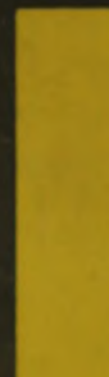
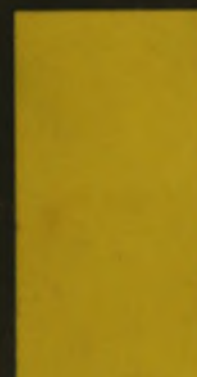
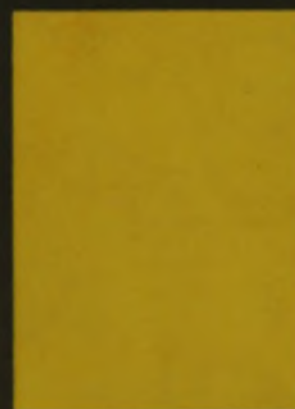
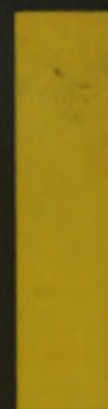
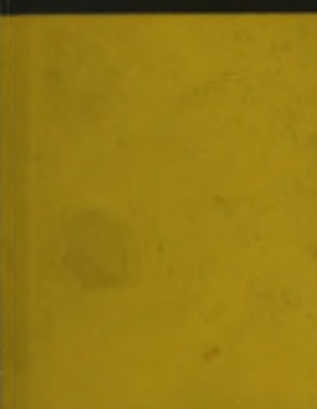
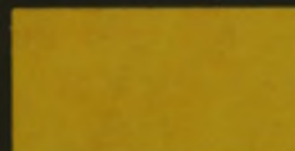
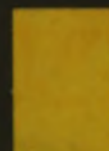
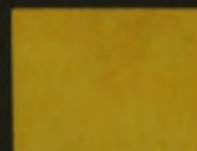
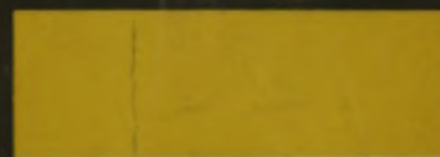
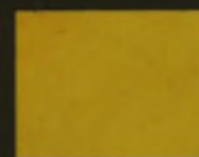
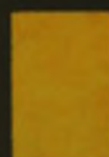
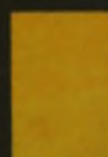
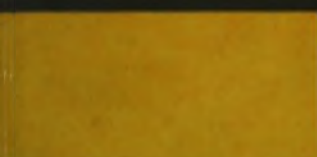
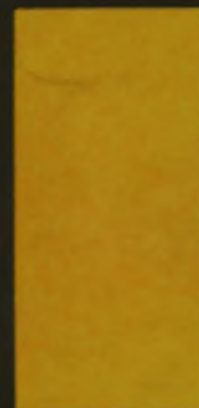
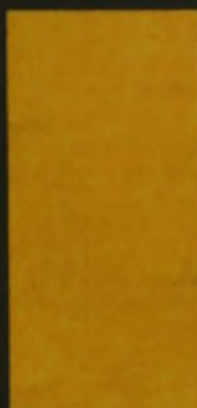
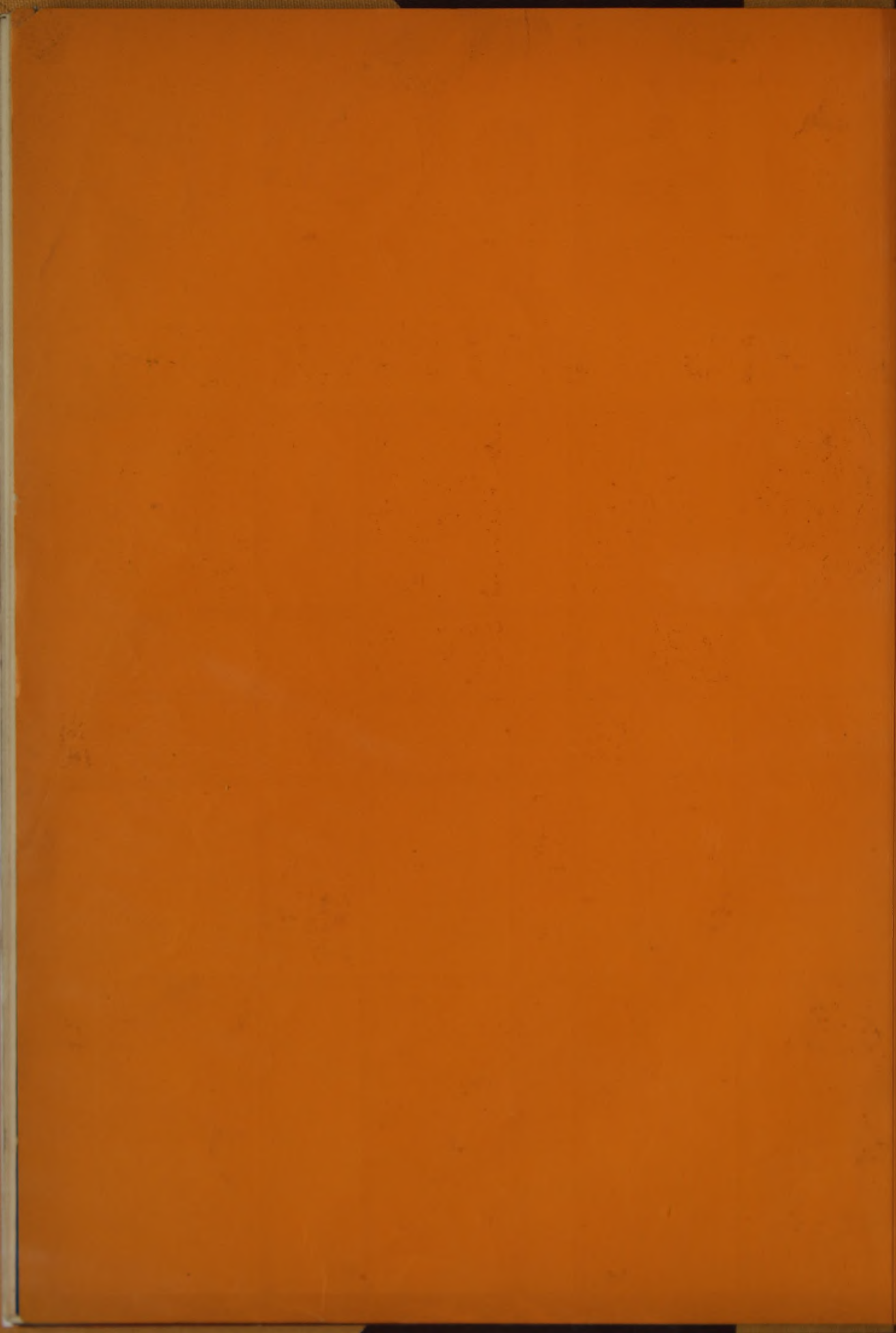


víspera

LA PRAXIS ¿QUÉ QUIERE DECIR?



3355
Nº 29



Editor
HECTOR BORRAT

Secretario de Redacción
CARLOS LOPEZ MATTEO

Secretario Gráfico
HORACIO AÑON

Administrador
CESAR F. BARAIBAR

Redacción y Administración:
Cerrito 475, Montevideo, Uruguay.
Teléfono 8 59 03. Dirección Cable-
gráfica: Víspera.

Redactores

Raúl Abadie Aicardi (Montevideo),
César Aguiar (Montevideo), Rolan-
do Ames Cobián (Lima), Gonzalo
Arroyo (Santiago), Carlos Baráibar
(Montevideo), Horacio Bojorge (Mon-
tevideo), Ernesto Cardenal (Solenti-
name, Nicaragua), Luis A. Carriqui-
ry (Montevideo), Enrique Dussel
(Mendoza), Bayardo José García
Núñez (Managua), Lucio Gera (Bue-
nos Aires), Carlos Talavera (Asun-
ción), Gustavo Gutiérrez Merino
(Lima), Helan Jaworsqui (Lima),
Enrique Mareque (Buenos Aires),
Alberto Methol Ferré (Montevideo),
José Alfonso de Moura Nunes (Belo
Horizonte), Bryan Palmer (Monte-
video), Romeo Pérez (Montevideo),
Guillermo Rodríguez Melgarejo
(Buenos Aires), Alberto Silva (San-
tiago), Paulina Spinoso (Buenos
Aires), Carlos Horacio Urán (Me-
dellin).

Las opiniones vertidas en los artícu-
los son de exclusiva responsabilidad
de los autores.

Se autoriza la reproducción del ma-
terial publicado con mención de la
fuente y envío de dos números de la
publicación a la sede editorial de
VISPERA.

La revista se reserva el derecho de
retener los originales que se le en-
vían, así como decidir sobre su pu-
blicación.

Impreso en Talleres Gráficos "33" S.A.
Piedras 522, Montevideo.

Depósito legal N° 31.237

Precio de Venta \$ 400.

Distribuidores

ARGENTINA. — Buenos Aires: Rodolfo
Raffo, José Mármol 1025, P. 2. Ap. 4.
Precio de venta U\$S 0.80, Suscripción
terr. U\$S 4.00, Aérea U\$S 6.00. Córdoba:
Héctor Bruno, 9 de Julio 508. Precio de
venta U\$S 0.80, Suscripción terr. U\$S 4.00,
Aérea 6.00. Santa Fe: Alberto Estrubia,
Gral. Paz 5051. Precio de venta U\$S 0.80,
Suscripción terr. U\$S 4.00, Aérea U\$S 6.00.
BRASIL. — San Pablo: Livraria Duas Ci-
dades, Rua Bentos Freitas 158. Precio de
venta U\$S 0.70, Suscripción terr. U\$S 3.50,
Aérea 6.00.
BOLIVIA. — La Paz: Librería San Pablo,
Casilla 3152. Precio de venta U\$S 0.70,
Suscripción terr. 3.50, Aérea U\$S 5.00.
COLOMBIA. — Bogotá: Librería Nueva,
Carrera 6ª, N° 12-85. Precio de venta
U\$S 0.70, Suscripción terr. 3.50, Aérea
U\$S 6.00. Medellín: Carlos H. Urán, Car-
rera 45 N° 42-58. Precio de venta
U\$S 0.70, Suscripción terr. U\$S 3.50, Aérea
U\$S 6.00. Cali: Julián Arboleda, calle 2
Sur N° 1243. Precio de venta U\$S 0.70,
Suscripción terr. U\$S 3.50, Aérea U\$S 6.00.
CHILE. — Santiago: Patricio León Gál-

vez, Ezequiel Fernández 2180 B. Precio
de venta U\$S 0.70, Suscripción terr.
U\$S 3.50, Aérea U\$S 6.00.
ECUADOR. — Quito: Francisco Ron, Chile
451. Precio de venta U\$S 0.70, Suscrip-
ción terr. U\$S 3.50, Aérea U\$S 6.50. Gua-
yaquil: Jorge Bohorquez, Apartado 5230.
Precio de venta U\$S 0.70, Suscripción
terr. U\$S 3.50, Aérea U\$S 6.50.
EL SALVADOR. — San Salvador: P. Es-
teban Alliet, Apartado 1112. Precio de
venta U\$S 0.80, Suscripción terr. U\$S 4.00,
Aérea U\$S 6.50.
MEXICO. — México: "Libros de Hoy",
Serapio Rendón 43. Precio de venta
U\$S 0.80, Suscripción terr. U\$S 4.00, Aé-
rea U\$S 6.50.
NICARAGUA. — Managua: Bayardo Gar-
cía, 5ª Calle S. O. 1007. Precio de venta
U\$S 0.80, Suscripción terr. U\$S 4.00, Aérea
U\$S 6.50.
PARAGUAY. — Asunción: A. C. Especia-
lizada, Apartado 394. Precio de venta
U\$S 0.80, Suscripción terr. U\$S 4.00, Aé-
rea U\$S 6.00.
PERU. — Lima: Juan Mondet, Casilla
5132. Precio de venta U\$S 0.80, Suscrip-
ción terr. U\$S 4.00, Aérea \$ 6.50.

PUERTO RICO. — San Juan: Librería La
Tertulia, Borinquena 20. Santa Rita, Río
Piedra, 00925. Precio de venta U\$S 1.00,
Suscripción terr. U\$S 5.00, Aérea U\$S 8.00.
REP. DOMINICANA. — Santo Domingo:
Luis J. Pimentel, Calle 18 Sur N° 18,
Ensanche Luperón. Precio de venta
U\$S 0.70, Suscripción terr. U\$S 3.50, Aé-
rea U\$S 6.50.
PANAMA. — Panamá: Pedro Morasa S.
J., Apartado 3500. Precio de venta
U\$S 0.70, Suscripción terr. U\$S 3.50, Aé-
rea U\$S 6.50.
CANADA. — Montreal: Pierre Beemans,
5145 Cote Saint-Luc. Precio de venta
U\$S 1.50, Suscripción terr. U\$S 6.50, Aé-
rea U\$S 10.00.
EUROPA. — Bruxelles: Hugo Neira, Av.
Legrand 45. Precio de venta U\$S 1.50,
Suscripción terr. U\$S 6.50, Aérea
U\$S 10.00.
URUGUAY. — Montevideo: Cerrito 475.
Precio de venta \$ 400.00. Suscripción
anual \$ 2.000.00.

Los precios señalados están sujetos a
modificaciones por la distribución inter-
na en cada país.

Víspera

Montevideo, noviembre de 1972 — Año 6, número 29

Situaciones

Las fronteras del petróleo	2
Los pronósticos del "World III"	2
Carta del editor	3
Las desdichas del BID	4
Esa prudente diversificación	4
Misionero del Tercer Mundo	5
Neurofisiología e imperialismo	6
Godspell sin buena nueva	7

Encuentros

Benigna Berger: Aprender del Tercer Mundo	9
Joseph Comblin: Teología de la liberación y modelo brasileño	11

Perspectivas

Bryan Palmer: De Valdés a Almeida	15
Alberto Silva: El Seminario de México	19
General Marcó del Pont: Perú y el Plan Bienal	23
César Aguiar: Para leer a Max Weber	29

Lecturas

De Kant a Marechal	35
Jésus de Nazareth vu par les témoins de sa vie	35
Teología del progreso	36
Cuestiones fundamentales de hermenéutica	37
Dictionnaire Grec-Français du Nouveau Testament	37
Théologie de la revolution	38

Informe: LA PRAXIS ¿Qué quiere decir?

Itinerario de la praxis	40
La filosofía de la praxis	44

Las fronteras del petróleo

Embarcado en la búsqueda de factores de prestigio, el presidente uruguayo Juan María Bordaberry inició recientemente una rueda de consultas con todos los partidos políticos, incluyendo al opositor Frente Amplio. El tema central fue el de las pers-

pectivas de descubrimiento de petróleo en la zona del mar territorial, es decir, frente a las costas bañadas por el Océano Atlántico; las exploraciones, cuyo resultado comunicó el primer mandatario, fueron efectuadas por una firma francesa; su continuación

—así como la etapa directa de explotación— exigirían una inversión de aproximadamente 150 millones de dólares.

Aún cuando la preocupación por el tema data de varios años atrás, lo cierto es que Bordaberry le ha conferido una publicidad y un impulso antes inexistentes. Esta modalidad en el tratamiento del tema ha incidido, por otra parte, en revivir la sensibilidad uruguaya acerca de la posición de Argentina en materia de límites, tanto en los del Río de la Plata —donde según la compañía francesa también habría yacimientos de oro negro— como los del mar territorial.

Talweg o línea media

La inquietud imperante en Montevideo se explica. Cuando, el 6 de diciembre de 1968, el gobierno uruguayo llamaba a licitación para la prospección y explotación de petróleo, las autoridades argentinas elevaron una protesta por considerar que las zonas del mar territorial incluídas en el operativo eran suyas. Uruguay rechazó la protesta, y ello provocó la reacción de Buenos Aires, que se expresó en tres acciones fundamentales: la ocupación de la isla Timote Domínguez, el acercamiento de boyas indicadoras a la costa uruguaya, ensanchando de hecho el área de soberanía argentina en el Río de la Plata, **fait accompli**, y la colocación de un pontón faro en un islote rocoso de propiedad uruguaya, también en el mencionado curso de agua.

Tales acciones configurarían un caso típico de agresión, y la opinión pública uruguaya, enervada por un sentido de unidad nacional y defensa de la soberanía, rechazó el camino seguido por el gobierno militar de Onganía. De todos modos, la Casa Rosada y los mandos navales estaban aplicando de hecho sus tesis en la cuestión de los límites en el Río de la Plata y el mar territorial; éstas oscilan entre la posición del ex-canciller Zeballos, según la cual Uruguay no tendría soberanía en el Río, y la que toma el **Talweg** como punto de referencia. Uruguay, razonablemente, ha rechazado también esta segunda tesis, porque no se trata del canal más profundo sino del dragado por dragas argentinas, y éstas se acercan progresivamente a costas uruguayas.

Frente a ambas tesis, el Uruguay ha expuesto una clara posición en el sentido de que es la línea media media del espejo de agua lo que determina el límite entre los dos países. Del mismo modo, en el plano de los límites en el mar territorial Uruguay sostiene que esta demarcatoria es la perpendicular que apoya en el límite exterior del Río de la Plata, mientras la Argentina

LOS PRONÓSTICOS DEL "WORLD III"

En abril de 1968 se constituyó, por inspiración y esfuerzo de don Aurelio Peccei (presidente de FIAT y de ITALCONSULT, vicepresidente de OLIVETTI), una suerte de comunidad fantasma, bautizada como el "Club de Roma". Sus fines manifiestos son el estímulo a la comprensión de los grandes problemas del mundo contemporáneo y la promoción de las políticas destinadas a enfrentarlos. El Club de Roma se ha fijado como tope de asociados el centenar y recluta sus miembros en veinticinco países. Los asociados provienen de las más diversas áreas de trabajo, pero ninguno de ellos puede desempeñar cargos públicos.

Uno de los temas que atrajo la atención del Club de Roma fue el de las perspectivas de la humanidad en el largo plazo. En estos términos, se encargó al Massachusetts Institute of Technology la construcción de un modelo mundial. El proyecto estuvo a cargo de un equipo dirigido por el Dr. Dennis H. Meadows, en base a las técnicas desarrolladas por el profesor James Forrester.

El comportamiento del modelo, bautizado WORLD III, revela perspectivas catastróficas. Al parecer, a partir de mediados del siglo próximo, la humanidad se enfrentará con un desastre ecológico, provocado por el paulatino agotamiento de los recursos naturales, el incremento de la contaminación ambiental y (cuando no), el consabido y desmesurado crecimiento demográfico de los países subdesarrollados. La política que propone el MIT no resulta ni siquiera original: se debe detener cuanto antes el crecimiento demográfico y económico, hasta alcanzar un estado de equilibrio. De lo contrario, WORLD III prevé la muerte masiva de millones de personas alrededor de 2070, reduciéndose la población mundial a niveles inferiores a los del siglo XIX.

El consejo del MIT equivale a congelar la historia, valiéndose del ya desgastado cuco de la catástrofe apocalíptica. Resulta inevitable, sin embargo, comentar algunas de las carac-

terísticas del WORLD III. A nivel de definiciones operacionales, nos limitaremos, por razones de espacio, a una de las más sorprendentes: el MIT define como recursos naturales sólo a aquellas reservas cuya explotación resulte rentable con los niveles actuales de tecnología.

Pero lo más desmesurado de WORLD III es que excluye absolutamente la consideración de aquellos procesos políticos que pueden implicar un cambio en las relaciones sociales de producción y, por ende, alterar radicalmente las variables de estado del modelo. A esta objeción, (obvia para cualquier escolar), Meadows dió una respuesta histórica: son variables no cuantificables. Así es que WORLD III ni siquiera resulta una proyección de las tendencias actuales de la humanidad.

WORLD III fue presentado en una reunión, auspiciada por el Club de Roma, en Río de Janeiro. Del debate consiguiente surgió la idea de elaborar un modelo alternativo, tarea a la que se abocaron especialistas de toda América Latina. El "Proyecto Latinoamericano de Modelo Mundial" fue presentado en Buenos Aires, en octubre de 1971, en la reunión anual de CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales). Se constituyó un Comité Ejecutivo, integrado por Amílcar Herrera (director del Proyecto), Carlos Mallmann, Enrique Oteiza, Jorge Sabato (todos de Argentina), Víctor Urquidí (México), Helio Jaguaribe (Brasil), Osvaldo Sunkel (Chile) y J. A. Silva Michelena (Venezuela). Se estima completar el trabajo a principios de 1973.

El plan de trabajo incluye un análisis crítico del modelo MIT y la construcción de un modelo alternativo. El punto de partida es que la supuesta catástrofe que pronostica WORLD III no es producto de limitaciones ecológicas, extrahumanas e inmodificables, sino del carácter de la organización social de la producción.

HÉCTOR ALIMONDA

reafirma la tesis de que la línea divisoria oceánica debe seguir el paralelo geográfico.

La tesis brasilera

Significativamente, pocos meses atrás Brasil firmó con el gobierno uruguayo un documento por el cual reconocía la tesis de la línea perpendicular, importante antecedente para presentar a los argentinos cuando las discusiones adquieran un tinte crítico.

Nadie ignora las rivalidades que suscitará, en este caso concreto, la perspectiva de riqueza petrolera descubierta por Uruguay. Argentina no cesará de aplicar presiones a fin de lograr que el hidrocarburo quede en sus manos y, por su parte, los políticos uruguayos se enfrentan con el problema de las dificultades para que el país pueda, por sí mismo, efectuar la explotación de los yacimientos petrolíferos.

Franquicias para Argentina

El panorama se agravó cuando, a mediados de noviembre, el senador Wilson Ferreira Aldunate, líder de la fracción mayoritaria del Partido Nacional (de oposición), acusó al gobierno de haber entregado la soberanía nacional en favor de la Argentina. Para fundar su acusación, presentó documentos secretos relativos a la actuación de la Armada en distintas situaciones que pudiesen producirse en el Río de la Plata y en el límite fluvial o marítimo; las instrucciones allí contenidas, originalmente emitidas por el ex-canciller Mora Otero, prácticamente impedían a la marina de guerra controlar las actividades de buques argentinos, aún cuando éstas se desarrollaran en aguas jurisdiccionales uruguayas. El origen del asunto parece remontarse a una entrevista celebrada años atrás entre los presidentes Pacheco y Onganía, cuando el tema del petróleo aún no había adquirido la relevancia actual; pero, suscitado nuevamente ahora el problema de los límites y la soberanía precisamente por el petróleo, la denuncia del legislador nacionalista generará hondos repercusiones en Buenos Aires. BP

CARTA DEL EDITOR

Hoy se habla mucho de la teología de la liberación, advirtió Pablo VI en la audiencia general del miércoles 16 de agosto. Un reciente viaje nuestro por Europa pudo comprobarlo. La teología de la liberación se hace pregunta inevitable apenas el interlocutor europeo más o menos informado quiere saber sobre nuestras iglesias. Da el tema de las tesis de algunos universitarios. Ocupa y preocupa a cuantos miran —con simpatía o con sospechas— el proceso de radicalización operado en cierta franja, pequeña pero significativa, del catolicismo latinoamericano.

Hace un año —en la audiencia concedida a Pax Romana como culminación de los festejos del cincuentenario— el Papa observaba que la propia palabra “liberación” necesita ser ella misma liberada. Ahora son las propias palabras pontificias las que necesitan ser liberadas de la deformación periodística a partir de la versión apócrifa que de ellas dió la UPI y que rápidamente difundieron, bajo admonitorios titulares, varios conspicuos representantes de la gran industria periodística. Dirigiendo una carta aclaratoria a uno de ellos —“El Comercio” de Lima—, el Presidente de la Comisión Episcopal de Acción Social del Perú intentó aclarar públicamente que la alusión a la teología de la liberación, amplificada y tergiversada en primera plana por el diario limeño, aparecía tan sólo al final, ocupando sólo 10 de las 240 líneas que componen el discurso. “Son precisamente esas diez líneas las que UPI fragmenta, comenta y complementa, —proseguía el obispo peruano—, creando así un texto completamente nuevo sacado por completo del contexto en que ha sido dicho, y que deja la impresión de que el Papa condena la teología de la liberación, la cual ha inspirado los documentos de Medellín, del episcopado latinoamericano, y los documentos de nuestro episcopado en su 36ª Asamblea (1969) y el documento «Justicia en el Mundo» (1972).” La carta de Mons. Bambarén no fue publicada por “El Comercio”, que se limitó a transcribir, sin expresión de motivos, el texto íntegro de la alocución pontificia.

¿Y qué decían las diez líneas pontificias? Ante todo, una respuesta a la pregunta que el propio Papa formulaba: “Liberación de qué? Liberación de todos sus males, recordando siempre el más grave y fatal, el pecado, con toda disciplina religiosa y moral necesaria para esta liberación; y después, liberación de los muchos males, dolores y necesidades inmensas que afligen a una gran parte de la humanidad, la cual sufre por muchas causas, en particular por la pobreza y por las miserias y deplorables condiciones sociales. De acuerdo. Y en su propio ambiente, la Iglesia está trabajando muchísimo para hacer operante esta teología, que es la siempre nueva y siempre viva de la caridad!”

Estas palabras implican, evidentemente, un reconocimiento positivo. Más: un estímulo a la utilización pas-

toral de la teología de la liberación. Si hay que hacerla “operante” es porque, en su opinión, es auténtica teología. El Papa celebra que la Iglesia está trabajando “muchísimo” en la búsqueda de esa operatividad. Y bien. Es a la luz de esta aceptación y de este estímulo que deben leerse las ulteriores frases del Papa. Lejos de rechazar a la teología de la liberación —como pretenden sus adversarios—, el Papa quiere purificarla de los errores que “a veces” pueden encontrarse en ella. “Pero, a veces”, y no, pues, con carácter general, “esta teología resulta discutible tanto en lo tocante al análisis y a la denuncia categórica de las causas como en la impulsiva propuesta de remedios, que podrían demostrarse inadecuados y hasta quizá nocivos para su objetivo; y, para nosotros, roza métodos y campos extraños a nuestra competencia. Es tema grave y delicado. Preferimos no hablar de él en esta ocasión. Hemos aludido a él solamente para demostrar que no somos insensibles al mismo. Y porque, hablando ahora de libertad cristiana, como factor de renovación moral, formulamos votos para que todos nuestros hijos tengan una concepción exacta de ella y gocen de sus beneficios.”

El lenguaje alusivo que para esa ocasión escogió el Papa deja pendiente la advertencia sin darle contenidos precisos. Es lástima, porque la ola de sospechas que otros han desatado contra los teólogos de la liberación no quiere saber de “a veces”, intenta arrasar como si fuera monolítico un movimiento dentro del cual es posible discernir muy distintas inflexiones. Indagarlas, marcar matices, establecer deslindes, nos parece, a esta altura, una tarea impostergable. Aunque, al mismo tiempo llena de dificultades. Porque como decía Pablo VI “hoy se habla mucho” de la teología de la liberación, y esta palabra oral —lección, predicación, discurso, polémica, asamblea— no sólo **habla de** sino que **sigue haciendo a** la teología de marras. Mal entenderíamos a nuestro propio catolicismo si congeláramos a la teología de la liberación en las páginas impresas. También aquí, la tradición oral es mucho más vasta que su fijación por escrito; también aquí, la palabra teología busca su sitio en la vida de iglesias diversas, que a su vez la transforman en palabra nueva, a veces proclama, a veces programa, pero en ningún caso discurso clausurado, palabra final. Es que la teología de la liberación recién está en agraz. Grueso error representaría entonces juzgarla como si fuera una teología acabada, capaz de organizarse ya en un cuerpo sistemático de proposiciones. Por eso mismo, deslindar posiciones dentro de la teología de la liberación es otra manera de proseguir la elaboración de esa misma teología.

El “encuentro” con el Padre Comblin y el “informe” sobre la praxis son dos aportes de VÍSPERA en este sentido. Otros vendrán, en próximos números.

Las desdichas del BID

Malos vientos soplan para el Banco Internacional de Desarrollo, hasta hace poco una de las piezas maestras del aparato neocolonial. Y he aquí que —paradójicamente— las tormentas mayores vienen desde la mismísima metrópoli.

Por un lado, el BID se vería hondamente sacudido por la reorganización del Banco Mundial recientemente anunciada por Robert S. McNamara, aquel distinguido tecnócrata kennedyano del Pentágono promovido a la presidencia del Banco Mundial para mayor gloria del dominio norteamericano sobre el Ter-

cer Mundo (que haya desarrollo, pero con orden, es su filosofía, y ya se sabe lo que significa el "orden" para un metropolitano: del genocidio en Vietnam al genocidio con píldoras, de la compulsión militar a la financiera). McNamara ha dispuesto reestructurar al Banco Mundial mediante la creación de bases regionales, una especie de "sub-bancos" dirigidos por "vice-presidentes" y cubriendo 1) América Latina y el Caribe, 2) África Oriental, 3) Europa, Medio Oriente y África del Norte, 4) Asia, 5) África Occidental. De aquí en adelante, todos

los gobiernos que quieran créditos tendrán que tratar con los respectivos "vice-presidentes" a la vez que necesitarán del visto bueno de J. Burke Knapp, vicepresidente decano encargado de las operaciones. El vicepresidente para América Latina y el Caribe es Gerald Alter, 52 años, en el Banco desde 1951, director que fue del Departamento de América del Sur y de nacionalidad norteamericana. El choque con el BID vendría precisamente por esta regionalización de las actividades del Banco Mundial: la sección regional para América Latina y el Caribe puede convertirse en el escenario de este enfrentamiento.

El otro costado crítico se extiende por Washington, a varias voces. Un funcionario del departamento del Tesoro de los Estados Unidos declaró (el 24 de agosto) que el BID había acordado dar menos préstamos a Brasil, Venezuela, Argentina y México por ser éstos los

cuatro países más desarrollados de América Latina. Alguna gente del BID se apuró a manifestar su desacuerdo con tal versión de los hechos. En la asamblea anual celebrada en mayo último, explicaron, se había acordado sí facilitar las condiciones de los préstamos a otorgarse a los países más necesitados (creando una escala decreciente de intereses y aumentando el plazo en los períodos de gracia y de amortización de los préstamos); pero ello no habría de hacerse, en modo alguno, a expensas de los más desarrollados. El portavoz del Tesoro había hablado en verdad a propósito de un informe muy crítico del BID realizado para el Congreso por el auditor general de los Estados Unidos. El auditor acusaba a los representantes norteamericanos en el BID de haber adoptado una actitud "blanda" en los préstamos del organismo. Pedía al Congreso que entrara a considerar "si el perfil

ESA PRUDENTE DIVERSIFICACIÓN

¿Es posible un *modus vivendi* entre Washington y Santiago?

La pregunta —que planea sobre la "perspectiva" de Bryan Palmer publicada en este número— ha dado lugar a interesantes observaciones de Maurice Fabien en "Le Monde Diplomatique" de setiembre último.

Las características chilenas son "excepcionales", como no se cansa de decirlo Allende. La política exterior del presidente chileno es audaz pero —subraya Fabien— más prudente de lo que parece a primera vista. Más "no alineada" que verdaderamente "socialista". Lo que le importa es la diversificación de las relaciones internacionales. En tanto que Chile estaba esencialmente centrado, en el pasado, en EE.UU., ahora se abre a Europa Occidental y al Japón así como a los países socialistas. Esta política se quiere independiente para garantizar y reflejar una política interior independiente. No se trata pues, para ella, de pasar de un campo al otro.

Abriendo otras puertas

Pero queda en pie —continúa Fabien— el problema de la política económica de la Unidad Popular en sus relaciones con los intereses americanos. Si Allende les reservare el mismo destino que en Cuba, ninguna discusión

sería ya posible. Pero si se contenta con cuestionar ciertos "lucros excesivos", o el poder abusivo de ciertas empresas multinacionales, a la vez que abre otras puertas a los capitales del norte, como sucede en Perú, entonces quizás la hostilidad sistemática podrá ser abandonada. Tres problemas son particularmente indicativos:

1. Las formas de las nacionalizaciones adoptadas. Se ha admitido el principio de la indemnización. Y si se procura no dar nada en el caso del cobre, se le justifica sobre la base de los "beneficios excesivos" realizados por los trusts norteamericanos: la Anaconda ganó más en Chuquimata que en cualquier otro país. En cuanto a los bancos, no fueron nacionalizados directamente, sino que la mayoría de las acciones fueron rescatadas por el gobierno, lo cual da dinero a los antiguos propietarios.

2. La proyección de estas nacionalizaciones. Al comienzo, el sector social debía constituirse en torno a 400 empresas, ahora no se habla más que de 250, o incluso menos. Si es seguro que Chile recubrió así el control aparente de sus riquezas de base, también lo es que los bancos, el comercio exterior, los transportes marítimos, la construcción, etcétera, siguen constituyendo todavía importantes fuentes de lucros y de poder.

3. Puesto que la indemnización o el rescate son admitidos en principio, ¿qué uso puede hacer de su dinero el antiguo propietario chileno o extranjero?. Puede reinvertir, y a ello incluso se le invita, sea en sectores precisos y controlados, sea bajo la forma de sociedades mixtas.

¿Cae de maduro?

A las contradicciones de la política chilena hay que agregar, entiende Fabien, las de los propios intereses norteamericanos. Algunos quieren la caída lo antes posible y poco importa la manera, como lo prueba el affaire de la ITT. Pero el gobierno lo ve distinto. Abatir a Allende es hacer de todo Chile un mártir; muchos que hoy dudan pasarían, al bloquearse la vía pacífica, del lado de la revolución. Sería preferible dejar que el fruto caiga de maduro, para descorazonar a aquellos que, en toda América Latina, han depositado en Chile su esperanza.

