

DISCUSIÓN

Revista mensual

Precio \$ 15.-

Mayo de 1963

SUMARIO

Oscar Masotta

Enzo Paci

2

Cristianismo, catolicismo,
marxismo...

Sobre la realidad objetiva
de la contradicción

Marqués de S.A.D.E.

La vida no es sueño

Oscar Masotta

CRISTIANISMO, CATOLICISMO,
MARXISMO...

"Rápidamente yo hice la distinción entre el plano filosófico y religioso, en el que Cristo era el rey, y el plano económico y político, en el cual el Partido Comunista me parecía el mejor defensor de los principios cristianos, puesto que sólo él defendía verdaderamente a los obreros de la explotación. Las luchas y las dificultades de la clase obrera eran un fermento eficaz para la vida espiritual y me ayudaban a querer vivir a fondo las enseñanzas de Cristo: "Quien no está conmigo está contra mí." "Quien no guarda, dilapida..." "Cristo permanece en agonía hasta el fin del mundo; no hay que dormir durante ese tiempo." Eran a la vez un potente resorte de la reflexión intelectual. Pues la distinción radical del dominio filosófico o religioso y del dominio económico o político era bastante confortable, aunque negada a la vez por la Iglesia y por el marxismo. Yo creí durante mucho tiempo poder resolver esta contradicción admitiendo que la lucha de clases era un hecho de la sociedad actual, pero que no se podía erigir ese hecho en ley, y reprochaba al marxismo el haber extrapolado, el haber erigido el hecho en ley; pensaba yo que la gracia divina y la

caridad cristiana podían transfigurar la masa de almas, y transformar pacíficamente el capitalismo en un mundo socialista y cristiano.”

PIERRE PERVENCHE, *Prudentes como la serpiente, simples como la paloma* (en “Les Temps Modernes”, n.º 156-7, febrero-marzo de 1959).

A partir de la aparición en Francia del personalismo de Mounier, pasando por la experiencia de los “curas obreros”, hasta la reciente publicación de obras venidas de la pluma de católicos, las relaciones entre el cristianismo y el marxismo reaparecen con virulencia positiva. Virulencia o contaminación, por un lado, puesto que no se puede negar una determinada penetración de ideas de carácter socialista en medios católicos, lo que honra a esos medios, puesto que a menudo es vivida o soportada con sinceridad. Pero cualquiera fuera el grado de esa penetración, nunca sería suficiente como para borrar la profunda incompatibilidad teórica y práctica de las dos concepciones del mundo. Al mismo tiempo no es posible ignorar en cambio la acción positiva de una polémica —comprensiva ahora en la perspectiva de esos medios católicos— que tiene por virtud arrastrar a la luz del día no sólo aquellos aspectos globales o de detalle que hacen a la discusión filosófica, sino otros de carácter más inmediatamente situacional e histórico.

Previsible elasticidad de los jesuitas: no es por casualidad, en efecto, como lo señala Lucien Goldmann, que sean jesuitas los autores de libros discutibles, pero verdaderamente serios y plenos de buena voluntad sobre el marxismo. Calvez, Bigo, son jesuitas¹. Es que la historia misma de esa orden de religiosos, sus hábitos mentales y sus métodos de trabajo, el comportamiento frente a las cuestiones concretas que en cada momento la historia ha planteado a la Iglesia, brevemente, el estilo jesuita, ponía a los religiosos de esta orden en inmejorable condición de condiciones para adoptar frente al marxismo —la única filosofía concreta de nuestra época, esto es, la única verdadera, en tanto filosofía de la clase ascendente, y que ha hecho sus pruebas haciéndose historia efectiva: un tercio de la humanidad vive, trabaja y piensa bajo su signo— la más perfecta, adecuada conducta ambivalente: máxima impermeabilidad a un pensamiento ajeno al católico y máxima posibilidad de adaptación del pensamiento cristiano al marxista.

En cuanto a los resultados, no tenían por qué ser, efectivamente, negativos. Han nacido así algunos libros de importancia, y el extenso

¹ Jean Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, Paris, 1956; Pierre Bigo, *Marxisme et Humanisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1955.

trabajo del padre Calvez, *El pensamiento de Carlos Marx*, se halla sin lugar a dudas entre las exposiciones más sutiles de la filosofía de Marx y del conjunto de su pensamiento que podemos contar hasta la fecha. Pero el trabajo de Calvez exigirá, por sus características, por el modo ordenado y sensato con que recupera y discute los hitos más importantes del pensamiento no ortodoxo contemporáneo, desde Hyppolite a Sartre, una mención aparte. Y realmente, se trata de un libro “pleno de interés” (la frase es de Sartre), puesto que el autor revela penetración cuando se trata de exponer a Marx, cuanto la imposibilidad de esconder una significativa debilidad cuando debe exponer su propia posición de católico, o la posición del catolicismo y sus reproches a Marx. Melancólico, psicológico reproche al Marx ateo: su pasión contra la religión no haría sino revelar a un Marx profundamente tocado por las cuestiones religiosas. Marx, según Calvez, tendría su Dios escondido. ¿Pero de dónde viene que Calvez razone pésimamente cuando tiene que contarnos sus propias posiciones y se convierta en un correcto expositor cuando describe el pensamiento de Marx? Lo que ocurre, ante todo, es que el padre Calvez ha incorporado seguramente de manera tan adecuada los instrumentos de pensamiento marxistas, que no puede evitar el razonar mal cuando tiene que exponer, con una forma de reflexionar completamente contaminada, un pensamiento premarxista como el católico. La ductibilidad jesuita se muestra entonces como meramente exterior, se trueca en una refrigerante torpeza, y es probable que así como Balzac era un revolucionario que se tomaba por monárquico, el padre Calvez no sea en el fondo sino un marxista que se toma por católico.

