: **Il trucco coi morti.**

cómoda teoría de una especie de **heraclitismo** de la historia, debida a los Rickert-Croce y a los Bergson, etc., haya influído en las polémicas intenciones de mis críticos, especialmente de los compañeros);

f) Que, dado lo precedente, debería ser esclarecido también el sentido de **la contemporaneidad** materialista o sea **práctica** de la historia (sentido ya implícito en b) como un producir historia futura mediante la realización de las instancias de un presente que resume y desarrolla en sí la historia pasada, a cuyo respecto es bueno precisar cuanto sigue: 1) Que la estructura de tal contemporaneidad histórica está constituída por los mencionados criterios-modelos en cuanto son abstracciones o conceptos o géneros históricos o determinados, y operativos e hipotéticos y no-repetibles; 2) Que ello está comprobado por una rápida comparación con las concepciones corrientes de la contemporaneidad histórica, aquella hegeliano-crociana y la sedicente materialista de Lukács-Sweezy. En lo que respecta a la primera concepción, es preciso anotar que, fundada sobre el concepto metafísico del "eterno presente" de la autoconciencia de la Idea —o Espíritu— **encierra**, con sus hipóstasis, a la historia. Hegel, ayer, con la hipóstasis de la Libertad autoconsciente en el mundo germánico o sistema del Idealismo absoluto, Croce todavía hoy, con la hipóstasis de la Idea liberal ("La idea **liberal** quiere la libertad para todos", pp. 30-1 de **L'ideología Liberale**, 1944). Croce, por ello, se contradice profundamente porque rechaza la conocida conclusión de la **Filosofía de la Historia** de Hegel ("Hasta aquí ha llegado la Conciencia en su desarrollo") diciendo, al final dela **Teoría e storia della storiografia**, que Hegel **"no tenía el derecho** de decirlo porque su desarrollo, que de la inconsciencia de la libertad llegaba a la plena conciencia de ella en el mundo germánico (..) **no admitía prosecución"** (como si la antedicha hipostatización o sea absolutización crociana de la **libertad política** o **democracia parlamentaria** no vetase también ella —dada la congénita indiferencia de esta última a las instancias sustanciales de una **democracia social—** toda prosecución del desarrollo histórico!). Tales criterios determinados y sin embargo operativos en los quese articula la contemporaneidad materialista o práctica de la historia, **provocan,** por definición, la prosecución del desarrollo histórico, la transformación del mundo, como por ejemplo los criterios del "trabajo", del "capital", de la "lucha de clases", la "dictadura

del proletariado", la "democracia social", la "legalidad socialista", etc. (Véase más adelante el parágrafo 3). En cuanto a la segunda concepción, aquella del "presente como historia" de Lukács y Sweezy, baste observar que descuidando el **problema** de las raíces del presente ella arriesga perderse en un presente abstracto, irreal e impotente.

g) Que, en fin, el problema a cuya solución tiende cuanto precede —el problema de la contradicción objetiva y de la dialéctica que la "reproduce" y dirige— puede ser afrontado en estos términos: 1) retomando el concepto de que lo concreto, por ejemplo una determinada sociedad, aparece al pensamiento que de ella parte, como un proceso de síntesis, como un resultado, en cuanto es un conjunto de muchas determinaciones, algunas en común con otras épocas, otras específicas del presente, y es por consiguiente "unidad de lo **múltiple**". Al respecto debe observarse de inmediato que el concreto ha sido definido —en cuanto sede de objetivas contradicciones— no ya unidad de opuestos, o sea de una **genérica** diversidad **momentánea**, como es la **Idea** hegeliana, que de sí, unidad originaria indiferenciada, parte como Naturaleza, para retornar a sí misma como Espíritu, sino (ya que lo concreto o real no es "racional" de aquella manera) como la unidad de un múltiple o diverso efecto (lo discreto que es la materia); 2) Precisando que —aún cuando las contradicciones objetivas son contradicciones **diversas,** materiales, determinadas, históricas, y por lo tanto la contradicción objetiva es **permanente** y no pasajera y aparente como la hegeliana, que no es más, repitámoslo, que un "momento" de una unidad (la Idea) místicamente preconstituída que así como lo genera, lo reabsorbe— entonces la única dialéctica capaz de reproducir en el pensamiento la contradicción objetiva sólo puede ser una dialéctica de abstracciones determinadas, o **científica** (y de la exigencia de una "dialéctica científica" ya habla Marx en la **Miseria de la Filosofía),** en cuanto sólo este tipo de abstracciones es idóneo para descubrir y dominar las contradicciones determinadas materiales, y permanentes, de lo concreto o real (y Lenin abandona verdaderamente el leninismo cuando en los **Cuadernos Filosóficos** lo hegelianiza al punto de aceptar como "esencia" de la "dialéctica" el "desdoblamiento del uno /por consiguiente presupuesto!/ y el conocimiento de sus partes contradictorias"); **3)** Concluyendo que la dialéctica científica es el alma de la contemporaneidad **práctica** de la historia, cuya estructura está constituída, sabemos, por aquellos criterios-modelos operativos y no-repetibles —o abstracciones determinadas— que producen una unificación o racionalización de lo múltiple jamás definitiva, porque precisamente es siempre determinada o histórica, y producen por consiguiente una unidad **progresiva.** Esta es la dialéctica como ritmo —no imaginario o místico— de **negación** y **conservación** conjuntamente (la continuidad-revolución histórica). Es, por ejemplo, el capitalista "trabajo en general" **escogido** (entre todos los precedentes tipos de trabajo) y **convertido** —dentro de la síntesis histórico-ideal que es el criterio-modelo marxiano del trabajo— en "trabajo **social**" y "medida del valor", etc., etc. La dialéctica, finalmente, está **en la** y es **de la** abstracción determinada, que así descubre, o "reproduce" y domina progresivamente las contradicciones objetivas. Desde este punto de vista **lógico,** puede ser interesante constatar —en esta abstracción determinada y sin embargo íntimamente dialéctica —la presencia de una identidad o determinación, tauto-etero-lógica, o sea racional. Constatar, en suma, la confirmación del círculo metódico de materia o discreto —vale decir de la instancia radical de la identidad o determinación— y de razón o **continuum,** esto es de la instancia radical de la tauto-etero-logía —o sea del pronunciamiento contemporáneo— instantáneo del mismo y del otro, en suma, de las más generales oposiciones en su unidad. Todo lo cual no significa otra cosa que el metódico círculo marxiano de concreto - abstracto - concreto —vale decir, según una intención engelsiana, de inducción - deducción— explicitado a fondo. Véase al respecto **Logica come scienza positiva,** II-IV.

DEMOCRACIA Y SOCIALISMO

Mas, para concluir verdaderamente el discurso pasemos (por un momento) a la aplicación **actual** del mencionado principio de la abstracción determinada. Observemos el problema político moderno por excelencia: el problema de las relaciones posibles entre democracia y socialismo en Italia, en Europa, en los países de capitalismo avanzado. ¿Qué luces puede darnos al respecto nuestra doctrina clásica? Para limitarnos a Lenin, nos deja un concepto de democracia que se identifica puntualmente con el de "dictadura del proletariado". En **El Estado y la Revolución,** V, 4 nos dice "...en un cierto grado de desarrollo, la **democracia** en primer lugar unifica contra el capitalismo a la clase revolucionaria, el proletariado; y le da la posibilidad (...) de hacer desaparecer

de la faz de la tierra la máquina del Estado burgués, aunque sea burgues republicano, el ejército permanente. la policía, la burocracia, y de sustituirla por una máquina **más democrática** (...) constituída por la **masa obrera armada,** y luego por **todo el pueblo que participa en la milicia.** Aquí la "cantidad se transforma en calidad", nada hay aquí de esas habituales "coqueterías" dialéctico-hegelianas, como habría dicho Marx, a confrontar sea como sea con aquellas aun más inocuas que se encuentran en el fragmento marxiano... sobre el valor de uso y valor de cambio, citado con grata aflicción... hacia Hegel por el compañero Gruppi. El hecho es que el mérito de los resultados en cuestión deriva del rigor en el uso de la "dialéctica cientí ica"! Llegada **a este** grado, la **democracia sale** del cuadro de la sociedad **busguesa** que comienza a transformarse en sociedad socialista".

Es evidente que una concepción tal de la democracia (cualquiera sean sus méritos historicos y teóricos bajo otros aspectos) no puede ser un criterio teorico-práctico para quien combate hoy por la democracia y el socialismo en países capitalistas desarrollados, como no lo fue ayer, con méritos notables —por otra parte— de nuestros dirigentes políticos que supieron salir con honor de un **impasse** como el constituído por la referida concepción revolucionaria mas no funcional de la democracia, por un lado, y del reformismo socialdemócrata aliado del Estado-de-derecho, por el otro (agréguese que la citada concepción de la democracia es superada **hoy** en la URSS por la **legalidad socialista,** sobre la cual véase el citado **Rousseau e Marx).** Cierto es que la **democracia no escapa del cuadro de la sociedad burguesa solamente con la dictadura del proletariado,** sino que desborda los límites históricamente rigurosos del cuadro institucional burgués cuando se realiza en una sociedad en la que el criterio de los derechos del trabajo contrasta dinámicamente —mediante las reformas de estructura— como criterio del orden social con el criterio de los derechos de la **propiedad** —y venga así **restaurado** aquel principio de los **méritos personales,** y por consiguiente del valor también creador de la persona humana **en general,** sobre el cual se editicó, sí, la misma sociedad burguesa, pero **reduciéndola** históricamente a privilegio de una clase: a los méritos-derechos de los **poseedores.** Una democracia **social post-burguesa,** por consiguiente, que no es más la democracia puramente **política,** burguesa histórica, y está por cierto muy lejos de la democracia propia de un estado de legalidad socialista (cuyo presupuesto es la subversión de las relaciones burguesas de producción), pero que posee sin embargo en sí la virtualidad de una democracia socialista porque lucha (con los medios consentidos por una difícil situación de tránsito) pr aquel principio (igualitario) de la **catolicidad** o universalidad de los **méritos personales** que bajo la forma de una **universal igualdad antinivelad**ora, o sea **mediadora de personas** triunfará solamente en la sociedad comunista (véase **Rousseau e Marx).**

Pero la formulación **funcional** del criterio de una tal democracia social presupone la **elección** y la **conversión** del antecedente histórico democrático-burgués del igualitarismo roussoniano de los méritos personales (4) —y no del agotado precedente burgués-kantiano antiigualitario— **de parte y según** la exigencia problemática **clasista-proletaria** actual (y dentro de tal proceso teórico-práctico bien definido podrá articularse el criterio gramsciano de la "hegemonía").

Precisamente a propósito de la presente Constitución italiana (a la que indirectamente me he referido en lo arriba expuesto y en **Mondo Nuovo** del 22 de abril del corriente año), nuestro serio empeño de luchar por su aplicación a fondo implica también (o quizás ante todo) una clara conciencia no sólo de lo que significa el Estado-de-derecho en el que esa Constitución **se inscribe** (esto es la negación de toda discriminación política y confesional entre los **ciudadanos.** Lo cual, es cierto, nos interesa en general **también** a nosotros, pero es preciso evitar confusiones y equívocos), sino al igual de lo que significa **tal inscripción** —de **desarrollo de motivos democráticos igualitarios o sociales** (lo que sí **nos** interesa en particular y directamente)— en el cuerpo de la democracia política. Porque es lapalissiano que si nuestros adversarios se dedican a defender el Estado-de-derecho —no solamente con la **legge-truffa** anti-sufragio-universal del 1953, **et similia,** sino también cancelando las diferencias ideológi-

(4) Por ejemplo, ya en la Epître a **Bordes** de Rousseau joven (1740) se lee: **"J'honore le mérite** aux rangs les plus **abject".** Confróntese el acento burgués, en cambio, de esta máxima de La Bruyére: "Une **grande fortune** annonce le **mérite".** Para la problemática del igualitarismo roussoniano la confrontación Russeau-Kant y la relación Rousseau-Marx-Engel-Lenin, el citado **Rousseau e Marx.**

cas entre Rousseau y Kant (reduciendo el primero al segundo, teórico máximo del Estado-de-derecho) nosotros debemos aplicarnos a defender aquella cuota de democracia social que, por principal mérito de nuestro partido, está inserta en la actual Constitución. Y tanto más fácil será nuestra tarea cuanto más hayamos esclarecido las razones **específicas,** histórico-ideales, por las cuales una democracia que tienda hoy al socialismo debe distinguirse de la democracia parlamentaria o política. Todavía necesidad de pensar por abstracciones determinadas, específicas. Se retorna a la Introducción de 1857-58, a las densas sugestiones de su problemática.

GALVANO DELLA VOLPE

EL CIRCULO CONCRETO-ABSTRACTO-CONCRETO

Della Volpe y sus seguidores (cfr. **Un contributo di studenti del'Universitá di Roma,** Rinascitá n.12), expresan su admiración por la que yo también considero importantísima **Introducción** de 1857 a la **Crítica de la economía política,** repetidamente comentada por Della Volpe (por última vez en su respuesta en **Rinascita).** Me parece que en esta admiración hay una curiosa alusión que podría reducirse a un sofisma. Vale decir, que reconocer la importancia de este texto significa aceptar la interpretación de Della Volpe. Al respecto debo decir dos cosas. A mi entender aquel texto es fundamental aún por aquellas partes que Della Volpe nunca comentó y en especial porque en él se reencuentra la fundación marxista de aquella relación subjetividad-objetividad que considero de vital importancia (no sólo teórica sino práctica). Esa relación por la cual, como decía iniciando esta discusión, **El Capital** de Marx contiene en sí —y de manera no colateral o marginal, sino estrechamente conectada a la "crítica de la economía política"— una antropología del hombre" (1). Este aspecto y su importancia son por completo eludidos en la escuela dellavolpiana. En segundo lugar, debo declarar que en lo que respecta a la otra parte del texto, a la que Della Volpe y los suyos han dedicado su atención, la interpretación que han dado es, a mi parecer, equivocada bajo todo punto de vista. Sea bajo el aspecto literal, sea en lo que respecta a la lógica interna de la posición de Marx, sea aún en lo que concierne a la **historicidad** que le es propia (éste último problema, estrictamente considerado, ni siquiera existe para los dellavolpianos, aún cuando existiese, y de qué manera, para el mismo Marx). Vale decir, que me parece que entre Marx y Della Volpe se ha producido, si es lícito expresarse así, un grueso **qui pro quo.**

Y veamos ahora, aunque sea sumariamente, cómo son las cosas, en mi opinión. Dejo de lado el aspecto literal (esto podría ser objeto de un análisis más detenido de los escritos de Della Volpe, que no es posible hacer aquí). Para Della Volpe el parágrafo **El método de la economía política** (naturalmente junto a aquellas otras partes de la "Introducción de 1857" que en forma más directa se vinculan con él) es una aplicación, decisiva por su ejemplaridad, de lo que llama "el método del círculo concreto-abstracto-concreto"; es decir de un esquema lógico circular que se encontraría en toda actividad efectivamente científica, cognoscitiva de lo real, que siempre es también **experimental.** El descubrimiento de Marx sería, en esencia, el de la conexión, al menos en el campo de las ciencias sociales, de experimentalidad e "historicidad determinada", de tal manera que el suyo sería un **galileísmo moral.** Y este descubrimiento de Marx en el terreno de las ciencias sociales, sería no menos importante de lo que ha representado el método galileano en el campo de las ciencias físicas, y profundamente análogo a éste. Ahora bien, es perfectamente inútil discutir desde un punto de vista **genérico** esta posición de Della Volpe (o preguntarse inmediatamente, por ejemplo, cual es el pasaje de ésta a la "praxis revolucionaria"). Se trata de ver sobre todo si ella nos ayuda a comprender el pensamiento de Marx y en el caso de que se trata, si corresponde al contenido efectivo de aquel texto (es decir la citada introducción) que es considerado ejemplar en el sentido arriba indicado.

(1) He desarrollado este punto en una conferencia sobre Marxismo y subjetividad, pronunciada en Varsovia y de próxima publicación en Zeszyty Argumento.

LA PRODUCCION EN GENERAL

Y bien, es preciso señalar de inmediato que este famoso círculo "concreto-abstracto-concreto" no corresponde a cuanto hay de específico, de caracterizante, en el procedimiento de Marx y que su aplicación como clave interpretativa de aquel texto —clave que le restituiría conceptualmente el significado fundamental y de conjunto— sirve sólo para tornarlo ilegible.

Observemos, por consiguiente, cómo son las cosas. Marx, recuerda Della Volpe, comienza examinando la categoría económica de la producción. Lo primero que pone de relieve es que "cuando se habla de producción, se habla siempre de producción en un determinado estadio del desarrollo social". Es posible entonces, se pregunta Marx, y en qué sentido, hablar "en general" sobre la producción? No es un pregunta elegante, académica; es una pregunta que lo coloca de inmediato en relación polémica con los economistas burgueses de su tiempo, los cuales (vg. Stuart Mill, recuerda Marx) hacen preceder su tratamiento de "una parte general" dedicada precisamente a la Producción. Sobre la base de la observación inicial, dice Marx, **parece** "que para hablar en general de la producción se debe, o bien seguir el proceso del desarrollo histórico en sus diversas fases, o declarar desde el comienzo que se trabajará con **una** determinada época histórica, por ejemplo con la moderna producción burguesa" (será éste luego su tema efectivo). Se observa que en ambas ramas de esta disyuntiva es acentuada la **historicidad** (coherentemente con el punto de partida). Se trata de dos posibilidades que se abren al discurso científico en torno a la "producción material". La disyunción las mantiene separadas y dice que **al menos una de las dos** de estas vías debe ser encarada y **no otra.** Pero Marx ha planteado la disyunción utilizando la palabra **parece**, que yo he subrayado. Para qué? Para abrirse paso a una consideración más profunda (la cual por último —pero es bueno decirlo de inmediato— conducirá a la necesaria complementariedad recíproca de las dos vías). En verdad no basta mantener separadas esas dos posibilidades, porque ellas tienen también algo de común, que no es solamente la ya subrayada pero todavía genérica historicidad de ambas. Tienen en común algo bien determinado (o determinable): precisamente aquellas "determinaciones comunes" a "todas las épocas de la producción", en base a las cuales se construye una **abstracción intelectiva (verstandig,** "que tiene un sentido", como elegantemente traduce Colletti), vale decir el concepto de **producción en general.** Ahora bien, esta **generalidad,** como todas las generalidades que tienen un contenido bien determinado, aún cuando este contenido puede ser muy pobre, (y tal es nuestro caso según lo que debe presumirse y luego se verificará, pues a tal generalidad nunca ha correspondido una determinada época histórica de la producción), tiene para Marx una importancia científica enorme: precisamente lo contrario de lo que la escuela dellavolpiana tiende a hacer caer (en este caso, como en otros casos de generalidades que a primera vista se presentan pobrísimas y por ello mismo buenas **a tout faire).** En efecto, solamente sobre el fondo de aquel concepto es posible comenzar a dar relieve a lo que ha constituído el efectivo desarrollo histórico de la producción, para caracterizar sus diversas fases.