Pretensión nada fácil, agregaríamos nosotros, puesto que la política de Allende, a pesar de las contradicciones internas de la UP, sigue en marcha, y Allende mismo está desplegando una lucidez política tan alta como su coraje para avanzar en "la vía chilena" hacia el socialismo.

bajo adoptado por el Ejecutivo en sus relaciones con el BID y sus miembros es compatible con la magnitud del apoyo financiero que se pide al congreso apruebe como contribución al BID". Las críticas venían de perlas a muchos congresales, sobre todo diputados, que están manifestando una creciente hostilidad a toda forma de "ayuda exterior" y por lo tanto también al BID. En la Cámara de Diputados se han aprobado ya enmiendas restrictivas que obligan a EE. UU. a votar en contra de solicitudes de préstamos hechas por países que hayan expropiado o confiscado intereses norteamericanos o que no estén cooperando en la lucha contra el tráfico de narcóticos hacia Estados Unidos. "Los funcionarios norteamericanos —destacó el informe del auditor— han logrado demorar préstamos a los países envueltos en expropiaciones y han ejercido una influencia moderadora en otras áreas consideradas fuera de línea con los intereses norteamericanos." Perú y Chile bien que saben ya de este tipo de represalias: de hecho, ha "desaparecido" su línea de crédito en el BID. Otro tanto le sucedería a Ecuador (por el problema de los atuneros norteamericanos, afectados por la defensa estricta que el gobierno de Quito está haciendo del límite de las 200 millas marinas). Si ahora también caerían en desgracia, aunque por otras razones, los cuatro estados más "desarrollados" de América Latina, serían siete las víctimas de esta política que el Banco Interamericano de Desarrollo viene desplegando en total coincidencia con los intereses del gobierno norteamericano. Como dijo un diplomático latinoamericano al corresponsal de Latin en Washington: "El grado de injerencia que quieren tomar los americanos en el BID va mucho más allá de lo razonable en un instituto interamericano de préstamo." La actitud norteamericana ha sido motivo de "preocupación sistemática" en los círculos financieros latinoamericanos de Washington; esos círculos temen que la tal actitud "podría llevar a una virtual paralización inmediata del BID".

HB

UTRECHT

Misionero del Tercer Mundo

Elegido por unanimidad de los 120 miembros del Consejo Mundial de Iglesias reunido en Utrecht el 10 de agosto, el nuevo secretario general de la gran institución ginebrina no es sólo un veterano del movimiento ecuménico —que lo alistó como delegado juvenil en la primera asamblea del Consejo, celebrada en 1948— sino, rotundamente, un hombre del Tercer Mundo con honda conciencia de lo que ello significa para las relaciones internacionales —dentro de ellas— para las propias Iglesias.

Contra el imperialismo teológico

"Hoy cuestiona el Tercer Mundo a las estructuras socioeconómicas y políticas que hacen a los hombres de los países del norte opresores del sur", dijo Philip Alford Potter, nacido en Dominica, pastor metodista en Kingston, Jamaica, misionero en Haití, en Africa y en las Indias Occidentales. "Entre otras, las sociedades misioneras aprovechan también de las estructuras sociales que son responsables de la opresión del Tercer Mundo. Es comprensible entonces que una misión que cuestione a estas estructuras choque con resistencias". El nuevo secretario general (el tercero, que sucede al holandés Willen A. Visser't Hooft, en su puesto hasta 1966, y al norteamericano Eugene Carson Blake) recuerda que tiene entre sus ascendientes esclavos del África Occidental trasladados a las Indias Occidentales en un barco que llevaba por nombre "Jesús". Rotundamente negro pese a que también cuenta con ascendencia irlandesa y francesa, licenciado en teología de la Universidad de Londres y doctor honoris causa por la de

Hamburgo, Potter fustiga el "imperialismo teológico" al que no vacila en llamar —también— "racismo": "Mientras los que no somos occidentales no nos sirvamos exactamente de las categorías de la escolástica occidental no somos tomados por teólogos, ni por suficientemente inteligentes para la transmisión del Evangelio."

"Ningún cambio que en verdad innove —advirtió Potter— tiene lugar por la evolución. Tiene que haber algunas rupturas radicales. Mucha gente nuestra, y en especial en los países ricos, encaran el cristianismo como una cosa sin dolor, un confort. No lo ven como un aguijón, ni entienden que tenemos que aceptar el dolor por causa de la justicia y de la paz". El nuevo secretario general ha recibido sobre todo la lección de Karl Barth, cuya comprensión del cristianismo —dice— "nos fuerza a tomar posiciones radicales". Otras influencias: Reinhold y Richard Niebuhr, Paul Tillich. Otra declaración que nos importa destacar porque entronca con básicas preocupaciones de VISPÉRA: con su herencia —dijo en la rueda de periodistas que siguió a su elección—, él es "muy sensible" a las grandes diferencias en las culturas y en los trasfondos sociales y económicos de las iglesias representadas en el consejo.

"El servicio une"

¿Qué repercusiones tendrá este nombramiento sobre el gran interlocutor del Consejo Mundial de Iglesias, la Iglesia Católica? La sesión del Comité Central que, entre otras cosas, eligió a Potter (concluida el 28 de agosto), tuvo lugar bajo el signo de cierto entorpecimiento en las relaciones entre Ginebra y Roma. Fresca estaba en la memoria de todos la

crisis de Sodepax, la Comisión Mixta para la Sociedad, el Desarrollo y la Paz del Consejo Mundial de Iglesias y la Comisión Pontificia Justicia y Paz, creada en enero de 1968. El 12 de febrero de 1972 un anuncio conjunto del Vaticano y del Consejo dio cuenta de una "manera distinta" acordada de cara a las futuras actividades de Sodepax. La institución ecuménica dejaría de ser una voz pública y en alguna medida desgajada de sus dos fundadores, autónoma, para convertirse en un organismo de enlace entre ambos para la elaboración de programas a ser aprobados por ellos; toda la planificación a escala regional se haría de ahora en adelante en estrecha colaboración con las autoridades eclesiales locales y sería sometida a su aprobación. No participamos de las críticas de quienes entienden este cambio poco menos que como una catástrofe. Al contrario, pensamos que vuelve las cosas a su cauce eclesial, que es el que importa. Sodepax arriesgaba convertirse en un cuerpo de presión más entre tantos que operan sobre las cumbres institucionales de las iglesias. Podía hablar más fuerte, es claro, que el papa en Roma o el secretario general del Consejo en Ginebra. Pero ¿a nombre de quiénes? Es muy fácil la verbalización radical cuando el peso histórico de las iglesias queda puesto entre paréntesis. Muy fácil y bastante inocua. El nuevo papel de Sodepax le resta espectacularidad pero la pone más al servicio de las iglesias. Es lo que importa. Y no olvidemos aquí que los dos grandes cuerpos eclesiales que crearon a Sodepax tampoco pueden ser objeto de una común medida. Justicia y Paz, como pontificia comisión de la Iglesia Católica, implica mundial y localmente a toda la Iglesia, con su pesantez institucional, que la arraiga en veinte siglos, que la mueve con fuerza de pueblo a lo largo de la historia; el Consejo Mundial de Iglesias no es "la" iglesia ni "una" iglesia sino un consejo de "iglesias", así en plural, y manteniendo cada una su propia identidad.

Tanto Ginebra como Roma se han volcado a la diakonía por el Tercer Mundo. He ahí una coin-

cidencia esencial, que reúne en la prioridad evangélica por los pobres. Que rompe con encierros intraeclesiales. "La doctrina divide, el servicio une", dijo en su discurso de aceptación el nuevo secretario general. La experiencia que posee de nuestra América, ¿le hará coincidir con el Pa-

pa en esa lucha contra el neomalthusianismo norteamericano, que a tantos poderes enfrenta? La elocuencia de su propia elección para tan alto cargo, ¿incentivará a Pablo VI para hacer más ancha y fuerte la presencia del Tercer Mundo en Roma?

HB

MONTEVIDEO

Neurofisiología e imperialismo

El 18 de junio de 1970 el Consejo de la Facultad de Medicina de la Universidad de la República (Montevideo) encomendó a una comisión especial, investigar a fondo una denuncia muy grave: "Las implicancias de docentes de esta Facultad en la fabricación armas de guerra utilizadas por los Estados Unidos de América en Viet Nam". La denuncia, en síntesis, establecía que en el Laboratorio de Neurofisiología del Instituto de Neurología un conjunto de investigadores —muy respetados en el ámbito universitario, y muchos de ellos de posiciones políticamente progresistas— estudiaban, al amparo de una financiación concedida, entre otros, por la Fuerza Aérea Norteamericana, ciertos mecanismos cuyo conocimiento

en profundidad permitiría ciertas mejoras técnicas muy peculiares en la velocidad y la precisión de disparo en combate aéreo: un casco especial registraría a una velocidad infinitesimal ciertas transformaciones en la pupila del aviador, y comunicaría esa información al dispositivo que acciona el disparador.

Luego de más de un año de estudio la Comisión investigadora concluye su informe, señalando entre otras cosas que "no hay prueba alguna que señale" que los investigadores implicados "tuvieran otros objetivos en sus trabajos que el de investigación médica en ciencias básicas", y que "no surge pruebas de implicancias directas de estos investigadores en la fabricación de armas de guerra utilizadas por los

Estados Unidos de América en Viet Nam (UR-Fac. Medicina - Distribuido 179/72, 11/V/1972. Sobre esa base, el equipo de investigadores en cuestión envía una nota al Consejo de la Facultad de Medicina en la que dice que dichas conclusiones "terminan con este asunto, transformando lo que era presunta denuncia en simple calumnia", y señalando que "tenemos la firme esperanza de que en la Universidad futura no habrá oportunidad para la actuación de estos individuos tremendamente reaccionarios y fundamentalmente enfermos, como todos los cazadores de brujas". El informe final —y una declaración posterior de la Facultad de Medicina—, salvan la responsabilidad subjetiva de los integrantes del equipo de investigadores: no fueron colaboradores "directos" (léase, no fue su propósito hacer otra cosa que "investigación médica en ciencias básicas"). Queda así, de lado, el problema personal. Pero pasamos a un segundo problema, que a nuestro juicio es el central: las contradicciones en la práctica de los científicos en América Latina, que no quieren hacer otra cosa que investigación científica y, a su pesar, los resultados de su quehacer, en el marco de las relaciones generales de dependencia, se integran al aparato de la ciencia imperial. Veamos.

El informe en cuestión indica que el equipo de investigadores efectuó "trabajos de investigación científica con recursos

financieros (grants) concedidos por la Fuerza Aérea de los Estados Unidos de América (Air Force Office of Scientific Research - Air Research and Development Command, USA)," desde el 1º de mayo de 1960 hasta el 30 de abril de 1964 (4 años), y desde el 1º de octubre de 1964 al 31 de octubre de 1967, otorgados en la misma forma por el ejército de los Estados Unidos, a través de la "Defense Research Office, Latin America - US Army Elements - Department of Defense - USA", con sede en "American Embassy - Caixa Postal 699 - Río de Janeiro - Brasil". Señala, además, que entre 1960 y 1967, "el laboratorio de Neurofisiología obtuvo también grants de los Institutos Nacionales de Salud de los Estados Unidos (Department of Health, Education and Welfare - Public Health Service - National Institutes of Health - Bethesda 14, Maryland, USA)". En ese marco, se desarrollan cuatro grandes líneas de investigación: "Attention, habituation and conditioning as related to the brain waves", "Effects of psychopharmacologic drugs upon sensory inflow in normal subjects; in psychiatric patients and in animals", "Hydatid Cysts in the Nervous System" y "Development of Sensory Mechanisms". El detalle de las fuentes de financiamiento y los proyectos financiados se detallan en el cuadro adjunto, de donde surge que el total de la financiación alcanzó, entre 1960 y 1969 a U\$S 319.447.47.

	1960	1961	1962	1963	1964	1965	1966	1967	1968	1969
Fundación Rockefeller (1)	10.000	—	—	—	—	—	—	—	—	—
AFOSR - AF (2)	9.491.47	13.968	14.200	14.200	—	—	—	—	—	—
DRO USA (3)	—	—	—	—	10.600	10.600	10.600	—	—	—
NIH - USA (4)	—	35.730	27.730	20.335	18.700	18.700	18.700	—	—	—
NIH - USA (5)	—	—	—	34.375	28.100	28.100	26.800	23.438	—	—
Casa Grass (6)	—	—	—	—	—	—	—	—	—	3.380
Total	19.491.47	49.798	41.930	68.910	57.400	57.400	56.100	23.438	—	3.380

NOTAS

- (1) Donación para ser paga antes del 31 de mayo de 1960, grant GA MNS 6052.
- (2) Investigación sobre "Attention, habituation and conditioning as related to the brain waves", grants Nos. AFOSR-AF 60-14, 61-65, 62-331, 312-63.
- (3) Investigación sobre "Effects of psychopharmacologic drugs upon sensory inflow in normal subjects; in psychiatric patients and in animals", grants Nos. DA-ARO-49-092-64-640, 49-992-66-G100 y DA-HS19-67-G0007.
- (4) Investigación sobre "Hydatid Cysts in the Nervous System".
- (5) Investigación sobre "Development of Sensory Mechanisms".
- (6) Donación de un electroencefalógrafo.

Con el Departamento de Defensa

El informe indica también que entiende "de fundamental importancia" transcribir el prólogo de la publicidad en Force Scientific Research Force Scientific Research Bibliography - Volumen IV", donde se consignan algunas fichas bibliográficas de los trabajos realizados por el equipo en cuestión. El prólogo transcrito dice, entre otras cosas: "Uno de los principales roles de la Oficina de la Fuerza Aérea para la Investigación Científica (AFOSR) es asegurar oportunamente el impacto de las nuevas actividades científicas de todo el mundo sobre la Fuerza Aérea operacional. (...) AFOSR ayuda a promover el efectivo vínculo entre el mundo de las ciencias y la Fuerza Aérea mediante el apoyo a la investigación fenomenológica en aquellas ciencias de mayor interés para los que buscan adecuarse a los requerimientos técnicos de las unidades operacionales actuales y futuras. La AFOSR está en condiciones de realizar esto porque tiene una posición establecida dentro de la comunidad científica como patrocinador de investigaciones de alto nivel, que ofrecen grandes oportunidades de contribuir al avance de los intereses de la Fuerza Aérea en ciencia y tecnología. Cada proyecto científico de la AFOSR comparte su responsabilidad de equipo para identificar los problemas de la Fuerza Aérea y traducirlos en oportunidades de investigación científica o traducir el conocimiento científico y sus aplicaciones en resultados que puedan ser utilizados por la Fuerza Aérea (...). Nosotros, los de la AFOSR, tenemos cierto orgullo parroquial por los resultados de las investigaciones que patrocinamos, tanto por su calidad, como por su importancia en relación con las necesidades de la Fuerza Aérea (...). Y luego el informe transcribe también una frase ubicada al pie del contrato firmado entre el Army Research Office de los EUA y el Laboratorio de Neurofisiología: "El propósito de este grant

—señala— es patrocinar investigación científica básica de acuerdo con los objetivos del Departamento de Defensa".

Buena ciencia, buena conciencia

Los datos manejados en el informe, en síntesis, permiten concluir que: a) no puede probarse la vinculación "directa" (en el sentido antes indicado) con la fabricación de armas; b) sí puede documentarse "la ayuda económica del Ejército y Fuerza Aérea de los EE.UU. en la realización de los trabajos mencionados en este informe"; c) puede documentarse también "la vinculación entre la donación de la Fundación Rockefeller al Laboratorio de Neurofisiología y los grants concedidos por las fuerzas armadas de los EE.UU."; d) los científicos que participaron en el proyecto, lo hicieron con la intención de hacer investigación científica básica. Tales las conclusiones, que actualmente se discuten en la Universidad de Montevideo. Por nuestra parte queremos remarcar lo siguiente: pruébese o no la vinculación de las investigaciones con la fabricación de armas para Vietnam —puede observarse que los grants de la AFOSR son todos anteriores a 1965—, y, sobre todo, en el supuesto de la buena intención del equipo de investigadores en cuestión, el problema no deja de ser muy grave. Claro está —como antes decíamos— se pasa al verdadero problema: ya no es la evaluación de lo moral subjetiva de un grupo de científicos, sino el reconocimiento de los muy graves problemas de política científica que se plantean en el marco de la dependencia. Y en este orden de cosas, la situación parece clara: muchos casos de "buena" ciencia se fundan, en América Latina, sobre otros tantos ejemplos de "buena conciencia" de los científicos. La experiencia reseñada, es una muestra más de la definitiva ingenuidad —en el mejor de los casos, complicidad en el peor— que supone la creencia de que la ciencia debe realizarse sea como sea, y que las vinculaciones no importan

porque en todo caso es ciencia. Habrá que imaginar de qué manera la ciencia básica que hay que impulsar en América Latina, se hará cabalmente latinoamericana: por lo pronto las vinculaciones con las funda-

ciones norteamericanas, y, mucho más, con los grants del Departamento de Defensa, parece claro que sólo logran hacer buena conciencia dependiente.

CAB

GODSPELL SIN BUENA NUEVA

No sé si "Godspell" (sic), la musical de Stephen Schwartz y John Michael Tebelak, arribará algún día a uno de nuestros escenarios. De manera que me fui a verla aprovechando un par de días en París. El Evangelio según San Mateo en versión rock —¿por qué no?—. El éxito de Broadway en traducción francesa. Pierre Lelanoé y Bernard Giquel intentaron la adaptación raspando apenas la superficie, interpolando aquí y allá alguna guiñada local e intransferible (como "la bonne espagnole" de una parábola, o un chiste sobre el Comandante Cousteau). Dejaron en pie las franquicias y el ímpetu de una pieza más próxima al show que a la Buena Nueva. Respetaron, y cuánto las reglas del juego tal como Broadway y sólo Broadway sabe promulgarlas. Es notable la seducción que los norteamericanos pueden ejercer sobre un universo cultural tan autosatisfecho como el francés. ¿Prueba de la vitalidad de los Estados Unidos más que de cierta fatiga en la creatividad francesa?

"Godspell" vale la pena, siquiera sea para descubrir, bajo sus ritmos, sus trampas mayores. Uno empieza por sospecharlas ya en la primera parte pero todavía no se atreve a darlas por descontado: como lo que más funciona allí son las parábolas —actuadas, cantadas, bailadas—, al llegar al entre-acto aletea todavía la esperanza de que durante la segunda mitad las palabras de Cristo se volverán, como el propio Evangelio, palabras sobre Cristo, y las parábolas cederán el paso a la historia. Cristo crece, es cierto, a lo largo de esa segunda mitad. Pero crece atrapado dentro de la doble trampa que le han tendido Schwarz y Tebelak: juglar y maestro de un círculo de seguidores, ni el poder imperial ni el poder judío aparecen volcándose sobre él para aniquilarlo, de modo que su pasión es apenas peripecia privada, sacudida interna al grupúsculo y ajena a los grandes poderes de este mundo; muerto en la Cruz, el poder de Dios no acude para resucitarlo, así que la pieza termina con su cadáver en hombros de los discípulos y con una confesión que, por restringirse al "¡vive Dios!" sin alcanzar al acontecimiento pascual, ni aclama ni proclama, ni cree ni espera.

El presunto Evangelio Rock enmascara una mala noticia. Amputando Pascua, Schwartz y Tebelak niegan la Buena Nueva. Omitiendo los poderes políticos que quisieron aplastar al Hijo del hombre, reduciendo el ámbito de éste a la pura privacidad, omiten también —consecuencia inevitable— los poderes de Dios que hacen su política de resurrección levantando en Jesús al primogénito de entre los muertos. Sin lucha de poderes no hay Buena Nueva, sin crisis no hay resurrección. El show se queda mucho más acá del Evangelio. Seguramente no ha de molestar —los extremos se tocan— ni a pietistas ni a bultmannianos. "Espiritualizando" al protagonista se hace intemporal y complace indistintamente a todos los que se escandalizan del Jesús histórico. A quienes lo reducen a su pura subjetividad, sea desde la "piedad", sea desde la "decisión existencial".

El Rock y Broadway siguen en deuda con Mateo.

HB

EL HOMBRE SABE POR VIEJO, PERO MAS SABE POR VIAJERO

PRINCIPALES SUCURSALES, AGENCIAS Y CORRESPONSALES DE EXPRINTER S.A. EN AMERICA

ESTADOS UNIDOS

NEW YORK EXPRINTER, 500 Fifth Av.
LOS ANGELES .. EXPRINTER, 412, West 6th Street
CHICAGO EXPRINTER, 191 North Michigan Ave
HOUSTON EXPRINTER, Mellie Esperson Blog

PERU

LIMA EXPRINTER, Av. Nicolás de Pirola 805
CUZCO G..... EXPRINTER, Plaza Regocijo 189

PARAGUAY

ASUNCION INTER-EXPRESS, Estrella 553

MEXICO

MEXICO EXPRINTER DE MEXICO S. A.
Avenida Morelos 98-201

COLOMBIA

BOGOTA EXPRINTER, Carrera 6ª N° 14-64

VENEZUELA

CARACAS EXPRINTER, Avda. Urdaneta 10

ARGENTINA

BUENOS AIRES . EXPRINTER, San Martín 176
BUENOS AIRES . EXPRINTER, Santa Fe 834
MENDOZA EXPRINTER, San Matrán 1198
ROSARIO EXPRINTER, Córdoba 960
BARILOCHE EXPRINTER, Bartolomé Mitre 70
CORDOBA EXPRINTER, Rivadavia 39

BOLIVIA

LA PAZ EXPRINTER, Av. Camacho 314
COCHABAMBA .. EXPRINTER, Plaza 14 de Setiembre N° 6143 (Este)

BRASIL

RIO DE JANEIRO EXPRINTER, Avda. Río Branco 579
PORTO ALEGRE . EXPRINTER, Rua das Andadas 1079
SAO PAULO EXPRINTER, Baao de Itapetininga 243

CHILE

SANTIAGO EXPRINTER, Agustinas 1074
VALPARAISO .. EXPRINTER, Prat 895
PUERTO VARAS . EXPRINTER, frente Hotel Puerto Varas

SERVICIO MUNDIAL DE VIAJES

910606 MONTEVIDEO URUGUAY

SARANDI 700 - TEL. 915501 -

ENVIDO

REVISTA DE POLITICA
Y CIENCIAS SOCIALES

Director: Arturo G. Armada

Precio del ejemplar 4.00 \$ a

Suscripción a 4 números 15.00 \$ a

PEDIDOS Y SUSCRIPCIONES:

INDEPENDENCIA 3113, Buenos Aires

Benigna Berger

APRENDER DEL TERCER MUNDO

BERGER: Apenas llegada a Buenos Aires, visité la Facultad de Ciencias Políticas del Salvador, la Universidad de Buenos Aires, el CICSO y el Instituto de Cultura Religiosa Superior, hice ciencias políticas y sociología. Y durante seis meses, viajé por el norte, me interesé por la vida de las parroquias urbanas y rurales y por las que funcionaban en villas de emergencia. Primero quise conocer cómo iban las cosas en la Argentina en las materias que son mi especialidad, para saber luego de mi iglesia, la católica, tal como ella vive en la Argentina. Confieso que la iglesia me chocó bastante, al principio. No por la iglesia en sí, pienso ahora, sino porque no la entendí bien, fui muy simplista, sufrí bastante el síndrome antimperialista, todas esas reacciones adversas, ese cúmulo de sospechas que despierta una socióloga viniendo de países centrales y a quien se presume desarrollista. Empecé por mi especialización porque ella era la que mejor conocía en mi propio país; así la comparación resultaba más fácil.

VÍSPERA: ¿Resultó?

BERGER: Por primera vez me enteré que había una sociología latinoamericana. La ignoraba no porque ella sea desconocida en Alemania sino, sobre todo, porque hasta entonces yo me había dedicado a otras zonas del mundo: Marruecos, Túnez, Turquía, Indonesia, Irán. Fue en Argentina donde supe la verdad de la teoría de la dependencia. Ya en Túnez, en el 62, me había lanzado a la lectura de Franz Fanon, pero por entonces no había podido comprenderlo. Para mí, la revelación se produjo en la Argentina. Y fue una revelación de hondas proyecciones personales. Por el rechazo que al principio sentí de parte de muchos interlocutores enrolados en el nacionalismo argentino me vi obligada a pensarme a mí misma, a pensar mi propia postura mucho más intensamente que cuando me había ido a vivir a países más flojos en su nacionalismo. A partir de esa experiencia argentina empecé a cuestionar mi vida, mi ciencia, mi iglesia, Europa, la relación entre los continentes. Todo, en suma.

VÍSPERA: ¿Qué individualida-

Nacida en Dresden en 1934, Dr. Phil. por la Universidad de Friburgo —en Ciencias Políticas y Sociales como sujeto primero, y después en Islamología y Romanística— Benigna Berger ha pasado 18 meses en la Argentina, desde el 70 hasta la primavera de 1971. De ellos, y de su retorno a Alemania, da testimonio en este encuentro.

des, qué hechos provocaron más fuertemente este autocuestionamiento?

BERGER: Desde el comienzo, el encuentro con algunos estudiantes y con profesores de cátedras nacionales que después, por peronistas, fueron desalojados de ellas. Descubrir, con ellos, la Sociología llamada Nacional. Yo pensaba antes que una vez graduada, las cosas serían muy simples, que se trataba de seguir algo así como un ascenso lineal en la carrera universitaria. Los conflictos vividos por estos profesores —así como el destino ulterior de los profesores checos que apostaron a los cambios en el 68 y por ello después se encontraron privados de trabajo— rompieron esa perspectiva. Aprendí, por fin, que también yo tenía una relevancia política. A ustedes puede extrañarles la demora de esta toma de conciencia tratándose, como es mi caso, de una socióloga y politóloga. Pero es que en Alemania se nos había hecho estudiar una sociología que se pretendía neutra, que procuraba mirar la realidad sin tomar posición ante ella. Aprendí en la Argentina que no tomar posición es tomar posición. Que callarse ya es estar por el orden existente. Yo había ido a la Argentina con la intención de aprender pero ni imaginaba siquiera que tendría que aprender así. Experimenté el choque tremendo entre lo que allí necesitaba y lo que en Alemania había aprendido y que no me servía ya para entender a la Argentina. Esta experiencia alcanzó su mayor hondura cuando entré en conocimiento de algunos curas tercermundistas. Fue una revelación de iglesia, a través de ellos. Una visión de la iglesia progresista de Europa. Había visitado Holanda a fines del 69 a la búsqueda de formas nuevas de la iglesia para abordar al hombre europeo. Pero no había visto nunca lo que descubrí en la Argentina: intelectuales que cambian radicalmente

su vida yéndose a vivir en villas miserias. Todas las referencias en Europa eran intraeclesiales, como comprobé en Holanda. Cambios en la liturgia, jazz en la misa... pero nunca la transformación radical que observé en la Argentina. Quizás los curas obreros habían hecho desde el 50 lo mismo que los tercermundistas, pero éstos lo hicieron en América Latina, y estas dos cosas juntas son las que hacen, creo yo, lo nuevo. Me golpeó mucho que en la Argentina varios de esos curas me dijeran: "Ahora estamos haciendo algo, no sabemos qué es lo que vamos a hacer el año que viene pero sí lo que tenemos que hacer ahora, aquí todo está por hacer, el futuro está delante de nosotros". Yo vi al principio esperanza de Bloch, y a la propia esperanza cristiana, mucho más viva en Argentina que en Alemania. Mientras en Alemania todo está estructurado, en Argentina los curas encuentran la tierra que fecundar, el pueblo que los sigue, una iglesia muy pentecostal, convencida de que es la iglesia del éxodo, un evangelio de liberación de los oprimidos que en mi país no se lee.

VÍSPERA: Usted parecería restringirse, cuando habla de la iglesia argentina, al sector clerical. ¿Qué de los laicos?

BERGER: También hablé con ellos. Pero lo más estructurado y visible eran para mí los curas. Los más distintivos dentro del movimiento. Y por eso me dediqué sobre todo a ellos. Visité las parroquias en Buenos Aires, Rosario, Santa Fe, Córdoba, Tucumán, Paraná, San Juan, Mendoza, La Rioja, Catamarca, Formosa, Resistencia, Reconquista, Goya, Corrientes, y algunas parroquias rurales y santuarios de religiosidad popular.

VÍSPERA: Hasta ahora ha hablado de la forma como se sintió interpelada por estos sacerdotes tercermundistas. Pero yendo en la dirección inversa, ¿qué cuestiones les pondría usted a ellos?

BERGER: No les puse cuestiones al principio porque, ante todo, para mí se trataba de aprender. De andar al paso de ellos, como ellos trataban de hacerlo con los sectores populares a los que servían. Porque pensaba que si vendrían

preguntas las tendría después, no desde afuera sino de alguna manera desde dentro del propio movimiento.

VÍSPERA: ¿Y surgieron, esas interrogantes, en un segundo momento?

BERGER: Sí. Entonces, muchas veces, les pregunté si la Iglesia Católica significaba para ellos solamente América Latina. A pesar de que comprendía por qué se limitaban a América Latina, comprendía que venían de 400 años de colonización eclesial. Pero como cristiana europea esa actitud me dolía, porque la Iglesia tiene que ser de todo el mundo. También muchas veces, la noción de pueblo, que ellos tanto destacan, yo la tenía poco clara. No sabía si quedaba restringida a la gente que vive en los barrios de emergencia. Pero eso puede ser una falta mía. Ustedes no tienen que olvidarse, además, de que por mi experiencia de alemana yo no soy nacionalista sino internacionalista; después de la guerra, a los alemanes se nos ha sacado el nacionalismo de los huesos. Muchas veces se me ha explicado en la Argentina que necesariamente allí hay que pasar por el nacionalismo para llegar al internacionalismo. O por lo menos a la Nación Latinoamericana, o a los países del Tercer Mundo. Y esa es una explicación que yo acepté sin dificultades. Creo, eso sí, que África y Asia están muy poco incluidas dentro de esa concepción; en la Argentina se sabe muy poco de los países africanos y asiáticos, muy poco se habla y se escribe sobre ellos.

VÍSPERA: ¿Y de qué modo esa experiencia argentina, latinoamericana, que usted asumió durante dieciocho meses marcó su retorno a Alemania?

BERGER: Me parece que a esa pregunta empecé a buscarle una respuesta antes de regresar, cuando todavía me encontraba en la Argentina. Cuando veía qué hondamente mis amigos convivían con los pobres y de qué modo ese vivir con los pobres estaba en la raíz misma de todo lo nuevo que yo iba aprendiendo me comencé a preguntar a mi vez si en verdad tenemos pobres en Alemania y en caso afirmativo quiénes son, para saber qué podría venir de ellos y con ellos para cambiar las cosas en mi propio país. Y vi entonces que, mientras el compromiso con la pobreza en América Latina puede ser dinámico, en Alemania es estático pues se trata de pobres marginados de la sociedad, de modo que si uno se mete con ellos queda con ellos marginado. Por ejemplo, los trabajadores extran-

jeros, que son tantos y tanto importan; trabajar con ellos es aceptar su biculturalismo, pues no son gente para quedarse en Alemania, tienen que volver a sus países de origen. En tanto que en la Argentina el barrio de emergencia es del país y va a construir el futuro del país; allá uno trabaja con gente que será actora del proceso nacional. Otros pobres en Alemania son los muchos enfermos psíquicos, cada vez más; es obvio que no se pueden movilizar de buenas a primeras para renovar la sociedad porque antes, si ello es posible, hay que curarlos. Más de un estudioso se está preguntando si el incremento de estos enfermos no será, acaso, porque nuestra propia sociedad está enferma. Y después, pobres son en Alemania los sin techo, que a diferencia de tantos sin techo latinoamericanos no proceden del campo sino que han quedado así por enfermedad, por haber perdido su trabajo de obreros; y los drogadictos; y los niños hijos de familias rotas; y los viejos, los viejos que están solos y marginados. Todo el mundo en la Argentina me decía que tenía que volver a Alemania para luchar en este frente, y yo pensaba que bastaría con que me insertara a fondo en un lugar para empezar a movilizar la sociedad, como hizo Berrigan en los EE.UU. Me acordaba del Che cuando dijo que su más grande suerte habría sido nacer en un país central para empezar a cambiar al mundo desde él. Pensaba que de algún modo eso era fácil. Pero no, no es fácil. Sé que los teólogos latinoamericanos hablan de un pecado mortal estructurado en sociedades como la alemana y que si uno no cuestiona estas sociedades está comprometido con ese pecado. Algunos en Alemania me hicieron recordar, a su vez, que Dios también está presente en Europa y que por eso no hay por qué abandonar a sociedades como la nuestra. Después pensé que si en Argentina me habían pedido encarnarme con los pobres tenía que volver al mundo pobre para desde él luchar contra el mundo rico. Y entonces surgió toda aquella cuestión de si hay pobres, y si los hay dónde, y cómo pueden cambiar las cosas en Alemania. O si tengo que volver al Tercer Mundo como único frente posible de lucha. La cuestión en Alemania es que uno no sabe en verdad con qué comprometerse. Porque lo que puede movilizar una sociedad puede ser un partido o un movimiento, y aquí en Alemania los partidos hasta ahora ofrecen pocas alternativas de oposición y los grupos críticos están extremadamente fracturados y la comunidad cristiana es muy difícil, no se encuentra en Alemania esa identifi-

cación fácil que un cristiano latinoamericano hace con su compromiso político.