Pero en la vida concreta de todos los días los gestos son actos: el padre Calvez no sólo se toma por católico sino que viste hábitos religiosos y actúa en consecuencia. ¿En quién y en qué, en qué público de lectores y en qué situación histórica concreta piensa Calvez cuando escribe sobre Marx? No hace mucho tiempo, después de la aparición de su libro, Calvez realiza un viaje por países de América y visita a la Argentina. Tengo entonces la oportunidad de conocerlo en una reunión en la que se hallaban presentes Ismael Viñas y Milciades Peña: una reunión ex profeso a pedido del religioso francés, que estaba interesado en conocer la estructura política del país, y para lograrlo entendía que le era imprescindible conocer de cerca a personas y grupos de izquierda, sobre todo troskistas, afirmaba, tal vez con razón. El día de la entrevista, mientras espero la llegada del religioso con alguna ansiedad, me confieso la admiración que siento por quien sólo me lleva tres años de edad y es autor ya de un trabajo de seiscientas páginas sobre Marx. Repaso mentalmente, con un vago temor, algunas preguntas que me habría gustado hacerle. Pero no se habla de

filosofía. Sencillo, cálido sin demagogia. Calvez acepta cigarrillos cuando se lo convida, aunque no oculta que no fuma, y como habla un castellano que se entiende, inmediatamente se puede entrar en tema. Peña e Ismael le cuentan la historia del país desde el ochenta hasta la fecha. Calvez escucha, pregunta, quiere informarse. Sólo al final de la reunión adelanta sus opiniones. Conoce bastante en detalle la economía de los países latinoamericanos y su posición tiene la virtud de irritarnos y de unirnos a todos en su contra a pesar de nuestras diferentes posiciones políticas. Este conocedor del pensamiento de Marx es, en política y en economía, realista: nos ve como un país cuyas cuestiones deben plantearse sencillamente en términos de desarrollo. Menos integracionista en su manera de ver la cuestión gremial, no va más allá, en economía, de un lato frigerismo. Como buen realista nos recomienda la astucia y nos explica que la liberación nacional tiene como condición un entendimiento de buenos vecinos con Estados Unidos. Una cortesía turbada y fría de nuestra parte cierra la entrevista con el cura.

El realismo es una estructura de comportamiento: consiste en describir el presente como un *factum* para negarse a construir el futuro. La Iglesia, fuerza conservadora por excelencia, permanece completamente hostil a la revolución que instaura el comunismo en Rusia y hasta la fecha se ha dejado utilizar, cómplice y activamente, en la cruzada anticomunista como portadora de los supuestos valores más altos de occidente. Pero cuatro siglos de compromiso con el capitalismo no la obligaban a dejar de lado una tradición más vieja que la muestra atenta y sagaz frente a las realidades políticas y sociales más nuevas, cuando esas realidades, sobre todo, aparecen como firmemente establecidas. Se comprende entonces cómo la iglesia ha debido permitir que en su propio seno se generaran las tendencias —aún bastante minoritarias sin embargo— capaces de ponerla al paso con la historia efectiva.

En cuanto al reproche que Calvez levanta a la filosofía marxista, y con la máxima coherencia que su perspectiva le permite, es el siguiente: el marxismo, que se determina a sí mismo como filosofía de la historia y como praxis, es incapaz de fundar el sentido de los actos históricos. Para el marxismo, pensamiento de la immanencia, los actos humanos son relativos al tiempo y a los hombres. Pero esta relatividad, bajo pena de poner al desnudo el completo relativismo de los acontecimientos, no puede no quedar referida a un absoluto, esto es, que para fundar la significación del mundo y del hombre en el tiempo histórico es preciso referirlos a un trascendente. Resumiendo: falta en la filosofía marxista la noción de trascendencia. Para suplirla, Marx ha pensado en una suerte de absoluto —que caería fuera de la