Llegados hasta aquí podemos decir que Marx ha seguido una lógica tradicional, todavía difundida en su época (o que yo, al reexponerla, le he hecho seguir tal lógica). Pero es cierto que en el discurso de Marx, sea quizás a través de algunas imprecisiones de exposición (bien explicables **kulturgeschichtlich),** junta a la llamada noción de **general** o **universal** se entrecruza casi de inmediato otra que, sin excluir la primera, pero reduciendo su importancia, caracteriza diversamente la actividad abstractiva de la mente del hombre y los resultados de ella. En efecto, Marx dice que aquel **general** (la "producción en general") no es simple, sino que el mismo es "algo complejamente articulado que se ramifica en diferentes determinaciones". Esta frase es citada por Della Volpe tanto en el artículo de **Rinascita** como en sus precedentes exposiciones, pero el hecho es que ni él ni sus discípulos, por la escasísima confianza que tienen hacia la lógica moderna, de la que en cambio Marx, en la práctica, es un precursor, están en condiciones de darse cuenta de su sentido. Se trata en efecto de dos concepciones muy diferentes de lo **universal** y de su relación con lo **particular;** o también, en un plano más técnico de la relación entre la intención de un concepto (su contenido conceptual, las **notas** que lo componen) y su **extensión** (las clases de cosas a las que es referible). Según la **Lógica de Port Royal** (1662), que tuvo una enorme influencia histórica, cuanto más aumenta la extensión de un concepto, más disminuye, es decir se empobrece, su contenido. Ahora bien, la lógica moderna ha demostrado que esto no se verifica, que no es verdad que los conceptos científicos devengan más pobres de extensión cuando aumenta su contenido y viceversa (2). Al contrario, un concepto deviene tanto más universal cuanto más se enriquece de casos especiales (vale decir, cuanto más casas especiales logra vicular). Esto ha cambiado profundamente la noción misma de la actividad de abstraer. Ella no consiste en **dejar de lado** paso a paso un número cada vez mayor de notas, sino en transformarlas en variables (lo que explica la oportunidad de los símbolos de la lógica matemática).

LA CRITICA DE LA ECONOMIA CLASICA

Della Volpe y los suyos parecen ignorar todo esto (son todavía port-royalistas podríamos decir), y no advierten que Marx de hecho se mueve ya sobre esta línea. Sólo haciéndolo así, logra dar un concepto de "producción en general" como articulación de diferentes determinaciones (correspondientes a diversos casos especiales, a diversas fases históricas), y sobre tal base conectarlo con el concepto de "desarrollo histórico de la producción, para dar luego cuenta de esto no como de un simple incremento cuantitativo, sino de manera de hacer emerger la diversidad cualitativa y la recíproca oposición de las sucesivas formaciones sociales de la historia.

No es verdad, por consiguiente —como tiende a hacer creer la escuela de Della Volpe—, que Marx contraponga, en forma simplista, al concepto de "producción en general" de los economistas burgueses, solamente el carácter siempre históricamente determinado, y por lo tanto la infaltable particularidad, de toda concreta forma de "producción". (Si así fuese, a Marx se lo podría despachar con pocas palabras). Aquella contraposición (que sin embargo existe) se torna posible en Marx en cuanto elabora un concepto de "producción en general" **toto coelo** diferente de aquel de los economistas burgueses, como he tratado de hacer ver; lo cual le permite una radical crítica que, como todos saben, consiste en mostrar que tales economistas realizan una interpolación de las "relaciones burguesas" en la noción de "producción en general", transformándola así "en leyes de naturaleza eterna e independientes de la historia". Della Volpe y su escuela ponen fuertemente el acento sobre tal crítica y esta es la única cosa buena que hacen. Desdichadamente, si embargo, no estando en condiciones de dar cuenta de sus fundamentos, la explican con palabras difíciles como **hipostatización, entificación, sustantivación, aprioríSmos,** etc. (referidas a los procedimientos mentales de los economistas burgueses clásicos); palabras que tienen escaso y por ello no específico uso crítico **en** este contexto de problemas, lo esterilizan en una genérica crítica especulativa (o antiespeculativa si se quiere, pero hecha siempre con espíritu **especulativo)** y, en fin, sólo sirven para impresionar a los desprevenidos.

NO CAMBIAR LAS CARTAS SOBRE LA MESA

Esta ausencia de claridad sobre el comienzo mismo del discurso de Marx, y sobre los instrumentos lógicos necesarios para interpretarlo, conduce a Della Volpe y a sus discípulos no sólo a la imposibilidad de **leer** efectivamente (ante todo en sentido filológico) el texto en cuestión, sino a resultados erróneos que van más allá. Los coloca en la imposibilidad de entender, por ejemplo, porqué en el parágrafo **El método de la economía política** lo "simple" o "más simple" (resultado del análisis) no se identifica directa y necesariamente con lo "general" y "más general"; porque Marx contrapone lo "más simple" a lo "más concreto" (y no inmediatamente" "a lo más complejo"); o qué significa el encuentro, cuando se da (como en el caso de la noción de "trabajo", con referencia a la sociedad burguesa), de "más simple" y "más general" y así sucesivamente. Sobre todo, los coloca en la imposibilidad de entender que el grado de generalidad de una abstracción científica no tiene nada que ver con lo que Marx llama su carácter **determinado,** vale decir su carácter referible (en el caso de las categorías económicas) a una determinada sociedad histórica, o formación económico-social, en tanto abstracción que expresa de ella ciertas relaciones (dominantes o no).

Esta última incomprensión es la más grave de todas, porque es sobre la base de ella (de su generalización...) que Colletti viene conduciendo desde hace años una cruzada contra las tres leyes de la dialéctica enunciadas por Engels y combatida por aquel en virtud de no significar nada por ser demasiado generales.

Como si una ley científica no fuese siempre un enunciado universal (refe-

(2) Para la relación entre contenido y extensión de un concepto, se puede ver útilmente G. Glaus, Einfuhrung in die formale logik, Berlin, 1958, p. 160 y sigs.

rido a clases más o menos vastas de objetos) que —una vez probada su no-contradictoriedad interna y no-contrariedad con la teoría de la cual entra a formar parte— no puede ser rechazada sino mostrando que la sustitución de las variables en ella contenidas por las constantes (esto es, por términos que describen los hechos) no verifica la ley misma. En el caso de las tres leyes de la dialéctica la clase de referencia es la de los hechos reales, compuesta de todos los acontecimientos físicos y de todos los acontecimientos **sociales**. Como si una ley científica pudiese ser criticada, puesta bajo acusación y condenada por el delito de "exceso de generalidad".

Sobre el fundamento de una crítica tan inconsistente, Colletti crea luego una contraposición artificiosa y puramente verbalista entre Marx y Engels, que incluye también una manipulación del texto de Marx (en el "Postfacio" a la segunda edición de **El Capital**), ya que no pocas líneas más allá del fragmento del que Colletti se sirve, Marx reconoce la gran importancia de Hegel (y por ello se profesa "abiertamente discípulo de aquel gran pensador") en cuanto Hegel fue "el primero en exponer amplias y conscientemente las formas generales del movimiento de la dialéctica"; "formas generales" a las que Engels coherentemente con la subversión materialista del método dialéctico, ha denominado "leyes" (3). Marx lo sabía y jamás desmintió a Engels, también porque él mismo, en otras ocasiones, adoptó la misma denominación. Se puede estar por o contra ésto, pero se requieren argumentos. Lo que jamás se debe hacer es cambiar las cartas sobre la mesa, porque entonces se abandona la discusión honesta.

UNA INTERPRETACION SECTARIA

Y vayamos ahora, luego de estas premisas necesarias, al núcleo de nuestro problema. Vale decir: ¿Es operante en el discurso de Marx en torno al "método de la economía política" un círculo lógico (o metodológico) concreto-abstracto-concreto? Y si la respuesta debiese ser de alguna manera positiva, ¿En qué medida es operante? Marx habla de dos vías, una que conduce, mediante el análisis, de la representación aún "caótica" de un concreto (vg. la "población" de un estado) a abstracciones cada vez más sutiles; otra vía es una vía de retorno, un "viaje hacia atrás", dice Marx, que remite al concreto del cual se había partido, pero ahora ya no "como una caótica representación de un conjunto, sino como una totalidad rica hecha de muchas determinaciones y relaciones". La primera vía es de por sí "falsa", dice Marx, porque conduce simplemente a la "volatilización" del "concreto representado". Y elige la segunda vía, que se ha tornado posible desde el momento en que el precedente procedimiento de análisis encontró puntos firmes (que vienen "fijados" y "abstraídos" por el pensamiento, dice Marx), vale decir encuentra aquellos elementos "simples", que en el caso que nos ocupa son categorías económicas del tipo de "trabajo, dinero, valor, etc." Con esta integración representada por la "segunda vía" se logra, dice Marx, "la reproducción del concreto en el pensamiento". Sólo en este punto se da verdaderamente la ciencia, en el caso citado la ciencia de la economía.

Pero se dirá, entonces el círculo concreto-abstracto-concreto existe, su método es operante? Cierto que existe, cierto que es operante. ¿Pero cómo y en dónde? Ante todo, si se quiere ser pedante, se podría observar que dicho círculo es sobre todo una espiral (pero estas metáforas de los **círculos y de las espirales** valen lo que valen, y de todas maneras Marx aquí no recurre a ellas). Una espiral porque va del concreto **representado** al concreto **pensado** (conceptualmente). Un concreto —obsérvese— donde tanto el punto de partida como el punto de llegada es siempre un "concreto" sólo en la mente (representado, pensado). Y esto los dellavolpianos, sin duda **pour cause**, no lo subrayan del todo. Mas ésto significa en cambio que, mientras permanezcamos en los límites señalados, la referencia al (presupuesto) **concreto real** permanece siempre como referencia vaga, genérica, que se escapa. Debido a ello (y no solamente por ésto, como es neutral) puede nacer la "ilusión" idealista de Hegel —que Marx rechaza, pero de alguna manera justifica— consistente en eliminar aquel presupuesto real y en exhibir el "concreto pensado" alcanzado por la mente combinando entre sí variadamente los abstractos-simples (correspondientes a "lados" y relaciones de las cosas) como el **único** concreto, como siendo él mismo el concreto real, y concibiendo por

(3) Según Colletti (cfr. su Prefacio a E. V. Ilienkov, **La dialettica dell'astratto o del concreto nel Capitale di Marx** p. XVIII) la existencia de aquellas leyes generales "sería formalmente contradichas por Marx". Salvo "raras excepciones" agrega púdicamente. Como decir que algunas veces Marx cae en tentación y se contamina de engelsismo.

tanto a lo real como un producto del pensamiento.

Pero retornemos al famoso círculo. En la medida en que podamos considerarlo presente en el discurso de Marx (en el sentido que he indicado arriba) ¿qué cosa describe? He aquí la cuestión. Describe el procedimiento de la ciencia burguesa (clásica) de la economía: **ni más, ni menos.** Y esto es un sentido del todo preciso que Marx explicita muy claramente: la primera vía es la representada por los economistas del siglo XVII, la segunda vía (que integra y corrige la primera) por los economistas del siglo XVIII y siguientes hasta Marx **excluído.**

Mas aquí interviene otra consideración que creo bastante importante. Sobre la base del citado círculo o, para ser más adherentes a Marx, de dicha integración de las dos vías (del concreto-representado a lo abstracto analítico, de este último al concreto-pensado) Marx reconoce a la economía burguesa clásica los caracteres y la dignidad de ciencia, no obstante los límites que ha evidenciado precedentemente, y que la conducen al error de la eternización de las categorías económicas inherentes a la sociedad burguesa. Ejercitando esa crítica Marx se colocaba en una relación lógica (o mejor metodológica) de oposición y de ruptura con la economía burguesa (que naturalmente es también una relación histórica). Iluminando en cambio su carácter de ciencia, Marx se ponía en una relación de continuidad con ella (que es conjuntamente epistemológica y también concretamente histórica). No comprender ésto significa no comprender siquiera la expresión "crítica de la economía política", a la que Marx tanto se atenía, y que no sólo constituye el título de la obra de 1859, sino que deviene el subtítulo de **El Capital.** Significa, exactamente, no estar en condiciones de comprender nada, o casi nada. Mas es precisamente ésto lo que le ocurre a Della Volpe y a sus discípulos quienes insisten sólo en el aspecto de ruptura del marxismo con la economía clásica (sobre aquel aspecto de "crítica" que incluye y no excluye la continuidad tanto epistemológica como histórica), de la misma manera en que insisten sólo o preferentemente sobre el aspecto de ruptura de Marx con Hegel, dándonos una interpretación típicamente sectaria, cerrada (e intelectualista) del marxismo. Y destruyen así de plano aquella historicidad propia del pensamiento de Marx (como señalaba al comienzo (y por consiguiente científicamente descuidables) sino esenciales y constitutivas de su doctrina.

(4) Por otra parte en el interior de tal incomprensión es preciso reconocer que Della Volpe es del todo coherente cuando propone su teoría del **galileismo moral.** Diré más: acepto esta teoría, aunque oportunamente modificada. La fórmula del galileismo moral (si no quiere ser solamente una genericidad retórica) es válida no para el marxismo, que no tiene necesidad de dones suplementarios, sino precisamente para la economía clásica, como se puede demostrar con precisas referencias de historia de las metodologías. (Naturalmente se da así una sugestiva metáfora; desde el punto de vista de la exactitud histórica se debería por sobre todo hablar de "newtonismo moral").

EL PRESUPUESTO REAL

De todo esto que he venido exponiendo como mejor he podido, Della Volpe no ha entrevisto ni siquiera la sombra, y ello hace que se envuelva en discursos increíblemente tortuosos, entretejidos con una pesada terminología "filosófica" casi nunca apropiada a la cuestión, pero de la cual resulta una sola cosa: que él (del todo involuntariamente, se entiende, porque se trata de un caso bastante distinto de las conscientes manipulaciones de Colletti, a las que antes hice referencia) hace decir a Marx precisamente lo contrario de lo que Marx quiere significar. En efecto, Della Volpe atribuye a la metodología marxista de la economía lo que Marx presenta en cambio como típicamente caracterizante de la metodología de la economía burguesa (4), esto es "el método de ascender de lo abstracto a la concreto" (al concreto **pensado**, recordamos).

Por otra parte, no estando en condiciones de explicar la relación histórica-epistemológica entre "economía política" y "crítica de la economía". Della Volpe —no obstante sus esfuerzos— no puede tampoco darnos cuenta de aquel concepto de "comenzada autocrítica de la sociedad burguesa" que es otro de los elementos con los que Marx vincula consecutivamente economía clásica y economía marxista, ya no a través de la mera confrontación crítica de teorías y métodos, sino a través de la referencia a la realidad histórica concreta de la cual ellas surgen y que las condiciona, o sea, pre-

cisamente, el desarrollo de la sociedad burguesa capitalista (5).

Por consiguiente ha entrado en el juego un nuevo personaje que no es más una teoría sino una realidad concreta: la "sociedad burguesa" ¿Cómo lograr científicamente, de una manera determinada, tal realidad, es decir reconstruir, como diríamos hoy, el "modelo"? (La expresión es de Badaloni). Este es el verdadero problema metodológico afrontado por la Introducción de 1857 y en modo particular por el parágrafo. **El método de la economía política.** El primer instrumento a este fin será para Marx la demostración ejemplificada de la historicidad de las categorías económicas, entendidas como abstracción de relaciones económicas concretas, existentes o existidas. Demostración que hace nacer el problema de la relación existente entre la sucesión y conexión lógica de estas categorías y el efectivo desarrollo histórico de la producción, sus "diversas fases". La respuesta de Marx a este problema hace emerger la radical diferencia (aquí verdaderamente **radical** y estamos, finalmente al menos en un punto, todos de acuerdo) de marxismo y hegelismo. Marx, sobre la base de la investigación empírica, rechaza todo apriorístico paralelismo de tipo hegeliano, entre un presunto desarrollo lógico ideal y los procesos de la realidad. Se remite a la libertad de todas aquellas combinaciones posibles (lógicamente) de las categorías económicas, que hayan sido verificadas empíricamente por la distinta realidad histórica-social. No por ésto, como es natural, deviene un empirista (en el sentido tradicional del término). Sin embargo el problema de fondo, ligado aunque distinto respecto a cuanto he dicho ahora, es otro. Se trata de ver por qué categorías económicas existentes con anterioridad (me expreso elípticamente) de una manera más o menos desarrolladas se disponen en el modelo de la sociedad capitalista en orden diferente de aquel en que se han presentado históricamente. El hecho de no haber distinguido los dos problemas —veremos de inmediato por qué no podía hacerlo— conduce a Della Volpe al extremo de sus confusiones. Lo constriñe, entre otras cosas, a introducir distinciones supletorias, como aquella entre **cronología e historia,** que aquí no sirven. Lo imposibilita, por ejemplo, de poder ni siquiera iniciar un diálogo con Enzo Paci, porque la respuesta que da a Paci en **Rinascita** no es una respuesta, ya que es por completa ajena al planteo (relativo a la relación presente-pasado).

(5) Sólo cuando hemos tenido presentes todos los elementos de la continuidad emerge en su entera fuerza (también crítica, revolucionaria) la oposición: aquello que Marx llama —con uso hegeliano y no aristotélico de la expresión— la diferencia esencial" (entre marxismo y economía clásica). Pero aún no basta; sólo a partir de este punto la "crítica de la economía" puede conquistar su contenido positivo, devenir la economía marxista, en cuanto análisis del sistema burgués capitalista.

DE LO ABSTRACTO A LO ABSTRACTO

Entiéndase: no se trata de que Della Volpe no vea cuál es el último problema y conjuntamente el problema de fondo planteado por Marx en su escrito. El lo identifica bastante bien (en **Lógica come scienze positiva,** 1956, p. 193). Sino que por la misma razón por la cual no puede distinguirlo del precedente (cuya solución es la no constructividad apriorista del presentarse histórico de las categorías económicas) no puede salir de la confusión mediante el segundo. Esta secreta razón nos conduce más allá del presente discurso, porque está ínsita de modo especial en el sistema filosófico de Della Volpe, ya que tiene precisamente un sistema filosófico. Se trata de la liquidación que sufre en el pensamiento de Della Volpe la categoría de **totalidad** (totalidad orgánica) en cuanto categoría de uso empírico (y no especulativo), o sea referible a nexos o hechos particulares de la realidad. Marx, por ejemplo, no contrapone solamente la "producción general" que no existe jamás históricamente, como se ha visto en un principio, a la **particularidad** que es siempre propia de la producción real y que se identifica con la existencia (también aquí precediendo, en cierto modo, a la lógica moderna). Marx contrapone a la **generalidad abstracta,** y sólo conceptual, la totalidad empírica. "La producción —dice— no es solamente particular. Es siempre un determinado organismo social que actúa dentro de una totalidad de ramas de producción". He aquí en acción la categoría de totalidad.

La liquidación dellavolpiana de la categoría de totalidad es visible a simple vista también en la intervención de Della Volpe en **Rinascita** cuando escribe, entre barras, "totalidad = unidad". Es un método típico de Della Volpe, que aplica no sólo a Marx; y se podría definir el método de la traslación y metamorfosis de los significados mediante

barras insertadas en los textos de los autores citados.

Pero antes de concluir debemos preguntarnos: Qué ha sucedido con el círculo concreto-abstracto-concreto? Y bien, se ha desvanecido por completo. Para definir el método marxista de la economía no sirve más. Antes bien, lo falsificaría completamente (que es lo que hace precisamente la escuela Della Volpe). El método marxista de la economía es todo lo contrario y lo podemos definir sintéticamente: de lo abstracto a lo abstracto. **Mega scandalon** (6); pero es precisamente así. (Viceversa, ésta es en general, la forma de **toda teoría científica moderna).** La referencia al concreto no es ni de principio ni de fondo, sino que está en la referibilidad a hechos determinados, mediante enunciados factuales, de las categorías usadas y de sus combinaciones (cualquiera sea el grado de generalidad de ellas). El fundamento primero de esta referibilidad es, en nuestro caso, el carácter siempre categóricamente determinado de las categorías económicas.

Es precisamente este nuevo método de exposición que Marx quiere explicar o justificar en el capítulo **El método de la economía política.** Intenta dar cuenta del modo como será construído la **Crítica de la economía política** o, bastante orgánicamente, **El Capital,** las cuales parten precisamente no de una presunta representación de lo concreto, sino de categorías económicas que suponen el trabajo precedente (diverso metodológicamente) de la economía burguesa clásica. Y parten de allí no para llegar a una final "reproducción de lo concreto", sino para construir sobre la base de una enorme investigación de hechos particulares, el "modelo" (abstracto y por ello científico) de la sociedad burguesa capitalista.

Por otra parte el punto de partida no es una libre o arbitraria elección. Está dictado por la realidad presupuesta y que siempre se tiene delante de los ojos. Está dictado por el hecho de que "el capital es la potencia económica de la sociedad burguesa que domina todo", vale decir, todas las otras relaciones económicas. Por esta razón es tal categoría abstracta, el capital, la que en la exposición científica constituye, como dice Marx, "el punto de partida así como el punto de llegada".