VÍSPERA: Aun así, hay signos de una mayor atención alemana por el Tercer Mundo. Ellos son perceptibles tanto en el gobierno y las iglesias como en las librerías y la televisión, pasando por trabajos de investigación como los que realiza el profesor Steger en Bielefeld, y por grupos militantes como la Aktion Dritte Welt que funciona aquí mismo en Friburgo. ¿No le parece que todo esto abre posibilidades nuevas para quien como usted quiere seguir trabajando por nosotros desde la propia Alemania?

BERGER: Depende. Al volver aquí, me encontré con mucha gente que se da cuenta que así no se puede seguir. "Consumo", "orden", "seguridad" no son un fin en sí, advierten. Se ocupan del Tercer Mundo, dan mucho a la iglesia para ayudar a países del Tercer Mundo cuando en algunos de ellos estalla alguna catástrofe. Pero lo que falta son traductores de las situaciones vitales de allá. Veán ustedes. Aquí en Alemania se dan, es cierto, bastantes programas de televisión muy buenos, muy críticos del neocolonialismo, acerca de países del Tercer Mundo, incluso en horas privilegiadas, en las de mayor audiencia. Pero según las estadísticas sólo el 20% de los televidentes quedan presenciándolos, los otros apagan el receptor o cambian de canal. Es mucha más la gente dispuesta a dar dinero para ayudar financieramente al Tercer Mundo que a mirar esos programas. Algo tiene que andar mal para que este desnivel se produzca. En los libros de nuestras escuelas se encuentra todavía un gran etnocentrismo inconsciente y él se antepone a cualquier intento de intercambio entre iguales, cuando se habla de las relaciones entre Europa y el Tercer Mundo. No se sabe que en verdad hay que aprender del Tercer Mundo. Veán ustedes, a lo mejor los pobres somos nosotros y haría falta que gente del Tercer Mundo viniera a misionarnos. Haría que superar de parte de ustedes ese antagonismo que experimentan ante Europa viniendo a misionarnos pero con vocación y talento de traductores. Esa insistencia puesta sobre el "ser" en lugar del "tener" —"ser más" y no simplemente "tener más"— que tan bien marcaron los obispos peruanos no se conoce por aquí. Y aquí hay que aprender a ser de otra manera para hacer las cosas bien para escapar al círculo vicioso de esta sociedad de eficiencia que se está devorando a sus propios hijos.

Joseph Comblin

TEOLOGIA DE LA LIBERACION Y MODELO BRASILEÑO

VÍSPERA: Usted ha tenido una larga e intensa experiencia del Brasil antes de que el régimen lo expulsara en la forma en que dimos cuenta en la última VÍSPERA. ¿Cómo ve usted al así llamado "modelo brasileño"?

COMBLIN: Como el mejor ensayo de aplicación del modelo actual de la civilización occidental: el complejo militar-industrial, esa forma de expansión económica que opera con todos los modelos que puede ofrecer el neocolonialismo actual de crecimiento cuantitativo. Con un crecimiento que puede darse en los sectores que se prestan a lo cuantitativo, y por eso el sector militar funciona aquí como prototípico. Brasil cuenta en verdad con las condiciones ideales para aplicar este modelo: posibilidades de expansión, muy buenas condiciones geográficas,...

VÍSPERA: ...Y ninguna fuerza gremial que pueda oponerse.

COMBLIN: Claro. Brasil está lo suficientemente atrasado socialmente como para que no tenga que enfrentar "problemas sociales". Y culturalmente el país es suficientemente subdesarrollado como para que se pueda eliminar el problema social. "El problema social no existe", dicen públicamente los hombres del régimen. También ha sido posible suprimir la clase intelectual, y con ella toda posibilidad de crítica. Son dos diferencias importantes con los modelos de los países más desarrollados, donde en cambio no se ha podido suprimir ni la clase intelectual ni los problemas sociales. Esta imitación latinoamericana funciona precisamente porque la una y los otros han sido suprimidos.

VÍSPERA: Hace ya varios años que los rioplatenses hablamos del Brasil como del "satélite privilegiado" de la metrópolis norteamericana, hace pocos meses que Dom Helder sugirió que Brasil había caído en la "tentación de la subgerencia". ¿Le parecen adecuadas a usted estas calificaciones?

COMBLIN: El concepto está ya en "Geopolítica del Brasil", un libro del general Golbery, maestro de la Escuela Superior de Guerra. Se basa en la idea de que Brasil es parte del mundo occidental y

En 1958, el Arzobispo de Campinas le hizo cruzar el Atlántico a Joseph Comblin junto con otros dos flamantes doctores en teología. Quería compensar, con ellos, el influjo del Rector de la Universidad Católica de la importante ciudad paulista. "No resultó —recuerda ahora Comblin—. Llegamos inocentes, sin saber nada de su política, y al ver el problema nos dedicamos a otra cosa. En mi caso, la JOC y la enseñanza de Química y Física en el Seminario Menor."

Marcos McGrath se lo llevó a Chile en el 62, a la Facultad de Teología, para enseñar Dogmática. "Era la época del ascenso de la Democracia Cristiana y del Concilio, donde tanto se lucía el episcopado chileno." Pero el corazón de Comblin seguía en Brasil, "un país que atrae mucho", y allá volvió en 1964, Recife, esta vez.

Dom Helder llegó el mismo año, los militares también. Fueron los militares los que en definitiva le vetaron el ingreso al país, al regresar de uno de sus numerosos viajes, el 24 de marzo último. El exilio no implica sin embargo su alejamiento de América Latina: desde setiembre ha vuelto a Chile, para enseñar teología en la Universidad Católica de Talca.

por tanto elemento activo y necesario de la geopolítica mundial, parte del "mundo libre" que se enfrenta al "mundo esclavo". En América Latina —argumenta Golbery— Brasil tiene posición privilegiada; por tanto, tiene derecho a que EE. UU. le reconozca esa posición privilegiada.

VÍSPERA: Un derecho que a veces reivindica polémicamente, y entonces el subgerente parece convertirse —como en la CECLA— en un defensor de todos sus "empleados", en un crítico de los abusos, ya que no del sistema, de la gerencia nortea.

COMBLIN: Claro. es una posición dialéctica. Como Brasil cuenta con esa posición privilegiada correlativamente se arroga una autonomía suficiente para defender en el Atlántico Sur su círculo de intereses. Desempeña la subgerencia dentro de un esquema global pero con una reivindicación de autonomía limitada.

VÍSPERA: Acentuando, por este otro lado, las contradicciones con la metrópolis.

COMBLIN: Tal como hizo Francia con de Gaulle. Se trata en verdad de una Realpolitik. Por su posición geográfica Brasil puede exigir una libertad de movimientos en América del Sur, y en el campo económico va a reivindicar

para sí los mercados latinoamericanos. Con las consiguientes tensiones entre las sucursales de empresas norteamericanas en Brasil y sus casas metropolitanas. Al mismo tiempo, insisto, se va manifestando en el interior del país un antagonismo radical entre la clase tecnocrática y la clase intelectual. O quizás habría que decir: la sustitución de una clase por otra. Un grupo de coroneles y mayores en la Casa Militar de la Presidencia son quienes en verdad protagonizan este proceso. Por ahí actúa el régimen, por ahí piensa y elabora, por ahí mantiene su continuidad. Y de hecho, hay que reconocerlo, se ha logrado mantener la unidad del movimiento de un modo extraordinario. Esta clase militar se ha mostrado extraordinariamente capaz para mantener el modelo, subordinando a los empresarios y a los economistas, prácticamente integrados al esquema. Lo cual constiuye, en verdad, un fenómeno bien nuevo.

VÍSPERA: Dentro de este modelo de lo que se ha dado en llamar "desarrollo compulsivo" ¿qué papel le reconocería usted a la famosa "concientización" que la iglesia brasileña promovió antes que cualquier otra en tiempos previos al golpe del 64 y que la iglesia latinoamericana levanta ahora como una de sus propuestas mayores para esta coyuntura? Diría usted que es posible "concientizar" dentro de un régimen como el brasileño?

COMBLIN: La experiencia parece mostrar que toda participación de la conciencia supone un régimen liberal. Fuera de él la conciencia ya no es un factor y todo pasa a definirse en relaciones de fuerza. Por ello, la iglesia está enfrentando un dilema. O se integra dentro del sistema y le proporciona una legitimidad, que es la solución de los cardenales brasileños, Rossi en Roma, Scherer en Porto Alegre y Sales en Río, haciendo coincidir al sistema militar con Populorum Progressio y con la "doctrina social" de la iglesia. O se hace iglesia de las clases dominadas, pasa a vivir en una condición ignorada, en humildad; participando de la paciencia y el sufrimiento de los pobres y con la misma carencia de actuación política de los pobres.

VÍSPERA: ¿Pero entonces la alternativa para usted es política oficialista o ninguna política?

COMBLIN: Hasta el momento en que hay de hecho una nueva alternativa de poder. Pero ese momento no ha llegado en el Brasil. La concientización puede hacerse en Chile, pero no en un país como el Brasil donde no hay libertad de expresión. Convendría preguntarse, por otra parte, si en verdad vale la pena procurar un régimen liberal. Los movimientos de oposición, cuando siguen líneas marxistas muy radicales, han mantenido una posición muy dura contra los regímenes liberales. Y uno no puede menos que acordarse aquí de Stalin luchando contra la social democracia. Con lo cual lo que vino después fue el fascismo.

VÍSPERA: Usted ha ubicado a los cardenales en el primer término de la alternativa. Pero suponemos que no hará lo mismo con toda la Confederación Brasileña de Obispos. O por lo menos con un sector de ella. Más de una vez, la Confederación ha sido eso que Dom Hélder quiere de las iglesias nuestras: que asuman una ineludible suplencia, convirtiéndose en la voz de los que no tienen voz, la única voz que puede resonar públicamente más allá de la del oficialismo.

COMBLIN: En esos casos queda la posibilidad del martirio y la voz profética. Pero hay que saber la hora del martirio. Cuando los obispos empiezan a hablar los aíslan. Y entonces son profetas aislados. Como el propio Dom Hélder. Como Dom Frago. Aislados incluso dentro de la iglesia. Del profeta aislado se sabe que existe, que es voz de educación, que su mensaje es sencillo: denunciar la situación y anunciar otra, distinta, para crear la cual no cuenta con los medios adecuados. Por eso es que hay que saber escoger la hora del martirio. Desde ese momento, uno queda sin los otros. De ahí que Cristo esperó tres años para llegar a la hora del martirio, y bien que pudo tenerla de entrada. Tarde o temprano, la hora llega. No puede mantenerse la demora. Hay que salir de la ambigüedad. Y la hora confiere autenticidad a los mensajes anteriores.

VÍSPERA: ¿Qué líneas destacaría usted en la Conferencia Nacional de Obispos Brasileños considerada como cuerpo episcopal del país entero?

COMBLIN: No tiene. La mayoría ve que hay un problema pero todavía no está decidida a verlo en toda su extensión. Como si tuviera miedo de ver, porque al ver hay que definirse. Hay una minoría que cree en la sinceridad cristiana del gobierno. Como los cardenales, por ejemplo. Y se deja manejar. Pero eso sirve como coartada a la mayoría para postergar indefinidamente la toma de conciencia de lo que está ocurriendo. Y por último, hay aquella minoría abrahámica que adopta el ca-

mino profético. Y que progresivamente encuentra a cada uno de sus miembros cada vez más aislado.

VÍSPERA: Hasta que a cada uno le llegue la hora del martirio.

COMBLIN: Sí. Quizás no sea sangriento, pero que llega, llega. Estos obispos viven en situación aislada, en estado de acusación permanente.

VÍSPERA: ¿Qué operatividad alcanza la Teología de la Liberación en una situación como la brasileña?

COMBLIN: En primer lugar, mantiene la esperanza. Como las situaciones nunca son definitivas, el porvenir se prepara a partir de los núcleos de hombres que se han mantenido libres. La esperanza no puede venir de los oportunistas sino de los que han podido mantener la libertad en medio de la opresión. En segundo lugar, tiene que mantener la continuidad preparando sucesores, hay que transmitir la misma esperanza a otros. Y después los mantiene al lado de los débiles, de los perseguidos, a pesar de las apariencias de triunfo de la opresión. Hay que tener mucha fuerza interior para vivir al lado de los que no tienen fuerza.

VÍSPERA: Lo que usted acaba de decir podría referirse por igual a la esperanza bíblica. O a la muy alemana Teología de la Esperanza. Pero la pregunta nuestra pretende que usted se refiera al aporte específico, si lo hay, que la Teología de la Liberación, tarea de latinoamericanos, puede hacer a iglesias puestas en la situación en que se encuentra la brasileña.

COMBLIN: Y bien. Creo que la Teología de la Liberación explicita lo que hay en el mensaje bíblico. Una serie de cuestiones que están en el mensaje bíblico pero que las clases dominantes normalmente no explicitan. Ese cuestionamiento de la dominación como método de presión y sanción. Hace surgir esa antinomia: dominación-liberación. Esto es algo que las iglesias europeas no plantean todavía: ¿tiene acaso algún significado evangelizar por internalización del sistema de dominación? ¿O —lo que en el fondo es lo mismo— evangelizar prescindiendo de ese sistema, cerrando los ojos ante él? ¿La evangelización está ligada al sistema de dominación? La Teología de la Liberación es la primera protesta amplia en contra de ese sistema de evangelización a través de los poderes. Y después plantea el problema de la praxis. Hasta ahora no lo resuelve, lo plantea. Qué se puede hacer.Cuál es el modo de actuar de los oprimidos. Y cómo es cristiana la actuación de los oprimidos. Creo que son preguntas oportunas para hacer un análisis teológico de ese término marxista. ¿Qué significa la praxis como acción sobre la totalidad de la historia? Existe una acción sobre la totalidad de la historia dicen im-

plicitamente los marxistas. Pero eso es en el fondo un concepto mesiánico. ¿Dónde encontrar y cómo justificar una forma de acción que cambie toda la sociedad e incluso al hombre? ¿Es posible eso? ¿Es humano? Hay todo un antagonismo entre mesianismo y apocalipticismo, los judíos siempre lo vivieron. El del ya —todavía no—. Hasta que llegue el Día. Pero el problema cristiano es que se cierran ambas vías. Hay que vivir en este mundo tal como es. Entonces, ¿cómo actuar en este mundo si se quita la perspectiva mesiánica y la apocalíptica?

VÍSPERA: Por favor, ábralas un poco más, a ver cómo las entiende usted.

COMBLIN: La mesiánica piensa que puede purificarse el sistema de poder para hacerlo auténtico, para hacer del sistema un instrumento de salvación. Engendra cristiandades. Y la apocalíptica queda esperando el movimiento que todavía no ha aparecido, el Día. Y engendra pequeños movimientos revolucionarios chicos que creen que por una Sierra Maestra, por un milagro, podrían cambiarse las condiciones. Al mesianismo corresponde la institución comunista, al apocalíptismo la izquierda aventurera.

VÍSPERA: Que es precisamente la que más cristianos parecería reclutar.

COMBLIN: Porque los cristianos, por toda su formación anterior, son apocalípticos, creen en milagros.

VÍSPERA: La Teología de la Liberación parece más atenta a estas élites de cristianos, o al "cristiano comprometido", que a los roles diversos y contradictorios que se manifiestan en cada institución eclesiástica y que —según los resultados de cada confrontación— mueven a la iglesia en una u otra dirección política. Todavía no ha aborcado de lleno a la iglesia, trátase de las iglesias locales tanto como de la Iglesia Una.

COMBLIN: No aparece claro hasta ahora, en la Teología de la Liberación, cómo funcionan esas minorías en la iglesia. La primera alternativa atribuye a la iglesia el liderazgo en los cambios y en las actuaciones sociales, pero entonces no dice cómo se va a llegar a esta conversión, cómo la iglesia podría llegar a eso. La segunda alternativa se lo atribuye más a los cristianos individualmente o en pequeñas comunidades carismáticas prescindiendo de la máquina eclesiástica, pero en ese caso no se ve cómo van a poder prevalecer contra esa máquina ni cómo van a perseverar como cristianos, cuál será su status. Me parece que la Teología de la Liberación vacila entre una y otra alternativa. Si bien insiste mucho en la segunda, también es verdad que se refiere a Medellín, y la perspectiva de Medellín es la de una iglesia institución que orienta, que dirige.

VÍSPERA: La del Medellín histórico, digamos. Pero en el Medellín kerygmático —que es el de esas minorías y el que más peso político ha ganado— esa dimensión institucional cuenta muy poco, todo parece reducirse a una proclama por la liberación, contra el neocolonialismo y el colonialismo interno.

COMBLIN: Ese es uno de los problemas, precisamente. Cuál es el uso que se está haciendo de Medellín. Cómo se maneja ese dato institucional.

VÍSPERA: Otro problema, y no menor, aparece cuando algunos teólogos o algunos catecúmenos de la Teología de la Liberación parecerían dar por sentado un dualismo fe-praxis que olvida que toda fe es praxis, praxis liberadora de una comunidad —una institución— con veinte siglos de praxis acumulada, praxis que por tanto no empieza con nosotros, ni se restringe a nuestro grupo, ni a nuestra lucha por la liberación latinoamericana. Si la fe no es así entendida, si se la ve como algo distinto de la praxis, como puro dato teórico, esta “fe” lleva ya todas las de perder apenas se la somete a la prueba de fuego de la “praxis revolucionaria”.

COMBLIN: Sí. Por lo menos, la Teología de la Liberación no explicita que la fe es praxis. Me parece que el problema quedaría más claro a partir de la caridad. ¿En qué consiste, en verdad, amar a los hombres? ¿Qué amor es el exigido por el Evangelio? ¿Cuáles son los actos de la caridad? Por eso siempre es válido analizar la actuación concreta de la institución: qué se ha hecho, cuál es el valor histórico de la caridad, cuáles las formas de relación comunitaria, históricamente consideradas.

VÍSPERA: Hay otro inconveniente serio para aceptar sin más la categoría “praxis”. Si pasamos a encararla como “praxis revolucionaria”, como “praxis política”, ¿cuándo se prueba liberadora? Una vez que se ha hecho la revolución, una vez que ha triunfado. Mientras tanto, ¿qué nos autoriza a decir que la nuestra es forzosamente una “praxis liberadora”? Si, como cualquier militante lo comprueba tantas veces, no hay una praxis unívoca por la liberación latinoamericana sino dos o más, diversas y hasta polémicamente enfrentadas entre sí, ¿qué marcas objetivas nos permitirán discernir cuál es en verdad, entre ellas, la praxis efectivamente liberadora? Bastaría con echar un vistazo a la multitud de movimientos, partidos, grupos y grupúsculos que penosamente dividen a la izquierda latinoamericana

para advertir que esta preocupación nada tiene de “teórica”.

COMBLIN: Claro. Y esto supone la cuestión mesiánica. Si es posible manejar todo el proceso histórico. Los guerrilleros pueden ser, sin saberlo, un subproducto del desarrollismo, como las drogas. No hay hombres que sean pura creatividad y no reflejo de otras fuerzas. Por otra parte, creo que en todo eso de la liberación hay un fondo de nacionalismo muy grande. La idea de liberación tiende a identificarse con la independencia. El contenido positivo de la independencia es la existencia nacional. La constitución de un sistema nacional semejante al modelo de la metrópolis. Y entonces, la mediación de esa libertad está dada por todos los elementos del poder nacional. Incluso el ejército permanente será elemento liberador. Pero el contenido de ese concepto de libertad es ser libre como los norteamericanos son libres. Que Chile sea tan independiente como EE. UU. No es un concepto teológico. Moviliza el sentimiento nacionalista, pero identifica con la liberación a todas las fuerzas ambiguas del sentimiento nacional: un ejército nacional, una burguesía nacional, y ahí viene el problema: ¿qué relación hay entre esa libertad y la libertad de San Pablo?

VÍSPERA: Sin perjuicio de aceptar la pregunta y dejarla pendiente, conviene aclarar aquí que el nacionalismo nuestro en modo alguno es un nacionalismo de “parecerse a” EE. UU. o a cualquier otra nación sino precisamente de “diferenciarse de” las restantes naciones. De afirmar y reafirmar una identidad nacional ya existente, esa que nos identifica ya dentro de la geografía de la dependencia, esa que nos convoca a la lucha liberadora.

COMBLIN: Pero la nación es un elemento de poder y de fuerza. Y la existencia nacional tiene sus necesidades intrínsecas. Es en primer lugar creación de un sistema de fuerzas.

VÍSPERA: Claro. Sin una lucha por el poder seguimos en la dependencia y en un angelismo estéril. Sin una acción política no amamos eficazmente a nuestros prójimos pobres —pobres porque dominados— ni a nosotros mismos. Ni a los otros, los que nos dominan injustamente, para quienes la lucha nuestra representa, bien mirada, una impostergable ocasión de conversión.

COMBLIN: La voluntad de ser nación, de ser poder es lo que está detrás de todo esto. Legítima históricamente la lucha de ustedes. Pero no depende directa-

mente del concepto bíblico de libertad.

VÍSPERA: Eso es otra cosa, y abre otra cuestión para la Teología de la Liberación. Una cuestión que hay que dejar abierta, subrayamos aquí, puesto que toda la Teología de la Liberación está en plena elaboración y recorre en estos momentos más de un cauce: alcanzaría con leer sus dos expresiones mayores, los libros de Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez, para comprobarlo. Aún así, parece claro que la Teología de la Liberación globalmente considerada ha manifestado hasta ahora una marcada tendencia a usar los paradigmas bíblicos. Y que hasta ahora los ha venido extrayendo más del Antiguo que del Nuevo Testamento. Y que del Antiguo ha escogido invariablemente al Exodo. Sin duda, el Exodo es el eje de la teología veterotestamentaria y es lo que más importa también para una lectura del Antiguo Testamento a la luz del Nuevo. ¿Pero no se estará corriendo el peligro de una autojustificación al echar mano invariablemente del Exodo como paradigma para la liberación latinoamericana? ¿No hará falta, también, recordar al Exilio para que —sin mengua de la liberación— se haga más explícito el hecho de que el juicio de Dios también rige sobre nuestro continente? Quizás esta tendencia —como tantas otras— nos venga desde cierta euforia postconciliar de raíz europea, que popularizó inmensamente al “Pueblo de Dios” —categoría de raíz veterotestamentaria— mientras soslayaba al “Cuerpo de Cristo” —categoría de la Nueva Alianza, dotada de tanta consistencia institucional como para caer antipática a “carismáticos” y “proféticos”...

COMBLIN: La Teología de la Liberación prefiere trabajar sobre el Antiguo Testamento, y sobre todo el Exodo, porque el Antiguo Testamento es el que más se presta, precisamente, a destacar la nación. Pero a los ojos de los profetas, Israel como nación no vale más que Egipto.

VÍSPERA: La Teología de la Liberación no ha llegado todavía a formular una cristología, y quizás nada exprese mejor su carácter de búsqueda, de esfuerzo inicial, de investigación en proceso, que esta carencia que habrá que cubrir cuanto antes.

COMBLIN: Claro. Porque Cristo es el que no cree en el mesianismo y no espera el mundo de los ángeles del apocalipticismo y vive en este mundo. Es el que asume la paradoja de vivir en un mundo de liberación sin que haya todavía una liberación absoluta.

CENTRO DE DOCUMENTACION

MIEC - JECI

- un servicio para equipos, comunidades y militantes comprometidos en una transformación radical de la sociedad latinoamericana.
- Un apoyo para la maduración del compromiso cristiano en la sociedad.
- un servicio de los Secretariados Latinoamericanos del Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos (MIEC - Pax Romana) y de la Juventud Estudiantil Católica Internacional (JEC-I).

PUBLICACIONES

Servicio de Documentación — un folleto mensual de documentación especializada.

SPES — boletín informativo de los Secretariados Latinoamericanos del MIEC y la JECI.

Libros:

1. **La Pastoral de la Iglesia en América Latina**, del P. Gustavo Gutiérrez (Agotado).
2. **Iglesia-Universidad**, del P. Gilberto Giménez, César Aguiar y Guzmán Carriquiry \$ 1.—
3. **América Latina: protesta estudiantil y fe cristiana**, de Almerly Bezerra de Melo \$ 1.20
4. **Apuntes para una interpretación de la Iglesia Argentina**, de Lucio Gera y Guillermo Rodríguez Melgarejo \$ 1.50

Próximamente:

HISTORIA POLITICA del Movimiento Estudiantil:

50 años de reforma y la revolución, de Carlos H. Urán R.

SUSCRIPCIONES

Servicio de Documentación

América Latina

USA o Europa

12 números por año

• Suscripción General	U\$S 8	U\$S 12
• Suscripción estudiantes	" 4	" 6
• Números atrasados	" 1	" 2
• Números sueltos	" 0.80	" 1,50

SPES

12 números por año

• Suscripción General	U\$S 8	U\$S 12
• Suscripción estudiantes	" 4	" 6
• Números atrasados	" 1	" 2
• Números sueltos	" 0.80	" 1,50

NOTA: los precios peruanos deben consultarse. Los precios en el extranjero incluyen franqueo por tierra. Franqueo aéreo debe consultarse. Afiliaciones colectivas, precios especiales.

OTROS SERVICIOS

- **Bibliografías:** se elaboran bibliografías especializadas en problemas universitarios, culturales, políticos y religiosos de América Latina.
- **Contratos de investigación y asesoramiento:** sobre los mismos temas citados, se acuerdan contratos con instituciones y/o personas interesadas en temas específicos.

Dirección: Apartado 58, Lima, Perú.

De Valdés a Almeida

Bryan Palmer

Factor de consolidación del gobierno de la Unidad Popular, la política exterior de Clodomiro Almeida es, en alguna medida, heredera de la de Gabriel Valdés, el brillante canciller de la administración de Frei.

Cuando el democristiano Eduardo Frei asumió el poder en noviembre de 1964 prometía no sólo inaugurar una etapa en materia de reformas internas sino también una orientación distinta en el campo de la política exterior. Recogía, de esta forma, una serie de principios que la corriente democristiana latinoamericana propuso en todo el continente al comenzar la década del 60. Si bien ellos no configuran una ideología del internacionalismo revolucionario, implican, eso sí, una ruptura con las tesis panamericanas que imperaban en la época.

La conducción de la política exterior fue asignada a un hombre brillante, Gabriel Valdés Subercaseaux. Universitario y dirigente político de activa militancia en la Democracia Cristiana, el canciller se encontró con un reto: innovar y al mismo tiempo, respetar ciertas líneas directrices que tradicionalmente habían guiado la política exterior de su patria. Continuidad y cambio, en aparente contradicción, debían signar su acción, mientras que en el plano de las reformas estructurales comenzaban a producirse enfrentamientos directos con el pasado, con la opresión que envolvió a Chile desde su primera independencia.

Cuando el PDC se hizo cargo del gobierno, América Latina vivía un período caracterizado por la conciencia del fracaso de la Alianza para el Progreso y por un gran vigor de la Revolución Cubana, especialmente en la zona del Caribe y el norte de América del Sur. Cuba había sido expulsada de la OEA. Brasil, un coloso con el cual Chile había tradicionalmente mantenido buenas relaciones, presenciaba el colapso del esfuerzo renovador de Goulart y su sustitución por militares de derecha. El panorama general era sombrío, y faltaban pocos meses para que la agresión a República Dominicana permitiera clarificar las intenciones de los Estados Unidos frente a los movimientos progresistas latinoamericanos. La crisis de 1962, que enfrentó a la URSS y los EE. UU. en torno a los cohetes intercontinentales, había dejado la sensación que América Latina continuaba siendo una "zona de influencia" de una de las dos superpotencias, y que su papel en el mapa internacional de poder era mínimo, ilusorio y declinante.

Definir los intereses

¿Cuál fue, ante ese cuadro, la estrategia elaborada y aplicada por el gobierno Frei? Lo dice el mismo Gabriel Valdés en uno de sus libros (1): "En 1965 todavía actuaba el noble impulso ori-

ginal de la Alianza para el Progreso que había creado una posibilidad vigorosa de afirmación democrática, de reforma social y de auténtica solidaridad. El esfuerzo realista y aún controvertido como excesivo por quienes tenían poder e influencia en la época, parecía ser el buscar dentro de las instituciones del sistema interamericano y de su modificación, una mejor ubicación de los intereses latinoamericanos... Pero ello no pareció suficiente. Cuando la convicción hubo madurado, iniciamos la formulación de una política más ambiciosa pero más eficaz: la de definir los intereses de América Latina y expresarlos por una sola voz. Iniciada esta etapa frente a Estados Unidos con el Consenso de Viña del Mar."

En 1965, empero, ya se había dado un primer paso condenatorio de las agudas diferencias existentes con Washington; la invasión de tropas norteamericanas a Santo Domingo originó una firme reacción negativa por parte de Chile, que se tradujo tanto en una condena del acontecimiento concreto como en un rechazo formal a todo intento por constituir —bajo el amparo de la OEA— la así llamada Fuerza Interamericana de Paz. "No somos partidarios de la creación de fuerzas militares supranacionales", afirmaba Valdés ante las Naciones Unidas en setiembre de ese año; argumentaba que tal tipo de fuerza generaría peligros para la independencia y la autodeterminación de los pueblos, y daría asimismo aliento a una carrera armamentista negativa para el proceso de unificación.

Esta aparente contradicción entre un cierto interamericanismo y, al mismo tiempo, un rechazo a las formas más ostensibles de presión ejercidas por los EE. UU. y sus aliados caracteriza aquella primera etapa en las relaciones internacionales chilenas. "Para realizar las reformas de estructuras y lograr la integración, Chile considera esencial una estrecha asociación con Estados Unidos, en términos de dignidad, de respeto, de confianza y de comprensión recíprocas..." declaraba también en 1965 el canciller chileno. ¿Cómo explicar estos matices, estas luces y sombras que perfilaban la política exterior de la "Revolución en Libertad"? Muchos analistas razonan afirmando que las causas se encontrarían en el pasado "cepalista" de Eduardo Frei. Pero hay también quienes —con mayor razón— intentan explicar el fenómeno del no enfrentamiento con los EE. UU. en base a la especial situación que atravesaba el continente, la cual configuraba un cuadro de relativo aislamiento para el gobierno democristiano chileno. La orientación de la CEPAL no alcanza para fundamentar, por sí sola, una valoración negativa de la

política exterior impulsada por el Palacio de la Moneda; por otra parte, una mayor conciencia acerca de las dificultades de América Latina y el papel de los Estados Unidos fue progresivamente creciendo alrededor del concepto de integración. Este fue el "Leit-Motiv" que informó y a menudo determinó los caminos concretos de la cancillería dirigida por Valdés.

Así, Sistema Latinoamericano e integración continental de pueblos fueron dos términos unidos en una identidad dinámica que, valga la reiteración, se hizo más patente con el decurso del tiempo político y económico. Es como si Chile, perdida en el costillar de los Andes, hubiese comprendido más sólidamente la realidad latinoamericana a través de las experiencias y análisis recogidos durante la aplicación práctica de su política exterior, condición que no imperaba —obviamente— en el gobierno tradicionalista y conservador del empresario Jorge Alessandri.

De Punta del Este a Cartagena

El tema de la integración estuvo presente desde el principio de la gestión del presidente Frei en la política exterior chilena. El primer mandatario, significativamente, inició su alocución inaugural afirmando que la unión de América Latina respondía al "mandato de la geografía, de la tradición, del lenguaje y de la historia". Era "la condición inescapable para mantenernos en las fronteras más avanzadas del pensamiento creador, del esfuerzo científico y de la eficiencia técnica, que nos dará el ámbito para expandir nuestra economía, realizar la justicia y tener una voz respetada y vigorosa en la comunidad mundial." Valdés, por su parte, agregaría más adelante que el objetivo de la integración, que no era un fin en sí mismo, estaba unido a una concepción de pluralidad ideológica, política y económica en el continente, y que el proceso integrativo obligaba a mantener la plena vigencia de la no intervención; este principio, fundamental en la política internacional chilena, constituye la contracara de la soberanía nacional. Integrarse para defender y consolidar la soberanía, no para entregarla o menoscabarla.

Santiago de Chile insistió, a través de la presidencia y la cancillería, en tomar la iniciativa en materia de unificación continental. Junto con las proposiciones formuladas en el conocido "Informe de los cuatro", elaborado a solicitud de Frei por destacados economistas, el estadista democristiano inició una campaña destinada a convencer a los presidentes del hemisferio de la necesidad de una reunión para discutir el mercado común latinoamericano. En octubre de 1965 conferenció durante tres días con el presidente argentino Arturo Illia; del encuentro surgió una declaración en la que ambos "hacían un llamado a los jefes de Estado latinoamericanos para que asumieran una responsabilidad personal en el movimiento hacia la integración económica" y "trabajaran juntos, a través de consultas periódicas y reuniones regionales, que culminarán en una reunión general de jefes de Estado. "En junio de 1966, en un banquete en honor de Carlos Lleras Restrepo, presidente electo de Colombia, volvió a sugerir que "nosotros, los presidentes, debemos reunirnos para revisar lo que se ha hecho y acordar lo que debe hacerse. Finalmente, en abril de 1967, las aspiraciones de Frei respecto de una reunión cumbre se vieron cumplidas: la mayor parte de los presidentes del hemisferio, incluyendo a Lyndon Johnson, se reunieron en Punta del Este y apoyaron la idea de crear un mercado latinoamericano.