historia real—, en un corte entre lo que llama la prehistoria y la verdadera historia del hombre, en la que éste coincidiría finalmente con su esencia. Pero la idea de esa irrupción del absoluto en el tiempo empírico de la historia acarrea necesariamente la suposición de su cierre definitivo. Se reconoce el alcance de un reproche, que convierte al marxismo en una escatología, y que ha sido contestado por Astrada. La *antifisica marxista* no sería otra cosa que un síntoma de la incoherencia del sistema. Al prohibirse el pensamiento de la trascendencia (tal, por supuesto, como la entiende el pensamiento religioso), el marxismo habría hipostasiado el absoluto en el fin de la historia, introduciendo la noción de una mediación absoluta, contradictoria con la exigencia marxista de una mediación que hace sus pruebas en la experiencia o que debe ser ella misma mediada. Sería fácil contrarrestar desde Kojève (quien relee a Hegel en una perspectiva marxista, pero después de haber pasado por la experiencia de la lectura de *Ser y Tiempo*) o desde Sartre, o aun desde Merleau-Ponty, esta interpretación del marxismo que hace de él una filosofía de la "mala infinitud". Y no deberíamos recusar las facilidades: lo fácil, a veces, tiene la virtud de ser preciso². Sartre, en *Cuestiones de Método (Introducción de La crítica de la razón dialéctica)*, señala hasta qué punto la categoría heideggeriana de *proyecto* —momento desalejante de la temporalidad, que carece de contenido, pero por el cual el hombre viene al encuentro de sí mismo desde el fondo del futuro— no es ajena al pensamiento de Marx. Y se sabe, el *proyecto* queda ligado desde su definición misma a la *trascendencia*, que define al hombre por su tensión hacia "lo Otro que el hombre" (Sartre). Se puede pensar entonces sin dificultad la antifisica marxista como término hacia el que se dirige el movimiento de la trascendencia. Solamente que no es culpa de Marx si el ateísmo del sistema aparece como tautológico con respecto a su ontología atea. Lo "Otro que el hombre", para Marx, es el hombre mismo. Calvez pretende encerrar al marxismo en los falsos límites del empirismo o condenarlo a aparecer como una filosofía contradictoria. Pero Marx, que piensa que la experiencia es el lugar donde es posible leer las leyes del proceso histórico, nunca ha entendido la palabra experiencia en sentido estrecho, esto es, que piensa que no es posible reducir la experiencia a la mera empirie, ya que la necesidad de las leyes históricas, efectivamente, no puede venir

² Entiendo que el uso de un lenguaje extraño al materialismo dialéctico ortodoxo puede no ser sospechoso. Sobre todo cuando viene de quienes no intentan, como Sartre, "mejorar" ni "revisar" el marxismo, sino que entienden explicitar sus tesis fundamentales al nivel de una temática que ha permanecido —ella sí— extraña al marxismo, pero por causas históricas. No es solamente Sartre quien habla hoy de una "detención" de la filosofía marxista, sino los mismos pensadores comunistas. Adam Schafst señala por ejemplo hasta qué punto la filosofía de la época stalinista ha ignorado la cuestión humana de la muerte.

de la empirie, Marx piensa la experiencia como *praxis*, esto es, que si la acción del hombre en la historia no es ciega, el sentido de los acontecimientos, la necesidad que revelan, no viene más que del movimiento estructurado, del "círculo de la estructura" (la expresión no es de Marx), es decir, de la puesta del futuro por el presente —a través y en la acción del trabajo del presente—, que da su sentido al presente mismo, y por la cual la empirie, o como quiera decirse, la contingencia de la historia, se constituye como tal².

El reproche de Calvez al marxismo no deja de bosquejar, de cualquier manera, al nivel filosófico una estructura de comportamiento que podría ser correlativa de otras semejantes al nivel de los compromisos históricos concretos. Es cierto que no es recomendable sacar conclusiones apresuradas cuando se pasa del orden filosófico al político, y Lukacs, por ejemplo, es bastante poco cuidadoso cuando conecta sin más la filosofía de Heidegger con la política del Tercer Reich. Pero aquí no se trata de deducir consecuencias, o de inducir una naturaleza política a partir de algunas posiciones filosóficas —actitudes ambas ajenas al marxismo. Se trata más sencillamente de atender al carácter sugestivo de las correlaciones. Visión realista de la política "para" latinoamérica y visión realista de la importancia creciente del mundo comunista. Realismo reaccionario el primero, y realismo —¿cómo nombrarlo?— interesante para nosotros el segundo. Pero uno y otro no hacen sino comentar, a dos diferentes niveles de comportamiento político, la presencia en Calvez de una misma estructura de comportamiento. Ella oculta una profunda angustia ante el futuro y una determinada forma de adhesión por pasividad a las formas establecidas de la historia. Esa adhesión es la forma que adquiere hoy la astucia jesuita, y esa angustia, a mi entender, es constitutiva de la actitud religiosa frente al mundo; pero entonces, la tesis del libro de Calvez por la cual la descripción que Marx hace de la alienación toca las esferas de la filosofía, de la política y de la economía, sin alcanzar la religión, se viene abajo, y la crítica que hacía del pensamiento de Marx no es todavía sino una crítica alienada: su supuesto no puede ser otro que la alienación religiosa.