He concluído. Pido excusas por la fatiga al lector que ha tenido la paciencia de seguirme hasta aquí. La materia no era del todo fácil. Pero era sin embargo necesario mostrar cómo el **caballo de batalla** de la escuela dellavolpiana —que apareció también en esta discusión— esto es, la interpretación del escrito de Marx de 1857, no es en verdad más que un caballejo de madera, aunque vistosamente enjaezado.

Naturalmente quedaría por ver cuáles son las raíces filosóficas de todo ésto y cuáles las consecuencias en el terreno de la filosofía política.

CESARE LUPORINI

(6) "Grace significat offendiculum, quod in via ponitur, ut pedem illud impingendo cadamus... Translate ab Ecclesiasticis Scripribus sumitur pro suasione seu inductione alicuius ad peccandum". (Así aparece en **Forcellini).**

PARA UN DESARROLLO UNITARIO DE LOS ESTUDIOS MARXISTAS

Al término de la amplia discusión desarrollada en las columnas de **Rinascita** entre compañeros y amigos filósofos, creemos que nadie debe esperar —y no nos proponemos esto por cierto— una resolución que, en forma de concluyente y perentoria sentencia, establezca la justeza o el carácter erróneo de las particulares posiciones y afirmaciones y en esta o aquella tesis identifique sin más la "verdad" del marxismo. Esperas y presunciones de este tipo nos parece que deben ser inmediatamente dejadas de lado. Y esto porque el diálogo crítico abierto hace algunos meses por Luporini ha concluído por replantear los temas esenciales de la génesis, del valor, de la novedad histórica del marxismo, del significado del método de Marx y por consiguiente de la relación actual entre el marxismo y las demás concepciones y filosofías. Y, en fin, para poder medir del mismo modo y en un primer juicio general la dirección y los resultados de las investigaciones y del trabajo que

han venido realizando en el curso de los años nuestros compañeros filósofos, asumiendo por ello una complejidad y un relieve, y agregamos una delicadeza, que necesariamente imponen a los protagonistas del mismo debate, en primer lugar, una franca reflexión teórica y una posterior confrontación de posiciones. A los mismos interlocutores, decimos, corresponde esta tarea específica, porque no es concebible exigir juicios o pedir luces a una inexistente, superior "cátedra" de la verdad y de la ortodoxia marxista! Ni nos parece que en este como en otros campos de la actividad y de la producción cultural se deba derogar la línea que nuestro partido se ha esforzado por seguir no confiando la definición de la cientificidad, o si se quiere de la validez de las soluciones a los órganos de la dirección política. Entiéndase bien esto, sin embargo. Cuando se excluye que el Comité central, por ejemplo, deba expresar juicios sobre el mérito de esta o aquella obra filosófica, sobre los resultados de esta o aquella tendencia artística, no se quiere por cierto reducir nuestra política cultural a la pura afirmación del principio de la libertad de investigación.

NINGUN DIVORCIO ENTRE POLITICA Y CULTURA

En este caso específico no nos restaría sino concluir con la constatación de que el valor del debate ha consistido en el hecho de que posiciones y tendencias diversas hayan podido expresarse y confrontarse libremente. Más si no debe ser subestimado, siendo por el contrario un signo de crecimiento y de vigor creativo y de una justa dirección y clima político, el hecho de que la filosofía marxista se articule, afronte campos e investigaciones diversas, proponga interpretaciones y soluciones nuevas, debe ser claro que esta multiplicidad y diversidad de intereses y de expresiones representa algo positivo y necesario, cuando concurre a un progreso unitario de nuestra doctrina.

El rechazo de la "sentencia" no puede ser entendido como un "no tomar partido"; una perenne suspensión de juicio, o peor aún, la reducción del objetivo de la dirección cultural al fatigoso embotamiento o diplomatización de los contrastes, porque es verdad que de tal manera se iría al encuentro del más absurdo (para nosotros, marxistas) y perjudicial (para el partido) divorcio entre política y cultura, entre teoría y praxis. En realidad, el principio de la libertad de investigación, de la confrontación y de la discusión, vale en el partido cuando es entendido como el método que inspira y no excluye una organización del trabajo de los intelectuales, un empeño común en ciertos campos, sobre ciertos temas, y sobre todo como base necesaria para llegar a orientaciones, elecciones y resultados científicamente válidos en el terreno cultural y político.

Bajo este perfil una primera consideración nos parece necesaria, la de que el debate ha tenido un carácter extraordinario, reencontrable no sólo en la inicial amplitud y en el sucesivo ensanchamiento de las propuestas sobre el campo de investigación, sobre los temas a afrontar, sino sobre todo en la drasticidad y en el seco vigor de la polémica, de la que por cierto no hay que lamentarse aún cuando en algunos momentos y con algunas expresiones surgió el riesgo de que el discurso y la confrontación crítica pudiesen exasperarse y perderse en una "disputa" filosófica en la que los interlocutores no siempre tenían presente aquel otro interlocutor real, que es el partido o, si se quiere, más modestamente, los lectores de **Rinascita.** Esto no ha dependido tanto, a nuestro juicio, del modo (improvisado, con alguna razón se ha observado) de la apertura de la discusión o de la sede (no idónea, se dijo, para un examen específico y exacto de tendencias, de obras filosóficas y de cuestiones bastante arduas de teoría) En realidad el carácter del debate ha estado en gran medida determinado por el retardo con el que se ha abierto o, si se quiere, por una visión no siempre correcta (y la observación toca también a nuestra dirección cultural) que hemos impreso a las relaciones entre libertad de investigación, confrontación crítica y adquisiciones de resultados, por una excesiva cautela o espera en promover, precisamente, la confrontación y el esclarecimiento de las posiciones. Lo cual significa ante todo que es preciso dar normalidad y continuidad —y no nos faltan los instrumentos— al encuentro y al trabajo en común de los filósofos marxistas, y de aquellos comunistas en primer lugar, sobre la base, consiéntasenos decirlo, del reconocimiento y del conocimiento recíproco del trabajo que cada uno viene cumpliendo, de la voluntad de discutir los demás y de ver discutidas las propias posiciones, sobre todo cuando ellas tocan cuestiones de fondo (y es por esto, que consideramos metodológicamente positivo el hecho de que Luporini haya dedicado su último artículo a un examen cuidadoso de la **Introducción** de 1857 que ya Della Volpe había puesto como fundamento de su escrito), si es claro que el objetivo a plantearse debe ser el desarrollo real

del marxismo, la capacidad de parte del marxismo de dar respuesta pertinente y válida a los problemas de nuestro tiempo y de iluminar, en el actual contexto histórico, la lucha revolucionaria del movimiento obrero.

Es preciso no ocultar, en efecto, que en el orígen del debate, aunque ello puede estar formalmente expresado en la exploración de las diversas tendencias o de los disentimientos entre singulares o entre grupos filosóficos, se manifiestan por un lado las solicitaciones que parten de las tentativas de "rejuvenecimiento" (para usar la expresión de Gramsci) de otras concepciones filosóficas a través del marxismo o de nuevas "síntesis" teóricas y políticas en las que el marxismo es el dato constante de referencia. Pero además, la exigencia de conducir el marxismo a un nuevo nivel, a una nueva fase creativa, batiendo ya sea los riesgos de la defensa de una abstracta pureza, como los de una contaminación ecléctica. Se podría decir que este no es sólo **nuestro problema**, sino **el problema** que enfrenta hoy la más seria cultura filosófica italiana, o mejor el problema abierto en diversos países de Europa, de oriente a occidente.

FIRME LA RELACION ENTRE IDEOLOGIA Y POLITICA

Nos parece por tanto del todo superficial, y de alguna manera presuntuosa, la interpretación que del origen y significado del debate ha inmediatamente aflorado en las observaciones de los jóvenes universitarios, pero que estaba ya presente en la intervención de Colletti (y que ha sido particularmente subrayada y distorsionada en algunos comentarios del **Popolo)**, esto es de que la razón primera de la discusión debía buscarse en la voluntad de un ataque político contra Della Volpe y su "escuela" (mas para este término valen a nuestro entender las consideraciones de Gerratana), en el intento de poner en torno a ella una especie de "cordón sanitario" y en la preocupación de dar un golpe a una dirección de estudios a la cual se le imputarían las posiciones y las tendencias "sectarias" de ciertos grupos de jóvenes comunistas. Creemos que el debate puede haber aventado la impresión de algún inmediato instrumentalismo político y no habríamos recordado estas interpretaciones si no fuese apremiante, sin embargo, subrayar que la discusión ha evidenciado su necesidad y legitimidad no sólo teórica sino política. Queremos decir que sería absurdo negar las implicaciones políticas que están detrás de toda investigación teórica y que de ella derivan, y todos los compañeros que participaron en el debate, de Della Volpe a Luporini, de Badaloni a Colletti, rechazarían un discurso que distinguiese netamente la valoración de su trabajo y de sus resultados en el campo de la investigación filosófica, de los reflejos y de las consecuencias que de ellos puedan derivar en el terreno de la doctrina y de la práctica política. Que la discusión sea reconducida en estos casos a los orígenes conceptuales, a los planteos teóricos, nos parece no sólo, legítimo sino un deber tanto para los especialistas como para los políticos, precisamente para evitar que el juicio sobre una línea de investigación, sobre una obra sobre una interpretación, pueda ser confiado sólo a las razones inmediatas del debate y de la lucha política, y para mantener bien firme la relación entre ideología y política.

La complejidad y la encendida vivacidad del debate deben ser, por consiguiente, reconducidas, a nuestro juicio a esta más profunda razón política, a esta exigencia de fondo que la filosofía marxista advierte, y con siempre mayor claridad debe advertir, de medirse con el desarrollo de la situación económica, social, política del mundo y de Italia y con el proceso histórico en el campo del pensamiento, de la cultura, de las concepciones filosóficas. Naturalmente, no podía faltar (véase al respecto a **Il Popolo)** quien interpreta, nuestra discusión en los términos, por otra parte descontados, de la "crisis" del marxismo y como tentativa desesperada se dice, de "dar nuevamente una cabeza a un partido que ya no la tiene más"! Más modestamente el **Avanti!** ha sugerido como clave interpretativa "el proceso crítico de la política comunista" que habría sido solicitado tanto por los acontecimientos políticos del último año, como por las transformaciones producidas en la sociedad y en la cultura contemporánea. Es verdad, y ya lo hemos dicho, que los cambios verificados y en acto en la realidad, así como la crisis efectiva que atraviesa la cultura y que ella misma denuncia en el nuestro y en otros países, si penetran en algo en un debate en el que la investigación de la relación histórica y conceptual entre marxismo y hegelismo y economía clásica burguesa —sobre la cual en notable medida se ha polarizado la atención— no pueden concluir en un puro balance histórico, sino que tienden a iluminar en la realidad de hoy los modos y las líneas de un desarrollo original del marxismo. No es casual, por otra parte, que ya en los años pasados la investigación y la discusión filosófica se hayan am-

pliamente empeñados en Italia, también por mérito de nuestros compañeros, en torno a los temas de la génesis del pensamiento de Marx, de la relación entre Hegel y Marx, entre la dialéctica hegeliana y la marxista, del método de **El Capital.** Es preciso, consideramos, tener presentes los retornos, aún luego de la crisis postbélica y la crítica demoledora de Gramsci, de la tradición idealista, la reiteración de interpretaciones idealistas de Marx y, por otra parte, las distintas tentativas de encuentro o de absorción del marxismo de parte de otras concepciones: (del existencialismo a la fenomenología), para comprender cómo en los orígenes de una serie de estudios y de interpretaciones (de las que Galvano Della Volpe tiene ciertamente el mérito) haya existido la justa exigencia de probar y afirmar el carácter de ruptura radical que el marxismo asume en la historia y en el desarrollo del pensamiento mundial, y por consiguiente, su originalidad y autonomía científica. Pero si el riesgo que comportan las interpretaciones, digamos banalmente "historicistas" de la obra de Marx puede ser el de liquidar su peculiar carácter de novedad y de cientificidad, de abrir hoy y para el futuro el camino a contaminaciones y a deterioradoras síntesis verbales o de su reducción a un genérico "historicismo", no puede ocultarse, por otra parte el peligro de que una exasperación del carácter de ruptura del marxismo determine una consideración cerrada y abstracta de él, su aislamiento del contexto histórico en el que surgió y se afirmó, de sus reales antecedentes que fueron precisamente, y perdóneseme la obviedad de la reiteración, la filosofía idealista alemana, y Hegel en particular, la economía clásica burguesa, el movimiento y el pensamiento político revolucionario francés.

ORIGINALIDAD E INDEPENDENCIA DE LA CONCEPCION MARXISTA

Sobre esta relación entre ruptura y continuidad del marxismo en relación al pensamiento filosófico y económico europeo de 1800 —que ha sido uno de los temas esenciales del debate en **Rinascita**— creemos que se debe detener la atención precisamente porque él condiciona los modos y las formas del mismo proceso de desarrollo de nuestra concepción. Ahora bien, si se quiere salir del puro reclamo metodológico, en cuyo ámbito pueden ser válidas tanto una como otra solicitación, a nosotros nos parece que no se puede dejar de mantener firme el nexo entre la crítica y la superación radical que respecto a la filosofía hegeliana y a la economía clásica efectúa Marx y al desarrollo que histórica y conceptualmente representa en relación a ellas. Esto es esencial para comprender y afirmar tanto el valor y la fuerza revolucionaria como la historicidad del marxismo mismo. Por otra parte, si se nos permite una referencia a Gramsci, nos parece que es este el canon por él constantemente adoptado al establecer la originalidad e independencia de la nueva concepción. Ciertamente, "desde el punto de vista teórico la filosofía de la praxis no se confunde y no se reduce a ninguna otra filosofía. Ella es no sólo original en cuanto supera las filosofías precedentes, sino en especial, en cuanto abre un camino completamente nuevo, esto es, renueva desde la cima al fondo el modo de concebir a la filosofía misma". **(El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce p. 162).** Y también: el marxismo debe ser considerado como "...una filosofía integral y original que inicia una nueva fase en la historia y en el desarrollo mundial del pensamiento en cuanto supera **(y superándolos incluye dentro de sí sus elementos vitales)** tanto al idealismo como al materialismo, tradicionales expresiones de las viejas sociedades" (obra cit. p. 137).

Pero el marxismo es precisamente por esto "el resultado y el coronamiento de toda la historia precedente...", presupone todo un pasado cultural, "el Renacimiento y la Reforma, la filosofía alemana y la revolución francesa, el calvinismo y la economía clásica inglesa, el liberalismo laico y el historicismo que está en la base de toda la concepción moderna de la vida" (obra cit. p. 91). Presupone en particular a Hegel, precisamente porque su filosofía representa un momento culminante en la historia del pensamiento filosófico en cuanto en su sistema, "de una manera u otra, aún bajo la forma de "novela filosófica" se logra comprender qué es la **realidad,** vale decir se da en un sólo sistema y en un sólo filósofo, aquella **conciencia de las contradicciones** que antes resultaba del conjunto de los sistemas, del conjunto de los filósofos, polemizando entre sí, contradiciéndose". (obra cit. p. 99).

Concepción nueva, autónoma, original, pero al mismo tiempo momento del desarrollo histórico mundial. Lo cual significa que la **historicidad de la génesis** del marxismo no puede ser escindida de la **historicidad de su desarrollo,** que se ha realizado y ha sido válido y debe proceder ,para ser válido, no como un proceso puramente especulativo, no como un crecimiento de la teoría en la reflexión sobre sí misma o en la pura reinterpretación de los textos, sino como un proceso en el que el momento teorético está en orgánica e inescindible relación con el momento de la práctica política, de la lucha revolucionaria, precisamente porque el marxismo no es una filosofía como las otras, sino —y lo ha recordado recientemente Togliatti— es una **doctrina de lucha** de la clase obrera para la superación del régimen capitalista y la construcción de una sociedad comunista. Tal conciencia es por otra parte necesaria para que no se pierda de vista de parte nuestra el particular tejido cultural-político en el que históricamente el marxismo se ha insertado y ha trabajado en nuestro país y la validez de un proceso que desde Labriola a Gramsci nos ha consentido, sin embargo, convertirnos en los herederos de las más válidas tradiciones de la cultura italiana y de proponer en términos originales y nuevos el marxismo-leninismo como base de una reforma intelectual y moral de Italia.

La investigación y la reflexión sobre los problemas teóricos del marxismo restan, por ello, abiertos. Más aún, son solicitados no sólo por el hecho que la realidad, aquella de las sociedades capitalistas y de las sociedades socialistas, plantea hoy problemas nuevos, porque siempre está abierta la actividad humana, en la producción, en la investigación científica, en la praxis social; sino también porque no se puede considerar como un proceso histórico cumplido una vez para siempre la crítica y la superación de parte del marxismo de las filosofías y de las ideologías no marxistas.

HACER LAS CUENTAS CON EL IDEALISMO ITALIANO

El hecho de que Marx haya radicalmente ajustado las cuentas con Hegel no ha eliminado, por ejemplo, para Gramsci la necesidad de volver a ajustar las cuentas con el idealismo italiano (y vale la pena a este respecto recordar la afirmación de Gramsci sobre la nueva necesidad de síntesis cultural filosófica en un momento de superior desarrollo de la filosofía de la praxis), y no elimina hoy la necesidad no sólo de la lucha, sino de la confrontación, de la superación crítica, entendida como absorción de las partes vitales, de las elaboraciones teóricas de otras filosofías. Y si es justo poner en guardia del riesgo de traducir el marxismo a otros lenguajes filosóficos, es preciso al mismo tiempo no interpretar esquemáticamente la afirmación de Gramsci según la cual el marxismo es "una filosofía independiente y original **que contiene en sí los elementos para un ulterior desarrollo",** valorando en cambio su importancia a la luz de la obra misma y del método crítico de Gramsci, a la luz de la posibilidad y de la necesidad, como ha sido recordado, para el materialismo histórico de aplicarse a sí mismo.

Es claro que estas consideraciones no tienen, y no quieren tener, otro valor que el de una orientación general que sin embargo es preciso tener presente, sea en lo que respecta a la línea y acción de política cultural de nuestro partido, como en lo que hace a la específica investigación y elaboración teórica en los diversos campos, comprendido aquel más estrictamente filosófico. Vale decir, para el modo en que es preciso trabajar, a nuestro juicio, para lograr un positivo y unitario desarrollo del marxismo-leninismo. Pero el debate en **Rinascita** no ha planteado solamente este problema, más aún, a afrontado sobre todo una serie de cuestiones exquisitamente teóricas, y partiendo de la relación entre dialéctica hegeliana y dialéctica marxista, de la noción de contradicción, del nexo entre metodología y concepción del mundo, ha concluído por analizar particularmente el problema de la metodología de Marx y de su valor, más que en el campo de la economía, en aquel más general de la gnoseología, del conocimiento científico de la realidad. No podemos aquí, por cierto proporcionar un juicio sobre las interpretaciones que de la **Introducción** de 1857 han dado por un lado Della Volpe, encontrando en ella una aplicación ejemplar del método del "círculo concreto-abstracto-concreto", y por el otro Luporini, individualizando en ella un método sintéticamente definido de lo abstracto a lo abstracto. Es preciso en lo referente a este aspecto, —como también por otros motivos que han sido propuestos o discutidos en las diversas intervenciones— subrayar la exigencia que de ellos se desprende de un desarrollo de los estudios marxistas en diversas direcciones: de la doctrina del conocimiento a los problemas de la ciencia, a la relación entre ciencia e historia, al nexo objetividad-subjetividad y así de seguido. En este sentido, el debate no ha señalado sólo disentimientos, ha indicado también una serie de líneas y de temas preeminentes de investigación que no es tarea específica de **Rinascita** llevar adelante, pero sí por cierto deber de nuestros compañeros filósofos afrontar como empeño individual y colectivo, como ocasión concreta de colaboración para afirmar la presencia y la hegemonía del marxismo en la cultura italiana.