Complementariamente, el gobierno chileno dirigía su mirada hacia los países del Pacífico, buscando un fortalecimiento de las posibilidades subregionales de integración. En agosto de 1966, los

presidentes de Chile, Colombia y Venezuela y los representantes presidenciales de Ecuador y Perú firmaron la "Declaración de Bogotá", en la cual se apoyaba la constitución de una estructura de unificación andina. La llamada "Corporación Andina de Desarrollo" fue creada en febrero de 1968, y dio nacimiento a la planificación concreta de la integración regional en el marco del grupo andino.

Sin lugar a dudas, el Pacto Andino (Acuerdo de Cartagena) generó resultados mucho más tangibles que el esfuerzo general por lograr la integración a escala continental. Además de aumentar perspectivas de acción común en materia económica, financiera y de inversiones, significó al mismo tiempo la quiebra y el desmoronamiento progresivo del nacionalismo chauvinista que había impedido, tradicionalmente, cualquier acercamiento entre Chile y Perú, o entre este país y Ecuador. Las ancestrales rivalidades fronterizas han sido, en gran medida, superadas por el dinamismo de la estructura subregional, a lo cual debe sumarse —como factor influyente— la similitud de objetivos políticos, tanto internos como externos, existentes entre varios de sus países miembros.

El Consenso de Viña del Mar

Integración, defensa de la soberanía y creación del Sistema Latinoamericano fueron las líneas fundamentales que orientaron la política exterior dirigida por Gabriel Valdés. También debe contabilizarse en su haber la reanudación de relaciones diplomáticas con la Unión Soviética y la activación de vínculos con otros países socialistas, aún cuando la preferencia en el terreno de relaciones extracontinentales fue dirigida a las naciones de Europa Occidental.

El canciller chileno fue designado para presentar ante Richard M. Nixon el denominado "Consenso de Viña del Mar", en virtud del cual se operaba un considerable fortalecimiento de la CECLA y las posiciones latinoamericanas. Al entregar el documento al presidente norteamericano, Valdés afirmó que —por primera vez— los EE. UU. se encontraban ante una América Latina unida y con definiciones propias; "es bueno que así sea", manifestaba, "porque tenemos conciencia de que hay una profunda crisis en los conceptos, en los hechos y en las instituciones del sistema interamericano que afecta gravemente las relaciones hemisféricas". Finalizaba con las siguientes palabras: "los intereses actuales del desarrollo de América Latina no son idénticos a los de EE. UU. de América. Incluso tienden a ser progresivamente contradictorios en muchos aspectos".

Los referidos conceptos del ministro chileno permiten apreciar esa evolución, señalada más atrás, que condujo hacia una mayor conciencia frente al fenómeno imperialista y a las bases de la integración latinoamericana. La campaña electoral de 1970 vería nuevos conceptos.

El programa Tomic

La evolución operada en la política exterior chilena fue resultado de un conjunto de factores, entre los cuales puede contabilizarse el avance ideológico producido en el seno de la Democracia Cristiana y una mayor conciencia frente a las dificultades internas y externas para desarrollar una política de cambios estructurales profundos. La presencia de grandes monopolios extranjeros en Chile y, especialmente, la acción de las empresas norteamericanas en el sector cobre, resaltaron la necesidad de definir una línea más clara en el campo de las relaciones con los EE. UU.; concomitantemente, parecía necesario fortalecer la unidad continental para poder así hacer frente

—en común— a las presiones provenientes de conocidos intereses económicos internacionales.

La campaña presidencial, que culminó el 4 de setiembre de 1970 con el triunfo de la Unidad Popular, ofreció las condiciones para que el candidato democristiano Radomiro Tomic fijara la posición del PDC en materia internacional. "La política internacional y nacional", señalaba el programa de la candidatura, "se autosostendrán y servirán los mismos propósitos, basándose en idénticos principios. El desarrollo independiente sólo es posible con una política internacional también independiente y antimperialista. Los objetivos y métodos de nuestra acción interna señalados anteriormente, expresados en una acción internacional decidida y realista, tienen un claro sentido contrario a toda forma de imperialismo, sea este político, económico o cultural." Esta firme definición antimperialista ni se encontraba, por cierto, en aquellas primeras declaraciones del gobierno acerca de los beneficios de la Alianza para el Progreso o la colaboración con los Estados Unidos en el sistema interamericano. Pero es evidente que fue el propio Gabriel Valdés quien contribuyó en forma significativa al avance que se comprobó en la concepción democristiana de la problemática internacional.

El nuevo pensamiento que reflejaba Tomic, ex embajador en Washington, también estaba referido a un objetivo que ya informaba la política exterior de Frei: la integración. El capítulo respectivo del programa afirmaba, en tal sentido, lo siguiente: "En América Latina continuaremos la doble tarea de integrarnos y defender en común nuestros intereses que son adversamente afectados por las injustas estructuras económicas y tecnológicas mundiales. Los valores culturales que nos perfilan con una personalidad en el mundo deben expresarse en una comunidad de pacífica y segura convivencia, basada en el respeto a la personalidad e imagen propia de cada una de las naciones."

Si bien la prioridad del programa Tomic estaba destinada a América Latina en su conjunto, puso especial cuidado en reforzar una línea ya definida y realizada por la cancillería del gobierno que ya culminaba: el desarrollo de la integración subregional en el área andina. "El Pacto Andino crea una solidaridad que debe enriquecer el desarrollo de sus miembros, sin detrimento de la capacidad de cada país para exponer sus intereses particulares y defender sus objetivos propios. La integración latinoamericana o subregional no puede aceptar la presencia invisible, a través de los mecanismos financieros, de intereses ajenos a la subregión."

Radomiro Tomic no triunfó, pero su programa reviste connotaciones significativas, tanto abiertas como subyacentes, en materia internacional, y éstas permiten apreciar el grado de avance y profundización de las tesis y experiencias que estuvieron presentes a lo largo de la gestión de Valdés y dos extensos debates que en este terreno celebró el PDC chileno.

Con los países socialistas

Ya en su primer mensaje ante el Congreso Pleno, pronunciado el 21 de mayo de 1971, el presidente Allende declaraba que "la política internacional del Gobierno de la Unidad Popular no es sino la proyección en el plano externo de la forma cómo ha concebido y definido nuestro quehacer histórico: iniciar en nuestra Patria la construcción del socialismo como único camino eficaz para que las grandes masas, encabezadas por el proletariado, alcancen el pleno ejercicio del poder, y el justo uso de la riqueza común". (2) Definido su gobierno como un régimen de transición

hacia el socialismo y su política exterior como una prolongación hacia afuera de la realidad revolucionaria interior, el primer mandatario esbozó implícitamente los aspectos o lineamientos diferenciales e identificatorios con la política desarrollada por la administración Frei. Así, el referido mensaje —del mismo modo que el programa de la UP— menciona la existencia de principios permanentes de la política exterior chilena, para luego analizar rubros de actividades que constituirían las innovaciones, los rasgos distintivos de un gobierno controlado por dos importantes partidos marxistas.

A primera vista, parecen mayores las coincidencias que las divergencias con el gobierno anterior, aunque dentro de estas últimas debe anotarse una que podría adquirir especial relevancia: el reforzamiento de las relaciones, el intercambio y la amistad con los países socialistas. Este objetivo ha dado por resultado la existencia de un acercamiento perceptible con los gobiernos de Europa Oriental, especialmente con la Unión Soviética; también ha originado, en forma casi inmediata a la asunción del poder por la Unidad Popular, la reanudación de relaciones diplomáticas con Cuba y la activación del intercambio cultural y político entre ambos países, de lo cual fue una expresión representativa la larga visita a Chile del primer ministro Fidel Castro.

¿Cuál sería la intención del actual gobierno chileno al postular con tanta nitidez este objetivo? Se trataría, ante todo, de un efecto de la solidaridad política e ideológica que se plantea entre las experiencias de origen o signo socialista, aun cuando los partidos marxistas chilenos no podían ignorar que resultaba imposible esperar del campo socialista una ayuda económica y militar similar a la brindada años antes a la revolución cubana. Las épocas han cambiado, y luego de la entrevista entre Nixon y Brezhnev todo indicaba que la situación en el continente, en lo relativo a una mayor presencia soviética, quedaría parcialmente congelada. La solidaridad que se le podría suministrar a la UP sería, entonces, limitada, y difícilmente la creciente flota de la URSS tome los puertos chilenos como bases de operaciones.

De transacciones y conflictos

Tanto en el plano de las nuevas relaciones con Argentina, como en el del fortalecimiento del Pacto Andino, que próximamente podría ampliarse con la incorporación de Buenos Aires, ha desempeñado un papel relevante el ministro de Relaciones Exteriores del gobierno UP, Clodomiro Almeyda. Durante años fue responsable de las relaciones internacionales del Partido Socialista; publicó varios libros y es reconocido por su capacidad negociadora, lo cual le ha valido tener que trasladarse en varias oportunidades al exterior a fin de resolver problemas relativos a las deudas financieras de Chile.

Si bien Almeyda difiere de Valdés en virtud de su formación marxista, ambos coinciden en asignarle una especial importancia al impulso actual de las relaciones internacionales a escala mundial. Su concepción de fondo en cuanto al papel de la diplomacia quedó recientemente registrada en un reportaje efectuado con motivo de las gestiones en torno a los guerrilleros argentinos que buscaron asilo en Chile. "En la actividad diplomática de las relaciones internacionales —dijo—, es la transacción lo más frecuente. Es la condición y el supuesto de la política internacional. Se supone que los intereses de los distintos miembros de la comunidad internacional son normalmente contrapuestos y para que ello no se traduzca en conflicto —salvo en el caso de guerra— se adecúa todo a un mecanismo de transacción. Eso es incongruente con la visión

conflictiva de la sociedad que tenemos los marxistas. Pero estas transacciones deben ser consideradas parte de un proceso que las trasciende. El proceso del socialismo va jalonado tanto por transacciones como por conflictos agudos. Esa es la realidad: conflictos en algunas partes, paz en otras. En lo externo, es propósito del Gobierno y de algunos chilenos que los conflictos no asuman formas violentas. Estamos por la negociación."

“Permanecemos en la OEA”

Los factores coincidentes entre la Unidad Popular y el gobierno de Frei en política exterior son numerosos. El establecimiento de relaciones con la República Democrática Alemana y las Repúblicas Democráticas de Corea y Vietnam coincidía con la permanencia de Chile en la OEA y en el sistema interamericano, mientras Allende afirmaba que “es propósito de este gobierno mantener con los Estados Unidos de América relaciones amistosas y de cooperación mutua”, considerado como un país del “capitalismo industrial”.

¿Cómo explicar, en un gobierno de inspiración socialista y solidario con Cuba, la decisión de permanecer en una organización tan claramente desprestigiada como la OEA? Luego de formular profundas críticas, el mensaje presidencial afirma que “permanecemos en la OEA con un ánimo de contribuir a establecer relaciones interamericanas sobre bases distintas a las actuales, que conviertan a esta organización en un instrumento eficaz para encontrar la solución de las apremiantes necesidades de la región. Sólo la ruptura de las estructuras de dependencia y un nuevo sistema que contemple los intereses de nuestros pueblos puede aspirar a representar legítimamente a nuestras naciones. Para plantear esta posición permanecemos en la OEA, a fin de que se imponga un diálogo que vaya abriendo paso a un nuevo concepto de las relaciones internacionales. “Este ha sido, indudablemente, uno de los signos que reflejan el tono realista de la política exterior chilena actual, puesto que un abandono inmediato y resonante de la estructura panamericana hubiera provocado un rápido y peligroso aislamiento del gobierno de la Unidad Popular, cuya orientación ideológica implicaba ya —por sí sola— un cierto handicap en el contexto latinoamericano.

“Creemos en el Pacto Andino”

Chile se ha quedado en la OEA y, al mismo tiempo, ha continuado con la política de Valdés de fortalecer el Pacto Andino. “Este Gobierno ha dado su más amplio y decidido apoyo al Pacto Andino”, afirmaba Allende en su discurso ante el Congreso. En otro discurso, pronunciado en la sede de la Junta del Acuerdo de Cartagena, el presidente de los chilenos declaraba también lo siguiente: “Porque creemos en una América Latina firmemente unida, actuando solidaria e indivisible ante los problemas del presente y del futuro, es que creemos en el Pacto Andino. Estamos convencidos que sus

objetivos caminan en el sentido de la historia y la unidad latinoamericana.” Estas expresiones son indicativas del grado de continuidad que en este nivel, existe en la política exterior de Chile; no sólo se trata de estimular e impulsar la unidad continental, probablemente con un relativo menor énfasis que la Democracia Cristiana, sino que se busca el fortalecimiento de la integración subregional sin perjuicio del diverso sistema social y político vigente en los países componentes de la misma. Al mismo tiempo, la situación política en Perú y Bolivia permitía a Chile —por la orientación de los gobiernos de Velasco Alvarado y Torres— esperar buenos dividendos de su participación en el pacto subregional, entre los cuales se encontraba el de constituir entre los tres países un polo progresista opuesto a los avances expansionistas del Brasil en todo el continente. La caída del régimen de Torres, en la que jugaron un papel importante los militares brasileños, hizo más patente la conveniencia del encuentro entre Allende y Lanusse, así como el surgimiento de una etapa de deshielo más decantado entre Argentina y Chile.

Buenos Aires y Pekín

En la Declaración de Salta, emanada de la reunión entre ambos presidentes, se sientan las bases del llamado “pluralismo ideológico”, una tesis que, si bien provenía fundamentalmente de la cancillería argentina en su búsqueda por reubicar al país en el marco continental, favoreció también la imagen del gobierno de la UP. Allende era un presidente capaz de dialogar: el “peligro de la revolución socialista” se diluía considerablemente. De esta manera, la política exterior de Chile ha ayudado a consolidar el rostro externo de una experiencia sumamente compleja y cargada de enemigos en el continente y fuera de él; la permanente referencia al Consenso de Viña del Mar como un hito fundamental en la historia de América Latina significaba, entre otras cosas, continuidad y legitimidad de la posición chilena en el plano de las relaciones internacionales.

En el mismo sentido, el establecimiento de relaciones con la República Popular China, concretado en virtud de un acuerdo suscrito el 15 de diciembre de 1970, no representaba un movimiento arriesgado de la cancillería chilena; se trataba de un acto de soberanía y, paralelamente, de una acción internacional que ampliaría las perspectivas de la política chilena en las rutas del Pacífico y permitiría suponer que Santiago no estaba pensando en estrechar lazos exclusivamente con los países socialistas de Europa Oriental.

La política exterior del gobierno de la Unidad Popular ha constituido un factor de consolidación y no de debilitamiento, pero muchos de los principios, estrategias y prioridades en las relaciones internacionales chilenas no existirían sin los antecedentes creados por el gobierno democristiano de Eduardo Frei. Clodomiro Almeyda, el actual ministro de Relaciones Exteriores, es en alguna medida un sucesor de Gabriel Valdés, y las diferencias entre ambas políticas —repetimos finalmente— parecen ser menores que sus similitudes.

1. Gabriel Valdés, “Conciencia Latinoamericana y Realidad Internacional”, Editorial del Pacífico, Santiago.

2. Ministerio de Relaciones Exteriores: “Documentos, Política Exterior del Gobierno de la Unidad Popular”, Santiago.

El seminario de México

Alberto Silva

A primera vista, las discusiones del Seminario de México pueden parecer muy alejadas de la realidad concreta de la lucha de clases en América Latina. Pero es clara la necesidad de la reflexión teórica para una acción política concreta.

Ya han pasado más de cien años desde que Marx planteara con fuerza el problema de las clases sociales. Si bien no fue ni el primero ni el único que habló sobre el tema, la fecundidad de sus análisis y de la práctica social esclarecida por ellos han hecho poco a poco del concepto de "clase social" el núcleo central del quehacer sociológico.

Desde cualquier perspectiva teórica que partamos, no podremos menos que comprobar que el estudio de las clases sociales permite al mismo tiempo desentrañar el sistema de relaciones sociales que caracteriza históricamente a cada sociedad y analizar los procesos de cambio verificados en ella.

Por esta razón, la discusión de los problemas que plantea la conceptualización de las clases sociales se beneficia de una perenne actualidad. Lo demuestra el interés suscitado por el seminario organizado en México, gracias al Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma, a fines de 1971, sobre el tema que da título a esta crónica. Los principales participantes fueron F. H. Cardoso (San Pablo), M. Castells (París), F. Fernandes (Río de Janeiro), G. Germani y J. Graciarina (Buenos Aires), N. Poulantzas (Vincennes), R. Stavenhagen (México), E. Torres Rivas (Guatemala), A. Touraine (París). Las ponencias, comentarios y discusiones darán lugar a una publicación en forma de libro, a cargo de la editorial mexicana Siglo XXI.

Cuatro puntos básicos, según Stavenhagen

El progreso teórico de la sociología latinoamericana brinda a la discusión sobre las clases sociales en nuestro continente una zona de acuerdo irreversible. Rodolfo Stavenhagen, mexicano, recordó en su ponencia varios puntos básicos en los que se apoya cada vez más la investigación en diferentes países. Aunque muy conocidos, no está de más mencionarlos rápidamente en forma de tesis: 1) "la estructura de clases en América Latina sólo puede ser comprendida en función del sistema capitalista dependiente o subdesarrollado característico de los países latinoamericanos"; 2) "la evolución y dinámica de la estructura de clases en América Latina no puede repetir el proceso histórico de evolución del modelo del capitalismo industrial europeo y norteamericano"; 3) "la estructura de clases de cada país latinoamericano es función del desarrollo desigual del capitalismo en nuestros países";

4) "cuando planteamos la existencia de una estructura de clases admitimos al mismo tiempo la del conflicto real o potencial entre clases sociales".

Sin embargo, hay que reconocer que ese "acuerdo teórico" es más aparente que real, y que una utilización de conceptos vecinos o idénticos oculta con gran frecuencia visiones encontradas de la sociedad y maneras extremadamente diversas de concebir la práctica científica y social. En este sentido, el seminario que comentamos nos parece una expresión bastante fiel de la situación actual de la sociología latinoamericana. Presentar sucintamente las principales posiciones allí defendidas permite comprender la importancia de un debate clarificador sobre las clases sociales en América Latina, y la urgencia de transferir dicha discusión a los propios movimientos sociales concernidos...

Las contradicciones de Florestan Fernandes

Es muy difícil hacerse una idea clara de los puntos de vista defendidos por Florestan Fernandes en su largo texto (¡más de 120 páginas!). Están contenidas en él las tesis fundamentales que mencionamos antes (la ponencia de Stavenhagen es, de hecho, un comentario con ocasión del trabajo de Fernandes). Pero también se sostienen planteamientos que se revelan contradictorios al más somero análisis.

Así, por ejemplo, cuando se refiere a los valores "estamentales" que permean las sociedades latinoamericanas o cuando distingue entre clases "altas" y "bajas", adoptando una manida (e imprecisa) terminología funcionalista. En ambos casos: ¿cómo conciliar tales afirmaciones con otras, sugeridas igualmente por su texto, según las cuales el análisis de las clases sociales es función de un estudio de la estructura social en su conjunto, y en consecuencia también función de las características estructurales del capitalismo dependiente o periférico? De la misma manera, Fernandes nos dice que "ciertas clases son más clases que otras", que determinadas clases están más integradas que otras y que, por ende, ciertos grupos sociales se encuentran enteramente fuera del sistema de clases. Esta curiosa manera de concebir la "marginalidad" se distancia muchísimo de otras comprobaciones, afirmadas anteriormente, según las cuales la clase social, no siendo un objeto inmediatamente observable, constituye más bien un concepto teórico y que

las clases sociales se conocen en su interrelación dentro de un mismo y único sistema social. Finalmente, es arduo decidir si Florestan Fernandes mantiene hasta el fin su afirmación inicial sobre el carácter conflictual de las relaciones de clase, o si más bien postula una reabsorción de los conflictos de clase (determinados por una posición diferencial respecto al sistema productivo) por los conflictos interraciales (inclinándose más hacia una determinación "cultural" de la estructura social).

Estos ejemplos —centrales aunque no exhaustivos— indican una relativa **confusión conceptual**, fruto quizá de un cierto vacío teórico, como también lo han revelado otros múltiples estudios empiristas sobre la realidad latinoamericana, hechos tanto en nuestro continente como en Estados Unidos. Al mencionar este eclecticismo teórico, no tratamos de enjuiciar a un prestigioso autor, sino de preguntarnos si la amalgama conceptual no recubre finalmente la **conciliación** propia del "desarrollismo", que intenta compatibilizar distintas teorías opuestas, como fue el caso de ciertos trabajos sobre la "sociedad de masas". En una tal circunstancia, dichos estudios supondrían alguna **complacencia** —a pesar de la buena voluntad de sus autores— con las políticas que intentan disfrazar al imperialismo con la piel de oveja de la "ayuda" a la "modernización", proponiendo a ésta como una alternativa de cambio para nuestro continente. La ponencia del argentino Jorge Graciarena presentó también observaciones sobre el texto de Fernandes.

Touraine: el sistema de acción histórica

El texto de Alain Touraine, denso y muy documentado, constituye un capítulo de un libro suyo que va a aparecer próximamente. Se trata aparentemente de un intento por construir una teoría general que supere las limitaciones reales o atribuidas al análisis funcionalista y al marxista.

A lo largo de todo el texto —y con mayor o menor claridad y concisión—, Touraine adopta un criterio de análisis próximo del marxismo: "Las clases se oponen siempre en un terreno económico, por la apropiación de la acumulación... el conflicto de clases no es separable de las relaciones de trabajo". Y más adelante: "No puede existir conflicto de clases que sea esencialmente político o cultural". Sin embargo, esto no significa que las clases se definan por su posición relativa al sistema productivo, ni por su participación en un mecanismo político de decisión. Ellas se revelan y se definen por su relación y oposición, vale decir por sus conflictos. Es así que la definición de la clase social exige la intervención de lo que Touraine denomina la "doble dialéctica de las clases sociales". En efecto, las relaciones de clase varían, según él, entre dos situaciones extremas: conflicto entre las clases dominantes y las clases dominadas, cuando las relaciones de apropiación dominan por completo; conflicto entre una clase dirigente y una clase protestataria, cuando las dos clases se refieren directamente y concurrentemente al "Sistema de Acción Histórica" (SAH). Ya esbozado en su libro "Sociología de la Acción", el SAH es aquí colocado en el centro del análisis sociológico. Consiste en la "manera cultural y social que tiene la capacidad humana para transformar las propias condiciones históricas". Constituye el objeto mismo que las clases en conflicto se disputan. Reinterpretada la realidad social a partir de la clave proporcionada por el SAH, la clase social no es, metodológicamente hablando, el punto de partida del análisis sociológico, ni tampoco su culminación. (Como ya lo había manifestado en trabajos anteriores. Ver "Ouvriers d'origine agricole", París, 1961; y la revista "Sociologie du Travail", n. 3, 1967, p. 229-254.) La clase social constituye tan sólo un punto intermedio, un momento en el análisis. E. Torres Rivas, comentando el trabajo de

Touraine, afirma que "las determinaciones ideológicas o políticas no tienen importancia en la construcción tureniana del concepto de clase, que pareciera situarse más en la función que lo funda: la acción histórica. Es, entonces, a partir del análisis del SAH que se establece la existencia de las clases sociales, no en virtud de su conciencia o de sus orientaciones sino a partir de su acción histórica." El análisis de dicha acción de las clases revela su oposición, expresada en forma de movimientos sociales y manifestada en toda la extensión del SAH.

Una transposición difícil

Los estudios de Touraine tienen por casi exclusivo marco de referencia las sociedades capitalistas europeas, lo cual puede sugerir las dificultades de su transposición a nuestro continente. Además, resulta difícil seguir un razonamiento donde el vocabulario marxista está frecuentemente apoyado en tipologías o clasificaciones de tipo funcionalista, de las cuales no se ve con evidencia ni la justificación teórica ni la utilidad operacional. Sus esquemas sobre la "doble dialéctica" o sobre las modalidades de conflictos de clase no pueden menos que recordarnos lo que Serge Mallet opinaba sobre su tesis doctoral —"Sociología de la Acción"— donde a su juicio Touraine "pasaba de los análisis penetrantes —y a menudo anticipatorios— a esas tipologías dogmáticas que son a la sociología moderna lo que los cuadros de Linneo a la historia natural..." ("L'itinéraire d'Alain Touraine", revista "L'Homme et la Société", n. 12, p. 195 ss.) Es así que se nos plantean interrogantes sobre el contenido de conceptos que en ninguna parte se definen unívocamente, sobre el método al que tales planteos podrían dar lugar, sobre las sociedades en que este último podría resultar de alguna utilidad. Más que en una respuesta teórica, pensamos que la solución a tales interrogantes se podrá encontrar en la misma práctica de los movimientos sociales en América Latina.

Poulantzas: no sólo a nivel económico

No es de extrañar que en el centro del debate que comentamos haya estado la problematización de los criterios que definen a la clase social. Esto es una señal que, entre los que se ocupan de ciencias sociales, hay quienes comienzan a dejar de lado las explicaciones meramente descriptivas o expresionistas, prefiriendo análisis que tengan vinculaciones concretas y directas con la realidad social. Con todo, ninguna de las ponencias del Seminario constituye propiamente un análisis concreto, sino una enumeración de problemas de conceptualización que plantea el concepto de clase social, con mayor o menor relación a una práctica concreta.

Una primera posición fue la definida por el greco-francés Nicos Poulantzas, autor ampliamente difundido en América Latina. En su texto, claro y conciso, intenta ir más lejos que en otros trabajos suyos publicados, llevando a cabo una reflexión interesante (a pesar de los vacíos que luego se criticarán).

El problema central de Poulantzas consiste en preguntarse qué son las clases sociales en la teoría marxista. Las define como "grupos de agentes sociales, hombres, definidos principalmente, pero no exclusivamente, por su lugar en el proceso de producción, es decir en la esfera económica". Tal es el punto de partida de toda su argumentación; las clases sociales se definen "principalmente" a nivel económico, pero no únicamente a ese nivel. Marx, Engels, el propio Lenin, han siempre "agregado" al criterio económico la "posición de clase", es decir criterios políticos e ideológicos. De este modo Poulantzas entiende que una clase se define por su lugar en el conjunto de las prácticas sociales.

Retomando la conocida distinción althusseriana entre modo de producción y formación social, señala que en cada sociedad se combinan las clases de varios nodos de producción, de los cuales naturalmente uno es dominante. Si la determinación en última instancia está dada teóricamente por el lugar de los agentes sociales en el proceso productivo, es en el análisis del momento actual que podemos definir las clases fundamentales y antagónicas. "Las clases no existen sino en una lucha de clases." Puede así concluirse, según Poulantzas, que la lucha de clases define a las clases sociales y que es el estudio de esa "lucha" en una coyuntura dada el que permite percibir los límites de cada clase y las características concretas de su oposición.

¿Quiénes son clase obrera?

Sin embargo, al establecer tales afirmaciones, Poulantzas omite explicar cuál le parece ser la ligazón lógica entre la determinación teórica en última instancia por la esfera económica y la definición práctica en virtud de criterios también políticos e ideológicos. Esto recuerda en su descargo la oscilación del propio Marx al tratar de decidir quienes componen la clase obrera. Un ejemplo: mientras que los "técnicos" son considerados obreros en los "Fundamentos de la Crítica de la Economía Política", ya que son verdaderos "trabajadores colectivos", Marx opta en "El Capital" por la negativa, ya que aquéllos "no producen plusvalía". Esto refuerza a Poulantzas en su idea que para la definición de las clases sociales es necesario hacer intervenir "criterios políticos e ideológicos", en particular para aquellas "no fundamentales".

Tomemos otro ejemplo de Poulantzas. La aristocracia obrera: ¿pertenece integralmente al proletariado o es más bien un agente objetivo de la burguesía, de la social-democracia, del reformismo? Ambos papeles los ha jugado. Por eso, para contestar dicha pregunta no debemos detenernos en meras diferencias salariales o en el objetivo político burgués de dividir a la clase obrera, sino en un análisis de la coyuntura, según criterios políticos e ideológicos.

La pequeña burguesía plantea a Poulantzas el mismo tipo de problema. ¿Se trata de una clase? Más bien de diferentes "fracciones" que, ocupando lugares diferentes en la producción, tienen, sin embargo, a nivel político e ideológico, los mismos efectos (se refiere a la distinción, vigente por lo demás en Chile, entre pequeños productores y comerciantes y trabajadores asalariados no productivos).

Si tales criterios no económicos intervienen de manera más o menos importante en la determinación de las fracciones y las capas, "desempeñan siempre el papel dominante en la determinación de las categorías sociales" (aquí hace referencia a la burocracia administrativa y a los "intelectuales", retomando una clasificación ya utilizada en obras anteriores). "Las categorías sociales no tienen una adscripción de clase única", pudiendo "desempeñar un papel político propio e importante en una coyuntura dada".

Podemos apreciar así, como según Poulantzas, la definición de las clases sociales depende siempre de un proceso histórico, en cuya determinación resultan indispensables criterios no económicos.

Las críticas de Castells

La posición de Poulantzas ilustra un punto de vista bastante difundido en América Latina. Por eso nos hemos detenido un poco más en su descripción y detallaremos más las críticas que otro participante en el Seminario, Manuel Castells, hizo en su ponencia de los planteos mencionados.

Castells recuerda antes que nada que el punto eminentemente positivo del trabajo de Poulantzas es su esfuerzo por "superar el dilema ideológico entre estructura y proceso, entre mecanismo y voluntarismo". En consecuencia, Castells insiste en la amplia zona de acuerdo existente, que detalla retomando a Poulantzas. A partir de la distinción entre los procesos de producción, consumo y repartición, puede entenderse la base económica de las clases sociales "en los términos de la relación de la sociedad al producto del trabajo". Como a este nivel el elemento determinante es la capacidad o incapacidad de cada clase de disponer de la producción, se concluye que sólo existen dos clases fundamentales.

Pero mientras que para Poulantzas esta afirmación sólo es válida a nivel del modo de producción, Castells la extiende al análisis de una formación social. A diferencia de Poulantzas, Castells piensa que un tal punto de vista no es "economicista": "Si las relaciones técnicas están subordinadas a las relaciones de producción y si éstas son relaciones sociales de producción (Poulantzas también lo sostiene en su ponencia), quiere ello decir que la famosa propiedad social del producto no puede realizarse sino por medio de una determinada forma de organización social, de una sociedad de clases. De modo que la autonomía de lo político y lo ideológico es perfectamente **relativa** (Poulantzas parece olvidarlo en sus planteos), es decir que sus límites consisten en que el Estado y la ideología dominante no pueden, en última instancia, sino reproducir en forma ampliada el modo de producción, o sea, en primer lugar, la estructura interna del proceso económico de producción. Si así no fuera, ¡la autonomía no sería relativa sino absoluta! ¿Para qué hablar de autonomía entonces?". Castells critica al contrario una interpretación economicista por parte de Poulantzas. Ejemplificando la utilidad de criterios político-ideológicos, éste sostenía que "sólo la autogestión obrera puede modificar fundamentalmente la propiedad económica y conducir así a una abolición de las clases". Esto sí que es economicismo, ya que se trata de unir necesariamente la propiedad social de la producción al control directo del proceso técnico. Citemos a Castells: "Al identificar la disposición directa del producto de una unidad de trabajo a la propiedad social del producto, prescindiendo del sistema económico en que funcionan, Nicos Poulantzas interpreta de manera tecnicista las tesis marxistas". Castells recuerda además que el carácter socialista de una economía no consiste tanto en la capacidad directa de cada productor en su fábrica de decidir la producción sino sobre todo "en la capacidad política de la clase obrera de determinar las opciones fundamentales y de influenciar constantemente su ejecución".

Esta crítica remite a otra, más global, que consiste en cuestionar la autonomización indebida de criterios ideológicos y políticos por parte de Poulantzas. Una cosa es tomar en cuenta las prácticas político-ideológicas de un grupo social para analizarlo en términos de clase y otra muy diferente definir las clases sociales por su situación en las instancias políticas e ideológicas. Poulantzas omite constantemente considerar esta diferencia, lo cual es claro sobre todo cuando analiza el estatuto teórico de las diferentes "categorías" y "fracciones" dentro de un cuerpo social. Captar este fallo y criticarlo nos parece un aporte importante del trabajo de Castells. En lugar de definir las clases a los tres niveles (económico, político, ideológico), Poulantzas salta de una definición en términos de estructura de clase a una definición con puros términos de práctica de clase, sobre todo en lo que se refiere a las clases "no fundamentales". "Poulantzas, y con él una vasta corriente, cree encontrar la solución añadiendo criterios políticos e ideológicos en la definición de las clases [...] Otras clases, más confusamente situadas en lo económico, se definirían sobre todo en las contradicciones políticas e ideológicas". Se capta el riesgo de aceptar sin más una tal posición: las clases se redefinirían continuamente a través de su lucha y el criterio

económico podría ser accesorio en la determinación de la contradicción fundamental, con lo cual el análisis marxista se ahogaría finalmente en el pantano del estudio de banderas políticas coyunturales. Comentando la situación chilena, Castells se interroga: "¿Las clases se definen por su posición política en el Chile de la Unidad Popular?; ¿Qué más quisiera Allende!"