Pero de cualquier modo, cuando se habla de relación entre cristianismo y marxismo se hace preciso no olvidar la existencia de intelectuales, como el grupo personalista que en Francia se ha reunido en torno a la revista *Esprit*, con los cuales es posible coincidir en varios puntos precisos: crítica radical del capitalismo y repudio de la política concreta de la Iglesia, repudio de la política belicista de Occidente, denuncia de toda forma de macartismo, reconocimiento de que un cambio radical de las estructuras significa y exige la revolución, reco-

² Ver *Cuestiones de método*.

nocimiento de la realidad de la lucha de clases y de su carácter dinámico, acuerdo y apoyo a los partidos comunistas nacionales cuando sus posiciones coinciden efectivamente con las necesidades reales de los proletariados nacionales, esto es, sin dejar de reservarse el derecho a la crítica. Desde Mounier a Domenach, el personalismo ha dado intelectuales sinceros, vigorosos, audaces: un verdadero estilo de pensar. Se recuerda que Mounier llegó a hablar de comunismo cristiano y se piensa en ellos al leer las declaraciones del profesor Eggers Lan⁴. ¿Qué contestar a un cristiano cuando se sospecha que se puede estar de acuerdo con él sobre puntos esenciales? El diálogo se hace difícil, puesto que uno se siente demasiado cerca y demasiado lejos a la vez como para discutir verdaderamente. Sin embargo, no sólo queda abierta la discusión, sino todo un campo para el acuerdo, la camaradería y el encuentro: aquél a que se refiere la práctica de ese "pensamiento comprometido" del que hablaba Mounier.

Pero aun: si un cristiano comprometido tiende a separar la ontología —en cuyo nivel se plantearía la discusión sobre la religión— de la ética —cuyas conclusiones no podrían ser deducidas del nivel de la ontología—, existe para nosotros la posibilidad de entrever cuál sería el comienzo de un diálogo improbable. Efectivamente, el profesor Eggers Lan señala cómo para un cristianismo auténtico los problemas de la religión, la cuestión de la existencia de Dios, no resuelven los problemas inmediatos y situados, concretos del mundo. Dios no tiene brazos seculares y la voz del profesor Lan adquiere una cierta intensidad cuando dice de sí mismo que en ética él solamente puede decirse ateo. Pero esa misma voz se debilita cuando, siempre en cristiano, entiende poder conciliar el amor cristiano con la lucha de clases, esto es, una doctrina con una verdad de hecho de la historia. Para el profesor Lan, la lucha de clases no supone el odio entre los adversarios y para probarlo utiliza —cambiando su sentido— un argumento que extrae de la descripción que hace Hegel de la dialéctica entre dominación y servidumbre, en la *Fenomenología del Espíritu*. La condición de la lucha entre amo y esclavo, nos enseña Hegel, es que el esclavo ha abandonado la lucha por las armas, y sometiéndose por el trabajo, reconoce al amo como amo. Si fuera de otra manera, si el esclavo no abandonara las armas, los enemigos se destruirían, y la relación amo y esclavo no sería posible, esto es, que lo que no habría sido posible es la historia misma del mundo. Por lo mismo, nos dice el profesor Lan: la lucha entre proletariado y burguesía supone el reconocimiento de los enemigos, y ese reconocimiento excluye el odio, puesto que la verdad profunda del odio consiste en que es deseo de la muerte de aquel a quien se odia.

⁴ En el *Correo de C.E.F.Y.L.* (publicación del Centro de Estudiantes de Filosofía y Letras, n.º 2. (N. de la D.): Estas declaraciones fueron ocasión del artículo de Masotta.

No es difícil entrever qué es lo que le ocurre al profesor Lan, y ver cómo lo que él no puede conciliar el odio con la idea del reconocimiento del hombre por el hombre, o dicho en otros términos, lo que no puede conciliar son esos dos niveles que él mismo había separado al principio: el de la religión y el de una ética encarnada. ¿Cómo pasar, efectivamente, desde el amor, una de las conductas constitutivas de la realidad humana, cuya descripción, por lo mismo, pertenece al dominio de la ontología, a legislar sobre las relaciones entre el amor y la lucha de clases, cuya descripción parece pertenecer no sólo a la ética sino a la antropología? El amor, para Scheller, en quien se apoya el profesor Lan, que no distinguía entre ontología, ética y religión, era descubrimiento de los valores objetivos que residían en el ser amado, a la vez que acceso a la universalidad del espíritu y contacto interior e inefable del amante con la persona de las personas, esto es, con Dios. Frente a lo cual un marxista, para quien el mundo que tiene a la vista no es sino un mundo donde la persona se halla alienada, y que tampoco distingue por lo mismo entre ética, ontología y antropología, podría contestar con razón que ese salto desde el individuo histórico concreto a la universalidad del espíritu que el amor supone, no es más que un pasaje alienado, y no un verdadero salto, ya que arrastra con él —como diría León Rozitchner— la parcialización que la sociedad ha decantado en la persona.

CeDInCI

SOBRE LA REALIDAD OBJETIVA DE LA CONTRADICCIÓN

Enzo Paci

Este artículo se publicó en el nº 15 de Rinascita, y es la colaboración de Paci a una polémica sobre temas marxistas que tuvo lugar en esa revista italiana. Integra, la polémica podrá ser leída en la revista Pasado y Presente, de próxima aparición entre nosotros.

El trabajo de Nicola Badaloni sobre *La realidad objetiva de la contradicción* me sugiere algunas observaciones vinculadas a las investigaciones que actualmente realiza. Las observaciones guardan tan sólo una relación indirecta con la obra de Della Volpe, obra que debería reexaminar.