ALESSANDRO NATTA

EL METODO DE LA ECONOMIA POLITICA

Cuando estudiamos un país determinado desde el punto de vista de la economía política, comenzamos por su población, la división de ésta en clases, su establecimiento en las ciudades, en los campos, a orillas del mar; las distintas ramas de producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etc. Parece lo correcto comenzar por lo que hay de concreto y real en los datos; así, pues, en la economía, por la población, que es base y sujeto de todo el acto social de la producción. Pero, bien mirado, este método sería falso. La población es una abstracción si dejo a un lado las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra sin sentido si ignoro los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo: el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzase, pues, por la población, resultaría una representación caótica del todo, y por medio de una determinación más estricta, llegaría analíticamente siempre más lejos con conceptos más simples; de lo concreto representado, llegaría a abstracciones cada vez más tenues hasta alcanzar a las más simples determinaciones. Llegado a este punto, habría que volver a hacer el viaje a la inversa, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no con una representación caótica de un todo, sino con una rica totalidad de determinaciones y relaciones diversas. El primero, es el camino que ha seguido históricamente la naciente economía política. Los economistas del siglo XVII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo vivo: la población, la nación, el Estado, varios Estados, etc; pero terminan siempre por descubrir mediante el análisis cierto número de relaciones generales abstractas que son determinantes, tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que han sido más o menos fijados y abstraídos estos momentos aislados, comienzan los sistemas económicos que se elevan de lo simple, tal como Trabajo, División del trabajo, Necesidad, Valor de cambio, el mismo Estado, el Cambio entre las naciones y el Mercado universal. El último método es manifiestamente el método científicamente exacto. Lo concreto es concreto, porque es la síntesis de muchas determinaciones, es decir, unidad de lo diverso. Por eso lo concreto aparece en el pensamiento como el proceso de la síntesis, como resultado, no como punto de partida, aunque sea el verdadero punto de partida y, por consiguiente, el punto de partida también de la percepción y de la representación. En el primer método la representación plena se volatiliza en la abstracta determinación; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por la vía del pensamiento. Así es como Hegel dió en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se absorbe en sí, se mueve por sí; en tanto que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es sino la manera de proceder del pensamiento para apropiarse lo concreto, para reproducirlo mentalmente como cosa concreta. Pero esto no es de ningún modo el proceso de la génesis de lo concreto mismo. La más simple categoría económica, pongamos por ejemplo el valor de cambio, supone la población, una población que produce en determinadas condiciones y también cierta clase de familias, comunidades o Estados. Dicho valor no puede nunca existir de otro modo que como relación unilateral-abstracta de un todo concreto y vivo ya determinado.

Como categoría, por el contrario, el valor de cambio lleva consigo una existencia antidiluviana. Para la conciencia —y la conciencia filosófica está determinada de tal modo que para ella el pensamiento que concibe es el hombre real, y el mundo concebido es, como tal, el único mundo real—; para la conciencia, pues, el movimiento de las categorías aparece como el verdadero acto de producción —que no recibe más que un impulso del exterior—, cuyo resultado es el mundo, y esto es exacto porque (aquí tenemos de nuevo una tautología) la totalidad concreta, como totalidad de pensamiento, como un concreto de pensamiento, es, en realidad, un producto del pensar, del concebir; no es de ningún modo el producto del concepto que se engendra a sí mismo y que se concibe aparte y por encima de la percepción y de la representación, sino que es la elaboración de la percepción y de la representación en conceptos. El todo, tal como aparece en el cerebro, como un todo mental, es un producto del cerebro pensando que se apropia el mundo de la única manera que puede hacerlo, manera que difiere del modo artístico, religioso y práctico de apropiárselo. El sujeto concreto permanece en pie antes y después en su independencia exteriormente al cerebro el mismo tiempo, es decir, que el cerebro no se comporta sino especulativamente, teóricamente. En el método también teórico de la economía política el sujeto, la sociedad, debe, pues, hallarse presente siempre al espíritu como presuposición.

Pero estas categorías simples, ¿no tienen también una existencia independiente, histórica o natural, anterior a las categorías más concretas?. Según. Por ejemplo, Hegel comienza correctamente su **Rechtsphilosophie** por la posesión, como la relación jurídica más simple del sujeto. Pero no existe posesión anterior a la familia o a las relaciones entre amos y esclavos, que son relaciones mucho más concretas todavía. Como compensación, sería justo decir que existen familias, tribus, que se limitan a **poseer,** pero no tienen **propiedad.** La categoría más simple aparece, pues, como relación de comunidades de familias o de tribus con la propiedad. En la sociedad primitiva aparece como la relación más simple de un organismo desarrollado, pero se sobreentiende siempre el substracto más concreto, cuya relación es la posesión. Se puede imaginar un salvaje aislado que no posea cosas. Pero en este caso la posesión no es una relación jurídica.

No es exacto que la posesión evolucione históricamente hacia la familia. La posesión supone siempre esta "categoría jurídica más concreta". Sin embargo, quedaría siempre lo siguiente: que las categorías simples son la expresión de relaciones en las que lo concreto menos desarrollado ha podido realizarse sin haber establecido aún la relación más compleja, que se halla expresada mentalmente en la categoría concreta, en tanto que lo concreto más desarrollado conserva la misma categoría como una relación subordinada.

El dinero puede existir, y ha existido históricamente antes de que existiese el capital, antes de que existiesen los Bancos, antes de que existiese el trabajo asalariado. Desde este punto de vista puede decirse que la categoría simple puede expresar relaciones dominantes de un todo poco desarrollado aún, relaciones que ya existían antes de que el todo se hubiese desarrollado en la dirección que está expresada en una categoría más completa. En este sentido, las leyes del pensar abstracto que se eleva de lo simple a lo complejo, responden al proceso histórico real.

Por otra parte, puede decirse que hay formas de sociedad muy desarrolladas, aunque históricamente no hayan alcanzado todavía su madurez, en las que se encuentran las formas más elevadas de la economía tales como la cooperación, una división de trabajo desarrollada, sin que exista en ellas el dinero; por ejemplo, el Perú.

También en las comunidades eslavas el dinero y el cambio que lo condiciona desempeñan un papel insignificante o nulo, pero aparecen en sus fronteras, en sus relaciones con otras comunidades. Además, es un error situar el cambio en medio de las comunidades como elemento que las constituye originaria-

mente. Al principio aparece más bien en las relaciones recíprocas entre las distintas comunidades que en las relaciones entre los miembros de una misma y única comunidad.

Además, aunque el dinero haya desempeñado desde antiguo y por todas partes un papel como elemento dominante, no aparece en la antigüedad sino en naciones desarrolladas unilateralmente en determinado sentido, y aún en la antigüedad más culta, entre los Griegos y Romanos, no alcanza su completo desarrollo, suponiendo completo el de la moderna sociedad burguesa, sino en el período de la disolución. Esta simplísima categoría alcanza históricamente su punto culminante sólo en las condiciones más desarrolladas de la sociedad. Y el dinero no entraba (?) de ningún modo en todas las relaciones económicas. Así, en el imperio romano, en la época de su perfecto desarrollo, permanecieron como fundamentales el impuesto y el préstamo en frutos naturales. El sistema del dinero, propiamente hablando, se encontraba allí completamente desarrollado únicamente en el ejército, y no tenía participación en la totalidad del trabajo.

De modo que, aunque la categoría simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, no puede precisamente pertenecer en su pleno desarrollo, interno y externo, sino a formaciones sociales compuestas (?), mientras que la categoría más concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma de sociedad menos avanzada.

El trabajo es una categoría del todo simple. Y también la concepción del trabajo en este sentido general —como trabajo en general— es muy antigua. Sin embargo, concebido económicamente bajo esta simplicidad, el trabajo es una categoría tan moderna como lo son las condiciones que engendran esta abstracción. Por ejemplo, el sistema monetario coloca la riqueza del todo objetivamente todavía... (1) en el dinero. Desde este punto de vista hubo un gran progreso cuando el sistema manufacturero o comercial colocó el manantial de la riqueza no en el objeto, sino en la actividad subjetiva —el trabajo comercial y manufacturero—. Pero la concebía todavía en el seno restringuido de una actividad productora de dinero. En relación con este sistema, el de los fisiócratas (un nuevo progreso) es así: establece una forma determinada de trabajo —la agricultura— como creadora de riqueza, y el objeto mismo no aparece ya bajo el disfraz del dinero, sino como producto en general, como resultado general del trabajo. Pero este producto, de conformidad con las limitaciones de la actividad, es siempre un producto natural. La agricultura produce, la tierra es productora por excelencia. Se progresó inmensamente cuando Adam Smith rechazó todo carácter determinado de la actividad que crea la riqueza, cuando estableció el trabajo sin más; ni el trabajo manufacturero, ni el comercial ni el agrícola, sino lo mismo unos que otros. Con la generalidad abstracta de la actividad que crea la riqueza, tenemos ahora la generalidad del objeto determinado como riqueza, el producto en general, una vez más, el trabajo en general, pero como trabajo pasado realizado. La dificultad e importancia de este tránsito lo prueba el hecho de que el mismo Adam Smith vuelve a caer de cuando en cuando en el sistema fisiocrático. Podría parecer ahora que de este modo se habría encontrado únicamente la expresión abstracta de la relación más simple y más antigua en que entran los hombres —en cualquier forma de sociedad— en tanto que son productores. Esto es cierto en un sentido. Pero no en otro.

La indiferencia respecto de un género determinado de trabajo presupone una totalidad muy desarrollada de trabajos reales, ninguno de los cuales domina a los demás. Tampoco se producen las abstracciones más generales sino en donde existe el desarrollo concreto más rico, en donde una cosa aparece como común a muchos individuos, común a todos. Entonces ya no puede ser imaginada solamente desde una forma particular. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es más que el resultado de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia respecto del trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pueden pasar con facilidad de un trabajo a otro y en la que el género determinado del trabajo es fortuito y, por consiguiente, le es indiferente. En este caso el trabajo se ha convertido no sólo categóricamente, sino, realmente, en un medio de producir riqueza en general, y ha dejado de confundirse con el individuo como un destino especial. Este estado de cosas es el más desarrollado en la forma de existencia más moderna de la sociedad burguesa en los Estados Unidos. Así, pues, en este caso la abstracción de la categoría "trabajo", "trabajo en general", trabajo a secas, punto de partida de la economía moderna, resulta por primera vez prácticamente cierta. De modo que la abstracción más simple, que coloca en primer lugar la economía moderna y que expresa una relación antigua y válida para todas las formas de sociedad, no aparece, sin embargo, como prácticamente cierta en esta abstracción sino como categoría de la más moderna sociedad. Podría decirse que lo que aparece en los Estados Unidos como un producto histórico se presenta entre los rusos, por ejemplo —se trata de esta indiferencia respecto del trabajo determinado—, como una disposición natural. En primer lugar hay una diferencia enorme entre bárbaros aptos para ser empleados en cualquier cosa y civilizados que se dedican ellos mismos a todo. Y, además, prácticamente, a esta indiferencia repecto del trabajo determinado correponde, en los rusos, el hecho de que se hallan sometidos tradicionalmente a un trabajo bien determinado, del que sólo pueden arrancarles las influencias exteriores.

Este ejemplo muestra de una manera clara cómo hasta las categorías más abstractas, a pesar de su validez —precisamente a causa de su naturaleza abstracta—, para todas las épocas, son, no obstante, en lo que hay de determinado en esta abstracción, asimismo el producto de condiciones históricas, y no poseen plena validez sino para estas condiciones y dentro del marco de estas mismas.

La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada, más diferenciada. Las categoría que expresan sus condiciones, la comprensión de su organización propia la hacen para abarcar la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas, sobre cuyas ruinas y elementos se halla edificada, y cuyos vestigios, que aún no ha dejado atrás, lleva arrastrando, mientras se ha desarrollado todo lo que antes había sido simplemente indicado, etc. La anatomía del hombre es la clave de la del mono. Lo que en las especies animales inferiores indica una forma superior, no puede, por el contrario, comprenderse sino cuando se conoce la forma superior. La economía burguesa facilita la clave de la economía antigua, etc. Pero no según el método de los economistas, que borran todas las diferencias históricas y ven la forma burguesa en todas las formas de sociedad. Puede comprenderse el tributo, el diezmo, cuando se conoce la renta rústica. Pero no hay que identificarlos.

Como además la sociedad burguesa no es en sí más que una forma antagónica del desarrollo, ciertas relaciones pertenecientes a formas anteriores volverán a encontrarse en ella completamente ahiladas, o hasta disfrazadas; por ejemplo, la propiedad comunal. Si es cierto, por consiguiente, que las categorías de la economía burguesa resultan ciertas para todas las demás formas de sociedad, no debe tomarse esto sino **cum grano salis.** Pueden contenerlos desarrolladas, ahiladas, caricaturizadas, pero siempre esencialmente distintas. La llamada evolución histórica descansa en general en el hecho de que la última forma considera a las formas pasadas como grados que conducen a ella, siendo capaz de criticarse a sí misma alguna vez, y solamente en condiciones muy determinadas —aquí no se trata, como es natural, de esos períodos históricos

(1) Hay dos palabras indescifrables.

que se descubren a sí mismos—, incluso como tiempos de decadencia. La religión cristiana no ha podido ayudar a hacer comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores sino cuando su crítica de sí misma estuvo, hasta cierto punto, **dynamei,** es decir, acabada, completa. De este modo, la economía burguesa no prestó atención a la mitología y no se identificó simplemente con el pasado, su crítica de la (sociedad) anterior, especialmente de la feudal, con la que aún tenía que luchar directamente, se asemejó a la crítica que el cristianismo hizo del paganismo, o el protestantismo del catolicismo.

Cuando se estudia la marcha de las categorías económicas y en general cualquier ciencia social histórica, conviene siempre recordar que el sujeto —la sociedad burguesa en este caso— está determinado en la mentalidad tan bien como en la realidad, y que las categorías, por consiguiente, expresan formas de vida, determinaciones de existencia, y a menudo solamente aspectos aislados de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que, por lo tanto, la economía política no comienza **también como ciencia** a partir únicamente del momento en que se trata de ella **como tal.** Hay que recordar este hecho, porque da inmediatamente una dirección decisiva para la división que hay que hacer.

Parece muy natural, por ejemplo, que se comience por la renta rústica, la propiedad rústica, porque se halla ligada a la tierra, fuente de toda producción y vida, y a la agricultura, primera forma de producción en todas las sociedades, por poco solidificadas que se hallen. Y, sin embargo, nada más falso que esto. En todas las formas de sociedad se encuentra una producción determinada, superior a todas las demás, y cuya situación asigna su rango y su influencia a las otras.

Es una iluminación universal en donde se bañan todos los colores y a los que modifica en su particularidad. Es un éter especial, que determina el peso específico de todas las cosas a las cuales ha puesto de relieve.

Consideremos, por ejemplo, los pueblos pastores (los simples pueblos cazadores o pescadores no han llegado al punto en que comienza el verdadero desarrollo). En ellos existe cierta forma esporádica de la agricultura. La propiedad rústica se halla determinada por ella. Esta propiedad es común y conserva más o menos esta forma, según que aquellos pueblos se aferran más o menos a sus tradiciones; por ejemplo, la propiedad rústica entre los esclavos. Donde predomine la agricultura practicada por pueblos establecidos —y este establecimiento ya constituye un gran progreso— como en la sociedad antigua y feudal, la industria con su organización y las formas de la propiedad que le corresponden, tienen también ellas más o menos rasgos característicos de la propiedad rústica; la (sociedad) o bien depende enteramente de la agricultura, como entre los antiguos romanos, o imita, como en le Edad Media, la organización del campo en las relaciones de la ciudad. El capital mismo —en tanto que no sea simple capital dinero— posee en la Edad Media, como utensilio (?) tradicional, este carácter de propiedad rústica.

En la sociedad burguesa sucede lo contrario. La agricultura se transforma más y más en simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital. Lo mismo ocurre con la renta rústica. En todas las formas en que domina la propiedad rústica, la relación con la naturaleza es preponderante. En aquellas donde reina el capital, el que prevalece es el elemento social producido históricamente. No se comprende la renta rústica sin el capital, pero sí el capital sin la renta rústica. El capital es la potencia económica de la sociedad burguesa, que lo domina todo. Debe de constituir el punto inicial y el punto final y ser desarrollado antes que la propiedad rústica. Después de haber considerado separadamente el uno y la otra, hay que estudiar su relación recíproca. Sería, pues, impracticable y erróneo colocar las categorías económicas en el orden según el cual han tenido históricamente una acción determinante. El orden en que se suceden se halla determinado más bien por la relación que tienen unas con otras en la sociedad burguesa moderna, y que es precisamente lo contrario de lo que parece ser su relación natural, o de lo que corresponde a la serie de la evolución histórica.No se trata del lugar que las relaciones económicas ocupen históricamente en la sucesión de las diferentes formas de la sociedad. Menos aún de su serie "en la idea" (Proudhon), que no es más que una representación falaz (?) del movimiento histórico. Se trata de su conexión orgánica en el interior de la sociedad burguesa moderna.

La nitidez (carácter determinado abstracto) con que los pueblos comerciantes —fenicios, cartagineses— aparecieron en el mundo antiguo, proviene precisamente de la misma supremacía de los pueblos agricultores. El capital, como capital comercial o capital dinero, aparece justamente en esta abstracción allí donde el capital no es aún el elemento preponderante de las sociedades. Los Lombardos, los judíos, ocupan la misma posición respecto de las sociedades medievales que practican la agricultura.

Puede servir aún como ejemplo del distinto oficio que las mismas categorías desempeñan en diferentes grados de la sociedad, lo siguiente: las sociedades por acciones, una de las últimas formas de la sociedad burguesa, aparecen también en sus comienzos, en las grandes compañías comerciales privilegiadas y que disfrutan de monopolios.

El concepto de la riqueza nacional en sí se insinúa en el espíritu de los economistas del siglo XVII bajo la forma —y esta representación continúa en parte entre los del siglo XVIII— de que la riqueza no se crea sino para el Estado, pero que la potencia del Estado es proporcional a esta riqueza. También ésta era una forma inconscientemente hipócrita bajo la cual la riqueza y la producción de la misma se expresaba como finalidad de los Estados modernos, y no se les consideraba como medios para llegar a este fin.

La división debe, desde luego, de ser hecha de manera que se desarrollen en primer lugar las determinaciones generales abstractas, que pertenecen más o menos a todas las formas de sociedad, pero en el sentido expuesto anteriormente. En segundo lugar, las categorías que constituyen la organización interior de la sociedad burguesa y sobre las que reposan las clases fundamentales: Capital. Trabajo asalariado. Propiedad rústica. Sus relaciones recíprocas. Ciudad y campo. Las tres grandes clases sociales. El cambio entre éstas. Circulación. Crédito (privado). En tercer lugar, la sociedad burguesa comprendida desde la forma de Estado. El Estado en sí. Las clases "improductivas". Impuestos. Deudas del Estado. El crédito público. La población. Las colonias. Emigración. En cuarto lugar, Relaciones internacionales de la producción. División internacional del trabajo. Cambio internacional. Exportación e importación. Curso del cambio. En quinto lugar, el mercado mundial y las crisis.

Producción - Medios de Producción y Relaciones de Producción - Relaciones de Producción y de Distribución . Formas del Estado y de la Propiedad en su relación con la Producción y la Distribución - Relaciones jurídicas - Relaciones familiares

NOTA BENE: Respecto de los puntos que han de mencionarse aquí y no deben de ser olvidados:

1. La guerra es desarrollada antes que la paz. /Habría que exponer/ cómo a causa de la guerra y en los ejércitos, etc., ciertos fenómenos económicos, tales como el trabajo asalariado, el maquinismo, etc., se han desarrollado antes que en el interior de la sociedad burguesa. En el ejército es especialmente visible la relación de la fuerza productora y de los medios de comunicación

2. Relación del método idealista de escribir la historia tal como se ha seguido hasta ahora, y el método realista. Particularmente la llamada historia de la civilización, que es la historia de la religión y de los Estados.

CEDIC

Con este motivo podrá decirse algo sobre las diferentes maneras de escribirse la historia hasta ahora. El modo llamado objetivo (moral y otro). El modo filosófico.