Determinación estructural y práctica política

Estudiar las clases sociales exige que su determinación estructural sea complementada por una definición en función de su práctica. Si tal paso es necesario (Poulantzas lo da), también es necesario respetar los niveles de análisis y, en este caso, comprender bien cómo se establece la articulación entre la posición estructural y la práctica de una clase social. Aquí llegamos al fondo de la posición de Poulantzas y a la crítica que de ella hace Castells. Si bien es cierto que, como dice Poulantzas, "las clases no existen más que a través de la lucha de clases", no todo grupo social en lucha es una clase o fracción de clase. ¿Cómo saberlo? En este punto el análisis Poulantzas revela un vacío fundamental. "La gran ausencia de las tesis de Poulantzas es la teoría del partido revolucionario. En la medida en que «el debate de las formas de organización de la clase obrera está abierto», no hay posibilidad alguna de establecer una pauta con respecto a la cual analizar el contenido de clase de una práctica cuando se trata de la clase explotada. Nada hay de escandaloso en rechazar el leninismo, pero las consecuencias teóricas aparecen claramente: ¿Cómo saber entonces cuáles son las prácticas proletarias? ¿Las que generan los obreros? ¿Las que un análisis sociológico determina como revolucionarias en sí? ¿Las que suscitan crisis en el seno del Estado? ¿Las más "innovadoras"? Se vislumbra fácilmente el callejón sin salida del subjetivismo. Más adelante, Castells concluye: "La teoría del partido es la única forma de establecer ese puente entre la determinación estructural y la capacidad de cambio que distingue una teoría científica de la sociedad."

Un intento de reformulación

Estas críticas fundamentales plantean una serie de problemas teóricos que exigen la reformulación del esquema analítico de Poulantzas que, como vimos, Castells acepta en buena medida. Este lo intenta de la manera siguiente:

"1. Es necesario distinguir entre posición estructural de clase y práctica de clase.

2. A nivel de la estructura social, la pertenencia de clase es definida por la inserción en el proceso productivo. Dicha inserción tiene efectos "políticos ideológicos", pero dichos efectos reflejan, en el último término, la estructura económica. Su autonomía es **relativa**.

3. Toda F. S. combina varios M. P. lo cual exige una redefinición de los estados del modo de

producción y de las principales combinaciones, en cada conjunto histórico concreto.

4. La práctica de clase se define por los efectos producidos en la estructura social y, en último término, en la estructura económica. La expresión concentrada de las prácticas de clase es la práctica política de clase, a saber aquella que tiene por objeto, en último término, el aparato del Estado.

5. La relación entre la estructura de clase y la práctica de clase, pasa por los aparatos político-ideológicos. El aparato del bloque histórico de las clases dominantes es el sistema institucional (Estado). El aparato de las clases dominadas, constituidas en bloque histórico ascendente, es el partido y el frente por él dirigido.

6. Las clases se definen en su lucha al nivel de las prácticas. Pero dichas prácticas no pueden ser cualesquiera, sino aquellas correspondientes a las fases de desarrollo de la estructura económica. No se trata pues tanto de añadir criterios "político-ideológicos" superestructurales en su definición, como de establecer los criterios de adecuación entre la práctica de cada aparato político y los intereses específicos de clase determinados por su inserción en lo económico y en las leyes objetivas del desarrollo histórico."

Clarificando una alianza de clases

A primera vista, las discusiones del Seminario de México pueden parecer muy alejadas de la realidad concreta de la lucha de clases en América Latina. Y de hecho es cierto que toda teorización alejada de la práctica social carece de sentido, tanto para transformar la realidad como incluso para comprenderla. Pero también es indiscutible que abordar problemas teóricos en términos precisos y sin vacilaciones, equivale a aceptar que todo análisis de clases sociales contiene una inevitable implicación política. Es así como, por ejemplo, la ponencia de Castells se termina con un análisis, rápido pero sustancioso, de la estructura de clases en América Latina y de la especificidad de la lucha de clases en Chile. Más que retomar en detalle este análisis, ya realizado en Chile, de la práctica de la alianza de clases que constituye la UP, queremos sugerir aquí que análisis teóricos surgidos de una práctica concreta y a su servicio (casi inexistentes en la reunión de México, desgraciadamente!) pueden cumplir una importante función de clarificación de la forma como se irá configurando la alianza de clases en Chile.

Es clara la necesidad de la reflexión teórica para una acción política correcta. El caso de Chile brinda ejemplos de cómo ciertos errores teóricos pueden conducir a errores tácticos (por ejemplo una incorrecta apreciación de la pequeña burguesía, consecuencia de la falta de estudios al respecto) e incluso al abandono de una estrategia correcta (como lo ejemplifica la impaciencia de ciertos grupos frente a la política de alianza de clases de la UP).

De todas maneras, la experiencia histórica tiende a mostrar que no depende tan sólo de los intelectuales el captar los conocimientos científicos de las fuerzas sociales y dirigir las hacia la construcción del socialismo, sino primeramente del proletariado organizado y de sus aliados.

Perú y el Plan Bienal

General Marcó del Pont

Presentado ante el Subcomité para el Perú del Comité Interamericano de la Alianza para el Progreso, este informe del Jefe del Instituto Nacional de Planificación evalúa el Plan Bienal que está ejecutando la Junta y la política de las agencias internacionales.

Esta vez, como en años anteriores, el Perú concurre al Subcomité del CIAP con lo mejor de su información económica y con la mejor disposición de ánimo para dialogar sobre el proceso de desarrollo peruano.

Pero también trae, con el énfasis que puede dar la experiencia de los años anteriores, la firme determinación de exigir el cumplimiento cabal de los objetivos de la reunión.

Las reuniones del Subcomité del CIAP para el Perú no pueden agotarse en la simple revisión de la economía peruana. Los acuerdos que las crearon como mecanismo permanente las vinculaban a su vez, expresamente, a tareas específicas en el campo del financiamiento externo. Y si bien es cierto que los subcomités han cumplido con hacer sus recomendaciones anuales sobre los requerimientos de financiamiento externo, parecería que las agencias internacionales dan a estas reuniones un carácter rutinario e intrascendente, diríamos casi exclusivamente formal.

Hasta ahora no hemos presenciado en ningún año evaluación alguna de lo realizado por las agencias financieras. Tampoco hemos podido apreciar actitudes de parte de ellas que nos permitan valorar el éxito de las recomendaciones que anualmente hace el subcomité, recomendaciones que carecerían de sentido si dichas agencias que voluntariamente han contribuido a crear el mecanismo, no hacen uso de él.

Todo esto nos lleva a cuestionar la validez formal de estos encuentros. El Perú aprecia en mucho el esfuerzo de los funcionarios de la Secretaría del CIAP por conducir con diligencia estudios certeros de la realidad de nuestro país. Asimismo, considera loable la labor de los funcionarios de organismos financieros internacionales que con entusiasmo y eficiencia cumplen tareas que puedan posibilitar el financiamiento de proyectos peruanos.

Pero con muy contadas excepciones, lo real es que el financiamiento no se concreta. Existen pretextos mil, exigencias de condiciones que el Perú cumple y, sin embargo, no se obtienen las decisiones indispensables que posibiliten los créditos, con el hecho adicional de que la actitud negativa no se sustenta en consideraciones técnicas, ni en las características de la economía peruana.

“Ciertos intereses extranjeros”

Las cifras muestran con claridad irrefutable que la autorización de préstamos al Perú por parte

de los organismos internacionales con sede en Washington ha sido mínima en el período de 1969 hasta la fecha, habiéndose destinado gran parte de lo poco autorizado a operaciones relacionadas con el sismo de mayo de 1970.

El BID, por ejemplo, autorizó préstamos de desarrollo sólo por un monto de 56 millones de dólares en total, para los años 1969, 1970 y 1971, con tramitaciones excesivamente lentas, mucho más lentas que lo usual. El BIRF no autorizó ningún préstamo de desarrollo propiamente dicho.

“Difícil es —como decía en Lima el presidente Velasco en la XII Asamblea de Gobernadores del BID— no atribuir motivación política a esa extraña actitud, toda vez que ella se puso claramente en evidencia justamente a partir del momento en que el Perú, actuando como país soberano, decidió emprender una política revolucionaria que, como tal, tuvo y tiene que afectar adversamente los intereses de los poderosos grupos oligárquicos que siempre detentaron el poder en nuestro país, en abierta connivencia con los intereses imperialistas en Perú.”

Por su parte, el ministro de Economía y Finanzas ha denunciado en la XIII Asamblea del BID, realizada recientemente en Quito, la insistente versión de que “el Perú no sería calificado como sujeto de préstamo mientras que no acepte las pretensiones de la empresa desplazada, en el caso específico de la International Petroleum Company”.

El propio “Informe” de la Secretaría del CIAP para esta reunión, señala que “en el caso particular del Perú, la autorización de préstamos externos o la decisión de no autorizarlos o desembolsarlos lentamente, ha estado condicionada en algunos casos a la posición del gobierno en relación con ciertos intereses extranjeros”.

Resulta paradójico y contrastante señalar esta actitud de las agencias internacionales frente a las declaraciones tajantes que hace pocos días, en la III UNCTAD, hiciera el señor McNamara, presidente del Grupo del Banco Mundial, en un discurso de profundo significado y que curiosamente no ha gozado de acogida periodística. El énfasis de la argumentación del señor McNamara en Santiago estuvo puesto en la necesidad de que los países pobres “actuaran con verdadera dedicación para remediar las desigualdades en la distribución del ingreso” y que al hacerlo “merecen recibir la asistencia indispensable para que puedan lograr una tasa razonable de crecimiento global”.

La definición que en esa oportunidad hiciera el presidente del Banco Mundial del concepto de desarrollo, en cuanto al proceso de profundos cambios sociales y económicos, es coincidente con la de la revolución peruana y nos satisface compro-

bar su personal disposición a contribuir a hacer exitoso este esfuerzo por parte de los países pobres del mundo. Nos agradaría escuchar el mismo comentario a los representantes de los países poderosos en el seno de las agencias financieras, a quienes parecería disgustar el hecho de que las medidas de cambio social —indispensable según el señor McNamara— tengan que afectar intereses del grupo.

Las recomendaciones y las acciones

Estamos, pues, frente a la existencia de problemas que escapan al campo técnico y económico y que hacen estéril este ejercicio anual concebido precisamente como el mecanismo que permitiera evaluar los requerimientos de financiamiento externo. Pues, ¿de qué nos sirve el "Informe" del Subcomité si sus recomendaciones no se traducen en acciones por parte de los organismos financieros que a él concurren? ¿Cuál es la razón de ser de la presencia de tales agencias en estas reuniones —costosa y laboriosamente preparadas— si su capacidad de decisión sobre financiamiento está sujeta a consideraciones totalmente ajenas a los temas que nos convocan?

El Perú desea señalar, con la fraqueza y claridad de su lenguaje revolucionario, que no está dispuesto a continuar contribuyendo a la institucionalización de mecanismos de cooperación que no posean las condiciones mínimas para que esa cooperación, entendida como una expresión de la solidaridad internacional, se base exclusivamente en criterios técnicos y económicos para su concreción. La realización de eventos como las reuniones del Subcomité serán siempre útiles como oportunidades de examen del proceso de desarrollo de la Revolución peruana. Pero su carácter de eventos vinculados al financiamiento exterior, carácter enfatizado con la presencia de las agencias financieras, es de dudosa validez, si lo expresado en las reuniones no es tomado en consideración por ellas.

De allí que mi gobierno desea plantear en esta oportunidad, coincidiendo con inquietudes de otros países hermanos, la urgencia de modificar la modalidad del desenvolvimiento de estas reuniones a fin de que sean, no sólo el marco para la revisión del proceso de desarrollo peruano, sino también el foro en el que cada agencia financiera participante exponga sus realizaciones con respecto al Perú. Si las agencias internacionales realmente creen en la utilidad de estos encuentros y toman con interés las recomendaciones del Subcomité, estamos seguros de que no tendrán inconveniente en exponer, con la misma amplitud con que el gobierno peruano lo hace, los detalles de sus operaciones en el Perú, y, en algunos casos, el porqué de las cifras bajas o nulas de autorizaciones de préstamos sólo así podrá evidenciarse la bondad de esta reunión.

Exigir a la comunidad financiera

No está de más insistir con la tenacidad del que quiere ser claramente interpretado, que nuestro interés en obtener el financiamiento que los planes de desarrollo requieren no podrá ser nunca utilizado para alterar el curso de la Revolución peruana. Si el precio que se exige para estos créditos exteriores es el de detener o modificar el proceso de transformaciones iniciado en el Perú, como única vía para su desarrollo, nuestro país escogerá el camino del duro sacrificio y sabrá

remplazar con mayor esfuerzo interno el financiamiento exterior que se nos regatea.

La confianza en las potencialidades del hombre peruano y la riqueza de un territorio con recursos todavía inexplorados, proyecta en nuestro país una imagen de fe y optimismo que constituyen el motor del propio desarrollo. Los recientes descubrimientos de petróleo en el oriente, en la forma excepcionalmente exitosa en que han ocurrido gracias al esfuerzo del gobierno, generan en todos los peruanos un sentimiento de confianza en las propias posibilidades de realización colectiva. Un proceso en el que se pueden aunar altas tasas de crecimiento económico (hoy viable más que nunca por el descubrimiento de petróleo) con el establecimiento de una organización social justa, constituye una realidad alcanzable para el peruano de hoy. Y si surgen presiones y amenazas en la búsqueda del financiamiento externo, el espíritu nacionalista de nuestro pueblo le permitirá enfrentar solo el desafío de su desarrollo. Es esta seguridad en nuestro propio destino la que nos permite exigir a la comunidad financiera internacional lo que tradicionalmente hubo que pedir en abierta actitud de dependencia.

Ejecución del Plan Bienal en 1971

Año a año, desde octubre de 1968, el Perú ha venido demostrando en este foro cómo ha reorganizado su administración, cómo ha puesto orden en su economía y cómo, dentro de un proceso de profundos cambios sociales, ha podido cumplir con sus metas racionalmente fijadas. La vigencia de la planificación como instrumento de gobierno ha permitido alcanzar hasta ahora los objetivos propuestos.

Así como en 1971 informábamos del éxito de nuestro ejercicio económico, logrado después de una etapa de reactivación, hoy podemos declarar que en 1971 las metas correspondientes del Plan Bienal 1971-1972 se vienen cumpliendo con gran aproximación, lográndose a la vez la afirmación del proceso revolucionario.

Los objetivos genéricos propuestos para el bienio 1971-1972 han sido cumplidos en la parte correspondiente al primer año. Así:

—Se ha puesto en marcha el Sistema de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS) con la promulgación de la ley orgánica de este mecanismo que permitirá alentar la participación de las mayorías nacionales en las decisiones que las afecten directamente.

—Se ha avanzado en la declaratoria de zonas de reforma agraria, previéndose concluir esta etapa en todo el territorio nacional para fines del presente año.

—Se ha ampliado ostensiblemente la cobertura de los servicios de salud y expandido los servicios de índole preventiva, atendiéndose en especial a los grupos marginados.

—Se ha iniciado formalmente la reforma de la educación con la dación de la ley general correspondiente, reforma fundamental que ha empezado a tener vigencia a principios de 1972.

—Se han desarrollado y fortalecido las organizaciones asociativas, en particular las cooperativas agrícolas y las sociedades agrícolas de interés social, reforzándose el sistema de comunidades laborales.

—Se ha fortalecido grandemente la capacidad del Estado para generar proyectos de inversión y para elaborar los principales proyectos de industrias motrices integradas, mediante la creación de INDUPERU, empresa especializada del sector industria y comercio.

—Se ha continuado en la adopción de medidas que contribuyan al racional uso de divisas, pudién-

dose mencionar entre otros logros, la creación de mecanismos para el ordenamiento y programación del uso de divisas tanto por parte del sector público como del privado.

—Se ha continuado perfeccionando los sistemas de gestión y control de las empresas públicas con la dación de diversas normas que incrementan su capacidad operativa y su racional administración.

La evaluación de nuestro Plan Bienal 1971-1972 muestra en forma franca y precisa el desenvolvimiento de la economía en 1971 y, por lo tanto, el grado de cumplimiento de las metas cuantitativas previstas.

Poniéndole cifras

A pesar de la creciente insatisfacción que tenemos por la incapacidad de los indicadores económicos tradicionales para expresar realmente lo que está sucediendo hoy en el Perú en términos de verdadero desarrollo, en cuanto proceso de superación colectiva e individual, nos vemos obligados a recurrir a las cifras para apreciar, por lo menos en términos relativos, qué ha ocurrido en nuestra economía en el último año.

No estamos satisfechos con los logros obtenidos, aunque apreciamos con satisfacción una evolución muy positiva respecto a años anteriores. De allí que al hacer las comparaciones, deseamos poner énfasis en las relaciones con el ejercicio anterior, que reflejan con mayor acierto el esfuerzo de un pueblo en lograr su crecimiento económico con profundas reformas estructurales.

Así, refiriéndonos a las metas de ocupación, debemos señalar que inicialmente se consideró la creación de aproximadamente 353.000 nuevos puestos de trabajo para el bienio, a fin de reducir el déficit de empleo de 28.5% en 1970 a 25.2% en 1972, estimando para 1971 un déficit de 27.4%.

La evaluación de la situación ocupacional durante 1971 ha demostrado que tal déficit se ha reducido a 26.7% en 1971 superando la meta prevista. Esta reducción se traduce en la creación de 184.600 nuevos puestos de trabajo, cifra ésta superior a la programada en el Plan Bienal. Sin embargo, es necesario señalar que tal reducción se presenta en sectores no agrícolas, mientras que en el sector agrícola la situación ocupacional se ha deteriorado un tanto.

Continuando con el proceso de recuperación iniciado en 1970, la actividad económica, medida a través del producto bruto interno, continuó su ritmo de expansión, registrando un incremento de 6.0% en el año 1971, en términos reales. Aunque menor que el aumento logrado en 1970 (7.6%), y por debajo de la meta prevista en el Plan Bienal 1971-1972 (6.4%), el crecimiento registrado durante 1971 puede considerarse aceptable en vista de los factores negativos imprevistos que se presentaron durante el año: contracción de la demanda externa y conflictos laborales. Dicha tasa de aumento del PBI se apoyó fundamentalmente en el relativo dinamismo de los sectores construcción (18.3%), comercio (9.4%), energía (8.9%) e industria (8.8%), que permitieron compensar la esperada reducción de la actividad pesquera (-13.1%) y la caída del producto del sector minería (-3.2%). Por su lado, el sector agropecuario registró un crecimiento de 2.2% satisfactorio con relación a su tendencia histórica.

Contratación en sectores pesquero y minero

La evolución del producto del sector pesquero registró durante 1971 una caída del orden del 13.1%, menor de la prevista por el Plan 1971-1972 (-15.5 por ciento).

Por su parte, el sector minero mostró igualmente una contracción como resultado de la disminución de la producción de la minería metálica y de la no metálica. Dentro de esta última debe destacarse la caída sufrida en la extracción de petróleo originada por la declinación de los niveles de producción de los pozos al noroeste del país, lo que aparentemente puede ser alterado por los recientes descubrimientos en esta misma zona. Tal déficit, junto con otros factores, propició un fuerte crecimiento en las importaciones de crudos.

La contracción de la producción minera, especialmente la metálica, se explica fundamentalmente por los diversos conflictos laborales que durante el año se fueron sucediendo. A esta disminución en la producción es necesario agregarle los efectos que por la baja de las cotizaciones en el mercado internacional tuvieron los precios del cobre, plomo, plata, hierro y cinc; estimándose que tales disminuciones representan, para el país, una pérdida de aproximadamente 66.0 millones de dólares.

De este modo, a diferencia de lo ocurrido en el año 1970 en el que el sector externo se constituyó en el elemento dinámico de la economía, durante 1971 pierde su papel propulsor. Es así que el valor total de las exportaciones en 1970 alcanzó 1.034 millones de dólares, mientras en 1971 apenas llegó a los 890 millones.

El dinamismo de la demanda interna

En contraste, los sectores dirigidos a abastecer el mercado interno mostraron una fuerte expansión sustentada en una apreciable ampliación de la demanda, iniciada en el segundo semestre de 1970.

Estimados de la demanda interna indican que creció en 8.2% y mientras que el gasto dirigido al consumo aumentó al mismo ritmo, aquel dirigido a la inversión por los diferentes agentes económicos creció en 7.6%, cifra por debajo de la prevista para el año, pero superior con creces a la de 1970.

Debe notarse que si bien la inversión bruta interna ha respondido a las previsiones, el componente de inversión pública creció a una tasa muy inferior a la fijada, mientras que la inversión privada logró un nivel no previsto de 6.3%. A pesar de su reducido crecimiento, imputable fundamentalmente a la lentitud con que las empresas públicas están iniciando sus inversiones, a los defectos en la programación y a la drástica reducción en las recaudaciones fiscales, la inversión pública alcanzó a representar cerca del 40% de la inversión total, constituyéndose además en el elemento más dinámico de la inversión bruta interna.

El dinamismo registrado por la demanda interna permitió que el sector industrial continuara creciendo aceleradamente correspondiendo el crecimiento más significativo a las industrias mayormente productoras de bienes de capital (15.4%).

La balanza de pagos mostró una evolución no muy favorable: mientras que el valor de las exportaciones disminuyó en 14% con respecto a 1970, las importaciones mantuvieron un ritmo de crecimiento alto que llegó a 9.2%, con relación al año anterior.

La disminución de las exportaciones tiene su principal explicación en las desfavorables condiciones de la demanda internacional así como en problemas de producción y comercialización que felizmente han sido superados. El crecimiento de las importaciones se explica a su vez por el dinamismo de la demanda interna, la misma que todavía confronta una estructura productiva que requiere de considerable abastecimiento externo.

A pesar de lo anterior, la balanza comercial arrojó un superávit de 125 millones de dólares, mientras que la balanza de servicios acusaba un déficit de 193 millones. Considerando diversos fac-

tores que afectaron los pagos de transferencia y el movimiento de capitales, el saldo final de la balanza de pagos a diciembre arrojó un saldo negativo del orden de 76 millones de dólares, contrastando con el superávit de 253 millones registrado en 1970 que, por lo demás, fue un año excepcionalmente positivo.

Una inadecuación estructural

En lo que respecta a la situación fiscal, debe señalarse la existencia de un déficit económico del orden de los 5.900 millones de soles al 31 de diciembre, producido en operaciones del gobierno central a pesar de que el gasto estuvo por debajo de lo programado.

Esto revela claramente la inadecuación estructural de las fuentes permanentes de ingresos del gobierno central frente a la creciente demanda de gastos que origina el nuevo papel que el Plan de Desarrollo asigna al Estado. Esta misma limitación estructural ha influido en el bajo comportamiento de la inversión pública al haber frenado además, vía restricciones presupuestarias, el incremento acelerado de la capacidad operativa del sector público.

Mientras que los gastos corrientes crecieron a un 13% con respecto a 1970, los gastos de capital (excluyendo amortización) representaron un aumento de aproximadamente 20%. En particular los gastos en formación bruta de capital crecieron al 10%, ritmo inferior al previsto atribuible principalmente a la limitada capacidad operativa de las empresas públicas en sus primeras etapas y a las restricciones fiscales del gobierno central.

Finalmente, en lo que respecta a la situación monetaria, debe señalarse que la complementación de las medidas de política monetaria y crediticia han hecho posible la movilización ordenada de recursos y la obtención de un financiamiento cada vez mayor y más eficiente, de acuerdo con las necesidades de los sectores público y privado y dentro de una política no inflacionaria. La liquidez privada aumentó a un ritmo mucho menor al del período anterior, expandiéndose la cantidad de dinero en forma muy moderada, lo que evidencia una política monetaria y crediticia de racional e intensiva utilización de los recursos ya existentes.

Para este año

En relación a la evolución de la economía para 1972 podemos señalar que se prevé un crecimiento del PBI de 7.5%, en base a la reactivación del sector exportador y a un incremento del ritmo de aumento de la inversión bruta interna.

Superadas las limitaciones que se presentaron en las exportaciones pesqueras y mineras, habiendo alcanzado la inversión pública un ritmo de expansión que le permita crecer al 30% y estimándose que el proceso de recuperación de la inversión privada continuará sin alteraciones, se puede afirmar que la cifra señalada es racionalmente alcanzable.

El comportamiento positivo previsto de la balanza de pagos se sustenta en la previsión de un mayor ingreso de capitales del exterior que, se estima, pueda compensar el saldo negativo en la balanza en cuenta corriente, abultada, a su vez, por el déficit en servicios.

En lo que respecta a la situación fiscal, se estima una activa recuperación de las recaudaciones tributarias, lo que sumado a un nivel alto de desembolso de préstamos y de colocación de bonos permitirán reducir el déficit presupuestal previsto a niveles manejables.

La refinanciación de la deuda externa

Al inicio de esta exposición he hecho algunas consideraciones sobre el rol que este foro puede desempeñar en las gestiones de financiamiento externo del Perú. Permítaseme ahora referirme a este problema en sus aspecto más generales, y a lo alcanzado en el último año.

Ante la inadecuada estructura de la deuda externa peruana y de su influencia en la balanza de pagos, desde octubre de 1968 los principales esfuerzos en materia de financiamiento externo estuvieron orientados a obtener la refinanciación de dicha deuda, sea a través de modificaciones en el calendario de pagos o mediante nuevos préstamos para afrontar los compromisos contraídos. A pesar del alivio parcial obtenido en 1969 y 1970, en junio de 1971 el Perú tuvo que recurrir nuevamente a una reestructuración; sin embargo, el excepcional nivel de reservas alcanzado en el período precedente constituyó un elemento determinante para la actitud negativa de los principales acreedores, quienes consideraban que el problema principal se refería a un deficiente flujo de capitales externos y no tanto a la estructura de la deuda externa. Tal planteamiento desconocía de manera implícita la exagerada concentración de pagos existentes para los años inmediatos, así como las causas políticas vinculadas a presiones internacionales que determinaban el bajo flujo de capitales a largo plazo. En consecuencia se optó por la reactivación del Grupo Consultivo bajo los auspicios del Banco Mundial, mecanismo de coordinación del apoyo financiero que fue establecido en 1966 y que en esta oportunidad debiera facilitar la obtención de un nivel adecuado de flujo de capitales.

Para la reunión de dicho Grupo, que tuvo lugar a fines de febrero en París, el Banco Mundial elaboró un informe de evaluación sobre la situación económica peruana que posteriormente fue utilizado como elemento de base para las conclusiones de la reunión.

En síntesis podría señalarse que en la reunión se reconocieron los logros alcanzados por el Perú en su política de desarrollo, así como la viabilidad de los planes nacionales, reconociéndose la necesidad de concertar un financiamiento externo en proyectos de inversión por la suma de 780 millones de dólares y en las condiciones más favorables posibles.

De febrero a la fecha se han logrado importantes progresos en tratos bilaterales con Francia, Italia, Alemania y España, estando a punto de concretarse operaciones específicas, dentro de las sumas que para el presente año han fijado los diferentes países.

En contraste con lo anterior, no se ha podido apreciar hasta la fecha un cambio de actitud de parte de las agencias internacionales que posibilite la concesión de créditos de desarrollo, situación ésta de particular seriedad dado el carácter más amplio de estos créditos con respecto a los concedidos por países que por lo general se limitan a financiar exportaciones de bienes y servicios.

El Perú cree estar cumpliendo cabalmente con todos sus compromisos, no sólo financieros, sino los derivados de las reuniones del Grupo Consultivo. La capacidad operativa del sector público ha sido fuertemente expandida y se ha creado un mecanismo permanente para la elaboración, coordinación y seguimiento de los proyectos.

Se tiene en la actualidad un programa de proyectos para financiamiento externo agrupados bajo los lineamientos y objetivos del Plan Nacional de Desarrollo 1971-1975 y a cuyas políticas responden.

El esfuerzo realizado es muy grande: se cuenta ahora con 104 proyectos productivos, de infraes-

estructura económica y de infraestructura social que alcanzan un monto total de inversión de 2.500 millones de dólares, con desembolsos previstos de 1.170 millones en moneda extranjera. Los períodos de inversión son variables de acuerdo a las características propias de cada proyecto, previéndose que los desembolsos se inicien en el presente año.

El Perú expone a la comunidad internacional su interés por realizar estos proyectos a la espera de esa "asistencia indispensable" a que se refería el Sr. McNamara en su discurso. Y sabemos que la demostración de disposición para proveer esa asistencia es previa a cualquier presentación formal de solicitudes. De allí que queramos recabar de algunas agencias internacionales, tal como lo hemos hecho de países amigos, muestras reales de esa disposición antes de entrar en el laborioso proceso de presentación de solicitudes que a más de ser complejo, crea rigideces para la búsqueda de fuentes alternativas de financiamiento.

Las costosas solicitudes

Quisiera agregar a lo anterior un comentario sobre una preocupación que, sabemos, es común a otros gobiernos latinoamericanos. La asistencia financiera no sólo debe ser pronta y eficiente sino también de bajo costo. Y no me refiero a las condiciones financieras, sobre lo que ya hemos hablado mucho en diversos foros, sino al costo que para cada país implica la presentación de solicitudes y, lo que es peor aún, el costo previo a tales presentaciones que muchas veces no se concretan.

Hay actividades de los organismos internacionales que requieren un gran apoyo local. Concretamente, la visita de misiones que van a estudiar la evaluación de la economía implica un gran esfuerzo de la administración pública para proporcionar toda la información solicitada. Si a ello agregamos que estas misiones se suceden con gran periodicidad y en forma absolutamente descoordinada, comprendemos que el esfuerzo nacional está alcanzando niveles extremos.

Reconocemos la necesidad que tienen las agencias internacionales de poseer información sobre la economía en su conjunto. Pero creemos que no hay ninguna razón que justifique el envío permanente de misiones y expertos que duplican el trabajo con dudoso resultado.

Deseamos transmitir seriamente esta preocupación y sugerir se estudie la posibilidad de establecer mecanismos de coordinación interagencial de modo que sea sólo uno el estudio que se haga en un país determinado, y que la información obtenida sea compartida por la comunidad internacional.

Cuestión de fueros

Otro aspecto, vinculado a lo anterior, es el rol de las agencias internacionales en la selección por parte de los países de los proyectos a financiar.

Dentro de la política de cooperación financiera, los países pobres han sostenido en repetidas oportunidades y el Perú no se cansará de decirlo, que la selección de proyectos para su financiamiento externo y su respectivo ordenamiento en base a prioridades es de responsabilidad indeclinable de los países solicitantes. A pesar de que, desafortunadamente, nunca se ha podido eliminar la tendencia de los organismos a financiar sólo determinados proyectos, han causado particular preocupación recientes declaraciones de un prominente hombre del mundo financiero internacional según las cuales algunos organismos extenderían su participación hasta el nivel de la definición de los objetivos de desarrollo de cada país.

Deseamos alertar contra este tipo de intromisión en el fuero interno de cada país por bien

intencionada que pudiera ser. Pensamos, por el contrario, que la tendencia debiera ser en otra dirección, aquella que posibilite a las agencias financiar los proyectos que un país juzgue prioritarios para su desarrollo, de conformidad con sus propios planes, sean proyectos de explotación minera, de inversión industrial o de alto contenido social. Lo que debe contar es su calidad de Estado-miembro del organismo financiero, sus posibilidades de realización como país y su capacidad para afrontar los compromisos financieros que se derivan de los préstamos, restando importancia, por lo tanto, a los criterios tradicionales de evaluación proyecto por proyecto, que en muchos casos contradicen la políticas nacionales.

La cooperación técnica internacional

Dentro del proceso de transformación iniciado por la Revolución peruana se ha cuestionado formalmente las relaciones tradicionales comprendidas dentro del marco de la cooperación técnica internacional.

En este campo, el Perú, al igual que otros países subdesarrollados, jugó en el pasado un papel eminentemente pasivo. Sujeto a los ofrecimientos que en aras de lo que se entendía por asistencia técnica ofrecían las potencias tecnológicas mundiales, el Perú tenía que decidir sobre su utilización supeditando la realización de sus tareas a las decisiones de ofertas que pudieran tomar los países industrializados, las mismas que no siempre reflejaban el interés del país asistido, y si lo hacía no interpretaba necesariamente su ordenamiento de prioridades.

Esta dinámica fue formando una relación real, aunque sutil y confusa por la denominación en que se amparaba, de dependencia de nuestro país a los países oferentes. Dependencia que adquiriría en su proyección más alta, determinadas valoraciones políticas.

Consciente de esta significación, el Perú se ha propuesto una reversión cualitativa de ese flujo, lo cual implica una mutación de su signo. Si la cooperación técnica internacional se entiende como un proceso en el cual el país oferente atiende los requerimientos autónomamente establecidos por el país asistido, entonces puede constituir un valioso elemento que sin agravar las relaciones de dependencia, contribuye al logro de los objetivos de desarrollo.

En este sentido el gobierno atribuye particular importancia al rol que la cooperación técnica internacional puede desempeñar en el futuro inmediato como vehículo de transferencia de tecnología y como mecanismo de complementación para el cumplimiento de los planes de desarrollo. Por ello, el gobierno ha dispuesto que la política del país se fundamente en la programación originaria de sus requerimientos, utilizando como fuente de orientación el Plan Nacional de Desarrollo que determina los proyectos, el orden de sus prioridades y el ritmo de su aplicación.

Podría afirmarse, pues, que la esencia de la nueva actitud en esta materia radica en la programación en todas sus instancias. Dentro de esta orientación, se ha conducido este año el primer plan nacional de cooperación técnica que contiene un número muy grande de proyectos y que constituye la base para la negociación con organismos internacionales y países amigos.

Partiendo de ese plan se ha elaborado el programa para el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) que está ya en ejecución, así como los programas que se han presentado a consideración de países amigos. Es nuestro desear continuar esta política con otros organismos internacionales, en particular la Organización de

Estados Americanos que destina a estos proyectos cuantiosos recursos. En este último caso no se ha podido lograr hasta el momento establecer un mecanismo satisfactorio debido en parte a la existencia de rigideces en sus programas que, obviamente, no siempre coinciden con las líneas y proyectos del plan peruano.