La filosofía como contemporaneidad

I. — Badaloni habla de una "contemporaneidad que impulsa en sus comienzos a toda investigación histórica". Desarrollando esto diría: me parece que puede entenderse la contemporaneidad como situación histórica actual en la cual "nos-

otros" nos encontramos de hecho implicados. Algo similar, desde otra perspectiva, dice P. M. Sweezy cuando habla del "presente como historia". Pero el problema que se plantea no es fácil y exige profundos análisis. Nosotros partimos del presente en el cual nos encontramos, 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 suceder si hacemos una cosa en lugar de otra, cuáles son las reacciones que provocaremos intentando realizar un determinado fin y si, acaso, el realizarlo no puede dar lugar a contrafinalidades, capaces de anular o volver contraproducente nuestra acción. La "contemporaneidad" la interpretaría yo, 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 ha llegado a ella, esto es, emprender un análisis histórico. En esta investigación podemos engañarnos si no reconstruimos los hechos tal como han sucedido. Por ello es necesario descubrir las contradicciones reales, u "objetivas", que han actuado detrás de las apariencias o detrás de esta o aquella ideología. La reconstrucción exige que las cosas mismas sean captadas detrás de sus *apariencias* y, si es necesario, detrás de una *concepción del mundo* o, tomada en el sentido de concepción del mundo, detrás de una filosofía. Se trata de la *crítica de la ideología* precisamente como la entendía Marx. Esto no se refiere tan sólo al pasado, ni preferentemente al pasado. El presente se propone una tarea *ahora*, en la situación actual, y se la propone con el fin de alcanzar ciertos objetivos en un futuro más o menos lejano para efectuar aquello que pueda derivarse de esta contradicción.

La filosofía —pero no la filosofía en el viejo sentido, sino en el nuevo— ya no es más, por lo que acabamos de decir, una construcción sistemática. Ya no se trata de un esquema de categorías abstractas en el cual deben entrar a la fuerza las cosas y los hechos. Se presenta en cambio como una reflexión que la praxis hace sobre sí misma en el presente; como praxis que al actuar "se da sus propias luces" (esta última expresión es de Sartre). Necesita, por lo tanto, de una crítica de las construcciones sistemáticas que ocultan a las cosas mismas. Si el comienzo es la contemporaneidad, ésta es el presente como historia. Si en el presente la praxis está condicionada por ciertas situaciones, es necesario conocer estas situaciones que condicionan el porvenir, porvenir que la praxis intenta construir. La filosofía se convierte aquí en "toma de conciencia" que la praxis tiene de sí misma, de sus propios límites, de sus propias posibilidades. Se puede condenar toda filosofía, pero parece imposible condenar a la filosofía a que aquí nos referimos y que no es, evidentemente, filosofía sistemática o cosmovisión, sino filosofía entendida como sentido, razón y significado de la praxis, filosofía necesaria a la praxis para que ésta no sea casual y pueda actuar en el modo necesario para su fin, siendo este fin que se propone, en general, la construcción de una sociedad en la cual no domine la explotación del hombre sobre el hombre.

Es necesario, pues, ser cauteloso cuando se critica a la filosofía. Es criticable aquella filosofía que en lugar de la acción para construir una sociedad libre de

explotación propone en cambio un sistema teórico, de categorías, de contradicciones entre categorías (y no entre las cosas reales) y de síntesis categoriales. No es criticable, en cuanto tal —puesto 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 fuera condenada la filosofía como tal análisis, la praxis se volvería ciega.

Rechazo 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 el párrafo precedente es indicado como praxis que busca y se da sus propias luces. Me pregunto: ¿cuál es el significado que tiene aquí el término "ciencia"? Me parece que para Badaloni, y si fuera así estaría totalmente 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 ésta. De ahí que Badaloni rechace la identificación del método del *Capital* con el método de Galileo (y lo que en este contexto se dice de éste es extensible, creo, a otros métodos, por ejemplo el einsteniano). Badaloni escribe, en efecto: "La identificación del método del *Capital* con el de Galileo implica que los hechos agrupados por la ley abstracta sean perfectamente repetibles". Ahora bien, los hechos, en cuanto tales, no son repetibles; ¿Por qué? Sigue Badaloni: "La repetición científica del tipo galileano se basa sobre el aislamiento experimental del hecho; en la historia real, en cambio, tal pretensión de repetibilidad supondría una vez más un modo intelectualizado de encorsetar al mundo". Claro está, estoy de acuerdo. Pero quisiera aclarar que esto no supone un rechazo del método de Galileo, ni del einsteniano, ni un rechazo de las ciencias. Es un rechazo del método físico-matemático en su aplicación a la historia real, del mismo modo que es un rechazo de la aplicación de la logística a las *res gestae*; o de la cibernética y del "estructuralismo", para citar otro ejemplo, a la antropología, como intenta hacerlo Levi-Strauss.