3. **Hechos secundarios y terciarios.** En general, relaciones de producción **derivadas, transmitidas,** no originales. Aquí entran en juego las relaciones internacionales.

4. Sobre el materialismo de esta concepción. Relación con el materialismo naturalista.

5. Dialéctica de los conceptos, fuerza productora (medios de producción) y relaciones de producción, dialéctica, cuyos límites hay que determinar y que no elimina la diferencia real.

6. La relación desigual entre el desarrollo de la producción material y la producción antigua, por ejemplo. En general, el progreso no debe ser concebido de la manera abstracta habitual. Respecto del arte, esta desproporción no es aún tan importante ni tan difícil de apreciar como en las relaciones práctico-sociales; por ejemplo, la relación de cultura de los Estados Unidos a la de Europa. El punto realmente difícil que hay que discutir es el de saber cómo evolucionan de una manera desigual (?) las relaciones de producción y las relaciones jurídicas que de ellas dimanan. Así, por ejemplo la relación entre el derecho privado romano (para el derecho criminal y público no resulta tan cierto) y la producción moderna.

7. Esta concepción aparece como la de una evolución necesaria. Pero justificación del azar. Varia (2). (La libertad, y también otras cosas.) (Influencia de los medios de comunicación.) Hablando con propiedad, la historia universal no siempre aparece en la historia como resultado de la historia universal.

8. Las determinaciones naturales subjetivas y objetivas, tribu, razas, etc., deben de tomarse, como es justo, como punto de partida.

En cuanto al arte, ya se sabe que los períodos de florecimiento determinados no están, ni mucho menos, en relación con el desarrollo general de la sociedad, ni, por consiguiente, con la base material, el esqueleto en cierto modo, de su organización. Por ejemplo, los griegos, comparados con los modernos, o también Shakespeare. Respecto de ciertos géneros del arte, por ejemplo, la epopeya, se admite que no pueden producirse nunca en su forma clásica, haciendo época en el mundo desde el momento en que la producción artística aparece como tal; es decir, que en el interior del dominio del mismo arte, algunas de sus manifestaciones importantes no son posibles sino en un grado inferior de evolución del arte. Si esto es cierto refiriéndose a la relación de los diferentes géneros del arte en el interior del dominio del mismo arte, no ha de extrañar que también lo sea respecto de la relación del dominio del arte entero con el desarrollo general de la sociedad. La dificultad consiste solamente en la formulación general de estas contradicciones. Tan pronto como se las especifica se las explica. Consideremos, por ejemplo, la relación del arte griego y luego del de Shakespeare con los tiempos actuales. La mitología griega, como se sabe, no solamente era el arsenal del arte griego, sino su tierra nutricia también. La concepción de la naturaleza y de las relaciones sociales, que se hallan en el fondo de la imaginación griega, y por consiguiente del arte griego, ¿es acaso compatible con las máquinas automáticas, los ferrocarriles, las locomotoras y el telégrafo eléctrico? ¿Qué representa Vulcano al lado de Roberts y Cía., Júpiter del pararrayos y Hermes del crédito mobiliario? Toda mitología somete y domina y moldea las fuerzas de la naturaleza en la imaginación y para la imaginación y desaparece, por lo tanto, cuando se llega a dominarlas realmente. ¿Qué representa la Fam respecto del Printing House Squere? (3). El arte griego supone la mitología griega, es decir, la naturaleza y la sociedad misma moldeadas ya de una manera inconscientemente artística por

(2) Así está escrito en el original.

(3) Imprenta del periódico **The Times.**

la fantasía popular. Esos son sus materiales. No una mitología cualquiera, no cualquier transformación inconscientemente artística de la naturaleza (comprendiendo esta última todo lo que es objeto, luego también la sociedad). La mitología egipcia no hubiese podido jamás prestar el suelo o el seno maternal para crear el arte griego. Pero, de todos modos, era necesaria una mitología. El arte griego no puede surgir en ningún caso en una sociedad que excluye toda relación mitológica con la naturaleza, que exige al artista una imaginación que no se apoye en la mitología.

Desde el otro punto de vista, ¿es posible la existencia de Aquiles al aparecer la pólvora y el plomo? **La Ilíada** entera, ¿es compatible con la prensa para imprimir? ¿No desaparecen necesariamente los cantos, las leyendas y la Musa ante la regleta del tipógrafo? ¿No se desvanecen las condiciones necesarias de la poesía épica?

Lo difícil no es comprender que el arte y la epopeya se hallen ligados a ciertas formas del desarrollo social, sino que aún puedan procurarnos goces estéticos y se consideren en ciertos casos como norma y modelo inaccesibles.

Un hombre no puede volver a ser niño sin entrar en la infancia. Pero ¿no disfruta con la ingenuidad del niño y no debe de aspirar a reproducir, en un nivel más elevado, su sinceridad? ¿No revive en la naturaleza infantil el carácter propio de cada época en su verdad natural? ¿Por qué la infancia social de la humanidad en lo más bello de su florecimiento, no habría de ejercer un eterno atractivo como una fase desaparecida para siempre? Hay niños mal educados y niños viejecitos. Muchas naciones antiguas pertenecen a esta categoría. Los griegos eran niños normales. El encanto que encontramos en su arte no está en contradicción con el carácter primitivo de la sociedad en que se ha desarrollado este arte. Es más bien su producto; mejor podría decirse que se halla enlazado indisolublemente al hecho de que las condiciones sociales imperfectas en que ha nacido y en las que forzosamente tenía que nacer, no podrán volver nunca más.

KARL MARX

NOTA: Del abundante material que compone la polémica entre filósofos marxistas italianos y que apareciera el año pasado en **Rinascita** —semanario dirigido por Palmiro Togliatti— hemos seleccionado las que consideramos más significativas. Nos hemos permitido, además, con el ánimo de facilitar una mayor comprensión de su texto, incluir el trabajo de Marx sobre **El Método de la Economía Política,** piedra angular de dicha discusión. Para ello nos hemos servido de la versión castellana incluída en la **Crítica de la Economía Política** de Karl Marx, Editorial **El Quijote**, Buenos Aires, 1945. La traducción de la polémica fue realizada por J. M. A., salvo el artículo de Enzo Paci, que pertenece a L. D. (N. de la R.).

ELEMIRE ZOLLA, CRITICO DE LAS MASAS

"Cuando las epidemias trasmitidas por los comerciantes no hacían estragos, y salvo desastres naturales e invasiones, hombres y mujeres, conformes con sus estados respectivos, eran por cierto más resistentes de lo que lo somos nosotros: su columna vertebral era perpendicular a la tierra, no tenían color de cera, sus manos eran hábiles y fuertes, caminaban durante días sin detenerse y, si querían, podían devorar comidas que acabarían con nuestras vidas. Las mujeres daban a luz diez hijos y los hombres soportaban despiertos las amputaciones. Los ascetas se alimentaban con agua pura pan y alguna fruta; pan como el nuestro y fruta como la nuestra no bastan para el sustento y, sobre todo, ya no hay en nosotros capacidad para asimilar tanto de tan poco": he aquí un párrafo absolutamente característico del joven autor italiano Elémire Zolla que copio de un artículo suyo "El retorno imposible"—, aparecido hace poco en "La Nación" de Buenos Aires (3-II/963. En vano trataría, pues, Zolla de sortear la objeción consistente en rotularle primitivista rousseauniano. Pues su obra casi entera, como ensayista y narrador, evidencia una crítica despiadada —se diría que hasta obsesiva— de la actual cultura llamada "de masas" y, por ende, más o menos explícitamente, el afán por preparar los espíritus para una vida menos complicada —lo que por lo común se califica de **más natural—**, a la vez que más individual. Ya en esto, por cierto, manifiesta Zolla su desorientación intelectual: la convivencia humana de corte auténticamente arcaico no facilita en nada los perfeccionamientos individualistas, según lo enseña toda la antropología moderna.

A Zolla se lo incluye en la orientación crítica de la sociología actual cuyo más eminente representante es Theodor W. Adorno. Sin embargo, parece bastante inaceptable esta aproximación al gran estudioso alemán. Si la sombra de Rousseau acompaña constantemente a Zolla en su exploración del siglo veinte, también puede decirse que su pensamiento entero, en lo que tiene de básico, gira en torno a aquella oposición entre civilización industrial y cosificación, por una parte, y vida primitiva y plenitud humana, por la otra, que ya trazó Aldous Huxley, hace unos treinta años, en la primera de sus utopías, "Brave New World". Y acaso nadie ha llevado a cabo una refutación más contundente de la noción huxleyana que Adorno, precisamente.

En 1959, Zolla trató de exponer en forma sistemática su concepción maquinoclasta de la vida, disecando para ello una abstracción, "el hombre - masa", en una obra bastante extensa que ya poco después circulaba en castellano con el título de "Antropología negativa". Recojo ahora algunas de las formulaciones principales que allí hace el joven autor: "Se tiene una masa allí donde reina la indiferencia profunda entre persona y persona y los movimientos generales y particulares son coordinados por fuerzas externas, en su mayoría anónimas"; "Quizás el único punto del mundo que resiste a la industria cultural es la Arabia saudita. La unificación de los pueblos se produce bajo la gracia del producto industrial uniforme. Entre las paradojas se encuentra ésta: el producto de la industria cultural no está al nivel de un determinado público suyo...; no obstante, siendo miraje universal la adecuación al hombre masa de la nación más industrial, todos se someten con alegría al adiestramiento"; "Entre los falsos juicios sobre el fenómeno (de la industria cultural)... se encuentra el ampliamente difundido en Europa de que se trata de un "americanismo", y no hace mucho tiempo se elevaron en Francia voces indignadas contra la publicidad de productos norteamericanos. Pero el fenómeno está ligado a la civilización industrial en sí misma y no proviene ni de una nacionalidad ni de una directiva política"; "Al hombre masa... le es ofrecida una amplísima elección; puede frecuentar teatros, si los prefiere a los estadios, puede comprar libros si los prefiere a las revistas, puede asistir a conciertos en lugar de hacer funcionar aparatos tocadiscos, pero de hecho su elección obedece a la ley de Graham, opta por la moneda falsa"; "El hombre masa no se puede evadir... a través del snobismo, de una o de otra clase, que sólo le permite la lúgubre diversión del prisionero que, en su celda, se despoja del saco a rayas para tener una ilusión de libertad". El suyo es, como se ve, el repertorio habitual y tan fácilmente rebatible de la crítica no revolucionaria (y, por lo tanto, necesariamente reaccionaria) a las **mores** predominantes en la sociedad occidental contemporánea, a saber: esterilidad espiritual, horror a la verdadera creación, indiferencia en las relaciones interpersonales, nivelación por lo más bajo, mecanización de la vida y tiranía del reloj. Sin duda T. S. Eliot en su más memorable poema, "Los hombres huecos", ya dio de lleno, en 1925, en los rasgos decisivos del síndrome masificación.

Shape without form, shade without colour,
Paralysed force, gesture without motion
(Molde sin forma, sombra sin color,
Fuerza paralizada, gesto sin movimiento).

Zolla, escritor de lecturas muy variadas y abundantísimas —como cuadra, dicho sea de paso, a un autor de su generación, sobre todo en su país— insiste en el tema con gran acopio de citas y, así, como ocurre con tanta otra literatura crítica contemporánea, da la impresión de trabajar en una especie de palimpsesto. También se excede en su afán denunciatorio, con desplantes a lo Savonarola; lo cual tal vez se explica por la singular fuerza con que ha irrumpido en Italia, de quince años a esta parte, la "americanización" de la vida. Pero, de cualquier modo, por mucho que le obsesione el **kitsch** predominante hoy en Occidente y por mucho que con toda razón le fastidien los estragos de eso que ha dado en denominarse "estilo Olivetti", no parece cumplir en ningún momento con lo que es el requisito en el crítico cultural: la máxima amplitud de perspectiva histórica, es decir, la conciencia de una evolución humana continua. Buena parte de lo que él afirma es justo, pero lo explica en términos que resultan de una inequívoca estirpe reaccionaria. "La lucha contra la cultura de masas no puede llevarse adelante sino mostrando el vínculo que hay entre la cultura masificada y la persistencia de la injusticia social" —ha escrito Horkheimer; y la desatención a este concepto tan fundamental es lo que en general desequilibra la labor indagatoria de Zolla, cuyas principales tesis resultan por tanto puramente negativas.

Ahora, este autor vuelve a formular las mismas críticas, esta vez en términos que quieren ser novelescos (1). De "Cecilia" puede señalarse, por una parte que constituye una culminación de Zolla. En efecto, conviene destacar, pese a todo, que esta breve novela de narración psicológica es, casi, la primera novela propiamente de psicología social que se haya escrito. Sin embargo, por otra parte, también cabe afirmar que el arte de la novela no es —a diferencia del cine— vehículo eficaz para la representación de psicologías colectivas; y esto explica que, para el lector de la "Antropología negativa", "Cecilia" aparece única y exclusivamente como una plomiza ejemplificación de lo ya expuesto allí en términos teóricos. Esta Cecilia que afronta la opción entre un hijo fuera del matrimonio y un aborto, resulta demasiado espectral para protagonista; y otro tanto puede afirmarse en lo tocante a Dionigi, su amante. Se objetaría, por supuesto, que este carácter espectral es el que conviene a representantes o, mejor dicho, muestras de las masas; pero el hecho es siempre que el arte de la novela exige caracteres bien individualizados, incluso si así resultaren estrafalarios.

Cuando no se cumple esta condición, como el autor no se muestra dispuesto a conceder originalidad ni densidad a sus personajes, la misma trama narrativa se afloja y la obra pierde eficacia artística. Puede incluso convertirse —y esto ocurre con "Cecilia"— en una retahila de lugares comunes sociologistas o filosofistas. Las formas peculiares de alienación que padecen aquellos que infligen la alienación a los demás merecen mayor exactitud analítica que la que Zolla demuestra estar dispuesto a consagrarles en su novela; pero él escribe más bien desde el punto de vista generalizante del tratadista y, por lo tanto, no enfoca con la atención debida a cada uno de los personajes con que desarrolla su narración. Por otra parte, como incurre en el craso error de identificar a la sociedad toda con ciertos sectores en decadencia, no puede mantener despierto el interés del lector mediante una suerte de contrapunto entre diversos sectores sociales, entre opuestas figuras humanas. Todos los personajes de "Cecilia" dan la impresión de obedecer en el fondo a las mismas motivaciones, de compartir una misma bellaquería. Parece ser un hecho establecido el esnobismo de la alta burguesía italiana de postguerra. Pero esto no puede facilitarle al escritor la comodidad de tratar a todos sus personajes, cualquiera sea su extracción social, como igualmente superficiales y fríos. Que es lo que hace Zolla.

Semejante defecto se origina, naturalmente, en la titubeante posición ideológica del autor. Éste oscila entre lo que semeja un impulso religioso, pero en el vacío, quiero decir, siempre frustrado, y una abundante dosis del psicoanálisis más mecanicista que imaginarse pueda. Como necesariamente tenía que ocurrir, la novela refleja en su estilo el conflicto que aqueja al espíritu del autor. Su escritura tiende a veces a una especie de surrealismo de segunda mano y otras se vuelve asfixiantemente barroca. En conjunto, el pequeño volumen (salvo el buen comienzo del capítulo segundo) resul-

(1) "Cecilia o la desatención". Editorial Sur, Buenos Aires, 1962. Un volumen de 143 páginas. Traducción de Roberto Bixio.

ta bastante agobiador. Acaso esto es lo que pretendió lograr Zolla para trasmitir la sensación de vacuidad que puede experimentarse entre la gran burguesía de hoy, pero, en tal caso, se ha inspirado en una muy errónea concepción del arte que quiere practicar. Pues, por cierto, el modo novelesco de presentar personajes y sectores sociales abrumadores no consiste precisamente en abrumar al lector.

Por desgracia, parece que Zolla, epígono de literatos que estuvieron de moda veinte o treinta años atrás, está, a su vez, haciendo escuela, por lo menos en Italia. Creo que a nadie le costará mucho advertir el nexo que hay entre él y el Antonioni de "El Eclipse", por ejemplo".

E. L. REVOL

ACERCA DEL EUROPEISMO DE LA CULTURA ARGENTINA

"De cualquier manera que las llamemos —liberalismo, positivismo o, con un equivalente castellano, **cientificismo**—, las doctrinas que se pusieron plenamente en práctica en la Argentina durante la década del ochenta llevaban acuñada la marca de fábrica europea..." (1) Toda la fuerza, y los vicios, de un lugar común en la historia de nuestra cultura se ponen de manifiesto en estas palabras, tomadas de **"Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano.** Quien las vierte, Thomas F. Mc Gann —autor de, probablemente, la mejor descripción de la generación del 80 en los cinco primeros capítulos de dicha obra— las refuerza más adelante de la siguiente manera: "las ideas políticas no fueron los únicos conceptos europeos que **importó** la oligarquía para uso propio" (2) (el subrayado es nuestro, JCCh.)

Hemos hablado de lugar común y vale la pena insistir en ello. Difícilmente se encontrará algún trabajo dedicado a cualquier momento de la cultura argentina que no termine concluyendo, con frecuente desaliento sino desprecio, el presunto pecado original de la misma: su total carencia de originalidad, su completa imitación de lo europeo. La doctrina de la importación de la cultura europea prevalece aún como piedra angular de la historia cultura del país y fue generalizada así, en su oportunidad, por Alejandro Korn: "Hemos sido colonia y no hemos dejado de serlo, a pesar de la emancipación política. En distintas esferas de nuestra actividad aún dependemos de energías extrañas y la vida intelectual, sobre todo, obedece, con docilidad, ahora como antaño, al influjo de la mentalidad europea. El genio nacional rara vez ha encontrado una expresión genuina e independiente; sólo en la selección de los elementos que asimila se manifiestan sus inclinaciones nativas" (3).

Interminable sería el enumerar los autores y trabajos que conciden, con mayores o menores variantes, en este punto de vista. Sin embargo, no nos convence.

Observemos que el **europeísmo**, presunto o real, de nuestra cultura, ha llegado a ser considerado, sobre todo por parte de la historiografía de raíz nacionalista, como el factor principal de nuestras desgracias nacionales. En otro lugar nos hemos referido al asunto, señalando la paradoja consistente en que la corriente más propensa a esta actitud, la nacionalista, surja en el país, como lo confiesan sus integrantes, al influjo del pensamiento nacionalista auropeo.

Quisiéramos ahondar en este camino, yendo algo más a fondo en esa paradoja... Señalar algunas de las circunstancias que puedan develarla, aunque no lleguemos, en esta breve aproximación al tema, a su completo tratamiento. Es evidente que gran parte de la cultura argentina, sobre todo en aquellos sectores que más han influído e influyen en los destinos del país, lleva consigo, inconfundiblemente, el sello europeo. Podría ser de otro modo? Creemos, a riesgo de decir una perogrullada, que, desde sus orígenes y sobre todo luego de la gran afluencia inmigratoria del siglo pasado, lo europeo constituye una característica nacional indiscutible. Situándonos en este punto de vista, perdura el dilema: se trata ahora de saber si ha habido una asimilación, adecuada de lo europeo, o una mera imposición artificial de esa cultura. Y este punto de vista sería correcto... a condición de que el modelo del desarrollo histórico de la cultura europea no se convierta en un rígido cartabón para juzgar la autenticidad de nuestras manifestaciones culturales...

Aclaremos esto. Sabemos que una de las características de la formación de las grandes naciones europeas modernas, uno de los factores, precisamente, de ese proceso que llevó a la consolidación de las naciones europeas, fue la elaboración de una cultura nacional, de una lengua, de una literatura, de un arte, que distinguiera a cada una de ellas de las demás, que la arrancara de aquel universalismo medioeval, en el cual, el idioma común, el latín, fué el símbolo opuesto, como lengua internacional, a lo que se habría de buscar en la edad moderna. El nacionalismo europeo hizo de la lucha por una cultura nacional una de las condiciones de su triunfo. Y este ejemplo, sobre todo a partir de la influencia romántica, fué un modelo indiscutido en Argentina para toda afirmación de un desarrollo potente del país. Lo cual no significa otra cosa, y perdónesenos esta nueva paradoja, que, en el plano de la vida cultural del país, la más nacional de las críticas antieuropeístas reconoce influencia europea...