Comentario aparte merece la existencia de programas de asistencia técnica por parte de organismos internacionales que no son objeto de la necesaria coordinación. En este campo, también presenciaremos constantemente la duplicación de proyectos que insumen los escasos recursos existentes sin alcanzar los niveles de eficiencia deseados. Creemos que es urgente intensificar los mecanismos de coordinación entre agencias a fin de evitar estas duplicaciones y lo que también es importante, un excesivo drenaje de técnicos nacionales latinoamericanos a quienes se les encomienda estas tareas de asesoramiento internacional, y cuyo concurso es quizás más valioso en sus países de origen.

Uno con poder decisorio

He tratado de reseñar en forma apretada la evolución del proceso de desarrollo peruano en 1971 y de exponer sucintamente el pensamiento

del Gobierno peruano en materia de cooperación internacional.

Estas dos partes bien diferenciadas de mi exposición reflejan lo que a nuestro entender debe ser la principal característica en este foro. En lo que respecta a la situación de la economía, estamos llanos a complementar la información que hemos proporcionado. En lo referente al sentido y a las posibilidades de la cooperación financiera y técnica, deseáramos escuchar lo que nos tienen que decir las agencias.

Todavía somos optimistas respecto al futuro de estas reuniones. Confiamos en que los funcionarios que aquí representan a las agencias sabrán transmitir nuestra demanda a sus organismos directivos, con la misma devoción que reconocemos tienen por la causa de los países del tercer mundo. Pero también confiamos en que algo cambie pronto en los organismos financieros respecto al Perú: abrigamos la esperanza de que quienes están por asumir posiciones de alta responsabilidad en el gobierno de uno de los países con poder decisorio en estas agencias abandonen la inadmisible postura de defensa de intereses de grupo e impriman a sus actos un sentido de auténtica cooperación basada en la solidaridad y en el respeto a las decisiones soberanas de los países de América Latina.

M E N S A J E

Una revista mensual dirigida por un grupo de jesuitas y laicos chilenos que busca entablar un diálogo serio y abierto con todo hombre y grupo social que anhele más justicia, verdad y fraternidad en América Latina y el mundo.

Una reflexión crítica y renovada sobre la actualidad, inspirada en la Buena Nueva que Cristo trajo a la tierra, y deseosa de encontrar caminos de solución a los muchos problemas que inquietan hoy a los hombres y a los pueblos.

REDACCION Y ADMINISTRACION: Almirante Barroso 24 - Casilla 10445 - **Santiago, Chile.**

AGENTE EN URUGUAY: Librería América Latina, Avda. 18 de Julio 2089 - **Montevideo.**

TARIFAS DE SUSCRIPCION (o su equivalente en moneda nacional)

	1 año	Estud. univers.	2 años
Ordinaria	U\$S 7	U\$S 3,5	U\$S 13
Aérea	10	7,5	19

PRECIO DEL EJEMPLAR: U\$S 0,75

PRECIO DEL N° ESPECIAL: U\$S 1

LAS IDEAS Y LOS INTERESES

Para leer a Max Weber

César Aguiar

Si los intereses son determinantes centrales de la conducta humana —enseña Weber—, las ideas son sus configurantes, y sólo ellas pueden dar la clave que permita comprenderla. ¿Cómo entienden, marxistas y no marxistas, la obra de Weber? ¿Qué suerte ha tenido su obra en América Latina?

Suerte extraña y diversa la de Max Weber (1864-1920) en la historia del pensamiento social y, más específicamente, de ese su conjunto tan difícilmente definido del mismo que dice y puede llamarse "ciencia social". Nacionalista alemán —nacionalista liberal, para ser más precisos, durante sus primeros esbozos de compromiso político, y con creciente orientación "social" en su madurez—, la obra de Weber se construyó en medio de una coyuntura política harto difícil —ni más ni menos que el surgimiento del imperialismo alemán— y es tributaria de una problemática teórica complejísima, de la que se saldrá por cierto indemne.

La coyuntura teórica tiene —en lo que a Weber se refiere—, dos centros de importancia. En primer lugar, la discusión epistemológica planteada por los neokantianos y los nacionalistas alemanes, tendiente a definir un estatuto particular para las ciencias de la cultura, escindidas de las ciencias de la naturaleza, y a oponer las explicaciones basadas en leyes causales —"nomotéticas"— con las descripciones particularizadas de individualidades históricas —"ideográficas"—. En segundo lugar, una discusión apasionada en todos los campos sobre el papel, el origen, la estructura, el funcionamiento y el futuro del capitalismo. Problemas todos —como se entiende— de primerísima importancia.

De los intentos que en la época se construyen para responder a esos problemas —desde Sombart hasta Korsch, pasando por Lukacs, Mannheim y Brentano—, el de Weber es, sin duda, el que perdurará más largamente en el pensamiento social: si Sombart y Brentano son diluidos por él, Korsch y Lukacs no se sostienen hoy frente al marxismo estructuralista, y Mannheim es atacado duramente por la teoría de las ideologías que se nutre del mismo estructuralismo. Juzgado muy deferencialmente por sus contemporáneos y por los que no lo fueron, Weber continúa situándose en el eje de la problemática sociológica contemporánea, y cabe admitir que su intento central —establecer el papel de la acción humana, del sentido "subjetivo", en la historia— resta aún entre las tareas capitales por acometer. Porque el estatuto teórico de "la acción", más allá del muy serio y discutible intento de Parsons por darle un papel privilegiado, que degenera inevitablemente en el idealismo, y su antítesis, la tentativa de ciertas corrientes estructuralistas contemporáneas que afirman que la dilución de la noción central de "sujeto" —y no sólo la de "hombre"— es la tarea principal en el plano teórico-polémico, permanece aún irresuelto y problemático.

Al español

Como índice de la problemática señalada cabe ubicar los contradictorios juicios que se elaboran sobre la obra de Weber: "nuestro contemporáneo" (Raymond Aron), "ideólogo de la burguesía" (Ernst Nolte), artífice de una "nueva y 'más refinada' forma de combatir al materialismo histórico" (Lukacs filósofo que muestra "bajo que condiciones tiene seriedad una dialéctica histórica" (Merleau Ponty, en "Las aventuras de la dialéctica"), precursor de la moderna filosofía existencial (Jaspers), analista y defensor "de la civilización occidental" (Bendix).

Por todo ello, en buena hora la publicación del clásico estudio del Reinhard Bendix "**Max Weber**" (Ed. Amorrortu, Bs. As., 1970) y de los artículos varios de Talcott Parsons y otros editados bajo el título "**Presencia de Max Weber**" (Ed. Nueva Visión, Bs. As., 1971). En los últimos años, la publicación de "La estructura de la Acción Social" de Parsons, "Las etapas del pensamiento sociológico" de Aron, "La formación del pensamiento sociológico" de Nisbet, "Ideología y teoría sociológica" de Zeitlin, parece poner al día al lector de habla hispana con la temática weberiana. Lector en muchos sentidos privilegiado en lo que a ella se refiere, porque la obra de síntesis teórica del propio Weber —que no llegó a publicar en su totalidad, y que sólo vió la luz postumamente—, "Economía y Sociedad", se publicó antes en español (1944) que en inglés (traducciones parciales varias a cargo de Parsons y de Mills, los dos polos opuestos de la sociología norteamericana de los 50, lo que muestra la variedad de interpretaciones posibles de la obra weberiana). Las recientes traducciones de "Sobre la teoría en las ciencias sociales" ("El político y el científico"), y la "Historia Económica General", permiten ampliar una bastante completa bibliografía weberiana. Resta, sin embargo, y es lamentable, casi la totalidad de su sociología de la religión: sólo está traducida la primera parte de su primer volumen —y son tres—: "La ética protestante y el espíritu del capitalismo".

Una problemática a cuatro planos

Es justamente esta central investigación de Weber —realizada antes de 1905, revisada y am-

pliada posteriormente—, el punto nodal de la polémica y de la valoración de la obra weberiana. La tesis es divulgada: reducida a su formulación más general, que hasta cierto punto comprende todas las especificaciones interpretativas divergentes construidas sobre ella, puede indicarse diciendo que **sin** el surgimiento de un tipo de racionalidad económica especial, producto de la ética religiosa del calvinismo, no habría podido surgir una sociedad capitalista del tipo de la surgida en Occidente. Formulando la proposición en términos negativos parece poderse contemplar las interpretaciones que enfatizan una causalidad necesaria, los que enfatizan una causalidad necesaria y suficiente y las que, más genéricamente, indican simple correlación o —como Weber dijo alguna vez— “afinidad electiva”.

Como indica Eisenstadt (“La tesis sobre la ética protestante en el contexto de un análisis comparado”, en “Ensayos sobre el cambio social y la modernización”), la tesis en cuestión “ha constituido una fuente continua de polémicas científicas —que probablemente supera en este sentido a toda otra tesis específica de las ciencias sociales”. Y es posible señalar, inclusive, que al centrarse la atención sobre la tesis citada, otros aspectos de la obra de Weber han sido probablemente dejados de lado, aún cuando tenían importancia por lo menos similar a la indicada. Después de todo, la investigación de Weber se centra —inclusive para su autor, como bien lo indica Bendix— en el contexto de una problemática más amplia, y en el camino de una elaboración teórica de importancia.

Centrar las cosas en la problemática parece ser, entonces, el eje más fecundo para entender la obra de Weber. Porque no puede hablarse en modo alguno de una **teoría** weberiana —del mismo modo en que hasta cierto punto puede hablarse de una **teoría** marxista—: si la articulación lógico-deductiva es un requisito esencial de toda teoría, la obra de Weber sólo es susceptible en pequeño grado de tal tipo de articulación. Más bien pueden rastrearse en ellas las que Merton llamó “teorías de alcance medio”: es decir, conjuntos de hipótesis acerca de campos delimitados de fenómenos relativamente acotados. Pero esas teorías de alcance medio, en todo caso, se reúnen en torno a una problemática propia, que genera preguntas específicas al material histórico que Weber maneja, y que organiza según esas preguntas.

A nuestro modo de ver, la problemática de Weber se articula en tres planos distintos de carácter fundamental, y un cuarto plano de carácter estrictamente instrumental. Los tres planos fundamentales serían: a) un aspecto teórico: la explicación del “papel de las ideas” en la acción social —la formulación es más bien parsoniana; por nuestra parte, preferiríamos decir, la explicación del carácter organizador de las variables psicosociales en la vida social—; b) un aspecto empírico-histórico: el surgimiento de la civilización occidental, o, más genéricamente, la explicación del por qué una experiencia particular —la de Occidente— se convierte en universal; c) un aspecto ético-político: el papel de algunos elementos de Weber consideraba claves —libertad, razón, valores, nación— en la política contemporánea y en la civilización que advenía. Y el plano instrumental, las estructuras de método y de construcción de teoría en la sociología y las muy complejas relaciones entre juicios de hecho y juicios de valor, ciencia y política.

Conviene partir del análisis del elemento instrumental para ver luego hasta qué punto se implican unos y otros.

Pasado acabado, presente consentido

La influencia neokantiana en el pensamiento de Weber se manifiesta, por supuesto, en la consideración de la realidad como infinita respecto al

conocimiento: ningún cuerpo de leyes puede en momento alguno agotar una ciencia de la cultura. Por múltiples motivos: entre otros, porque el conocimiento es eminentemente selectivo. Se conoce en perspectiva, lo cual frente al pasado es relativamente diferente al conocimiento del presente. El pasado, de algún modo, existe “acabado”, y aún cuando toda investigación del pasado suponga rehistoriarlo para nuestros fines, toda organización interpretativa puede —se postula— ser corregida: en frase famosa, Weber dirá: “idealismo y materialismo son igualmente legítimos como puntos de partida” (“La ética protestante y el espíritu del capitalismo”). Pero el presente no está “acabado”: por el contrario, el presente necesita de nuestro consentimiento para serlo, y ese consentimiento no se funda en un conocimiento total —si siempre estamos “en perspectiva”, cuanto más frente al presente— sino que se integra por los valores. “Los valores” del sujeto, de tal modo, “estructuran” el presente. El presente, claro está, no es puro proyecto, subjetividad lanzada. Es fundamentalmente condiciones: pero se estructura con nuestro consentimiento, consciente o no. Todo presente es de algún modo consentido. (Y de aquí saldrá un gran tema: el problema de la legitimidad, la aceptación de la dominación por parte de los dominados). Como dice justamente Merleau Ponty: “Por el contrario (se refiere al pasado) el presente es nuestro, para ser espera nuestro consentimiento o nuestro rechazo. La suspensión del juicio, que es de regla frente al pasado, aquí resulta imposible: esperar que las cosas adquirieran su fisonomía para decir que sean a su manera. Pero la proximidad del presente, que nos hace responsables de él, no nos da acceso sin embargo a la cosa misma.: esta vez es la falta de distancia la que nos permite ver sólo un lado. El sabor y la práctica afrontan la misma infinitud de la realidad histórica, pero responden de dos maneras opuestas: el saber, multiplicando los puntos de vista por medio de conclusiones provisionales, abiertas, motivadas, es decir, condicionales; la práctica, por medio de decisiones absolutas, parciales, injustificables” (“Las aventuras de la dialéctica”).

Los intereses y las ideas

Pero si la decisión en el contexto presente se articula arbitrariamente en referencia a los valores, parece claro que el pasado se construye por hombres situados ante alternativas similares: construirlo con sus decisiones arbitrarias, valorativas. De allí dos conclusiones: una metodológica —la historia debe estudiarse no sólo seleccionando los hechos con los valores propios sino también en referencia al contexto valorativo de los sujetos actuales— y otra problemática —qué papel tienen, en la historia, esas configuraciones de valor que orientan las decisiones humanas y que son, en definitiva, condición necesaria de estructuración de la historia del hombre—. Elucidar ese papel se convertirá —repetimos— en la problemática teórica central de la obra de Weber. Y Merleau Ponty, refiriéndose a la modalidad especial que asume la solución weberiana, dirá: “Weber no solamente integra los motivos espirituales y las causas materiales, sino que renueva la concepción misma de la materia histórica. Un aparato económico es un cosmos, una elección humana convertida en situación, y eso es lo que permite remontar de la ascesis en el mundo hacia sus motivos religiosos, como también descender hacia su caducidad capitalista”. O, en los términos utilizados por el propio Weber: “Son los intereses (materiales o ideales) y no las ideas los que gobiernan directamente la conducta humana. Pero las ‘imágenes del mundo’ suscitadas por las ‘ideas’ han determinado a menudo, desempeñando el papel de indicadores de dirección, las vías sobre las cuales la dinámica de los intereses ha hecho avanzar el comportamiento humano”. En síntesis: los intereses son dos deter-

minantes centrales de la conducta humana, y sólo ellos pueden dar la clave que permita comprenderla. La escisión weberiana entre causalidad adecuada y adecuación significativa se articula así sobre esta más importante escisión entre explicación y comprensión, que sin perjuicio de superponerse, dan la clave de la irreductibilidad de la acción humana a los mecanismos explicativos de las leyes físicas.

Y este tema nos lleva, con una nueva cita de Merleau Ponty, al tercer aspecto de la problemática: el problema político.

Bajo la dominación burocrática

Dice Merleau Ponty: "Weber no es un revolucionario. A veces se le ocurre escribir que el marxismo es 'el caso más importante de construcción de tipos ideales', y que todos aquellos que han utilizado sus conceptos conocen cuan fructuosos resultan, pero a condición de que se considere como **sentido** lo que Marx describe como **fuerzas**. Pero esta trasposición no es compatible para Weber, ni con la teoría ni con la práctica marxista. Como materialismo histórico, el marxismo es una explicación causal a través de la economía, y en su práctica revolucionaria Weber no ve aparecer nunca la elección fundamental del proletariado (...) Está contra la revolución porque para él no es una revolución, es decir, no es la creación de un conjunto histórico". Como especifica Parsons: "...el centro de interés de los dos economistas es distinto. Para Marx, está en el conflicto de intereses de las dos clases como tales; para Weber, en el tipo social específico de organización como tal. El rasgo central del capitalismo burgués racional es la 'organización racional del trabajo libre'. Este es, a su vez, un ejemplo de un tipo de organización social más general y fundamentalmente importante, al que Weber llama (...) burocracia" ("La estructura de la acción social"). Y más adelante: "Lo que caracteriza al estudio de Weber es, más bien, un relativo desplazamiento de énfasis, producido por la colocación en el centro de atención de fenómenos previamente dejados en la periferia y, consiguientemente, considerados de significación teórica relativamente escasa. Más o menos, la burocracia juega para Weber, el papel que la lucha de clases jugó para Marx (...). Este desplazamiento tiene un resultado concreto muy importante: en contraposición a Marx y a la mayoría de las teorías «liberales», minimiza fuertemente las diferencias entre el capitalismo y el socialismo, haciendo más bien hincapié en su continuidad"). Capitalismo y socialismo son ambos subtipos de sociedades con dominación burocrática, y si algo cabe agregar es que en el socialismo las antinomias centrales que norman la dominación burocrática —la antinomia entre racionalidad formal y racionalidad material, entre individuo y sociedad, entre parlamento y presidencialismo— se resuelven en el peor de los sentidos. Weber era, así, antisocialista, aún cuando era consciente del papel central de la lucha de clases en la sociedad contemporánea. Pero en la oposición de las clases primaba el principio nacional: la comunidad frente a la sociedad.

Sólo hay posibilidades objetivas

Puede preguntar un marxista: ¿pero acaso, para un buen conocedor de la obra de Marx como parecía serlo Weber, no quedaba demostrada la ineluctable desaparición del capitalismo y su sustitución por el socialismo? Puede discutirse, natu-

ralmente, si en Marx esto era así —parece claro que el problema se resolvía de modo diverso según la teoría de la acumulación de Rosa Luxemburgo o según la teoría leninista—, pero lo cierto es que no era así para Weber: si el presente necesita de nuestro consentimiento para serlo, no hay necesidad histórica absoluta que no pase a través de la acción de los hombres. Sólo hay posibilidades objetivas. El socialismo es una de ellas. Pero también lo es el capitalismo. El propio Weber decía: "El destino de una época cultural que ha probado el árbol del conocimiento es saber que no podemos descifrar el sentido del acontecimiento mundial por más que lo hayamos estudiado totalmente, sino que debemos estar en condiciones de crearlo por nosotros mismos, que las visiones del mundo no pueden resultar nunca del conocimiento de los hechos, y que de este modo los ideales más elevados, aquellos que nos mueven con mayor fuerza, sólo se juegan para siempre en un combate con los otros ideales, que son sagrados para otros hombres como los nuestros lo son para nosotros". "Weber es liberal" —dice Merleau Ponty—. Pero como lo hemos dicho al comienzo, es un liberal distinto del antiguo liberalismo. Raymond Aron escribe diciendo que su política es, como la de Alain, una política del entendimiento. Pero con la única diferencia que de Alain a Weber el entendimiento aprendió a dudar de sí mismo. Alain recomendaba una política un poco estrecha: hacer todos los días lo justo y no ocuparse de las consecuencias. A esta sabiduría se le debilita la voz cada vez que se aproxima a una situación límite, y entonces el entendimiento se convierte, contra sus principios, ya en rebelión, ya en sumisión. En cambio Weber sabe perfectamente que el entendimiento sólo funciona con facilidades entre ciertos puntos críticos, y lo confiere conscientemente como tarea la de mantener a la historia en aquella zona donde pueda escapar de las antinomias".

¿Hubiera podido Weber escapar de las opciones que poco después de su muerte plantearía la política alemana? El tema es largamente discutido, y en otras oportunidades puede dar buen lugar a tratar en profundidad las graves consecuencias políticas y teóricas que tiene la escisión total que Weber disciplinadamente practicaba entre juicios de hecho (ciencia) y juicios de valor (política). Cabe, sin embargo, reconocer que esa disciplina le permitió construir una problemática teórica que en muy buena medida escapó a sus más discutibles opciones políticas, dando por tierra con la radicalmente idealista posición que sostiene la determinación total de la ciencia por los valores de los sujetos que la producen. De cuáles son esos valores que creemos perdurables trataremos de dar cuenta brevemente en el próximo acápite, para en el último referir toda esta temática a América Latina, objetivo último de nuestras preocupaciones.

Weber y el marxismo

¿Intentó Weber construir una **alternativa** al marxismo? Como dice Parsons, ¿intentó formular una explicación antimarxista del capitalismo? Hasta pocos años atrás, para marxistas y antimarxistas, la respuesta era que sí. Las investigaciones más modernas, en cambio, sostienen que no. Conviene examinar brevemente el problema.

Si atendemos a la explicación que ofrece Bendix sobre la génesis del pensamiento weberiano, los primeros trabajos de Weber sobre la estructura de la sociedad agraria alemana y de la bolsa de valores crearon en él una conciencia clara de que, "como quiera que fuese, las razones de orden económico no alcanzaban a explicar la resistencia a los contratos anuales" de los braceros alemanes. Más claramente, "las primeras investigaciones sociales de Weber culminaron" mostrándole que "el comportamiento económico era inseparable de las ideas con que los hombres persiguen sus intereses

económicos, ideas que habrían de entenderse en sus propios términos" (p. 47). "La ética protestante y el espíritu del capitalismo", que Weber publica al alborear el siglo, será la articulación de una perspectiva intelectual que no lo abandonaría.

Hasta aquí el planteo no puede entenderse propiamente como "antimarxista", aunque no faltan las críticas fuertes de Weber al materialismo histórico.

Sin embargo, el planteo corriente en los autores norteamericanos y aún en algunos europeos es que Weber concluye refutando las tesis centrales del materialismo histórico: "...si bien los problemas planteados por Weber han perdido actualidad, su obra sobre el protestantismo ha logrado, en mi opinión, quebrar las bases teóricas del materialismo histórico", indica Bendix ("Max Weber y la sociología contemporánea"). Y podrían acumularse multitud de juicios en ese sentido.

Claro está, aún en la sociología no marxista, no es ésa la única impresión, (y en buena parte de la sociología marxista Weber es percibido como el constructor de una de las más sutiles alternativas al materialismo histórico.

Entre las interpretaciones originales de Weber dentro de la sociología no marxista está, sin duda, la que construyeron Hans Gerth y Wright Mills en Estados Unidos, y que sirvió de base a una fuerte corriente opositora en la sociología americana de la década de los 50. Puede reducirse a las siguientes proposiciones: a) Weber hereda de Marx los problemas centrales, aunque su interpretación no sea la misma; b) Weber revela un genio intelectual similar al de Marx, y es sobre ambos que hay que construir hoy la teoría social; c) "La agudeza y la fina perspicacia de Marx se encuentran enteramente en Weber. Éste no ignoraba, ciertamente, que su propia concepción del Estado coincidía con la de Trotsky. Por lo demás, su obra «Economía y Sociedad» completa, en cierto sentido, el capítulo inconcluso sobre la noción de clase en El Capital de Marx" (Schapiro, "Sobre la política de Max Weber"); d) Weber generaliza a toda la estructura social contemporánea algunas proposiciones marxistas limitadas a la economía: v.g., la proposición que asocia explotación del trabajo humano en forma capitalista y separación del trabajador de los medios de producción, es generalizada por Weber para todo tipo de trabajo y no sólo para el trabajo del proletario; así, el militar está separado de sus instrumentos de guerra, el sacerdote de sus instrumentos de culto, el burócrata de los instrumentos de administración: escisión central de un sistema central de Weber en términos de la teoría de la acción —interpretación centrada en la obra de Parsons repetidas veces citada— no es la única ni la que mejor cabe al pensamiento weberiano: por el contrario, el eje de Weber está en el estudio de los sistemas de dominación y del desarrollo de los conflictos grupales.

Que la interpretación de Gerth y Wright Mills tuvo éxito lo indica la voluminosa corriente contemporánea de la "sociología del conflicto", que encuentra en el estudio de los sistemas de dominación y en la categoría analítica de dominación el centro de la construcción sociológica actual.

Los marxistas y Weber

La crítica marxista de la obra de Weber comienza casi inmediatamente con Kautsky. Según sostiene Jozyr-Kowalsky, "en opinión de Kautsky, el autor de *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* sostiene que «el sistema de producción capitalista se derivó del espíritu del capitalismo, y no viceversa». Kautsky le señala a Weber que el espíritu del capitalismo no puede ser explicado por la sola influencia de la ética y de la religión. Concuerda con él que el modo de pensar puritano influyó sobre el surgimiento del capitalismo industrial, pero insiste en que fue una de sus fuentes, «pero no la única»." (Jozyr-Kowal-

ski: "Weber y Marx".) Con Kautsky queda, así, al mismo tiempo, abierta una puerta para "darle un lugar" a la interpretación weberiana, y cerrada una puerta para su comprensión cabal: Weber nunca afirmó una causalidad necesaria y suficiente sino tan sólo una causalidad necesaria, pero a su juicio radicalmente insuficiente.

Las malinterpretaciones marxistas, sin embargo, se centrarán sobre el análisis lukacsiano de la obra de Weber. Lukács, discípulo de Weber, señalado por éste como ejemplo de objetividad científica, será, al mismo tiempo, consciente de la importancia cabal de la intencionalidad weberiana y de los peligros implícitos en ella para la mentalidad materialista clásica. (Digo "mentalidad" porque quiero aludir más bien a la forma en que el marxismo era concebido a nivel subjetivo que a determinantes estrictamente teóricas del pensamiento marxista.) Respecto a los primeros, reelaborará —en términos diferentes, por cierto— la problemática del sujeto estructurante: "Historia y conciencia de clase", obra capital del marxismo occidental hasta 1960, será el más importante —aunque en definitiva fracasado— intento de enmarcar la subjetividad histórica al interior del marxismo; "El asalto a la razón", obra de 1952 en la que intenta explicar el advenimiento del nazismo a partir de una historia del pensamiento alemán —historia "materialista", por supuesto, pero centrada en un modelo estrictamente analógico-reductivo de explicación—, será el juicio definitivo del marxismo más divulgado sobre Weber: "...las categorías sociológicas de Max Weber [...] no expresan otra cosa que la psicología abstractamente formulada de los agentes individuales calculadores del capitalismo. Es decir que también aquí, el sociólogo alemán que, atendiendo a sus intenciones subjetivas, aspiraba de un modo más honrado y más consecuente a abordar su ciencia sobre un plano puramente objetivo, a fundamentar y a poner en práctica una metodología de la pura objetividad, se manifiestan y se imponen —como las más fuertes— las tendencias imperialistas de la pseudoobjetividad." Podrían desarrollarse más los supuestos del análisis lukacsiano, pero lo dicho creo que basta.

Es, sin embargo, sobre muy nuevos supuestos —probablemente arbitrarios en su formulación actual, pero prometedores de futuros desarrollos— que se centra el estudio que sobre Weber realizan Joseph Gabel y Stanislaw Jozyr-Kowalski en el libro de la editorial Nueva Visión. Gabel entiende posible una lectura marxista de la obra de Weber en términos de la conocida teoría de la reificación (Gabel, discípulo mediato de Lukács, es conocido, entre otras cosas, por una investigación sobre el tema —"La reificación", 1962,— y por una serie de artículos sobre la falsa conciencia —"Formas de alienación"— 1967). Jozyr-Kowalski, que parte de la idea de que las observaciones críticas con que Weber entiende refutar el punto de vista materialista histórico en "La ética...", "demuestran a las claras que no comprendía cabalmente las palabras de Marx sobre la naturaleza histórica y social de los fenómenos económicos y que en su crítica del materialismo marxista se inclinaba a reemplazar el concepto de modo social e histórico de producción por un concepto más bien histórico de «intereses económicos»", se propone someter a crítica rigurosa las interpretaciones erróneas que a lo largo del siglo se elaboraron sobre la obra weberiana, y pretendieron oponerla de modo radical a la obra marxiana.

El futuro dirá si los intentos de ambos autores prosperan. En todo caso queda claro que Weber plantea al marxismo un conjunto de problemas que no están desarrollados en las obras de los considerados "clásicos" —Marx, Engels, Lenin, Luxemburgo, Bujarin, Trotsky, Hilferding— y que, inclusive, se opone a formulaciones parciales que sí se encuentran en ellas y, sobre todo, en sus sucesores. El objetivo central: el status de la subjetividad —especifiquemos más: el status **modesto** de la subjetividad—, problema central que puede rastrearse

en la obra weberiana, resta irresuelto, aún cuando existan formulaciones diversas más o menos aceptables sobre el punto. Y ciertas teorías "de alcance medio": el estudio de los sistemas de dominación, la teoría de la burocracia, y, sobre todo, el estudio de la ética económica de las religiones mundiales, sigue siendo aún de importancia capital en el contexto total de las ciencias sociales contemporáneas.

En estas zonas marginales

En América Latina la obra de Weber sufrió también suerte diversa. Sería muy extenso reseñarla en su totalidad, pero cuando se haga la historia del pensamiento social de las últimas tres décadas en muchos puntos se encontrará una clara raigambre weberiana. Simplemente las enumeramos:

1. El traductor de Weber fue el español José Medina Echavarría, de importancia en el pensamiento sociológico latinoamericano hasta 1960, y de mayor importancia luego desde la CEPAL y el ILPES. La categoría de "tradicionalismo" —el opuesto al "espíritu del capitalismo"— asume desde allí una importancia central en la explicación del subdesarrollo latinoamericano: la explicación de las relaciones entre el sector tradicional y el sector moderno de la economía y de la sociedad latinoamericana será el *Leit Motiv* de la sociología académica hasta aproximadamente 1965, y servirá aun hoy de orientación a los análisis de muchos organismos internacionales.

2. A la misma fuente hay que adjudicar el énfasis en los "aspectos sociales del desarrollo económico". El ítalo-argentino Gino Germani, conocedor "fuerte" de la obra de Weber, incluirá —en un marco analítico por supuesto más amplio y reelaborado en términos parsonianos— categorías fundamentales del pensamiento de Weber en su análisis de los procesos de modernización.

3. Paradojalmente, también de sectores que pueden definirse como de influencia weberiana son los primeros críticos de las perspectivas anteriores: el brasileño Fernando Henrique Cardoso —primer cultivador sistemático de la "teoría de la dependencia"— se nutre visiblemente, en sus análisis de los empresarios brasileiros y en su crítica de las teorías en boga sobre el desarrollo económico, de categorías que tienen su origen en Weber, aunque alimentadas profusamente en un sólido conocimiento de la teoría marxista. Las categorías de sistema de dominación, el estudio de los sistemas burocráticos y de los grupos burocráticos, las luchas de clases y sectores sociales se reinsertan nuevamente en la sociología académica, y aunque su desarrollo posterior abandone crecientemente sus bases we-

berianas para centrarse en sus fuentes marxistas, aquéllas no pueden ser totalmente abandonadas y dejan su impronta nítida a toda esa corriente sociológica. Por lo pronto, la comprensión del proceso político en términos de "sistemas de dominación" se muestra como más operativa en términos inmediatos que la poco desarrollada y problemática teoría marxista del Estado. Sólo los recientes esfuerzos de Poulantzas darán a la "teoría de la dependencia" un instrumental analítico operativo parecido al weberiano. (Queda por discutir, por supuesto, en qué medida esos esfuerzos deben denominarse a justo título "marxistas" o más bien "poulantzianos".)

4. Es en la sociología de la religión donde las enseñanzas de Weber son, sin duda, menos aprovechadas. Sería muy extenso explicar por qué: buena razón es, sin duda, la negación constante por parte de la Iglesia de la posibilidad de un análisis sociológico de la misma —proposición estrictamente falaz e ideológica, como demostraremos en un artículo próximo—, y la consecuencia empírica de esa negación, el desarrollo de una sociología empirista, de muy bajo nivel teórico, y de poca utilidad excepto para saber el número de habitantes por sacerdote. Claro está, esto ya es algo, pero las posibilidades pastorales del desarrollo de una sociología de la religión en América Latina son, por supuesto, centrales en esta hora de la Iglesia.

Muy esquemáticamente, dos grandes fuentes pueden servir para nutrirse a esa sociología: la teoría durkheimiana —que la vincula a los factores simbólico-integrativos— y la teoría de Weber, que estudia la religión en relación a los intereses de grupos y sectores sociales, y a sus potencialidades rupturistas e innovadoras. Obviamente, el marco weberiano es el de más ricas potencialidades. Según sostiene Bendix, Weber postula que es en las zonas históricamente marginales donde se producen los movimientos de renovación religiosa históricamente relevantes. Y la explicación de ese fenómeno es que en las zonas históricamente marginales existe una distancia histórico-crítica respecto al "sistema" dominante que le permite enjuiciarlo y transformarlo. La consecuencia de eso, diríamos nosotros, es que, en las zonas centrales, la renovación religiosa no pueda adoptar la forma utópico-constructiva que adopta en las zonas marginales, sino tan sólo formas utópico-aniquilantes. Pero sobre eso habrá que volver.

Y para terminar: la resolución de la problemática implicada en la discusión sobre las relaciones Weber Marx, sólo podrá construirse cuando se desarrolle un pensamiento teórico sobre un fenómeno que Marx analizó quizás muy simplemente y que Weber intuyó y entendió más profundamente: la comunidad. Y, más propiamente, las dos grandes comunidades que en el mundo contemporáneo sobredeterminan y enmarcan la lucha de clases: la nación y la Iglesia.

LATINOAMERICA LIBROS

Benoît A. Dumas

LOS DOS ROSTROS ALIENADOS DE LA IGLESIA UNA

Un ensayo de teología política:

- El Evangelio y las masas en América Latina
- Evangelio de los pobres y dialéctica histórica
- Del cuerpo social al cuerpo político de Cristo
- Iglesia y profecía

1 vol. 18x12 - 255 págs.