Con esto no se pretende negar que en la historia real exista también el método físico-matemático, y tampoco se niega que sea útil calcular los pertenecientes a un *clan* o formalizar las estructuras elementales del parentesco. En verdad, es en la historia real donde las ciencias se fundan y se construyen, así como es en la historia real donde se elaboran sus métodos. Pero entonces, ¿de qué es ciencia el marxismo? Respondería en este contexto: es ciencia de la historia real, y por lo tanto también ciencia de las "contradicciones objetivas". ¿Cómo caracterizaríamos esto que aquí llamamos historia real? Parecería que lo fuera por el hecho de no ser "perfectamente" repetible. Esto es, la historia real es siempre individuada, es siempre de un tipo particular, posee sus modalidades específicamente definidas: en su peculiaridad, no se repite jamás (es irreversible, está constituida por necesidades, etc.), y sin embargo, su individuación es específica y típica. En cada individuación hay una tipicidad; sin esto no sería posible el marxismo como ciencia de la historia real, así como no sería posible si debiese

ser ciencia en el sentido galileano, si los hechos se repitiesen según un esquema que permaneciera siempre idéntico. La tipicidad no es la ley abstracta que Badaloni justamente critica. Así, 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 ello en tanto se trata de una elucidación de la praxis, de una toma de conciencia, por 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 la que hasta ahora hemos hablado es, utilizando una expresión de Badaloni, "praxis humana conciente". Se impone por lo tanto el hecho de que la praxis es ciencia si es conciente. ¿De qué? Por ejemplo del complejo y potmenorizado entrelazarse de las causas y de los efectos reales (me refiero a la *Umständlichkeit*), 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 éstos en primer lugar aquellos de las varias técnicas). Pero se trata, para la praxis, de ser en especial conciente de la "realidad objetiva de la contradicción" o de las varias contradicciones específicamente determinadas. Es esto, me parece, lo que quería decir Marx, entre otras cosas, cuando insistía sobre el hecho de que el proletariado toma conciencia de sí de su propia situación, de la propia función histórica (que es aquella, que la diferencia de las otras clases de "suprimirse como clase", y por lo tanto de constituir una sociedad libre de la explotación capitalista), a partir de la contradicción de la sociedad en la cual vive, o sea, a partir de la alienación que padece a causa de la contradicción.

La realidad objetiva de la contradicción y la toma de conciencia están por lo tanto estrechamente vinculadas. Este punto de vista no puede ser considerado como concientismo o como idealismo, y el punto de vista conexo por el cual el marxismo puede —y quizás debe— presentarse como praxis que se estudia a sí misma en la historia real para actuar en situaciones específicas y típicas, no puede ser considerado como anti-científico porque está obligado a decir, y a decirlo necesariamente, que el método "galileano" se vuelve abstracto e intelectualista si es aplicado a la historia real. Las cosas y los hechos reales son complejos y con frecuencia contradictorios. Son plena. Las ciencias ven, y deben ver, algunos lados, algunos aspectos, algunas razones de estos plena. Pero la praxis "científica" de los hechos reales y de las cosas reales debe actuar, no sobre regiones 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, precisamente porque es en la plenitud de la historia real donde las ciencias se fundan, mientras la historia real no es deducible de ninguna ciencia y de ninguna filosofía.

IV. — Me parece que el problema de la realidad objetiva de la contradicción no es otra cosa que el problema de la dialéctica. No es una teoría especulativa de la dialéctica y tampoco una visión del mundo que se base en la contradicción. Es el problema de las situaciones individuadas y pormenorizadas en las que actuamos, en las que padecemos 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 aúnquica puede ser más peligrosa, en algunos 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 condensarse en una fórmula válida para todos los casos. Se hace en cada caso y se aclara en el curso de los acontecimientos. Precisamente por esto no se debe formalizar la dialéctica, "abstraerla" de la historia real, fijarla en una definición para pretender después aplicar esta definición a la historia real.

Es característico de las ciencias, cuando se aíslan y se alejan de la historia real, el hecho de que rechazan la dialéctica así concebida. Así sucede, por ejemplo, en la antropología y en la sociología. Y esto sucede en la medida en que estas ciencias no advierten que sus operaciones están fundadas en la historia real y en ella se cumplen. También aquí debemos decir que no se trata de criticar a la antropología y a la sociología sino tan sólo su aislarse y su olvido de la historia real. Debemos criticar, por ejemplo, a la antropología cultural en la medida en que, en nombre de una abstracción científica, rechaza a la dialéctica. Al respecto, me parece que tiene razón Sartre en la *Critique de la raison dialectique* al reivindicar a la dialéctica, y en cambio me parece que se equivoca Levi-Strauss, en el último capítulo de su último libro (*La pensée sauvage*, Plon, París, 1962), cuando critica a 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 sorprendente cuanto es innegable la *souplese* y el valor de numerosos análisis de Levi-Strauss.

Veamos un ejemplo para la sociología. En la obra *Sociologi e centri di potere in Italia* (Laterza, Bari, 1962), lo que falta es precisamente la conciencia del real significado de la dialéctica. La obra tiene como marco la teoría de los factores de poder. Esta teoría, vinculada a C. Wright Mills, termina por ocultar las contradicciones reales entre clase dominante y clase dominada (cfr. la crítica a Mills en Sweezy, *Il presente come storia*, Einaudi, Turín, 1962, págs. 198 y sigs.). Las industrias no toman en cuenta a sus sociólogos aunque les den trabajo. ¿Por qué? Porque quieren reducir la dialéctica a las *human relations* o a las "relaciones industriales". ¿Por qué el sociólogo se encuentra en una posición subordinada con respecto al *policy maker*? Porque el sociólogo, si estudia la historia real, y si no aísla su propia investigación en una científicidad abstracta, se encuentra de hecho en la necesidad de reconocer, además de la alienación

obrera, también su propia alienación. Su toma de conciencia se convierte entonces en toma de conciencia de la realidad objetiva de la contradicción. Profundizando el problema llegamos a aquello que Bruno Trentin define muy bien como "la alienación típica del técnico en la civilización del capitalismo industrial" (cfr. B. T. *Le dottrine neocapitalistiche nella politica economica italiana*, en *Politica e economia*, 3-4, 1962, pág. 118).