Lejos estamos de negar la validez **general** de esa asunción del ejemplo histórico europeo. Pero es evidente que un excesivo ceñirse al mismo ha cerrado, muchas veces, las posibilidades de una más cabal comprensión de las particularidades del caso argentino (y también americano). Así como los clásicos esquemas del desarrollo económico-social europeo requieren un manejo cuidadoso en el caso de los países americanos (atender, por ejemplo, a que la transición del feudalismo al capitalismo no puede menos que tener fuertes peculiaridades atípicas en países surgidos precisamente en pleno proceso de triunfo del capitalismo; o que el desarrollo capitalista de estos países habría de estar condicionado —y es decir trabado— por las características de las relaciones entre las metrópolis europeas) así también la historia cultural de países como Argentina reclaman una mayor comprensión **histórica**. Es decir. un análisis que parta de todas las características peculiares de su formación y, sobre todo. del hecho de que llegan al momento decisivo de su desarrollo cuando el panorama europeo anuncia realidades muy poco halagüeñas para toda posibilidad de desarrollo económico independiente sobre el cual basar una posible equiparación al nivel de dichos países...

Recordemos. como un típico caso de exasperación en vistas a aquel modelo cultural europeo, la actitud de Juan María Gutiérrez ante la lengua castellana. El conocido caso de su rechazo del diploma de miembro de la Academia española, donde junto a una simpática y positiva actitud de independencia cultural se observa la aspiración a repetir el caso de los idiomas romances frente al latín... Por otro lado, las hiperbólicas teorizaciones sobre una cultura argentina de caracteres indígenistas, constituyen también un ineficaz intento de hallar la receta para satisfacer las condiciones de aquel modelo cultural. Y, nuevamente, henos aquí en la paradoja: el ejemplo europeo contra lo europeo; el repudio a lo europeo pleno del más típico europeísmo.

"El desarrollo de los países americanos —decíamos en nuestro trabajo antes aludido— constituye un caso especial dentro del desarrollo del mundo capitalista. Hay, por lo tanto, cierta identidad esencial con los países capitalistas típicos, y también existen las diferencias propias de la evolución histórica sufrida por cada región del nuevo mundo (4). Desde este punto de vista, las influencias europeas constituyen un natural e inevitable ingrediente de nuestro desarrollo. La influencia europea se torna inevitable y también útil, mientras su utilización sea presidida por un criterio histórico firme.

Tratemos de establecer, de manera general y provisoria, las diferencias del caso europeo con el americano. En primer lugar, observemos que las naciones europeas se hallaban, al comienzo del proceso aludido, en un nivel de desarrollo histórico similar. Podríamos decir que, aún con variantes específicas, se hallaban en la misma etapa histórica, lo cual daba a su mutua competencia, condiciones de las que carecieron las naciones americanas. Ellas se encontraron en un marcado retraso histórico con respecto a las europeas, al emprender la lucha por su afirmación nacional contra las distintas pretensiones, o realidades, hegemónicas de aquéllas... De más está comentar lo que significa esto, tanto desde el punto de vista de la potencia esto, tanto desde el punta de la potencia material como del de la solidez cultural para enfrentar la lucha. Las naciones americanas tuvieron

(1) Mc Gann, Thomas, **Argentina, Estados Unidos y el sistema interamericano 1880 - 1914,** Buenos Aires, Eudeba, 1961.

(2) Idem., pág. 75.

(3) Korn, Alejandro, **Influencias filosóficas en la evolución nacional,** en **Obras completas,** Claridad, Buenos Aires, 1949, pág. 43.

(4) Chiaramonte, José Carlos, **Ensayos sobre la Ilustración argentina,** Paraná, 1962, pág. 86.

así, frente a ellas, el obstáculo de otras naciones, las europeas, en condiciones de dominarlas, sino políticamente, por las dificultades especiales del aspecto militar de tal dominio, por lo menos económicamente.

Bajo otro aspecto, notemos que las naciones europeas se separaban del tronco de una cultura común pero que no poseía una subsistencia independiente como entidad política propia —exceso lo que de tal cultura perduraba en la Iglesia— capaz de influir permanentemente sobre cada cultura nacional. Las naciones americanas se hallaban, al momento de su independencia, con las culturas europeas, de las cuales se separan, subsistiendo en los países métropolitanos, y conservando ante ellas todo el peso de una tradición secular. Así, las naciones americanas no pueden eludir el recurrir constantemente a la cultura europea en busca de elementos para sus instituciones en formación, elementos que, pese a todo lo que pueda afirmarse románticamente, solo en parte muy pequena se podían hallar en cada región del continente. Junto a esto, la permanente llegada de inmigrantes europeos, constituye un vehículo vivo para la perduración de aquella influencia.

Por último, en lo que respecta a la gran inmigración del siglo XIX, demás está señalar que ella acentuó enormemente las características europeas de las sociedades americanas, determinando así un marcado incremento de las posibilidades de dicha influencia. Si, ante esto, se sostuviese que tal inmigración fué una errónea y lamentable consecuencia del europeísmo de la política liberal, se tornaría imprescindible, entonces, recurrir a lo que, en definitiva, es siempre la clave de esta cuestión del europeísmo de la cultura argentina: Recordar que la única posibilidad de subsistencia ante los países europeos era la de abandonar con toda la rapidez posible la situación de sociedades pre —o débilmente capitalistas, para avanzar decididamente por el camino del capitalismo, perspectiva dentro de la cual, el recurrir a ciertos aspectos de lo europeo, como en el caso de la inmigración masiva, era una de las condiciones más eficaces. Es decir que la europeización —para llamar así, momentáneamente, a un conjunto de medidas innovadoras, adoptadas o propuestas a partir de Mayo de 1810— podía ser tanto la forma de sumisión ante Europa, como una de las más importantes condiciones de independencia ante ella.

Tales son, en breve síntesis, los supuestos reales de esa teoría —si así podría llamarse— de la **importación** de la cultura argentina. Al señalar sus puntos débiles no pretendemos desconocer, ni mucho menos, los errores y las responsabilidades de aquellos intelectuales y políticos liberales que hicieron de la europeización un simple recurso de superficial prestigio o, peor aún, una forma de declinar los intereses nacionales, ante la presión de las potencias europeas. Pero es imprescindible, si queremos abrir camino hacia una comprensión más cabal de nuestra cultura, camino que aún reclama mucho por desbrozar, dejar de lado falsas perspectivas como la señalada, por más cómodas que ellas sean. Y efectivamente, nada más cómodo, por lo superficial, que limitarse a coleccionar los elementos europeos de nuestra cultura y estigmatizarlos.

Tal actitud comporta, en definitiva, una flagrante reincidencia en la visión idealista de la historia. Si sostenemos que la inclinación europeísta de las "elites" liberales es el factor de nuestra actual situación de dependencia, estamos sosteniendo la primacía de las ideologías en el proceso histórico. Estamos convirtiendo en explicación algo que necesita ser explicado previamente. Y esto es lo que ha sucedido, por lo general, en nuestra historia cultural. En lugar de abocarnos a la difícil tarea de comprender las específicas peculiaridades, dentro de las características más arriba enunciadas, de nuestra cultura nacional, apelamos al fácil expediente de asimilar nuestro caso al europeo y dictaminar así de acuerdo a "la marca de fábrica" de las doctrinas manejadas en nuestro medio. Podría llegar a decirse, en resumen, que todo reside en lograr un **saldo favorable** para nuestra crónicamente deficitaria **balanza de pagos** cultural, dado el exceso de **importación** europea...

Por eso, afirmaciones como las utilizadas por Mc Gann, no agregan luz al panorama cultural argentino y permanecen al nivel de la superficie de nuestras realidades. El comentado trabajo de Mc Gann ensaya una descripción de la oligarquía emergente del 80 que parece trascender aquellos límites en más de una oportunidad. Sin embargo el autor oscila entre un análisis de las creaciones clasistas de la generación del 80, que parece apuntar al fondo del asunto, y un retroceder hacia las líneas, esencialmente moralistas, de la crítica efectuada por José Nicolás Matienzo en **El gobierno representativo federal en la República Argentina** (5). Dentro de la vívida descripción que logra Mc Gann de aquella época y aquella gente, persisten limitaciones del tipo de las que abundan en nuestra historiografía liberal. Así, las prácticas autocráticas del grupo dirigente del 80, son calificadas de producto del **"liberalismo sectario"** que ellos profesaron, deteniendo entonces la crítica en el plano formal. Por otra parte, el juicio que ensaya el autor sobre los hombres del 80, gira en torno a aquellos limitados enfoques que criticamos: su mayor o menor servidumbre a lo europeo; su corrupción administrativa; el sesgo aristocratizante de su liberalismo con las prácticas autocráticas que negaron la posibilidad de una democracia política. Son, éstas, características que demandan una explicación; ellas no pueden constituir el fondo de un análisis de la generación del 80. Por eso, para hacer justicia a los innegables méritos del trabajo de Mc Gann, que ya apuntáramos al comienzo, hemos preferido utilizar una expresión reticente: se trata de una notable **descripción** de la generación del 80, pero no más allá.

JOSE CARLOS CHIARAMONTE

(5) Matienzo, José Nicolás, **El gobierno representativo federal en la República Argentina,** Buenos Aires, Coni Hermanos, 1910.

CARLOS MARX Y LOS MANUSCRITOS ECONOMICO - FILOSOFICOS DE 1844

DOS traducciones de los **Manuscritos de 1844** enriquecen la bibliografía marxista en lengua española: una es de **Grijalbo** y la otra del **Fondo de Cultura Económica** (ambas editoriales mejicanas). La edición de Grijalbo es una traducción directa del alemán realizada por W. Roces; la del Fondo de Cultura Económica, precedida por un ensayo de Erich Fromm titulado **Marx y su concepto del hombre**, es una retraducción del inglés en la que se ha suprimido, lamentablemente, la parte económica de los **Manuscritos**, con lo cual se crea un serio inconveniente para la inteligencia global de la obra en virtud de que Marx realiza la crítica al idealismo (en especial a ese momento de suma riqueza especulativa que es el capítulo final de la **Fenomenología del Espíritu**) a partir del mundo más bajamente humano: el mundo de las relaciones económicas. El ritmo de los **Manuscritos** comienza con el análisis de las teorías económicas, cuya **última ratio** Marx encuentra en el hombre, para terminar en la crítica al **Saber Absoluto**, y no a la inversa. En lo fundamental se asienta así la metodología marxista. Los **Manuscritos** fueron escritos en París en el año 1844 y publicados por primera vez en Moscú, en forma incompleta y bajo el título incorrecto de **Trabajos preliminares para la Sagrada Familia**, en el año 1927. En el año 1932 aparecen las dos ediciones más importantes, una en Leipzig, a cargo de Landshut y Mayer, y la otra en Moscú editada por el "Instituto Marx-Engels". Si tenemos en cuenta que en ese mismo año aparecía editada por primera vez **La Ideología Alemana**, y que el marxismo comenzaba a realizarse en un país europeo, es fácil comprender que se iniciaba una nueva época en la interpretación del pensamiento de Marx.

En su reciente **Présentation** a la traducción francesa de los **Manuscritos** (1) Emile Bottigelli distingue tres corrientes interpretativas fundamentales. Una, basada en lo principal en la tesis de Landshut y Mayer, sostiene el carácter ético del pensamiento de Marx, quien expresaría "bajo una forma filosófica, su indignación frente a las condiciones del hombre en el régimen capitalista" (esta tendencia, siempre según el prologuista, tiene por objetivo arrojar el descrédito sobre los marxistas-leninistas). Una variante a esta primer corriente estaría constituída por todos aquellos teólogos, existencialistas y neotomistas, que ven en el pensamiento de Marx "un humanismo que les permitiría atraerlo hacia el idealismo" (entre ellos E. Thier, R. P. Vigo, Jean Ives Calvez, etc.). La segunda corriente pone el acento de la interpretación en la parte puramente filosofica de los **Manuscritos** y deja de lado la parte económica (lo esencial para ella es la crítica de Hegel y la teoría de la alienación. Su nombres: Konrad Bekker, Karl Loewith, Kostas Axelos, P. Naville, etc.). La tercer corriente estaría compuesta en bloque por los marxistas-leninistas, quienes si bien "permanecieron mudos durante largo tiempo" frente a las llamadas obras "juveniles" de Marx, hoy pueden reclamar para sí el

(1) Karl Marx, **Manucrits de 1844 (Economie politique & Philosophie).** Presentation, traduction et notes de Emile Bottigelli, Editions Sociales, París, 1962.

intento de una interpretación unitaria de dicho pensamiento (ejemplo: H. Denis, R. Garaudy, G. Cogniot, G. Besse, etc.). Esta clasificación no nos satisface. Es demasiado esquemática como para dar cabida a toda la riqueza de análisis concretos que han motivado los **Manucritos**. Por otra parte es lo suficientemente ambigua como para dejar en las sombras las divergencias que existen dentro de ese casillero tan impreciso que el autor denomina "marxismo-leninismo". Como simple criterio orientador propondría una distinción basada en la actitud frente al **socialismo real**; criterio externo, por supuesto, pero que se justifica a mi entender por el carácter totalizante del marxismo, que lo convierte en acción revolucionaria y excede, por consiguiente, los marcos técnicos-filosóficos puros.

Las interpretaciones que llamaremos no-socialistas se tipifican, dentro de su variedad, por tomar en abstracto el pensamiento de Marx fijándolo en uno de sus **momentos**. La oposición al socialismo no se expresa, por lo común, en el orden teórico sino en el campo concreto de la construcción del socialismo en la U.R.S.S., oponiéndole a esa construcción **real** que se desarrolla a través de un proceso contradictorio, esencialmente dialéctico (de avances y retrocesos, de aciertos y errores), la idea de un socialismo **puro** que se usa como cánon no para corregir la realidad sino para negarla en aras de una hipostasis. Entre las corrientes pro-socialistas distinguimos una que llamaremos, haciendo uso de un eufemismo, ortodoxa, y otra crítica. La primera parte de la idea expresa o subrepticia de que existiría un hiato en el pensamiento de Marx. Habría un Marx "joven" y un Marx "viejo" o "maduro". Sobre esta base se articulan una serie de variaciones: o bien se niega al joven Marx en provecho del Marx viejo (esta actitud es cada día menos viable pero durante largos años la llamada "ortodoxia" marxista ni mencionó los **Manuscritos**); o bien se nos habla del "camino" de Marx, con lo que indirectamente se invalidan los **Manuscritos** ya que sólo sería una obra escrita **de paso hacia** el **Capital**. Se reconoce el valor de la obra del "joven" Marx pero interpretándolo desde el punto de vista de un marxismo dogmático y materialista, con lo cual todo queda dentro de los límites apretados de la interpretación "ortodoxa". Esta se oficializó en momentos en que el socialismo necesitaba construir una economía propia (una industria, un mercado, un ejército, etc.): surge así un marxismo grosero en el aspecto teórico pero coadyuvante en la creación del m i t o de la industrialización (mito en cuanto se lo propone como un objetivo en sí) A mi entender las corrientes no — socialistas son más ricas en contenido interpretativo, más ricas en un análisis filológico que debe ser aprovechado en forma exhaustiva por el marxismo crítico, pero sin dejarse confundir con el momento especulativo en que pretenden desglosar el pensamiento de Marx para convertirlo en una especie de Cristo iracundo. Las tareas del marxismo crítico apuntan a **superar** negando y conservando las posiciones antitéticas que nos dan, desde distintos puntos de vista, un Marx escindido. Detengámonos, dentro de lo restringido de nuestro espacio, en estos tres puntos de vista.

Las interpretaciones no-socialistas de los **Manuscritos** fluctúan desde un simple no-socialismo hasta un anti-comunismo militante, desde los eruditos trabajos exegéticos del jesuíta J. Ivez Calvez hasta las generalizaciones superficiales de E. Fromm. En este último vamos a detenernos. Su ensayo sobre **Marx y su concepto del hombre** no hace sino continuar una serie de ideas más o menos constantes en su obra. Una obra, digámoslo de entrada, especial para alimentar el mito de los intelectuales "independientes" que proliferan en países como el nuestro y que viven a la espera de **soutiens** más o menos de moda para justificarse ante sí mismos y ante sus clientelas. Libros como este de E. Fromm difícilmente se justificarían en países donde no solo existe sobre el tema una bibliografía sumamente prolffera sino donde la clase obrera participa con plena conciencia de sí en la vida política, con lo cual se crea para los intelectuales un foco de atracción difícil de soslayar. Fromm retoma en lo fundamental la tésis "ética". Los **Manuscritos**, nos dice, "son una filosofía de protesta" o, retomando la frase de P. Tillich, "un movimiento de resistencia contra la destrucción del amor en la realidad social". A partir de estas ideas Fromm desarrolla un aspecto "ideal" de los **Manuscritos**, que contrapone, con suma facilidad por otra parte, al marxismo grosero de Stalin y de la llamada "época" stalinista. Desde este punto de vista el trabajo de crítica se ve facilitado por la obra que dentro y fuera de la U.R.S.S., así como dentro y fuera de los partidos marxistas, se realiza desde hace años. En lo que falla Fromm es en una concepción total de Marx, pues el Marx que arriba a conclusiones "filosóficas" fundamentales en los **Manucristos** sintetiza una experiencia múltiple: filosófica (los griegos, Hegel, Feuerbach, etc.) política (sus luchas como periodista en la **Gaseta Renana**) económica y socialista. En los **Manuscritos**, que se dan como la obra esencialmente filosófica de Marx, éste ya domina, a mi entender, su propia concepción. Aquí está la dicotomía del ensayo de Fromm: en su intento de darnos un Marx **filósofo** (y no

una crítica marxista de la filosofía) cae también él, diríamos con signo contrario a los llamados "ortodoxos", en una escisión de Marx que le permite emprender la crítica al socialismo en base a un pensamiento parcializado. Hay una carta de Marx a Ruge del 13 de marzo de 1843 en la cual expone una idea que es básica para entender el pensamiento de los **Manuscritos**. Le dice que "los aforismos de Feuerbach no me satisfacen sobre este único punto: porque reenvían demasiado a la naturaleza y no lo suficiente a la política. Ahora bien, esta alianza es la única que puede permitir a la filosofía convertirse en una verdad" Y esta es su obra: convertir a la filosofía en una **verdad**. No se trata ya de explicarnos el mundo, como señala en las **Tésis**, sino de transformarlo, de hacerlo. La paradoja de la filosofía especulativa consistía en desenvolverse en el mundo puro de las ideas, de solucionar todas las contradicciones, conflictos, enajenaciones, etc., solamente en las ideas, pero dejando subsistir las contradicciones y enajenaciones **reales**, existenciales. La genialidad de Marx es haber visto profundamente que es en la realidad donde deben desanudarse mediante una **praxis** real, revolucionaria, las contradicciones de un mundo enajenado para llegar al "reino de la libertad". Marx encuentra la verdad de la filosofía: su limitación egológica, su insuficiencia para pasar a la acción revolucionaria; y la rescata al obligarla a que deje de ser una mera especulación cognoscitiva, a que se niegue a sí mismo conservándose sin embargo en la acción creadora, encarnándose.