Enrique Dussel

CAMINOS DE LIBERACION LATINOAMERICANA

Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano (seis conferencias).

- Teología, historia de la liberación y pastoral
- La prehistoria de la Iglesia latinoamericana
- La cristiandad colonial latinoamericana
- Acontecimientos marcantes en el último decenio (1962-1972)
- Reflexiones teológicas sobre liberación
- Aplicaciones pastorales concretas y actitud profética

1 vol. 14x20 - 184 págs.

ENVIOS A TODOS LOS PAISES — SOLICITELOS EN SU LIBRERIA

LATINOAMÉRICA LIBROS

M. T. de Alvear (ex-Charcas) 2249 - 1er. p.
C. C. 161 — Suc. 12 (B)
Buenos Aires — Argentina

Stromata

REVISTA TRIMESTRAL DE LAS FACULTADES DE FILOSOFIA
Y TEOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD DEL SALVADOR

LE OFRECE

- ESTUDIOS a nivel de investigación sobre temas de interés permanente y sobre la problemática actual y latinoamericana.
- NOTAS Y COMENTARIOS sobre problemas u obras actuales.
- RESERAS Y BOLETINES BIBLIOGRAFICOS que anualmente le informarán sobre el contenido de unos 400 libros actuales de todo el mundo, particularmente en las áreas filosófica, teológica y afines.
- FICHERO DE REVISTAS LATINOAMERICANAS; importante instrumento de información y trabajo con los títulos clasificados de los artículos de las revistas más importantes.

Un número doble especial (Año XXVIII, Enero-Junio 1972, Nº 1-2) con las exposiciones de las jornadas Académicas 1971, tenidas en estas facultades de Filosofía y Teología.

LIBERACION LATINOAMERICANA

PONENCIAS Y DIALOGO

- H. Borral: LIBERACION ¿COMO?
- E. D. Dussel: PARA UNA FUNDAMENTACION DIALECTICA DE LA LIBERACION LATINOAMERICANA
- J. C. Scannone: LA LIBERACION LATINOAMERICANA, ONTOLOGIA DEL PROCESO AUTENTICAMENTE LIBERADOR
- H. Assmann: LIBERACION, NOTAS SOBRE LAS IMPLICACIONES DE UN NUEVO LENGUAJE TEOLOGICO

Revista STROMATA

Avda. Mitre 3226
San Miguel, Pcia de Bs. As.
ARGENTINA

SUSCRIPCION ANUAL: 30 \$ Ley 18188 en Argentina
5 Dólares en Sudamérica
6 Dólares en los demás países

José Aleu

DE KANT A MARECHAL

Herder, Barcelona, 1970.

Es común hablar entre los cristianos del "giro antropológico" como una característica de nuestro tiempo. Pero ¿qué es ese giro antropológico? Muchos lo repiten, pero no saben de qué se trata. Se contraponen vagamente, como slogan, un pensar "cosmológico" y un pensar "antropológico" sin precisar su sentido. Y bien, es ante todo de una cuestión de raíz epistemológica, que tiene inmensas consecuencias a todos los niveles. Dicho sencillamente: 1) la **inteligencia del hombre es naturalmente realista, y aprehende directamente, aunque de modo confuso, al "ser sensible", y esa aprehensión de "lo que es" (ente) es el comienzo de una "ciencia del ente", de una ontología, que abarca a la realidad entera incluyendo al hombre;** 2) la **inteligencia del hombre no parte ante todo de "lo real dado", sino de sí misma, se preocupa por las "condiciones de posibilidad" en el hombre del conocimiento, y entonces la ontología se desplaza hacia la antropología, que se convierte en la ciencia fundamental y fundamentadora de las demás. Ese es el "giro antropológico", que iniciaran de diferente manera en la modernidad Descartes y Kant.** En las varias direcciones del tomismo contemporáneo pueden sin embargo hacerse **dos grandes divisiones**, más allá de innumerables diferencias. Una, la promovida por Marechal, que es la del "tomismo trascendental", la que realiza el "giro antropológico" intentando **absorber y superar a Kant**, y que hoy

es la más influyente en el pensamiento católico. Abarca nombres eminentes como Rahner, Lortz, Coreth, Lonergan, Hayen, May, Metz, Muller, etc., etc. La otra corriente, que reivindica el "realismo inmediato" y por ende es ontológica (dicen sus adversarios: "cosmológica") **rehusa de raíz el planteo kantiano:** Von Balthasar, Przywara, Gilson, Maritain, Noel, Fabro, Geiger, Gaboriau, De Petter, Nicolás, etc., etc. Esta corriente es, sin duda, más fiel a Santo Tomás, en cuanto al arranque "ontológico" y no "antropológico". El mismo Metz lo reconoce, aunque quiere mostrar que ya el giro "antropológico" estaba planteado en Tomás, de modo no tematizado. No es, por cierto, convincente al respecto. De todos modos, el hecho central es que hoy, dentro de la "neoescolástica" la tendencia "**trascendental**" (antropológica) es la más dominante e influyente, aunque acusada por sus adversarios de "desviación idealista". Advierto, una vez más, que entre los citados dentro de las dos corrientes existen a su vez notorias diferencias, y que la división sólo señala un aspecto "común" de base.

Es importante ver esto con claridad, pues la lucha entre ambas corrientes involucra decisiones distintas en cuanto a los caminos a Dios, etc., etc. Hoy la Iglesia está envuelta en esa lucha filosófica, que llega a las gentes de modo indirecto, pero bien real, aunque no lo sepan. Muchas cosas capitales están, creemos, en juego.

La obra del español José Aleu, en la línea de Marechal y Rahner, es una excelente introducción a esa corriente "trascendental", que hace unos quince años predomina. En España, sus más notorios afiliados son Bofill y Caffarena. En América

Latina, podemos recordar que el introductor de Marechal (y primer traductor de su "Kant") fué aquél singular sacerdote argentino Leonardo Castellani, que sostuvo con otros tomistas una polémica sobre el "método trascendental", ya en la década del 30. Otro es nuestro conocido de "Víspera", el brasileño De Lima Vaz. Y aunque aquí no interesa, para noticia objetiva del lector, nosotros confesamos que no somos en absoluto "trascendentales" en sentido antropológico.

Desde su punto de vista, Aleu nos presenta en su obra la interpretación marechaliana de Kant y luego pasa al estudio del propio Marechal. Finalmente, esboza los caminos de "Hacia una metafísica de la existencia". Y es una presentación rigurosa, objetiva, sólida. Pero no decimos más, pues sería entrar a discutir.

AMF

Etienne Trocmé

JESUS DE NAZARETH VU PAR LES TEMOINS DE SA VIE

Delachaux et Niestlé,
Neuchâtel, 1971.

El rutero académico de este protestante francés le permitió abordar, después de los estudios realizados en su ciudad natal, tanto las vertientes anglosajonas de la investigación bíblica (Universidad de California del Sur) como las de lengua alemana (Facultad de Teología de Basilea) como las de esa gran encrucijada cultural que es la Facultad de Teología Protestante de Estrasbur-

go, donde en la actualidad profesa Nuevo Testamento.

A partir de esta formación privilegiada y de una experiencia docente que se adivina rica y muy atenta a la proyección misionera, Trocmé puede esquematizar con autoridad, para los lectores no iniciados, las grandes corrientes actuales de la investigación neotestamentaria. Pero no se queda —como suele ocurrir en pequeños libros de este tipo— en la pura exposición de lo que otros dicen. La suya es ante todo una exposición crítica. Y por ahí van deslizándose, hasta aflorar algunas veces rotundamente, algunas perspectivas muy personales del autor. Entre sus juicios críticos importa destacar el que hace a la clásica oposición entre lo "palestino" y lo "helenístico", que tantos estragos produjo en la moderna exégesis: Trocmé entiende que por lo menos hay que introducirle atenuantes, a partir de los descubrimientos de Qumrán, que nos han hecho conocer un judaísmo palestino mucho más especulativo y más penetrado por influencias exteriores de lo que hasta entonces era dable esperar a la luz de la literatura rabínica. También importa el énfasis que Trocmé pone en la "victoria del buen sentido histórico" que representa el progresivo reconocimiento de la dimensión social y política de la acción de Jesús frente a los excesos tanto de quienes la descartan como de aquellos que ven en ella el centro de todo. Entre sus planteos más personales —y que a decir verdad necesitarían desarrollos mayores que los que un texto introductorio como éste puede concederles— cobran particular relevancia la lectura que hace Trocmé de la Pasión, en clave litúrgica, y su presentación de

la burguesía pequeña y mediana como destinataria inicial de las parábolas de Jesús.

Metodológicamente, Trocmé asume y resume líneas de investigación particularmente prestigeadas en el correr de estos últimos años. Comienza por un inventario de las "imágenes" de Jesús ofrecidas por la tradición subyacente a los evangelios; se pregunta luego si los evangelios mismos dan otras imágenes de Jesús; procura por último hacer una síntesis parcial de estas diversas imágenes, para presentar un retrato coherente de Jesús. Capítulos sucesivos desarrollan este plan a través del Jesús de los "dichos del Señor", el Jesús de los "apogemas", el Jesús de los relatos biográficos, el Jesús de las parábolas, el Jesús de los relatos de milagros, el Jesús hombre público. "¿Quién era Jesús?" pregunta el último capítulo. Dejar la pregunta abierta es aguijonear con fuerza el interés ulterior de los lectores de esta introducción, trátase tanto de creyentes como de no creyentes. Toda cristología es bosquejo incompleto, toda cristología convoca a otras: "¿Y para ustedes ¿quién soy yo?". Como dice Trocmé, los textos que nos hacen conocer a Jesús son mucho más diversificados y más difíciles de analizar de lo que se cree en general; no se prestan a una síntesis satisfactoria de la cual pudiera decirse que es la verdad sobre Jesús. Pero de esta imposibilidad surge —paradojalmente— una excepcional constelación de posibilidades: lejos de desembocar en la volatilización de Jesucristo, la gran cuestión cristológica significa para los creyentes un llamado a la profundización de su fe y para los no creyentes una invitación a no escamotear el problema que Jesús les plantea. O como lo afirma más ampliamente Trocmé, al final del libro: El "misterio de Jesús" no es la creación más o menos artificial de las generaciones posteriores. Está arraigado en el comportamiento del Nazareno, no ha sido y nunca será definitivamente eliminado ni por los historiadores ni por los teólogos, ha de mostrar a los creyentes de nuestro tiempo que, llamados a ser la boca y las manos del Resucitado, no pueden

pretender el monopolio sobre el Nazareno, y a los no creyentes que "Jesús, el gran Jesús, es del dominio público".

HB

Adolfo Nicolás

TEOLOGIA DEL PROGRESO

Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos.

Ed. Sígueme, Salamanca, 1972.

Una obra de síntesis imprescindible es la de Adolfo de Nicolás, joven teólogo español, que enseña desde hace años en la Universidad Sofía, en Tokio. Se trata de la reflexión teológica que desde fines de la Segunda Guerra Mundial se ha producido sobre el **sentido cristiano del "progreso en la historia"**. Es el primer esfuerzo de ordenamiento de las grandes novedades que hoy son tan comunes en la atmósfera del pensamiento católico. De su génesis y de sus problemas. De tal modo, el lector podrá tener una visión panorámica muy rica, didáctica a la vez que profunda, sin hojearasca, de todo aquello que hoy nos envuelve de modo más o menos confuso. Quien quiera claridad, que apele a esta obra de Nicolás. Y a la verdad, la exigencia de claridad nos es de absoluta e imperiosa necesidad. A laicos y a sacerdotes.

La obra se divide en **tres partes**. La primera trata fundamentalmente del **valor del trabajo del hombre en la naturaleza y la sociedad**. Se entiende, su implicancia teológica. Y, por supuesto, se abre con el que inaugura este viraje teológico: G. Thils con su Teología de las realidades terrestres. Este pionero abre el camino de Chenu, Rondet, y culmina en Alfons Auer (la actividad humana y el Verbo) y Jakob David.

Esta revaloración del "hacer" en sus implicaciones éticas, cognoscitivas y teológicas, desemboca más ampliamente en la **teología de la historia, que es la segunda parte** de la obra de Nicolás. Allí se plantea la divergencia entre "encarnacionistas" (mejor sería decir teológicamente "progresistas",

porque encarnacionistas son todos) y "escatologistas". O sea, los que ponen el acento en la **continuidad** entre el progreso humano y la **consumación final de la historia en Cristo** (Thils, Malevez, Teilhard de Chardin, etc.) y los que ponen el acento en la **discontinuidad**, en la ruptura. O la inmanencia se eleva movida por la trascendencia, o la trascendencia irrumpe de modo insólito, único, gracia en la inmanencia. El más caracterizado de la línea escatologista, el más rico, es sin duda Daniélou (ver también Bouyer, Flick-Alszeghy, etc.). La discusión, sumamente interesante y crucial, llega a un punto muerto. Aquí Nicolás hace una rápida caracterización de sus deficiencias. Luego, poniendo el problema en otra dimensión, superadora de la anterior, en el centro mismo de la obra de Nicolás, aparece la figura de Hans Urs Von Balthasar. Este no quiere partir de datos determinados concretos, el trabajo, el progreso, etc., sino desde la "totalidad", para entender, en lo posible, desde ella, esos "fragmentos" significativos. La totalidad es Cristo. Desde ella se juzgará y comprenderá el resto, más que desde la creación, que es el acento de los "progresistas" quienes al identificar casi creación y salvación, responden al problema disolviendo el problema mismo, de modo tal que la tensión bipolar se esfuma.

Este giro se liga también a nuevas líneas cristológicas y antropológicas, a la posición de la Iglesia en el mundo histórico, que abren nuevas vertientes (Mersch, Rahner). La escatología se liga íntimamente al proceso histórico mismo. Son los temas de la esperanza, la promesa, etc.

Finalmente, la **tercera parte**, más específica sobre la Iglesia misma en el mundo, abarca a Schillebeeckx, Metz y Juan Alfaro.

La obra de Nicolás se cierra con una evaluación final sobre esta **"teología en formación"**, que tiene implicaciones tan ricas. Sus observaciones críticas son pertinentes y las preguntas muchas. Señala con exactitud la necesidad de "ir desarrollando una metodología más complexiva, posiblemente de tipo circular, en la

que a base de sucesivas reflexiones y en un diálogo creador con las ciencias positivas nos vayamos acercando, en círculos concéntricos, a una inteligencia teológica cada vez más estrechamente unida a las experiencias del hombre moderno". La teología debe adelantarse en lo concreto histórico, y por eso penetrar en "las reflexiones recientes —tanto en Latinoamérica como en Europa— en torno al proceso de liberación como eje conductor de todo el desarrollo humano, la violencia como problema ético y la revolución como situación límite."

Nos permitiremos algunas breves observaciones. No nos parece que el pensamiento católico actual haya superado la tensión de "progresistas" y "escatologistas". Se entiende que esta dicotomía no significa que los escatologistas nieguen el valor positivo del progreso, sino que lo relativizan en relación al valor de Cristo, que es la medida de todo progreso real. Y en el fondo, nos parece muy difícil superar esa tensión de modo cabalmente satisfactorio. Los intentos de conciliación, necesarios, como el que realizó en su momento Congar, vuelven a caducar y a reaparecer en otros niveles de mayor ahondamiento. Así, en otro nivel que en la primera etapa, podría ubicarse a Balthasar entre los "escatologistas" y a Rahner, Schillebeeckx, Metz, Alfaro, etc., entre los que acentúan la continuidad aunque la problemática haya avanzado considerablemente sobre su primera etapa, y busque una unificación más profunda.

Por cierto que cada obra se pone sus propios límites, y es injusto reprocharle algo que no está en sus propósitos explícitos. Pero podría señalarse que Nicolás, en el planteo mismo del problema, se mantiene al nivel del desarrollo de la pura reflexión teológica, sin efectuar algunas conexiones necesarias para su comprensión en la situación histórica que vivimos. Sólo hace algunas rápidas alusiones, precisas, pero que no dan el marco histórico de estos nuevos derroteros teológicos. Si lo hubiera hecho, la comprensión se hubiera acrecentado, y

las líneas de los problemas sin resolver serían enormemente más claras. Las insuficiencias serían más patentes.

Así, por ejemplo: la obra se inicia con Thils, y se señala el cambio de rumbo teológico. Pero no se pone, el telón de fondo histórico sobre el cual se realiza este gran viraje de Thils. ¿Por qué en 1946? Nos parece que justamente la Segunda Guerra Mundial marca en Europa el fin de la inserción agraria-urbana de la Iglesia, tomada como conjunto, y su plena inmersión en la sociedad industrial.

Nicolás tendría que haber contrastado los rasgos de la teología situada en ámbito agrario-urbano y la naciente en el urbano-industrial. Teología de las realidades terrestres hubo siempre: pero ¿qué significa entonces ese viraje valorativo? ¿Por qué esa nueva comprensión? Que hay viraje, indudable, pero que tiene una larga preparación, también. Nicolás lo presenta como algo abrupto, caído no se sabe de donde. Así, no recuerda en la apertura la figura extraordinaria del laico católico alemán **Friedrich Dessauer**, verdadero introductor de la cuestión del "homo faber" y del progreso en el pensamiento católico. Este ingeniero-médico y eminente científico germano es, por lo menos, desde 1926 (y en la refundición final, de 1956, de su pensamiento en "Discusión sobre la Técnica") no sólo el precursor, sino el más correcto de todos, y esto le hubiera permitido a Nicolás evaluar mejor las insuficiencias e impasses de Chenu, Thils, etc. Hay también anticipaciones preclaras en el saintsimoniano católico Bucher, en el siglo pasado. Pero eso sería ponerse "eruditos".

Por otra parte, tampoco se justifica la omisión de **Gaston Fessard**, que al nivel teológico es el primer esfuerzo, magnífico y discutible, de elaborar categorías dialécticas aptas para la comprensión concreta de la historia como "liberación", "progreso", "violencia entre dominador y dominado", etc., etc. Fessard nos abriría el pasaje a la reasunción "operativa", siempre, claro está, de conocimiento probable, prudencial, del proceso histórico concreto. Y entonces, Nicolás

no hubiera tenido que enunciar simplemente "ausencias", como anotaciones que se agregan sin conexión íntima, sino que hubiera desembocado realmente en el planteo completo de nuestra problemática actual y sus vías posibles de salida.

La situación actual de la teología católica es más rica que la formulada por Nicolás, y sus líneas de tensión más visibles. Pero esto no quita un ápice al inmenso valor formativo ordenador, clarificador de esta espléndida obra.

AMF

Emerich Coreth

CUESTIONES FUNDAMENTALES DE HERMENEUTICA

Herder, Barcelona, 1972.

Sin lugar a dudas, Emerich Coreth es uno de los más importantes filósofos católicos contemporáneos. Ya conocíamos su obra principal, "Metafísica", publicada en ediciones Ariel (1964). Pertenece también a la línea "trascendental", la de Marechal, aunque nos parece más ontológica, es decir, más centrada en el "ente" que en la "representación". El Ser no es como en Marechal la condición de la "representación", sino más rotundamente del "ente". Es que Coreth ha pasado por Heidegger y su diálogo es con el idealismo absoluto alemán (Fichte, Hegel, Sebelling).

Aquí aborda uno de los problemas esenciales de nuestros días, que se llama "hermenéutica". Se trata en su referencia a la cuestión bíblico-teológica, a la comprensión correcta de la Sagrada Escritura. La palabra hermenéutica, que procede del griego, significa "afirmar", "proclamar", "interpretar", "traducir". Cualquier afirmación lingüística quiere suscitar una intelección, convertir algo en inteligible. Hermenéutica se relaciona con Hermes, el mensajero de los dioses, a quien los griegos atribuían el origen de la lengua y la escritura. Y bien, Coreth no se detiene aquí directamente

en la cuestión bíblica, a su crítica textual, —al modo de interpretarla, sino más ampliamente en los problemas más generales que implica toda hermenéutica— cualquiera sea su objeto, obra literaria, jurídica, etc., etc. Aunque, por cierto, Coreth se encamina siempre hacia esa hermenéutica especial, única, que es la de la palabra de Dios transmitida por la palabra histórica y humana.

¿Cómo es posible una intelección histórica, si cada uno tiene un horizonte de intelección concreto, histórico y lingüístico, que le ha sido dado previamente, al cual permanece ligado y que condiciona una "pre-comprensión" determinada con la cual él se acerca al objeto? ¿Se da algo así como un encuentro o mezcla de distintos horizontes históricos de intelección? ¿Está posibilitado esto por la historia misma? Estas son las preguntas esenciales de Coreth, que se resumen en el problema de la verdad histórica.

La obra se divide en cuatro partes: I. — **Historia del Problema** (en su aspecto bíblico-teológico). II. — **Esencia y estructura de la intelección** (base epistemológica). III. — **Intelección e historia** (el más interesante y central para la cuestión). IV. — **Intelección y Verdad** (de la verdad histórica a la teología).

Es una obra altamente recomendable, que además contribuirá seguramente a evitar el salto ingenuo, hoy tan vulgar, de pasar de una directa "lectura bíblica" a nuestro "hoy histórico", sin mediaciones. Al modo de un protestantismo fundamentalista disfrazado de modernidad. Este "salto" a través de los siglos desde la Biblia a nuestra contemporaneidad y viceversa hace estragos: pues se saltea la mediación de la historia, o sea, más radicalmente, de la Iglesia histórica, de su tradición y magisterio. Esta epidemia individualista abstracta (aunque pueda creerse intención "social"), neofundamentalista, anti-histórica y desconocedora por ende de la Iglesia, debe terminar. Coreth —que no entra directamente en la cuestión de la "mediación eclesial"— nos pone

en camino para curar tanta "superficialidad" en boga. Claro, eso exige un pensar con seriedad, más complejo. Quienes pretenden saltar también a la filosofía, pues se les rompen sus dientes de leche, siempre se reencontrarán con ella, si finalmente quieren un pensar consecuente.

AMF

M. Carrez - F. Morel

DICTIONNAIRE GREC-FRANÇAIS DU NOUVEAU TESTAMENT

Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1971.

"No existía diccionario griego-francés del Nuevo Testamento" recuerdan al abrir el prefacio quienes acaban de superar esta carencia por demás indicativa del sensible retraso, en los cuerpos medios del movimiento bíblico (los altos, franceses o no, tienen que leer alemán, lengua "bíblica", más que ninguna, a nivel de investigación moderna, y por cierto muy bien dotada al respecto). "He aquí pues un instrumento de trabajo que no concierne sino a los lectores del Nuevo Testamento." He aquí un **euangélion**, una efectiva buena nueva para iglesias que piensan, y se piensan, en francés, como en buena medida son las nuestras.

De Maurice Carrez conocíamos un par de trabajos de divulgación —la "Grammaire grecque du Nouveau Testament" y el "Lexique grec-français des mots usuels du Nouveau Testament", los dos editados por Delachaux et Niestlé en 1965—, que dejaban entrever la hondura de sus trabajos con y sobre el Nuevo Testamento; su compañero en esta instancia, François Morel, es "Agrégé en Lettres". Ambos autores optaron por un criterio a la vez analítico y sintético, que sin pretenderse una concordancia procura reunir los ejemplos más significativos, dar la palabra viviente sin olvidar al contexto, hacer al diccionario completo, actual, fácil de consultar. Todo lo cual ha sido muy bien logrado, en una edición espléndida.

HB

Joseph Comblin

THEOLOGIE DE LA REVOLUTION

Ed. Universitaires, París, 1971.

En América Latina, el renombre de Comblin no equivale a conocer el pensamiento de Comblin. Comblin no ha sido meditado a fondo. Y no por ser de obra escueta y rara, pues se trata de un autor prolífico, torrencial, sin que esa abundancia dañe la riqueza de su pensamiento, cosa sí verdaderamente extraña. Comblin siempre es incitante y tiene un lugar muy singular dentro de las corrientes teológico-sociales que hoy existen en realidades históricas con la Iglesia Católica. Es el teólogo más apegado a las realidades históricas concretas, el que las sigue más de cerca y que las integra en la estructura misma de su pensar teológico. En ese sentido, su superioridad sobre los Metz, Schillebeeckx, Rahner, Balthasar, etc., etc., es inmensa. Quizá no sea ajena, a ese sentido de la historia, su larga estancia, su vida, en América Latina. Hace muchos años que Comblin vive en América Latina, y esto le ha sido el reto más fecundo. Es el europeo más latinoamericano. Y sin duda, uno de los mejores teólogos de América Latina, pues podemos considerarlo compatriota.

Sin embargo, repetimos, no se le conoce. A pesar de haber publicado numerosas obras en Brasil, hasta su reciente expulsión: *Educación y Fé, Nación y nacionalismo, Teología de la Acción, Lo provisorio y lo definitivo, Las señales de los tiempos y la evangelización, Historia de la teología católica, El futuro de los ministerios en América Latina, La fé en el Evangelio, Mitos y realidades de la secularización*. Pero lo publicado

en Brasil, es todavía una garantía de ser inaccesible a los otros latinoamericanos, pues la incomunicación —salvo con los exiliados brasileiros— entre la parte lusitana y la hispanoamericana sigue siendo radical en América Latina. En cambio sus publicaciones en francés le difunden más. Y estas son: *La resurrección, Teología de la Paz, ¿Fracaso de la Acción Católica?, El testimonio y el espíritu, Teología de la Ciudad, Cristo en el Apocalipsis*. La verdad es que nosotros mismos sólo conocemos pequeña parte de la obra de Comblin, y de allí que la enumeremos para mejor guía de los que se interesen. ¿Y acaso un latinoamericano podrá no interesarse en una de sus más altas expresiones intelectuales? Comblin mismo ha sido una víctima de esa balcanización latinoamericana, y es de lamentar que los editores en lengua española pierdan tantas veces tiempo traduciendo morralla, en vez de hacer accesibles los libros de Comblin.

La "Teología de la Revolución" de Comblin marca sí —integrada con otras obras suyas, como *Teología de la Paz, Teología de la Ciudad y Mitos y Realidades de la Secularización*— un nuevo gran viraje en el pensamiento católico. Es el primer esfuerzo teológico sostenido para romper el asilamiento de la teología, para integrarla en una unidad comprensiva de lo socio-económico. Si, como vimos antes, la recapitulación de Adolfo Nicolás, en su *Teología del Progreso*, terminaba con un planteo para integrar teología e historia concreta, Comblin es el que ha dado ya ese paso. Paso insinuado en Europa por un Metz, paso mejor insinuado en América Latina por Gustavo Gutiérrez. Pero paso ya en tren de realización en Comblin. De

ahí la importancia de un diálogo latinoamericano a fondo con Comblin. Todo el esfuerzo de VÍSPERA ha sido en esa dirección, todo el esfuerzo de la *Teología de la Liberación* ha sido en esa dirección. Nos sentimos pues con Comblin en un momento crucial. De ahí que ahora nos limitemos a esta presentación de Comblin, pues habrá ocasión en VÍSPERA de volver largamente sobre esta línea de reflexión, de tantas consecuencias prácticas.

Veamos la estructura de "Teología de la Revolución" y ella misma confirmará nuestras aserciones. El esqueleto hace adivinar su carnadura.

1. — El problema teológico de la Revolución. Parte del análisis objetivo de la situación revolucionaria en el mundo. Y de la situación revolucionaria de la Iglesia. Analiza el curso de los movimientos revolucionarios en este siglo.

2. — La idea de revolución. Su evolución histórica, siguiendo el esquema de Moltmann (Libertad de la Iglesia, Libertad cristiana, Libertad del ciudadano, Libertad del trabajador). Teorías e interpretaciones revolucionarias. Análisis sociológico de las revoluciones.

3. — Las reducciones de la revolución. La Contrarrevolución. Reducciones sociológicas y positivas. La cuestión del Derecho Natural.

4. — Revolución y Cristianismo. Los temas revolucionarios en el cristianismo, Nuevo Mundo y la sobreelevación cualitativa. (Reino de DIOS, Juicio, etc.). Mensaje de acción. Del cristianismo a la revolución. Cristianismo y marxismo.

Aquí la reflexión es "circular", concéntrica, paso de un plano a otro para volver más profundamente.

No es este, dijimos, lugar para una crítica como esta obra merece. No podemos sin embargo

eludir alguna anotación. En primer lugar, la obra no parece integrar bien otras reflexiones de Comblin sobre la Iglesia y la Ciudad humana, que la hacían menos "simple".

En segundo lugar, hay una omisión extraordinaria, típica del pensamiento católico actual, como señalamos en VÍSPERA 28: no se considera a fondo al Estado. Y sin una comprensión del Estado, no se ve cómo pueda hacerse inteligible la idea misma de revolución.

En tercer lugar, nos parece que campea una idea de la Iglesia abstracta. No se ve a la Iglesia en situación, conformada ella misma por la situación, por los Estados en que está inmersa, por las clases sociales, etc., etc. Entonces también se opaca la comprensión histórica de las relaciones entre Iglesia, Estado y Revolución, que son una constelación que no puede ni debe separarse.

Por otra parte en Comblin no se percibe limpiamente su "teología de la historia". Parece carecer de nexos internos, bien estructurados. Es que se trata, sin duda de una obra pionera, una nueva "introducción". Aunque le conoce y aprecia su importancia, Comblin, por ejemplo, no saca partido o por lo menos no monta una dialéctica coherente como la que propone Fessard. En un sentido, Comblin está más allá de Fessard, en otro sentido, más acá.

Pero, en fin, Comblin abre a una comprensión "macrohistórica concreta", supera la conocida cháchara "existencial" del compromiso y otras generalidades vacías semejantes, que denotan "micro-pensamientos". Con Comblin, la proa de nuestro barco enfila hacia tierra firme. Firme, porque es lugar en que el cielo y la tierra se unen sin confundirse, y el cielo es horizonte dinamizador de la propia tierra.

AMF

Se habla de la teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la fe (Gustavo Gutiérrez), se entiende que el aspecto fundamental de la fe es el de praxis histórica (Hugo Assmann), se exalta una fecunda interacción entre la fe y la praxis revolucionaria (Primer Encuentro de Cristianos por el Socialismo), se adjetiva a la praxis como "histórica", "social", "revolucionaria", "cristiana". Pero ¿qué se entiende por praxis?

LA PRAXIS

¿QUÉ QUIERE DECIR?

Una de las palabras más invasoras en nuestros días es "la praxis". Se esgrime a diestra y siniestra. Nadie que quiera ser "actual" deja de meter esa palabrita. ¿Qué quiere decir? ¿Qué significa? ¿Cuáles son sus orígenes? Pues, aunque no parezca a primera vista, la palabra —con su historia propia— connota grandes implicaciones políticas y teológicas. El uso de una palabra está ligado, muchas veces, a determinadas ideas filosóficas y religiosas. Y "la praxis" es una palabra que lleva ideas muy específicas, por más que aparente diluirlas su manoseo.

En realidad parece extraño que una palabra tan vieja y que se conserva en su formulación griega original, de la que nos separan milenios, tenga tanta juventud. ¿Por qué? ¿Qué significa esa resurrección arqueológica para mostrar la máxima modernidad? Quien no escriba hoy praxis tiene la timidez que se le increpe anacronismo. ¿Dónde reside la potencia de esa palabra esotérica y vetusta para que alguien pueda, apelando a ella, sentirse en el centro de la historia? La praxis parece encerrar un misterio, es casi mágica, y confiere aureola revolucionaria a quien la profiere. Es una palabra sacramental de capillas revolucionarias, o que se creen tales. Pues la "praxis correcta" parece ser la develación y resolución de todos los enigmas. Y en realidad, ¿qué nos dice? ¿Por qué la usamos?

Los primeros abordajes

Este informe de VÍSPERA no tiene por objetivo cerrar el problema de la praxis. Todo lo contrario. Empezamos a abrirlo. Es una primera aproximación nuestra, a través del tomista francés Cottier, a sus raíces. Se trata ahora de la praxis como fundamento absoluto. Pero quedan en pie, intactos, innumerables problemas, pues las relaciones e índole del conocer, obrar y hacer están en el eje mismo del proceso histórico: ideología, ciencia, filosofía, teología, fraternidad y dominación, etcétera.

La cuestión vale por sí misma, y vale por la influencia estimulante de diversas corrientes marxistas en América Latina. Vale para un diálogo, que requiere la mayor precisión conceptual. Un diálogo sin deslindes se fusiona con el macaneo, con la facilidad irresponsable, de las peores consecuencias para la existencia y fecundidad del diálogo mismo, a todos los niveles. Sin diálogo crítico real, la posibilidad de colaboración se hace capitulación.

Es el marxismo, no el hegelianismo, el que nos incita con justicia hoy al problema de la praxis. Que nos parece el más decisivo de todos. No lo habíamos asumido aquí todavía por sí mismo, aunque VÍSPERA se ha ocupado reiteradamente del marxismo. Y varios marxistas han co-

laborado en las páginas de VÍSPERA. Ensayos especialmente dedicados a aspectos del marxismo fueron, en relación a Marcuse, los de J. B. Lassègue (VÍSPERA 8 y 9), y el de J. Sasso (VÍSPERA 16) sobre Althusser. Es que las grandes incidencias intelectuales del marxismo en los últimos años latinoamericanos han sido sucesivamente Marcuse y Althusser. Los abordajes fueron, en Lassègue, desde la perspectiva de la "utopía", de lo posible en la historia. En Sasso, él mismo marxista, a diferencia de Lassègue que es un tomista, se pone la problemática de Althusser en relación con su ruptura con las corrientes del neomarxismo occidental, desde Lukács a Gramsci, y en la polémica de separar al "joven Marx" (de los escritos filosóficos) del viejo Marx (de El Capital), lo que se resumía en la escisión tajante entre Hegel y Marx.