Entonces no es suficiente decir que en Italia es necesario estudiar la sociología y la antropología. Es necesario ver cómo se estudian estas ciencias, y no se debe, en nombre de estas ciencias o de la científicidad entendida en sentido abstracto, rechazar la dialéctica, que no es fórmula sino dialéctica de las situaciones de hecho, del "presente como historia". Precisando: las ciencias particulares, y en primer lugar entre ellas la economía política, no deben quedar intelectualmente aisladas en una perfección metodológica cerrada y neutra.

Las ciencias y las técnicas cumplen su función cuando permiten producir el máximo con el mínimo de esfuerzo. Su "cientificidad" no es aislable, y logra su verdadero significado solamente si no es utilizada para alcanzar la máxima tasa de provecho. Cuando se defiende la científicidad abstracta, hay que tener cuidado de no defender como "científica" e inevitable la tendencia al máximo provecho. "Tan sólo en las condiciones del capitalismo la tendencia al máximo provecho constituye la ley suprema de la conducta y del criterio de todas las valoraciones. La sociedad socialista que actúa en el interés de todos los trabajadores se pone como objetivo la máxima satisfacción de las necesidades de éstos. A tal fin responde el criterio de la máxima productividad con el mínimo empleo de trabajo y no ya el máximo provecho" (cfr. Stanislav Strumilin, *L'economia sovietica*, Ed. Riuniti, Roma, 1961, pág. 230).

La economía política, como ya tuve la oportunidad de decirlo en otra parte, 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 fundada y radicada está en la historia real, de la cual dependen las ciencias porque en ella se hacen y en ella son construidas, a la que las ciencias todas, según el ejemplo que Marx nos ha dado en la economía, deben ser reconducidas para ser comprendidas y para ser utilizadas en su verdadero sentido, en su significado de verdad. Las "categorías" de todas las ciencias, no aisladas en una científicidad abstracta y categorial, no enfocadas en la única modalidad de la producción capitalista, encuentran su origen en la historia real. El marxismo, como ciencia, es ciencia de esta historia real, es ciencia de las formas productivas reales y "precategoriales" que son presupuestas por todas las categorías científicas. En este sentido el marxismo permite el análisis científico de la realidad, análisis que debe ser entendido como análisis de las modalidades concretas e individuadas, de los tipos, no repetibles, específicamente definidos, modalidades y tipos que caracterizan a las cosas y los hechos plenos en la dialéctica histórica en curso.

Vamos a Marx: "El análisis científico del modo¹ de producción capitalista demuestra que éste... es un modo de producción de tipo particular, específicamente definido por el desarrollo histórico; que como cualquier otro modo de producción² 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 precedente³, y a partir del cual el nuevo modo de producción se inicia⁴, en cuanto en aquel proceso encuentra su fundamento⁵; que las relaciones de producción que corresponden a este determinado y específico modo de ella, históricamente determinado, relaciones en las que los hombres entran en su proceso de vida social, en la creación de su vida social⁶, poseen un carácter específico, histórico, transitorio; y que, finalmente, las relaciones de distribución son en sustancia idénticas a estas relaciones de producción, constituyen el reverso de éstas, de tal modo las unas y las otras poseen el mismo carácter, históricamente transitorio" (cf. *II 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 hombre de ciencia 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 todos modos, es siempre presupuesta, es un mundo dado desde siempre (vorgegebene Welt) en el cual nos encontramos como sujetos concretos en la "praxis humana consciente". Las ciencias particulares captan, aisladas, tan sólo algunos aspectos del mundo siempre presupuesto de la historia real. Es este mundo el que debe convertirse en "científico". Convertirlo en científico significa actuar para construir una sociedad racional exenta de explotación. Este resultado de la cientificidad se encuentra en realidad implícito en todas las ciencias particulares; no sólo en la antropología y en la sociología, sino también en la física. Por ello la ciencia de la realidad histórica es ciencia de todo lo real que se hace en la dialéctica.

Traducción del italiano de V. B.

¹ Este subrayado y los siguientes son nuestros.

² Pero aclaremos: se puede entender en la expresión "de cualquier operación humana" también las "operaciones científicas".

³ Recordemos lo que se ha dicho más arriba del "presente como historia", de su génesis, de la praxis que cambia el presente por el futuro.

⁴ No se trata tan sólo de investigación histórica, sino, y en primer lugar, de un "nuevo modo de producción".

⁵ Marx habla aquí de los hombres como sujetos concretos que, en su "praxis humana consciente" y a través de las contradicciones reales, "crean" y luchan para "crear" su propia verdadera sociedad, en la que ningún sujeto, en el sentido indicado, debe ser explotado por otro, convertirse en objeto-cosa; es la *Verdinglichung*, la reducción del hombre a cosa, reducción contra la cual combate el proletariado en una lucha que otorga a la historia del hombre su significado de verdad.