Fromm no critica al socialismo desde las posiciones del capitalismo sino desde las posiciones de un socialismo **ideal** que contrapone al socialismo **real**. El procedimiento consiste en construir un "m o d e l o", una idealidad más o menos perfecta según la capacidad fabuladora del autor, y por medio de una crítica comparativa rechazar una realidad imperfecta, pero efectiva y actuante. No queremos inmovilizar al socialismo ni en una **idea** ni en un **hecho**. El socialismo, tal y como existe en una parte no despreciable de nuestro planeta, con sus errores y sus éxitos, es el único socialismo, vale decir que en él se ha concretado la posibilidad socialista para convertirse en un mundo socialista, al cual no es obligatorio y ni siquiera deseable que se le canten loas, pero sí que se lo analice a través de todo ese proceso de desgarramiento que aún no ha terminado y por medio del cual un pueblo cambia su estructura esencial para plantearse como fin revolucionario la creación de un nuevo hombre, de una nueva sociedad. La economía no es un objetivo en sí, como creen los marxistas "ortodoxos", pero es la **posibilidad** del socialismo. Negar la transformación económica como elemento esencial para la construcción de una sociedad socialista (ya sea calificando esta idea como fruto de un materialismo grosero, ya sosteniendo que en la sociedad capitalista puede darse el hombre total, etc.) es caer en el otro extremo, un extremo mucho más peligroso para esa misma sociedad que se pretende construir. Tanto uno como otro extremo (el que hace de las transformaciones el **fin** revolucionario, como el que niega las transformaciones económicas como algo necesario en la construcción del socialismo) son deformaciones del marxismo. Para Fromm los soviéticos y los chinos sólo utilizan el término **socialismo** para hacer atractivos sus sistemas, ya que, según él, es un hecho que ni en la U.R.S.S. ni en China existen regímenes socialistas: en la U.R.S.S. por haber "un sistema de capitalismo conservador de Estado" y en China un reconocido y multimillonario regimen de esclavitud humana. El psicólogo Fromm está sufriendo un proceso catatímico que le hace confundir el socialismo con un capitalismo de Estado. Un hecho es cierto: en la Unión Soviética existe un "Estado", el estado soviético. ¿Pero este es un estado capitalista?. Para E. Formm sí lo es. ¿En qué medida entonces es posible la existencia de un "estado" socialista?. El problema de la extinción del estado (que en realidad constituye la base argumental de Fromm) no puede ser encarado en la forma superficial en que lo hace y que nuevamente plantea lo "ideal" como fundamento para negar lo real. Sin un "Estado" hubiera sido imposible organizar la producción socialista, organizar una política, defenderse del ataque casi permanente de los paises imperialistas, etc. Plantear contra la U.R.S.S. la existencia de un estado soviético es más o menos como reprocharle de que viva y goce de buena salud. Parece que Fromm se olvidó de la tesis del **Manifiesto** cuando dice que "El proletariado se valdrá de su dominación política... para centralizar todos los instrumentos de producción en manos del Estado, es decir, del proletariado organizado como clase dominante...". Se puede leer también la carta publicada en la revista **Neue Zeit** (IX 1; 1891) en la cual Marx se burla de aquellos que proponen abolir el estado en lugar de darle una forma revolucionaria. Querer presentar a Marx como un "buen hombre" que trataba de transformar el mundo para responder a sus impulsos éticos, y no como el pensador revolucionario que supo informar a la clase obrera, es algo que excede la medida. Lo que Fromm no entiende (o quiere confundir) es que no puede dejarse de lado una etapa intermedia entre el capitalismo y el comunismo, ya que éste no cae del cielo sino que se engendra en el seno mismo de la vieja sociedad y la arrastra, como

sedimento, como peso, como costumbres, al seno mismo de la nueva sociedad. Marx lo señala claramente en su crítica al programa de Gotha: "...Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de transformación revolucionaria de la primera en la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, y el Estado de este período no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado". En el mismo escrito Marx enfrenta el problema del salario que recibirá el obrero, el cual según Lasalle debía ser "el producto íntegro del trabajo", señalando la necesidad de constituir un **fondo de reserva** para la producción de máquinas, etc. (este fondo de reserva es el que lleva a Fromm a hablar de capitalismo de estado) puesto que no se trata de una sociedad **ya** comunista sino de una sociedad que nace de la sociedad capitalista y que lleva en sí las lacras de la misma. Fromm confunde dos problemas: el problema ideal de la extinción del estado en la sociedad comunista, idealidad que no puede ser realizada debido a múltiples problemas (entre otros el problema de la guerra), y el problema de la existencia real del socialismo en la U.R.S.S. donde a partir de la muerte de Lenín se desarrolló ese proceso que en forma no muy clara se llama del "culto a la personalidad" y que se caracterizó por la violación de la legalidad, el burocratismo, el dogmatismo, etc. Pero una cosa es compartir todas las críticas, por más acerbas que sean, que tienden a superar el estado actual del socialismo, y otra caer en la negatividad pura en base también a una idealidad pura.

Otro aspecto del trabajo de Fromm que nos parece criticable es su generalización de casos particulares. Así cuando nos habla del "espíritu contemporáneo de resignación" pensamos que para que la afirmación sea cierta debe hacer referencia a ciertos grupos sociales más o menos universales y que por haber perdido sus justificativos para existir **realmente** desembocan en el pesimismo. Pero si por el contrario tenemos presente los grandes movimientos populares que van desde la revolución rusa de 1917 hasta la revolución cubana y que abarcan a todos los paises del mundo, debemos afirmar que nunca en la historia del hombre existió una época menos **resignada** que la nuestra. ¿En qué posición se ubica Fromm para sus juicios?. ¿En la de los pueblos afro-asiáticos o en la del norteamericano medio, o en la del capitalista norteamericano? ¿Qué quiere decir cuando afirma que hace falta "esperanza" si "Occidente quiere salir con vida de este siglo de pruebas"?. ¿Qué quiere decir "occidente"?. ¿Y por qué dice que los últimos cuarenta años han sido de **pesimismo** y **desesperanza** crecientes?. Podemos preguntarle **dónde** y **quienes**, ya que en Cuba o en Argelia, concretamente, no es así. En resumen: a mi juicio la raiz de esta nueva falsificación de Marx está en no tratar el problema **político** del Marx político, no sólo autor del **Manifiesto Comunista** sino organizador de la Primera Internacional. Marx economista, historiador, filósofo, sociólogo, político, humanista: un sólo Marx.

En cuanto al marxismo "ortodoxo" creemos que nada es mejor como ejemplo que tomar el trabajo de A. Schaff titulado **El verdadero rostro del joven Marx** (2). Para este autor el joven Marx (léase los **Manuscritos)** es "el germen del Marx adulto" o bien es solo "una etapa en el camino de su desarrollo" "hacia las alturas de la edad madura". Schaff intenta justificar sus aseveraciones recurriendo a la tesis de Marx que dice "la anatomía del hombre es la clave que sirve para comprender la anatomía del mono" y agrega Schaff ya de su propia cosecha "que desde cierta altura se ve mejor el valle" y que "el ave de Minerva levanta su vuelo al atardecer". La frase de Marx (importante, por cierto, en su criterio metodológico) se refiere concretamente a la anatomía del hombre y a la del mono, y es usada en forma comparativa con esta otra, que es substancial por cuanto hace al desarrollo de su idea: "La economía burguesa facilita la clave de la economía antigua, etc."; pero todo esto no debe tomarse, lo dice él mismo, sino **cum grano salis.** Nos parece apresurada su extensión al campo de la filosofía

Con tal criterio **metodológico** la historia de la filosofía se reduciría a la simple ubicación cronológica de las obras: la **Crítica de la razón pura** sería solo un mojón en el camino hacia la **Crítica del juicio**, la **Fenomenología del Espíritu** un lugar de pasada hacia la **Enciclopedia**, etc. Tampoco es convincente como demostrativo de la **unidad** de ambos pensamientos el dato (legítimo) de que Marx conocía y aprobaba los trabajos de Engels. Que Marx conociera y aprobara los trabajos de Engels no implica **necesariamente** que las ideas que Marx desarrolló en el transcurso de su vida concuerden con las de Engels. La identidad se debe demostrar en las ideas mismas. Por otra parte existen una serie de trabajos excegéticos que deben ser tenidos en cuenta y la verdadera "vergüenza de los marxólogos" consistiría en pasar por sobre el tema, como hace Schaff, mediante consideraciones graciosas que no aclaran en lo más mínimo las similitudes o las distinciones reales que se pueden establecer entre el pen-

(2) La traducción de este trabajo apareció en **Cuadernos de Cultura,** número 57, Buenos Aires, 1962.

samiento de Marx y el de Engels. Schaff se especializa en demostrar a aquellos que no coinciden con **su** interpretación del marxismo pues parte del principio dogmático de que **su** interpretación del marxismo es **el** marxismo. El joven Marx —nos dice— era "relativamente" idealista. Era idealista precisamente en aquellas ideas que contradicen las ideas que según Schaff son las propias del marxismo, en especial con referencia al problema de la verdad: si Marx se aparta de la idea que Schaff se hace del problema de la verdad en el marxismo como consecuencia lógica del planteamiento de la filosofía clásica, Marx es entonces "idealista". Para Schaff el marxismo retoma la teoría clásica de la verdad en lugar de superar la filosofía criticista, y es por esto que no entiende la afirmación de Kolakovsky según la cual "no se puede hablar de una verdad objetiva independiente del pensamiento" y la otra tesis que afirma "que dado que la práctica interfiere en el conocimiento y como el conocimiento humano no es un proceso pasivo, sino esencialmente es un lenguaje" etc. Según Schaff (en su grosero vocabulario dogmático) estas afirmaciones sólo hacen "mostrar la hilacha" a su ocasional contrincante. Con lo cual demuestra no sólo no haber entendido **a** Marx sino tampoco los múltiples trabajos que desde los de Sartre (en especial la **Critique de la raison dialectique)** hasta los de A. Banfi (cuyos antecedentes fenomenológicos en nada disminuyen su importancia capital dentro del marxismo contemporáneo) sostienen la necesidad de desarrollar desde nuevos puntos de vista una gnoseología marxista ajustada al original pensamiento de Marx antes de que este pasara por la criba de sus epígonos. No nos extraña que luego de sus afirmaciones (que no se digna demostrar) Schaff pretenda que se puede hablar de una realidad absoluta independiente del hombre, en sí, etc. Cabe que se le invite a que hable **realmente** de esa realidad al margen e independiente del hombre, de esa realidad en sí. La confusión es clásica dentro del marxismo "ortodoxo": no entienden el problema de la realidad como obra humana, como mundo humano, lo cual, como se comprende fácilmente, no tiene nada que ver con el problema de la creación ontológica de la realidad. Al final, y como quien expone los restos del vencido para que el público vea hasta donde ha llegado en su degradación, transcribe esta frase de Kolakovsky: "El cuadro marxista del mundo contradice la idea de una verdad concebida como una relación de **semejanza** entre los juicios humanos y una realidad enteramente independiente de él...". La verdad es que desde el punto de vista del marxismo crítico resulta difícil no estar de acuerdo con la precedente afirmación.

Ver **Cuadernos de Cultura,** número 54, Buenos Aires, 1961.

La corriente "ortodoxa" también tiene sus variantes. Petrachik (3) se encarga de afirmar que la terminología de Marx en su **etapa** filosófica es impropia en razón de que "deriva de Hegel y de Feuerbach". Con lo cual no dice nada, salvo que Marx emplea en parte la terminología de su época: Hegel, Feuerbach, Smith, Ricardo, Hess, Schulz, etc. y no vemos por medio de qué taumaturgia se puede convertir esta constatación de hecho en un argumento en contra de los **Manuscritos**. A esto se vincula otro de los **argumentos** clásicos de la ortodoxia: la identificación de todos aquellos que no compartan sus tesis con imprecisos y ambiguos "enemigos". Quienes se apartan de la línea ortodoxa (llámense Calvez, Vigo, Thier, Lukacs, Sartre, Lefebvre y ¿por qué no Gramsci?) son "enemigos" en general: del pueblo, del partido, de la clase obrera, de la humanidad...

Para Petrachik, y este es un ejemplo típico de la mentalidad "ordodoxa", uno de los errores fundamentales o, como él dice, "el sentido reaccionario de las argucias" de Thier y otros, consiste en afirmar que lo esencial de los **Manuscritos** "sería el hecho de que Marx negaría en esta obra 'la socialización de los medios de producción y la supresión de la explotación por la apropiación de los expropiadores como finalidad real de la historia' y concebiría esta finalidad como la 'realización y el desarrollo armonioso de la esencia humana' ". En lugar de aceptar esta tesis que es justa y demostrar que la segunda parte de la misma (la realización de la esencia humana) presupone como condición **sine qua non** la supresión de la explotación del hombre, o, en otros términos, que el reino de la libertad presupone la supresión real del reino de la necesidad Petrachik convierte al marxismo en un puro economismo ya que lo agota en la transformación económica sin darse cuenta que esta transformación es **para** construir un mundo de hombres desalineados, es la condición necesaria de un movimiento que lo trasciende en cuanto hecho económico. Esta tendencia interpretativa del "joven" Marx no puede disimular, pese a las declaraciones en contrario, su materialismo metafísico, un economismo cuyas desgraciadas consecuencias aún no han sido completamente disipadas.

El marxismo crítico está ejemplificado en la presente entrega de **Pasado y Presente** no sólo en el trabajo de Luporini y en la "discusión" entre filósofos italianos, sino en el espíritu mismo de la revista. Agreguemos que en esta actitud está un filósofo

como Sartre, cuya interpretación del marxismo debe ser discutida y analizada, pero que sin lugar a dudas señala un momento de suma importancia en relación a la apertura que bajo nuestros ojos se está efectuando de una teoría que, de más en más, realiza su fin totalizante. Nombres como los del primer Merleau-Ponty, como los de Tran-Duc-Tao y Enzo Paci (cuyos intentos de aproximación marxismo-fenomenología son sumamente importantes), el de Antonio Banfi (que trató de desarrollar una crítica de la razón en su sentido estricto), y tantos otros, ejemplifican respecto a la importancia de este rescate de Marx, que no es un rescate de y para intelectuales sino un movimiento que encuentra su raiz en la praxis revolucionaria. Los **Manuscritos** no son la totalidad del marxismo ni un momento inferior por su dependencia semántica, sino una obra capital del pensamiento humano, la cual, en forma ceñida, prefigura las distintas corrientes de la filosofía contemporánea y explicita los postulados ínsitos en la obra histórica, económica y política de Marx, planteando a su vez toda una serie nueva de problemas en relación al significado del marxismo.

OSCAR DEL BARCO

PECULIARIDADES DEL ARGENTINO

"Porque, amigo, en esta tierra
nunca se acabó el embrollo".
Martín Fierro, XII

Los estudios psiquiátricos contemporáneos han ido reconociendo crecientemente la importancia de los llamados factores culturales sobre todo en el vasto grupo de las neurosis, en las frustraciones y los estados conflictivos, en las alteraciones de la conducta, en los desarreglos emocionales, en las reacciones antisociales, y aún en las psicosis. De ahí la necesidad de tomar en cuenta esos factores, estudiarlos a través de la etnología, las costumbres, el folklore, las ideologías y otros elementos de la superestructura. No obstante lo cual, la extraordinaria fluidez y complejidad de estos elementos, en lo que se refiere a la población de nuestro país, nos inhibe de intentar siquiera un esbozo de los mismos, que exigirían más de un volumen, con más la difícil tarea de agrupar la extensa bibliografía que sobre el tema yace dispersa por todo el país. Sin embargo, no podemos dejar de hacer algunas anotaciones introductorias acerca de las peculiaridades más significativas del hombre argentino.

En los últimos años, el concepto de personalidad básica de una colectividad, forjado por Abram Kardiner y su escuela, se ha mostrado fecundo, aún cuando se ha aplicado casi exclusivamente a pueblos primitivos. A pesar de la abundancia de artículos y ensayos sobre el tema, faltan los elementos y estudios para establecer la personalidad básica de los argentinos, y decir en qué medida han contribuido y contribuyen a engendrar y a dar fisonomía a las alteraciones de su mente y de su conducta, a las formas peculiares que aquí adoptan las neurosis y las psicosis. No sólo porque no se han efectuado aún las investigaciones necesarias, sino también, como queda dicho, porque la sociedad argentina y sus componentes están atravesando un período de profundos cambios.

Sin duda, hay que tener en cuenta la composición étnica. Se ha dicho que la Argentina es un país de extranjeros, lo que es cierto sólo en parte. Sobre la base de la mestización hispano-indígena, que aún se mantiene notoriamente en regiones más allá del litoral, la influencia más importante, y quizá decisiva, fueron las oleadas de inmigrantes italianos y españoles que poblaron campos y ciudades. Pero además vinieron gentes de todas partes, franceses, alemanes, escandinavos, rusos, japoneses, etc., que se afincaron en el país. Y en lo que va del siglo, un número mayor de israelitas de la Europa oriental, y posteriormente, de sirios y libaneses. Los núcleos ingleses que llegaron desde comienzos del siglo pasado se cruzaron frecuentemente con sectores privilegiados. Después de la Segunda Guerra Mundial, numerosos grupos de adeptos del nazismo y del fascismo se refugiaron en la República. También lo hicieron desplazados de las democracias populares. Es demasiado reciente la mezcla de elementos tan heterogéneos para dar una fisonomía propia, y contribuye al desconcierto caracterológico. Con todo, hay algunos grupos sociales que tienen rasgos más definidos, a saber: la oligarquía terrateniente del litoral, el porteño de Esmeralda y Corrientes, el compadrito arrabalero, el chacarero piamontés, las "cabecitas negras", la burocracia de la Capital Federal o del interior, ciertos grupos profesionales (maestros, abogados, etc.) y sindicales (obreros de los frigoríficos, de la construcción, metalúrgicos, mensúes, los azucareros del noroeste, etcétera), de empleados públicos o de oficina. Pero nada menos que un rostro uniforme. Por eso la tentativa de Martínez Estrada y de otros ensayistas, de captar la esencia de lo argentino, no han fraguado. Tampoco "Sur", en su reseña de la **Argentina 1930-1960**, lo ha ensayado siquiera, con buen acuerdo.

A diferencia de pueblos de vieja estructura, relativamente estabilizados en sus tierras de origen, la fisonomía del argentino no ha adquirido, pues, rasgos generales, propios y constantes. En chinos de hoy pueden reconocerse las descripciones de Confucio, de hace veinticinco siglos; es sorprendente reconocer en franceses de nuestros días las características que la pluma genial de Julio César señaló en los galos; también de judíos de nuestro tiempo en los escritos de Flavio Josefo, o de los germanos del presente en los de Tácito. Tales condiciones no se encuentran en los pueblos del Nuevo Mundo, cuanto más que la psicología de sus habitantes se halla sometida a presiones y cambios revolucionarios, sobre todo en lo que va del siglo. Aquellas naciones andinas que conservan fuerte proporción indígena, ofrecen en determinados grupos sociales características más homogéneas y permanentes que las pecularidades del argentino, sumergido, por otra parte, por oleadas inmigratorias provenientes de diferentes países, predominantemente de origen latino.

Tales hechos no han obstado a la búsqueda afanosa de la fisonomía del argentino. ¿Cómo es, cuáles son sus peculiaridades, sus elementos constituyentes?. En el período del "porfirismo" argentino, se daban como aceptados los signos de inferioridad racial del nativo, subrayados por Carlos Octavio Bunge: pereza, tristeza, arrogancia. ¿Es el sujeto pasivo de los mandones y caudillos, o el vibrante luchador por la libertad?. Puesto que argentino y libre son sinónimos..., decía Alejandro Korn. En el gaucho de antaño, ¿era típico el rebelde y entero Martín Fierro, o el inescrupuloso zorro, el Viejo Vizcacha?. ¿Es el pícaro codicioso que describió Roberto J. Payró en su trilogía, o el Juan Moreira de los anales policiales, o el bravo indómito de la simpatía popular?. ¿Es el ávido de dinero que descubrió Julián Martel, el hombre de presa que analizó Drago, o el importante y "vanilocuente", de Alberto Gerchunoff?. ¿Es el hombre que está solo y espera, de Scalabrini Ortiz, el rastacuero de los bulevares parisienses, o el gregario que vio el observador en las barriadas de Boca y Barracas? ¿Es Carlitos Gardel, encarnación de vitalidad, o los desgarrados personajes de Arlt?. ¿Son los protagonistas torturados de Ernesto Sábato, o la gente esperanzada y emprendedora de las obras de Juan José Manauta, Leónidas Barletta o de Gudiño Kramer?. ¿Es el sujeto que se paga de las apariencias echándose encima todos los lujos —el argentino sentó fama de ser el mejor trajeado—, o el hombre auténtico, que encontró en la unión y en la lucha el camino de su liberación?.

Hace unos treinta años, europeos agudos, Ortega y Gasset y Keyserling, escribieron sobre el carácter argentino en términos que provocaron muchos comentarios y debates. Keyserling decía: El americano padece su vida, su vida es una capitulación ante la vida interior. Más preciso fue Ortega y Gasset en carta célebre a un estudiante de filosofía (1924), en la que acusa al argentino de frivolidad: Usted juega mal, no sabe jugar y tiene que aprender. En un ensayo posterior, vuelve más extensamente al tema, subrayando la impenetrabilidad del argentino, el argentino a la defensiva, el argentino narcisista. Ortega percibió estos rasgos en la clase alta porteña, en su **élite** intelectual que frecuentó. Aunque con poca fortuna, ensayistas nativos intentaron generalizarlos a toda la población. Hasta esa misma oligarquía va cambiando. Así, en lo que a ideología se refiere, se comprueba la conversión de gran parte de ella desde un liberalismo anacrónico hacia una posición que le confiera más seguridad —la católica—, o bien de parte de su juventud hacia una imitada y postiza iracundia, mientras ciertos de sus activistas caen en los grupos Tacuara, de índole fascista.

El interrogante continúa abierto. Nos parece que se ha intentado prematuramente precisar su caracterología en términos estáticos. Sin negar la existencia de rasgos que el tiempo y la étnica de sus componentes, así como las condiciones socio-económicas en las diversas regiones, han precipitado en sus pampas o montañas, talvez lo más característico de nuestro pueblo es su alienación por intereses que son ajenos y contrarios al **ser** de la inmensa mayoría, que impiden su libre expresión, que traban su desarrollo, que intentan mantenerlo en formas caducas de vida, en un pasado disonante con los rápidos cambios que se están

operando en el mundo. Sea mediante acciones demagógicas, por presiones dictatoriales, por democracias más o menos representativas, por gobiernos "paternalistas", por la fuerza ejercida por los llamados grupos de presión (financieros, militares, políticos), el pueblo argentino ha sido defraudado, engañado, mistificado, desintegrado. Carece de unidad, de armonía, de confianza, de decisión. Un pueblo laborioso, inteligente, ágil, predispuesto a la alegría, está coartado, se evade en cien maneras, está plagado de ficciones, se ha tornado, en buena parte, escéptico, reacio a una acción orgánica, apocado. Por eso el signo actual de nuestra literatura es el desasociego, la angustia, el desconcierto. Está alienado porque ha sido desnaturalizado. "¡Lo nacional!", exclama un protagonista de la reciente obra de Ernesto Sábato **(Sobre héroes y tumbas)** "¡Dios mío. ¿Qué es lo nacional?. Oh, Babilonia!". Describir el porqué y el cómo sería internarse en la historia de las luchas por impedir o reprimir las tentativas de convertir y organizar al país en una nación libre y moderna, y a sus componentes, en personas dotadas de autonomía y dignidad. Aquí sólo podemos comprobarlo, para decir que esta subversión contribuye enormemente a darle su fisonomía actual. Lo que en manera alguna significa que mañana no pueda tener expresión diferente. Y esto es lo más probable, por no decir seguro, aunque tarde y el parto sea difícil, y aún quirúrgico. Porque, al mismo tiempo, grandes y poderosos núcleos se esfuerzan incesantemente por dar una fisonomía propia y auténtica a la Nación y a sus individuos, a través de luchas obreras y estudiantiles, de sectores de la burguesía nacional, de sus intelectuales, de sus mujeres, o de otros grupos sociales.

El nuestro es un pueblo que mira al porvenir, porque su frágil pasado se va desvaneciendo; mientras una clase social se va desintegrando y no atina con la salida, otra está adviniendo. En el sentir de Ezequiel Martínez Estrada, faltan muchas cosas; entre otras, el lugar en que se apoye el pie para saltar, y este apoyo circundante que es como una placenta espiritual, la de la amistad, del amor, de la simpatía por las cosas del mundo. Porque también y todavía vale, para darle fisonomía, el dicho de Juan Bautista Alberdi, de que nuestra edad de oro está en el futuro.

GREGORIO BERMANN

CeDInCI

HOMENAJE A HENRY WALLON

A los ochenta y tres años de edad Henry Wallon murió en París en el mes de diciembre de 1962.

Murió en la plenitud de su vigor intelectual, sumergido en el hacer diario de una gigantesca labor científica, investigadora, docente. A una edad en que muchos se llaman a sosiego. Wallón seguía, con el entusiasmo de un joven y la experiencia de una vida proficua, cimentando el edificio de un pensamiento complejo y riguroso, que penetraba sin ningún tipo de concesiones, hondamente, en la materia de sus preocupaciones esenciales, afirmando, definiendo, delimitando lo que algunos de sus discípulos llamaría luego "el pensamiento waloniano". Diez años atrás la Universidad de Cracovia lo invitó a ocupar una de sus cátedras, y es entonces que en un artículo que le consagra Zazzo se afirma con una profunda convicción, que su carrera no hacía más que comenzar. ¡Tenía 70 años y disponía ya de lo fundamental de su producción, pero tal era su infatigable labor constructiva, elaborativa y creadora!

Wallón se inscribe con fuerza y fulgor propio en la constelación de una pléyade de hombres de ciencia franceses que recogen la herencia viviente de una cultura y un humanismo que si bien constituyen el espíritu que impregna sus vidas, deviene luego el punto de apoyo en la búsqueda de una concep-

ción y de un método capaz de desbrozar el camino de aproximación a la verdad. El camino de acceso al marxismo está cargado de multifacética originalidad; en la época en que Wallón cursaba sus estudios fundamentales, la enseñanza oficial lo ignoraba totalmente. El diría que para su generación, el primer contacto con el materialismo dialéctico fué espontáneo. La investigación, en las respectivas disciplinas científicas, estaba impregnada de un pensamiento dialéctico (puesto particularmente de manifiesto por Lenin en los trabajos de Langevin) que proyecto nuevas dimensiones al objeto y resultado del estudio, cuando acaece su toma de conciencia.

Para Wallón el materialismo dialéctico es un método de pensar (que él ha sabido manejar magistramente, mejor que ningún otro psicólogo), un método de pensar y no un dogma; exponer los principios de este método no es aportar una solución, sino solamente indicar una dirección. Hay quienes han señalado que el materialismo dialéctico no aparece explícitamente en las obras fundamentades de Wallón, y esto tal vez por que en cierta medida él no ha sentido necesidad de citar a Marx, ni declarar que es marxista. Sin embargo en sus obras el materialismo dialéctico está explícito por el método utilizado y no por la profesión de fe.

Por otra parte hay que señalar que como presidente de la comisión científica del círculo de la Rusia Nueva, dirigió el primer grupo de sabios que comenzaron en 1933 a utilizar el materialismo dialéctico como método de trabajo. Luego de un viaje realizado a la URSS. en ocasión de diversos congresos científicos, a los que fueron invitados un grupo de notables personalidades de la ciencia francesa, constituyen el organismo mencionado, en el cual se dan cita, entre los más representativos, nombres como Marcel Prenant, Marcel Cohen, Henry Mineur, Paul Laberenne, Charles Parain, Georges Friedman, René Maublanc, Henry Wallón, agregándose frecuentemente Paul Langevin, Jacques Salomón, George Politzer. Las conferencias y discusiones fundamentales realizadas entre 1933-1934, fueron recogidas en la conocida edición titulada "A la lumiere del marxisme" en el año 1936. Tal como lo señala la nota del editor, los estudios allí reunidos no son mas que las primeras tentativas por aplicar a las ciencias el materialismo dialéctico; así también lo advierten modestamente los propios autores. En las palabras iniciales de su disertación "Psicología y técnica", el entoces profesor de La Sorbona se excusa de tener que hablar de una ciencia que aún se encontraba en un estado embrionario, cuya confrontación con los resultados y teorías de las otras ciencias obligaba a sus estudiosos —los psicólogos— a ser modestos.

En estas condiciones la personalidad de Wallón se agitanta al unir su vida al crecimiento y desarrollo de la ciencia psicológica, a cuyo enriquecimiento y madurez contribuyó.

* ✤ *

Médico y psiquiatra formado en el rigor de la escuela francesa, con maestros como Dupré y Nageotte, aborda en sus primeros tiempos la patología mental del adulto y luego del niño, adquiriendo una rica experiencia que impregna toda su obra posterior dándole un sentido bio-psicológico.

El estudio de lo anormal de lo patológico lo lleva a encontrarse con el mundo de La Salpetriere y Bicetre, de cuyo material extraerá los elementos de su trabajo de tesis *El delirio crónico a base de interpretación*. La guerra de 1914 lo incorpora como médico de ejército primero, luego como médico de un centro psiquiátrico y terminada la conflagración bélica fué encargado de un centro de heridos del sistema nervioso. El estudio de lo patológico arroja luz sobre lo normal, volviendo como lo hicieron Ribot (fundador de la psicología moderna), Pierre Janet, Binet, Simón y tantos otros, a la psicología, a la que consagró sus mejores esfuerzos.

Ya en el campo de la psicología es-

tudia al hombre apartando aquellas escuelas que desde un plano "introspectivo", "conductual" o "eclecticista", lo pretenden explicar desde y hacia un "psicologismo" construído sobre el principio del "elan vital", del mundo primitivo y oscuro de los instintos o cuando más desde el plano de su comportamiento en el espacio comprendido por el mundo físico de la naturaleza. Esta psicología del hombre, ahistórica y asocial es rechazada por Wallón, quien en su obra *Los orígenes del pensamiento en el niño* afirma que "el hombre no es totalmente explicado por la psicología ya que su comportamiento y sus aptitudes específicas tienen por complemento y por condición esencial la sociedad, con todo lo que ella comporta en cada etapa de técnica y relaciones donde se moldea la vida y las condiciones diversas de cada uno".

Colaborar en la génesis del nuevo hombre y no ajustar a todo precio el individuo a las exigencias momentáneas del orden social establecido, poner el acento sobre la interacción entre el individuo y la sociedad, es la misión de la psicología desde una concepción histórica de la sociedad y del hombre que ella forma. Es la vida social la que despega al hombre de la naturaleza física, arrancándolo de la experiencia inmediata y elevándolo al plano del pensamiento.

Wallón combate al materialismo mecanicista que pretende reducir la conciencia a las condiciones orgánicas, que investiga las ideas desde el plano de los movimientos moleculares, que aloja los sentimientos en los recintos glandulares. Rechaza la descripción de la vida psicológica como sucesión de "estados de conciencia", no concibe al individuo como una combinación de sensaciones o una colección de aptitudes.

* ✠ *

Con significativos relieves se destaca en la obra de Henry Wallón su teoría de la inteligencia, la cual cobra un vigor, una complejidad y una riqueza que van de la mano con el mantenimiento, durante un cuarto de siglo, de su polémica con los trabajos y las investigaciones de ese otro gigante de la psicología infantil que es Jean Piaget.

En su indagación sobre el origen y el desarrollo de la inteligencia, proyecta sus estudios hacia los estados originales, hacia la infancia de los individuos, de la especie, de las sociedades, siendo en este sentido su obra más característica *Del acto al pensamiento*, realizada durante la ocupación nazi.

La discusión entre estos dos hombres de ciencia, que ocupa una parte importante en la obra de ambos, es un ejemplo fecundo de la interacción y complementación de la diversidad de escuelas en el terreno concreto de una ciencia. Aceptación y rechazo, asimilación y oposición, identidad y contradicción, es el juego dialéctico y procesual de estas relaciones que crean y recrean continuamente, en una línea de desarrollo creciente, la teoría de la génesis del pensamiento, de la inteligencia, proyectándola cada vez a un plano más elevado. Excedería ampliamente los límites de esta nota un intento siquiera aproximativo a las identificaciones y distinciones de estos autores- en esta materia, en cambio no quisiéramos dejar de señalar la fecundidad de una actitud y un método de extraordinaria jerarquía intelectual y científica, en un marxista que trabaja con los datos de la experiencia y las anticipaciones teóricas confrontales en el terreno del investigar y que como decíamos más arriba, no siente la necesidad de citar a Marx, ni declarar que es marxista, para demostrar la idoneidad de un método y la validez de una concepción presentes continuamente en el conjunto de su obra.

En la génesis del pensamiento, en la evolución intelectual, Wallón estudia las relaciones de las dos formas de inteligencias: la inteligencia sensorio - motriz o inteligencia práctica o inteligencia de las situaciones y la inteligencia discursiva.

La primera forma de inteligencia que une directamente al individuo a la situación por un conjunto de movimientos,

no incluye las situaciones puramente mentales. Realiza una especia de organización dinámica donde se fusiona con los apetitos, repulsiones, imposiciones afectivas del sujeto. Y la segunda forma, reflexiva, discursiva, que permite al individuo representarse la realidad, se funda sobre términos que antes de expresar representaciones netamente delimitadas han sido instrumentos de comunicación interindividual, conjunto de símbolos y mediaciones que el individuo no ha podido inventar para su propio uso. El lenguaje enunciado o interior que se identifica con el pensamiento discursivo, así como las relaciones y representaciones de que es soporte, tienen a la sociedad por matriz indispensable. Este lenguaje es necesariamente tomado a la vida colectiva.

La evolución intelectual del niño —dice Wallón— no es posible considerarla como puramente individual, ya que aviene a la inteligencia discursiva, al pensamiento colectivo por medio del lenguaje y las nociones comunes que se han acumulado.

El desarrollo de la inteligencia en el niño; el nacimiento y decurso de la inteligencia discursiva; el acceso a ésta a través de la inteligencia situacional, son motivo de paciente elaboración a través de la discusión rigurosa con las distintas corrientes de explicación.

Es en este terreno donde se afirma lo mejor de su originalidad y la genialidad de su análisis, donde la imitación (actividad que prepara el pasaje de una a otra forma de inteligencia) y la emoción devienen nociones claves de la psicología walloniana.

Imitación y emoción son comportamientos esencialmente ambivalentes, matrices de todas las dualidades futuras: el yo y el otro; el sujeto y el objeto; la imagen y el concepto. El espacio es el fondo común sobre el cual actúan los factores de transición, en el cual se inscriben las dos formas de inteligencia.

"De orientación inversa —concluye en su obra fundamental ya citada— la inteligencia discursiva y la inteligencia de las situaciones, aunque operando una en el plano de las representación y de los símbolos y la otra en el plano sensorio - motriz, una por momentos sucesivos y la otra por aprehensión y utiización global de las circunstancias, suponen ambas, no obstante, la intuición de relaciones que tienen por terreno necesario el espacio. Pero del acto motor a la representación ha habido transposición, sublimación de esta intuición que antes incluída en las relaciones entre el organismo y el medio físico, ha llegado a ser luego esquematización mental. Entre el acto y el pensamiento, la evolución se explica simultáneamente por lo opuesto y por lo idéntico".

* ✠ *

Pero Henry Wallón no es sólo el hombre de ciencia. Su vida ofrece el ejemplo de una síntesis donde los elementos integrantes se afrontan y se vertebran dando por resultante una personalidad completa y sensible, que se inserta en el proceso político - social francés, donde su nombre queda definitivamente ligado al de una intelectualidad que rompe con toda barrera y se desborda generosamente en el torrente de las luchas de su pueblo, por el advenimiento de un nuevo hombre.

Desde el Círculo de la Rusia Nueva difundía la realidad del nuevo hombre soviético en su amplitud creadora, desbrozando el camino de acceso a su conocimiento, entorpecido por una monstruosa campaña de mistificaciones y deformaciones, cuando no cubierto por un manto de silencio.

Su condición de sabio militante lo incorpora, durante la ocupación nazi, a la heroica actividad de la resistencia. Perseguido, buscado por la gestapo, pasa a la clandestinidad y en ella ofrece el ejemplo viviente del intelectual responsable, maduro, que alterna en difíciles condiciones su patriótica misión de combatiente de la resistencia con su actividad científica. Frecuenta asiduaduamente su laboratorio instalado en las narices de la gestapo, donde investiga, estudia, escribe y elabora.

En 1942, en plena lucha por la liberación de su patria, decide su incorporación a las filas del Partido Comunista. Francés. Llegó al marxismo a través de la problematización y las exigencias de una ciencia particular. Ingresó al partido de los comunistas franceses a través de la praxis del quehacer político - social.

No hubo iniciativa de orden científico, pedagógico, educacional o cultural, que no lo contara entre sus más destacados animadores. Participa relevantemente en el Congreso de la Victoria de la Asociación Francesa para el progreso de las ciencias en 1945; en 1946 en el Congreso de la Nueva Educación; preside la comisión del Centro Nacional de la Investigación Científica; participa junto a Langevin en la elaboración del conocido proyecto de reforma de la enseñanza; preside las jornadas internacionales de psicología de la infancia, alternando esta intensa actividad con su labor docente desde sus cátedras de la Escuela Normal, la Sorbona, el Colegio de Francia, el Instituto de Psicología. Dejó plasmado su pensamiento en una riquísima producción, cuya frecuentación es de rigor para médicos, psicólogos y educadores. "Su obra, dirá Henry Ey en el número que le dedica la revista *L'Evolution Psychiatrique*, es producto de la sólida constitución de su personalidad empeñada en la lucha por su ideal, y es con el respeto que nos merece un hombre intransigente en el sostenimiento de sus principios, de su saber y de su acción, que nosotros saludamos en Henry Wallón el prestigio y el honor de la libertad del pensamiento".

MAURICIO HESSEN.

CeDInCI

ARTE

★ LITERATURA
★ FILOSOFIA
★ PSICOLOGIA
★ HISTORIA
★ ANTROPOLOGIA

LIBROS NACIONALES Y EXTRANJEROS

Molina

PASAJE MUÑOZ — T. E. 4150

Compramos libros

VAMOS A DOMICILIO

Librería "EL UNIVERSITARIO"

DEAN FUNES 53 — T. E. 99182

CORDOBA

CUESTIONES DE FILOSOFIA

BUENOS AIRES AÑO I

Nº 1: "Homenaje a Merleau - Ponty", 80 páginas /agotado

Nº 2 - 3: "Aspectos de las ciencias del hombre', 250 pp. /$ 160.—

Nº 4: "Problemas de la creación artística" /en prensa

Consejo de redacción: Marco Aurelio Galmarini, J. Arthur Giannotti, Jorge Raúl Lafforgue, León Sigal, Eliseo Verón.

Dirección postal: Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, Viamonte 430 (subsuelo), Buenos Aires.

Novedades

GURVITCH — Tratado de Sociología (t. 2) ..... $ 950.—
NIKITIN — Economía política " 350.—
GONZALEZ ROURA — Me duele la Argentina ..... " 250.—
J. J. REAL — 30 Años de Historia Argentina ..... " 180.—
RAMOS — Revolución y Contrarevolución en la Argentina (precio oferta ..... " 135.—
SARTRE y Otros — Existencialismo y Marxismo ..... " 140.—

PUEDEN ADQUIRIRSE EN:

LIBRERIA PAIDEIA

PASAJE CENTRAL - T. E. 96297

Galería FELDMAN

SANTA ROSA 272

LIBRERIA ARGENTINA

CASEROS 79

- SOCIOLOGIA
- FILOSOFIA
- ECONOMIA
- HISTORIA
- POLITICA
- LITERATURA
- TEXTOS Y APUNTES UNIVERSITARIOS
- COPIAS MIMEOGRAFICAS
- TRABAJOS DE IMPRENTA

LIBRERIA CIENTIFICO-TECNICA Antonio Leal

Galería San Martín
LOCAL B - 13

El Mejor Surtido en Libros Especializados

CREDITOS

ediciones **pasado y presente**

El pensamiento universal a través de distintas expresiones que reflejan las ciencias del hombre en su palpitante polémica contemporánea.

•

en prensa:

R. Rossanda - V. Strada: Acerca del partidismo en la literatura y el arte.

Oskar Lange: El método de la economía política.

Paul A. Baran: Psiconálisis y Marxismo.

●

en preparación:

Trabajos de: *Banfi, Cerroni, Scherer, Parain, Lefort, Garaudy, Sartre, Merleau Ponty, Paci, Della Volpe* y otros.

CeDInCI