⁶ Modifico ligeramente la traducción.

1. *La vida no es sueño* apareció por primera vez en la revista *Entrego*, el año pasado. Algunas de las notas que siguen estaban destinadas al número de septiembre de la misma revista, que en definitiva no se publicó. Pienso que todavía pueden ser útiles. Las otras notas, más actuales, fueron especialmente escritas para *Discusión*, donde la sección aparecerá en adelante.

2. CUBA

Se nos ocurre que no hay tarea inmediata más importante, para los intelectuales americanos, que explicar la revolución cubana. Explicarla incansablemente y a todos los niveles, con y sin oportunidad, según quería San Pablo que se predicara.

¿Estamos a la altura de esa exigencia? Yo diría que no. Las manifestaciones de apoyo que surgen entre nosotros apuntan más a la complacencia de quienes entienden ya que la revolución cubana es el hecho más importante de la América de nuestros días que a la ilustración de quienes no lo comprenden aún.

Vemos, además, que documentos de suma importancia para esa tarea docente, de alfabetización política, permanecen ignorados en nuestro país. Así, por ejemplo, la versión taquigráfica de la reunión sostenida en La Habana entre U Thant y Castro. Disponemos de una edición uruguayaya y de otra italiana de esa conferencia, pero no sabemos que haya circulado en la argentina. Esto es inexplicable.

Mientras los sectores más reaccionarios de los Estados Unidos preparan la tercera invasión —con lo que queremos significar que dos invasiones fueron ya rechazadas—, nuestros intelectuales de izquierda se dedican prefe-

rentemente a analizar, y ahondar, el diferendo chino-soviético. Por supuesto no estamos en contra de cualquier discusión que quiera hacerse sobre el particular, sino en contra de cualquier discusión que signifique descuidar en la práctica lo que más importa a los americanos: Cuba.

3. PASEN Y VEAN

Después de pensar un rato sobre cómo subrayarle al lector la imbecilidad de una "crítica" anónima aparecida en el suplemento literario de *La Nación*, decidimos, sin más ni más, transcribirla: la nota, en cuanto a imbecilidad, y para decirlo con una frase usual entre los corresponsales de las casas de comercio, "se explica por sí misma". Hela aquí:

«Es la figura de José Ingenieros, indiscutiblemente, simpática. Resulta así —vista en el pasado— hasta para quienes no piensan como él ni los periódicos parásitos de una semiburocracia educativa, por miedo al choque de opiniones o a la potencia de los talentos antagonicos. Y hablamos de educación porque Ingenieros fue un maestro del cual sus discípulos debieron heredar, amén de su filosofía, el coraje, el júbilo de vivir y la amplitud de comprensión. Sabía Ingenieros —como Sarmiento— que "las ideas no se matan". Glosando el pensamiento agregáramos que "no se matan", pero sí es dable combatirlas en el ámbito justo de las libres tribunas y de las cátedras que han de cederse a los mejor dotados y no a los "compañeros de ruta" o a los "camaradas de capilla". No es éste sitio para la polémica, pero sí lugar en el cual ha de administrarse —aunque en breves dosis por el espacio— justicia de apreciación crítica. Por

eso juzgamos oportuna esta *Antología* que, con el sello de Losada, ha salido con prólogo y notas de Delia Kamia. Contiene numerosas páginas del autor de *La locura del Quijote*, nacido en 1877 y muerto en 1925, y más amante del cientificismo, en realidad, que del positivismo en sí.

4. OTRO INTUITIVO

Cuando un balbuciente como el autor de la nota que hemos transcripto escribe, además de otros muchos balbuceos por el estilo, un libro de poemas —y lo escribe indefectiblemente—, se hace de una personalidad literaria y salta del anonimato a la crítica firmada. El ego, como es natural, se le ensancha, y pasa entonces a tratar explícitamente cuestiones filosóficas.

Un caso típico es el de Osvaldo Rossler.

—¿La crítica ha de ostentar, para usted, tónica filosófica? —le preguntan a Rossler en un reportaje aparecido en *La Nación*.

—No cabe otra posible —contesta Rossler—. La crítica literaria ha de ejercerse como un motivo más —y nada desdeñable— para ahondar en una interpretación del mundo.

Un párrafo de *La palabra esencial de César Vallejo*, artículo de Rossler aparecido también en *La Nación*, nos permite darnos cuenta de qué entiende nuestro autor por "tónica filosófica" y por "ahondar en una interpretación del mundo". He lo aquí:

"La conformación materialista del marxismo no podía satisfacer a Vallejo. No hay que olvidar esta verdad fundamental que separa al marxismo del hombre digno que aspira a una mayor justicia social. Para este último el combate se libra esencialmente entre el Bien y el Mal; para el marxista es un conflicto de intereses que se libra entre dos grupos sociales."

No hemos visto "Los cuatro jinetes del apocalipsis", pero sea la película lo que fuere, seguro que nos la merecemos.

DISCUSIÓN

Director: JORGE A. CAPELLO

Suscripción a 7 números de 1963 (3 a 9), \$ 105.-, que pueden remitirse mediante cheque, giro o estampillas postales, a nombre del director, C.C. 158, Suc. 1, Buenos Aires.

CeDinCl