Y en el último Vispera (28), Lima Vaz en un espléndido estudio, "Ateísmo y mito" en el marxismo, reconocía ya la idea mitológica de "praxis total", con la que nos ponía en el corazón de la cuestión.

Ahora abordamos directamente esa cuestión, aunque desde otra perspectiva. En primer lugar, Methol Ferré nos mostrará el itinerario de la "praxis" en su proceso de inserción latinoamericana. En segundo lugar, M. M. Cottier analizará el comentario de G. Gentile a las célebres tesis de

Marx sobre Feuerbach, que centran todo en la noción de praxis. Para un lector atento, no escapará que allí se trata de discernir "la praxis pura", que se diferencia, pues se plantea a otro nivel, de "la praxis total", tal como la concibe Lima vaz.

¿Por qué Gentile?

Parecerá extraño, que apelemos a un desconocido nuestro como Gentile. Conviene entonces una información, breve, sobre Gentile, para justificar luego nuestro interés.

Gentile, con Croce, domina el primer medio siglo actual de la cultura italiana. Gentile y Croce fueron los artífices del imperio neohegeliano en Italia, y actuaron unidos por una gran amistad hasta el advenimiento del fascismo. Croce pasó a la oposición liberal. Gentile fue el filósofo más considerable que apoyó el fascismo. Allí se consumó la ruptura personal, política y filosófica entre ellos.

Lo que nos importa es Gentile en cuanto hegeliano, y no como fascista, aunque su filosofía —como podrá apreciarse en el artículo de Cottier— encierra todos los elementos totalitarios del fascismo. No es exacta la afirmación de Marcuse que el irracionalismo fascista y nazi haya sido enemigo de Hegel, con la excepción de Gentile. Podríamos citar otros y numerosos neohegelianos alemanes e italianos (de segundo orden) que fueron nazis y fascistas. Pues Hegel aparece a la vez como el mayor irracionalista y el mayor racionalista de los tiempos modernos. Pero no es éste nuestro asunto.

¿Qué es lo que nos importa en el neohegeliano de derecha Gentile? El ser quien lleva filosóficamente el concepto de praxis hasta sus últimas consecuencias. Llega a la idea de "praxis pura", y de ahí su interés en evaluar hasta el fondo la idea misma de praxis, lo que ella lleva en su seno. En comparación, Marx, en las propias palabras de Gentile, pone una "praxis bastarda", pues está contaminada por su materialismo, confundida con el realismo del conocimiento. Aunque, por supuesto, realismo (nivel epistemológico) y materialismo (nivel ontológico) no se identifican: así, realismos como el marxista leninista o el tomista, tienen una ontología fundamental radicalmente distinta; el fundamento en uno es la Materia, en otro Dios. Desde nuestra perspectiva, la superioridad de Marx sobre Gentile, filosóficamente, radica justamente en su "praxis bastarda", pero esa superioridad respecto a la verdad no es por su coherencia, sino por lo contrario. En cambio, Gentile, que lleva la coherencia de la praxis hasta el final, se aleja inexorablemente más de la comprensión adecuada de lo real. Nosotros afirmamos esto desde nuestra posición epistemológica realista, en la línea general del tomismo. Por eso es tan elocuente el cotejo con Gentile en nuestros días: nos pone como un arquetipo límite de la idea de praxis, tal como viene operando implícitamente desde Fichte, Hegel, Marx y especialmente en el neomarxismo occidental, más que en el soviético, y que es también difusamente la idea de praxis que se ha vuelto comida cotidiana.

y a la pastoral. Éticas son las relaciones del hombre consigo mismo, los otros y Dios. Son diversas y conexas relaciones prácticas. Pero lo más relevante aquí del sentido de "práctica" era su diferencia con la "teoría" (o lo "especulativo" en cuanto espejo, visión, contemplación, reflejo cognoscitivo de lo real en cuanto real) y de la "técnica" o "arte", la producción útil o hermosa, que es un "hacer con las cosas". Así, lo clásico, era diferenciar tres modos en la actividad humana: la teórica, la práctica y la productiva (conocer, obrar, hacer). Sin embargo, práctica en este sentido no es hoy equivalente a praxis, que abarca mucho más. Abarcar más, sería apoderarse de los otros dos modos de actuar (teórico y trabajador), lo que tiene consecuencias inmensas de índole religiosa, pues esta identificación implica necesariamente el "ateísmo". Define al hombre como autocrador.

Ya en el empleo común de los términos, aunque la práctica es una acción ética, se la extiende ambiguamente a la segunda vertiente, al hacer. Al arte de hacer eficazmente "artefectos" (trabajos), que no es lo mismo que el "obrar", de índole moral y no fabricadora. El hacer se refiere a las cosas, a modificar la naturaleza, donde toda sociedad humana es. También la ambigüedad abarca al "obrar", la obra, que se entiende muchas veces como arte y artefacto. Esta fluctuación lingüística nos revela, justamente, su íntima relación y que no es fácil separar en lo concreto el "hacer" y el "obrar", que normalmente se implican aunque no se confundan absolutamente. Análoga ejemplificación de ambigüedades vale para el conocer. La praxis, sin embargo, parece decir más, aunque haga pie en las acepciones clásicas.

La vida del hombre está hecha, en medida fundamental, con palabras. El hombre hace las palabras y las palabras hacen al hombre. La historia de una se convierte con la historia del otro, o poco menos. De tal modo, las palabras tienen su propia fuerza, su propio peso. No se juega nunca con las palabras, pues ellas no son sólo fonética, sino significado, semántica. Vienen cargadas de ideas. Imprimen socialmente al hombre su dirección. Es más fácil que la palabra, con su potencia social, domine al hombre, que éste a la palabra, salvo que la rompa, la examine, y sepa acuñar una nueva dirección a esa palabra con plena conciencia. A veces, aceptar una palabra es aceptar, aún inconscientemente, una política, una filosofía y una teología. De ahí la importancia de examinar qué es para nosotros hoy la palabra "praxis", cuál es el peso de su historia. Pues quien gana con las palabras, impone su visión de la realidad, aunque los que la reciban pasivamente no se den

Alberto Methol Ferré

ITINERARIO DE LA PRAXIS

De cómo fue llegando y anudándose en América Latina la filosofía de la praxis.

El poder de la palabra

De la lengua griega nos vienen acuñadas las ideas determinantes en la filosofía y la teología occidentales. En idioma español, **praxis**, se ha traducido siempre por "práctica", y así se la ha usado durante siglos. Práctica quiere decir acción, acción humana, y el diccionario Lalande precisa:

"Ejercicio de una actividad voluntaria modificando lo que nos rodea". Se puede modificar la conducta en relación a personas (hombre o Dios) o se pueden modificar cosas. Son dos vertientes: personas y cosas. En la primera, es la actividad ética (religiosa) del hombre, las relaciones morales de los hombres entre sí y con Dios y por eso siempre se entendió que la relación práctica se refería esencialmente a la política

cuenta. La frivolidad con las palabras, la indiferencia o el oportunismo con ellas, es renuncia a incidir en la historia. Es dejarse dominar por otros. Quien gana con las palabras, vence en la historia. En gran medida, la política es una lucha por imponer "denominaciones" —que es el objetivo de la propaganda— y el que denomina las cosas, el que les pone su nombre, ése es el dueño de una época del hombre. En gran medida, entonces, la historia del hombre es la de sus palabras, ya que el hombre por ser racional es animal palabrero.

Allá por el 50

El vocablo "praxis" tiene reciente vigencia en América Latina. Llega por elevación, por la filosofía, desde la década del 50, aunque, claro está, más por la filosofía política. Si mal no recuerdo, por aquel entonces, en la Argentina, la sorpresa que generaba esta palabra griega, fue motivo de sarcasmos de un Arturo Jauretche, brillante polemista peronista y nacionalista, contra el marxista Silvio Frondizi, hermano disidente del presidente, por el uso que hacía de "praxis", que así designaba a su revista y a su grupo político. ¡Albricias!, decía irónico Jauretche, seguramente así se entenderá muy bien con el proletariado criollo. Por su parte, praxis le evocaba a Jauretche el nombre propio del escultor Praxiteles. Venía esta onda, también, ligada al ascenso clamoroso de la palabra "alienación", que el crítico argentino sólo asociaba con los manicomios. Antes, alienados eran los locos, ahora parecían ser todos, ¿qué pasaba? Así, vemos que lo raro de ayer es lo vulgar de hoy. La anécdota sirve para ubicar los tiempos del ingreso común de "praxis" en América Latina. Desde entonces, claro, mucho ha caminado, y si sigue extraña a las clases populares, es el pan de cada día en el estudiantado, los intelectuales y snobs algo ajados.

¿Por donde nos viene la praxis? ¿Cuáles sus tiendas filosóficas? La usina difusora de esta palabra fue especialmente la revista parisina "Temps Modernes" de Sartre. Tuvo su promoción en el neomarxismo occidental francés de la última postguerra, con Sartre, Merleau Ponty, Lefebvre, Goldman, etcétera. Por esa vía llegó a América Latina, por los años 50. Era el camino del existencialismo más o menos marxista, independiente del ruso. Pero si de París era la promoción, la primera gran veta era de origen alemán, de la primera eclosión del neomarxismo occidental germánico, de los años 20 y 30, anterior a Hitler, expulsado por Hitler, silenciado y exilado en gran parte en Estados Unidos. Nos referimos a la corriente alemana ligada a Lukács, y que ahora nos es familiar en su rebrote,

en sus derivaciones autónomas de la "teoría crítica de la sociedad", tan en boga en la Alemania Occidental actual. Nos referimos a los Kosch, Benjamín, Horkheimer, Adorno y muy especialmente a Marcuse. Un Ernest Bloch tampoco es ajeno a esta constelación. Esta corriente original había sido ignorada en sus orígenes por América Latina. La recibió y luego reencuentra los originales, por vía francesa, en los primeros años de la década del 50, que es la gran irrupción también del "joven Marx" también entonces descubierto por nosotros. Y con el joven Marx, viene de la mano su viejo maestro Hegel, que también empieza recién a conocerse en América Latina. La corriente del marxismo occidental germano había tenido sólo alguna presencia furtiva, como la traducción del "Hegel" de Bloch por el Fondo de Cultura Económica y luego, con la que va re-anudando el proceso, el primer contacto con Lukács en "El asalto a la razón" de 1959.

Hegel, el joven Marx y el "marxismo occidental"

De tal modo, sólo hace poco tiempo, de modo coherente, hemos restablecido una **primera etapa alemana del "marxismo occidental"** —término con que se le diferencia del "marxismo soviético"— a la que sigue la **segunda etapa francesa**, para reaparecer hoy una **tercera etapa alemana**, tipificada en la escuela de Franckfort y el éxito de Marcuse. Es por estos vericuetos que se impone la noción de "praxis". Conviene aclarar que esta afección por la praxis del neo-marxismo occidental no sólo tuvo la persecución del nazismo, sino que chocó fuertemente con el marxismo soviético. Su modo de enfocar la praxis parecía a Lenin y al marxismo ruso de cuño "idealista". Ésa es una de las diferencias entre el marxismo occidental y el soviético: a este último Lenin le marcó con un fuerte "realismo" cercano en el orden epistemológico, por ejemplo, al tomismo clásico. Lenin tenía una verdadera obsesión anti-idealista —lo que nos parece elogiabile— y de allí un conflicto perpetuo con el marxismo occidental. Aunque la cuestión de la praxis no está resuelta, ni mucho menos, por la tradición del marxismo soviético, que es ambigua al respecto, como en el mismo Lenin, pues la "praxis" pone al "realismo" en crisis continua. Y es que allí reside la ambigüedad constituyente del marxismo.

Volvemos a subrayar, pues es de importancia, que esta presencia del neomarxismo occidental está ligada íntimamente a la reactualización de Hegel, tanto en su momento europeo, franco-alemán,

como en su aparición en América Latina. Aunque aquí, dijimos, Hegel no es reactualizado, sino "actualizado", ya que en los años 50 es el primer conocimiento latinoamericano directo de Hegel. Algunos conatos y traducciones españolas del siglo pasado o comienzos de éste carecieron de posteridad. Fueron golondrinas que no hicieron verano, que recién llegó en el año 50. Y es que poner atención en el joven Marx, es retomar a Hegel, y viceversa. Parecen condenados a marchar aunados. Así, Hegel ha sido el gran ausente en las tradiciones culturales de América Latina, junto con toda la pléyade majestuosa del "romanticismo alemán", que corre a principios del siglo XIX entre Kant y Marx, y que tiene otros pensadores decisivos como Schelling y Fichte. Recién ahora ese momento axial de la cultura está siendo apropiado por América Latina. Pues ese romanticismo alemán sólo nos alcanzó periféricamente, de segunda mano, especialmente a través de la figura remota y oscura de Krause, que tan fundamental importancia tuviera en España hasta la República, y cuyos ecos políticos tuvieron expresiones latinoamericanas como las del uruguayo Batlle y el argentino Irigoyen.

Croce-Gentile-Gramsci

Pero la temática de la praxis como esencial, no se reduce a esas oleadas germano-francesas. En Europa dominó en Italia, durante los primeros 50 años de este siglo un poderoso neohegelianismo, que encarnaron Croce y Gentile. Quizá fue la más fuerte resurrección de Hegel —con variaciones importantes, por supuesto— anticipo de la que ahora está mucho más difundida en el mundo. Y el idealismo absoluto de Gentile y Croce implantó, como es obvio, a la praxis como central. En este clima se formó el marxismo de Gramsci, y es su hijo. De ahí que el marxismo de Gramsci ponga como básica la cuestión de la "praxis" y de este modo, entronque como una variante original en ese "marxismo occidental". También Gramsci tuvo hondo conflicto con el realismo del materialismo soviético.

En América Latina, ese neohegelianismo italiano tuvo escasa importancia. Croce influyó por sus teorías estéticas y Gentile algo en pedagogía. Estábamos entonces bajo la influencia de Bergson y de Ortega y Gasset. Hegel era un nombre vacío, de manuales de historia de la filosofía. La única excepción parece ser el italo-brasilero de San Pablo, Renato Cirrell Czerna. Por lo menos no tengo noticia de otro relevante. Más bien llega, especialmente en la Argentina, el neomarxismo de Gramsci, cuyos adeptos irán a formar la revista "Pasado y Presente" de Córdoba. Es que allí la inmigración italiana, como en

San Pablo, fue numerosa. Es recordable la influencia del exiliado Rodolfo Mondolfo. Podemos afirmar entonces que la presencia filosófica de ese neohegelianismo italiano en América Latina fue nula. Sólo el peruano Carlos Mariátegui, sin sucesión, formó su marxismo a ese clima italiano.

Pero actualmente, fruto maduro ya de la nueva situación latinoamericana, es posible la obra del mexicano Adolfo Sánchez Vázquez que se titula significativamente "Filosofía de la Praxis".

En esta obra se congregan las tres vertientes del marxismo occidental; la alemana, la francesa y la italiana, por confluentes se hacen un solo movimiento.

La "praxis" es una interpretación especial, diríamos radical, de la primacía —y absorción— de la práctica sobre la teoría, y la práctica a su vez identificada con la producción de la realidad. Un monismo de la "praxis", por el que el hombre se construye a sí mismo; un inmanentismo. Todo mana de la acción humana, todo es en suma, pura historia, pura actualidad, proceso inmanente, praxis.

La acción en el pensamiento católico

En el orden filosófico, es decir, en la meditación acerca de los fundamentos de lo real, la "acción" como determinante de la verdad, de lo teórico, irrumpe en la célebre tesis de Maurice Blondel sobre "La acción", que fue sorpresa en los medios académicos franceses de la época (1893), impregnados de un intelectualismo kantiano, y también en el ámbito católico, donde la tradición filosófica principal, oriunda de Tomás de Aquino, afirmaba la primacía de lo teórico sobre lo práctico, como conocimiento de lo real en cuanto tal. Aquella primera etapa del neotomismo era decididamente intelectualista, al punto de incurrir en un cierto separatismo entre lo teórico y lo práctico (pensar y obrar).

A pesar de la extraordinaria influencia de Blondel, hasta nuestros días, especialmente en el ámbito del pensamiento católico europeo, para la cultura latinoamericana —incluyendo a los católicos—, Blondel es un perfecto desconocido, salvo algún eco argentino. Hay pocas traducciones, cosa lamentable. Lo que no quiere decir que, de modo indirecto, Blondel no esté hondamente presente en el clima católico latinoamericano contemporáneo, aunque sin tematizar. Es que Blondel a su vez ha influido poderosamente —y por allí nos llega— en una segunda etapa del neotomismo, especialmente en una de las corrientes más determinantes de nuestra situación intelectual, que es la que viene de Marechal y Rahner y termina en los intentos de "teología política" de un

Metz. Toda la teología contemporánea está impregnada por la "acción" (obrar). Y aunque el sentido que ésta tiene en el pensamiento católico no es idéntico al de la "praxis", se comunican con gran facilidad, y hacen tránsitos en su vocabulario, que por momentos parece ser un tránsito en la idea misma de acción y praxis. Y esto nos coloca en las mayores y más extraordinarias ambigüedades y desconciertos. Pues si la acción es absorbida por la praxis (en cuanto concepto), entonces el deslizamiento del pensamiento católico que afirma la trascendencia puede recaer en un puro inmanentismo histórico.

De allí el gran interés que tiene dilucidar con cierta claridad cuál es el significado exacto que tiene el concepto de praxis. En América Latina éste es uno de los nudos de la relación entre el marxismo y los cristianos. Está allí en juego, en última instancia, la afirmación de la trascendencia de Dios, o su inmersión panteísta en el proceso histórico de la autogénesis inmanente del hombre, por sí mismo.

En la Teología de la Liberación

En nuestros días, ligada a esas corrientes de la segunda etapa del neotomismo (que es muy variado y que no puede reducirse sólo a los que provienen de Marechal, Rahner, Lortz, Metz, etcétera), hace sus primeras armas la Teología de la Liberación iniciada por Gustavo Gutiérrez. Allí el asunto de la praxis está planteado de modo capital, aunque por cierto Gutiérrez no la adopta en su sentido originario marxista o idealista absoluto. Ningún cristiano auténtico podría hacerlo. Pero como el tránsito de vocabulario se convierte a menudo en tránsito de ideas, no es extraño que muchas gentes sin preparación filosófica, es decir, sin una reflexión seria, atinada, jueguen alping-pong con la praxis, y terminen en las más penosas confusiones, haciendo de la oscuridad del concepto una presunta luz de todas las cosas. Bien conocemos la falta de densidad cultural latinoamericana, su nominalismo, su ignorancia despreocupada e ingenua por las cuestiones básicas, que exigen en términos racionales a la filosofía. El jugueteo con la praxis es hoy casi de una gama infinita, y se convierte en un peligroso irracionalismo disfrazado de vaya uno a saber qué presunta "cientificidad". Se sabe que si pensar es hablar, hablar no es siempre pensar.

Aristóteles sostenía con cordura que decir algo, no significa poder pensarlo realmente.

El problema de la praxis lo tenemos entonces planteado todos los días. En gran medida a causa del marxismo occidental que, por una cierta confluencia con filoso-

fías o teologías de la acción católicas, produce en nuestro campo muchas equívocas mixturas, que tienen a veces como consecuencia un desprecio irracionalista por la "teoría", por la formación intelectual, por el valor propio de la inteligencia. Un voluntarismo, un eticismo, descabezado de teoría, campea en grandes sectores. ¿Desesperación, nerviosidad apresurada de clases medias?

Claro, esto no agota el asunto. El tema de la acción y de la praxis es verdaderamente central. Para cristianos y no cristianos. Pues no hay divorcio entre teoría y práctica y producción, sino implicaciones mutuas, recíprocas, que es necesario esclarecer. La reflexión ontológica sobre el sentido y el valor de la acción en cuanto tal ocupa un lugar relevante y lleno de riquezas en el neotomismo contemporáneo, con De Finance, Henri Rousseau, André Marc, Staïinas Breton, etcétera. Sin embargo, no ha logrado todavía reasumirse en la analítica concreta de la acción histórica global, y particularmente en sus conexiones con la política y la economía, salvo algunos adelantos, como los de Charles McCoy o de J. Y. Jolif; pero adelantos críticos, más que construcción positiva. La insuficiencia, en nuestra opinión, es una cierta tendencia separatista entre lo teórico y práctico (moral) con lo productivo y los productos. Pues si ha habido un profundo acercamiento y simbiosis entre obrar (eticidad) y conocer, éstos siguen permaneciendo separados del hacer. Y esto tiene innúmeras consecuencias. Por ejemplo, convierte al hacer en cosa propia de tecnólogos, abre paso a la tecnocracia, neutra, separada, o al olvido de la estructura industrial del proceso social productivo, como si no se relacionara íntimamente con el conocer y el obrar. A esto responde también el cisma, típicamente "idealista" o "existencial", entre personas y cosas, lo que conduce fatalmente al moralismo político abstracto. De este cisma no está exenta, implícitamente, toda la elaboración de la Teología de la Liberación, tal como ha logrado formularse hasta hoy, aunque su intención valiosa es terminar con los separatismos. Pero que esas separaciones no nos conduzcan a borrar toda distinción, y a confundirlas en una identidad pura o, lo que implica lo mismo, con un "mecanicismo" de sus interrelaciones. Una mecánica en la que teoría es mero reflejo de la práctica moral, o estas dos de la acción trabajadora. Que una sea mera consecuencia de la otra, tomando como determinante absoluto uno cualquiera de esos tres aspectos o momentos de la acción. No vale este simplismo, por el contrario estas relaciones son complejas, variadas, y dependen en gran medida del

nivel de realidad en que nos coloquemos.

En los bocetos —no hay más— de teología de la liberación, está quemante el problema de la verdad, que parece no ser más la clásica adecuación "rei et intellectus", sino que se desplaza al campo del primer Blondel: adecuación "rei et vitæ" o hacia la moción de Croce, adoptada por textos marxistas, de "adaequatio rei atque praxeos", por demás oscuras. La inflación confusa de la praxis nos conduce inexorablemente a las versiones del pragmatismo u operacionalismo yanqui. Tal desemboque y compañía hace retroceder a muchos, pero lo cierto es que la **diferencia** de "praxistas" y "pragmatistas" es hasta ahora un galimatías. Dejar a la idea de praxis confusa, expone a un pragmatismo que se revuelve en la ensalada de epistemología, ética y fabricación. Y esto tiene grandes consecuencias respecto a la idea de Revelación o la relación con la Iglesia, etcétera, etcétera. Aquí está también el meollo de la alegre dicotomía, hoy vulgar, de "ortodoxia" y "ortopraxis".

El idealismo delirante de Althusser

Conviene aquí destacar un punto. La ruptura epistemológica que Althusser establece entre el idealismo alemán de Fichte y Hegel con el materialismo de Marx, no altera ni implícita ni explícitamente el problema de la "praxis". Se refiere a otros motivos. Por el contrario, de esa etapa filosófica del Marx joven (1840-1844) y sus "**Tesis sobre Feuerbach**" (1845), Althusser conserva —y diríamos, amplía— el alcance del concepto de praxis. Por este lado, desatendido, la ruptura presunta no es nada clara. En efecto, hasta acaece en Althusser una mayúscula inflación de "la praxis", que abarca todo. Nos dice en "**La Revolución teórica de Marx**": "Por práctica en general entendemos todo proceso de **transformación** de una materia prima dada en un **producto** determinado, transformación efectuada por un **trabajo** humano determinado, utilizando medios "de producción" determinados [...]. La teoría es una práctica específica que se ejerce sobre un objeto propio y desemboca en un **producto** propio: un **conocimiento**" (Ed. Siglo XXI, p.p. 136, 142, 1966). El hacer devora al obrar y al conocer, borra toda distinción. La actividad humana en general está concebida sobre el modelo de la producción, del trabajo. La objetividad realista (que es malamente caricaturizada por Althusser) desaparece; lo real es mera "materia prima" a transformar. Para Aristóteles esto era uno de los modos de la acción, la acción fabricadora, de imprimir una forma en una materia, transformar. Pero el cono-

cimiento no es ante todo una producción, sino en todo caso una "**re-producción**" muy singular, que no cambia la cosa, ni la copia, sino que se identifica intencionalmente con ella. Claro, el realismo epistemológico es cubierto de menosprecio por el idealismo delirante de Althusser. Aquí también podríamos encontrar, como en Gentile, bajo otro lenguaje y modalidades problemáticas diversas, una "praxis pura", alejada del realismo de Marx y Lenin. Aunque Lenin fuera un "copista". Justamente, el artículo de Sasso a que nos referimos se detiene en el umbral de esta cuestión, a nuestro criterio más decisiva que otras en cuanto a la continuidad o ruptura epistemológica de Marx con el idealismo alemán. Hemos formulado esta precisión porque Cottier no trata de Althusser, y entonces podría suponerse que afirmando éste la escisión entre Hegel y Marx, esta escisión pudiera arrastrar consigo la herencia de "la praxis". No sólo no es así, sino que esa herencia se vuelve en Althusser desorbitada. No niega sino que confirma el criterio de Cottier.

Praxis y mito

VÍSPERA ha estado rondando la cuestión de la praxis. Ella estaba ya implícitamente presente cuando abordamos la máxima incidencia marxista latinoamericana de la última década, que fue la teoría y práctica del "foco" (VÍSPERA 3), pero ahora la queremos tomar en su pureza teórica. Ella está presente en los enfoques de Lassègue y Sasso. Especialmente los de Lassègue, que pueden conectarse con el más reciente abordaje de **Lima Vaz** en VÍSPERA 28 (Ateísmo y mito) donde se demuestra que la "**praxis total**" desemboca fatalmente en el **mito**. No es extraño entonces —aunque hay también otras razones para ello— ver cómo particularmente en el neomarxismo occidental actual, campean la utopía y el mito, desembozadamente. Recomendable franqueza en la exhibición de lo esencial último. En Marcuse ya casi linda en la magia. En este orden, quien rehúsa la religión apela a la magia. Y en este mismo orden, podría ser interesante contrastar el "Estado Ideal", o la utopía del "**Estado a priori**", de Gentile, con el "**reino de la libertad**" del joven Marx, Engels, Bloch o Marcuse, que muestran lo que está soterrado y hace apariciones furtivas en el viejo Marx, Lenin o Trotski. Esas apariciones furtivas no significa que no animen a todo el pensamiento marxista. Y éstos son los "reinos de la libertad" o de la "identidad", ya de la sociedad total sin Estado; ya del Estado Total; que sustituyen a la escatología cristiana de la Iglesia Triunfante o el Reino de Dios. También señalan su inextirpable exigencia y fecundidad. En esa

confrontación habría que atravesar, como dice Cottier, "la diferencia de léxico, que se quiere «profano» a ultranza en Marx, y que es, en sus propias palabras, «espiritual» en Gentile".

Por supuesto, esas afinidades respecto del mito estallan en radical contradicción en cuanto a la interpretación de la historicidad concreta; contradicción que incluso tiene mucho que ver con la misma formulación diferente de esos mitos. A Gentile, se sabe, el "**Estado a priori**" le sirvió de cobertura al Estado fascista en su pseudo-movimientismo, en el borronear de la lucha de clases, a la que convertía a la vez en una "eternidad empírica cambiante", fracaso renovado de la negatividad dinamizada por el "Estado a priori".

La estirpe hegeliana común pone a la luz estas no azarosas confrontaciones. Y bien; el neomarxismo occidental arrancó, en Alemania, de la "praxis", con Lukács, en contra el naturalismo casi positivista o neokantiano de la II Internacional Socialista. Era una vuelta a Hegel, desde Feuerbach, sin conocer todavía los escritos filosóficos del joven Marx, publicados recién en 1932. Pero antes del neomarxismo occidental, Gentile, a pocos años de la publicación de las Tesis sobre Feuerbach (Engels, 1888), con aguda mirada, dejaba de lado las versiones positivistas del materialismo marxista, y centraba toda la cuestión en "la praxis". En la herencia del romanticismo alemán, que tan espléndidamente examinan los mentados artículos de Lassègue. Con toda penetración, la praxis se convierte en la línea divisoria entre el materialismo mecanicista y el materialismo dialéctico. Y eso lo ve, el primero, Gentile, y por eso acudimos a su reflexión, que es una crítica hegeliana a la crítica hegeliana marxista contra Feuerbach. Gentile vuelve a Hegel y Fichte contra Marx, por considerar que la crítica de Feuerbach contra Hegel fracasa, y Marx no va lo suficientemente lejos. Pero esto nos sirve para acotar el área del problema esencial: la praxis.

Lo último y lo próximo

Nos repetimos, didácticamente, para el lector no familiarizado con estas aparentes especulaciones, que sin embargo deciden en toda su vida cotidiana. La "praxis" tiene graves implicaciones políticas y religiosas, "últimas". Lo que no quiere decir que todas esas implicaciones se reduzcan sin más a lo "último", y que dilucidando el fundamento se dilucida todo. O que, por el contrario, como la praxis tiene connotaciones "próximas" mucho más complejas y urgentes, llenas de intuiciones reales, lo que importaría

entonces son los modos de realización política visible, como si éstos a su vez no tuvieran nada que ver con sus propias raíces. **Lo "último" habita en lo "próximo". No se pueden separar.** Y aquí no justificamos ni su separatismo ni su reducción. Eso es lo que pretenderían los marxistas ateos, por su oportunismo, o también católicos encenques, en fuga. Pero ni la razón ni la fe admiten esta coartada. El marxismo implica de suyo una escatología mítica, inmanentista, anticristiana, y afirmar que esto nos muestra un error esencial, su tara constituyente, no es empero finiquitar con toda la problemática del marxismo. Hay que mostrar la verdad que anima ese error. Hay que venir más acá. Pasar a los análisis históricos concretos.

En América Latina eso se percibe con toda limpieza. Pero cuando mayores puedan ser las convergencias prácticas específicas, mayor es la exigencia de rigor y claridad conceptual recíproca. Los "seguidismos", como los de muchos curas y laicos, son francamente estúpidos. No le sirven a nadie, ni a sí mismos, ni a la Iglesia ni al socialismo. Sería un seguidismo "practicista" cegatón, de corto alcance, vacío de inteligencia y ávido de eslóganes, por su propio vacío. Nosotros queremos retomar esto como católicos, como cristianos a rajatabla, guiados por la fe y apasionados por la razón, y sólo así podrá haber fecundidad. Hacia esto apunta este informe. Y VÍSPERA se ha prometido continuar en esta línea con progresiva intensidad.

nocer las verdades más profundas. Y como el Yo es el cuerpo, la filosofía "en tanto que ella tiene por objeto al hombre, termina en una antropología física".

La consecuencia de tales premisas es obvia: no puede haber otra explicación de la historia que la explicación materialista. Las necesidades físicas inmediatas del individuo dan razón de todos los hechos individuales, las necesidades físicas del hombre como miembro de una sociedad dada, de los hechos sociales. El hombre, decía Feuerbach, no es sino lo que come. Así, se puede solicitar a su estómago el justificar la acción individual y a las necesidades económicas el explicar los comportamientos históricos.

El materialismo histórico deriva del materialismo de Feuerbach. Sin embargo, Marx no se ha contentado con un simple subrayado. Ha corregido a su predecesor, ha innovado. ¿Qué ha extraído en definitiva de Feuerbach?

Lo que escapa al idealismo

Las famosas Tesis sobre Feuerbach son uno de los textos de Marx más citados, ¿pero son siempre exactamente comprendidos? El último, especialmente (**Los filósofos no han hecho más que interpretar al mundo de diversas maneras, se trata ahora de transformarlo**) es generalmente transcrito: basta de teorías, hay que pasar a la acción. Marx es quizás responsable de esta trivial interpretación, pero es certidumbre que ha entendido decir otra cosa. De hecho, para muchos, marxismo es sinónimo de eficacia y la filosofía de la praxis toma la figura de una especie de pragmatismo. Sin embargo, un examen de la idea de praxis muestra que esto no es así.

Gentile, pensamos, ha tocado un punto esencial revelando que el concepto de praxis es la noción llave de la concepción marxista tal cual se expresa en las 11 Tesis. Pero si esta noción es nueva en relación al materialismo, como Marx toma el cuidado de subrayar, es también tan antigua como el idealismo alemán.

La interpretación que el filósofo italiano da del marxismo es evidentemente dependiente de su propio sistema. Una doble cuestión se nos plantea entonces: la de su exactitud y la de su alcance. ¿El marxismo está debidamente caracterizado? ¿Cuál es el valor de la crítica de que es objeto? Si queremos responder, es útil formular algunas observaciones preliminares.

Digamos que si Gentile ha visto el lugar central ocupado por la praxis, sus referencias a la historia del pensamiento no están exentas de contrasentidos.

Los contrasentidos derivan ante todo de un equivoco relativo a la

M. M. Cottier

LA FILOSOFÍA DE LA PRAXIS

Este artículo fue publicado por la Revue Thomiste (T.L.V. N° 3) bajo el título: "La Filosofía de la Praxis. El comentario de Giovanni Gentile en las Tesis sobre Feuerbach".

Es un signo de la sagacidad filosófica de Giovanni Gentile que haya sabido, en un momento donde todavía los principales textos filosóficos de Karl Marx no habían sido publicados, reconocer la importancia de las 11 Tesis sobre Feuerbach, que Engels —en 1888— había reproducido en apéndice a su **Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana**.

La herencia de Feuerbach

Gentile observa, para comenzar, que la crítica dirigida a Hegel por Feuerbach conduce, como a su consecuencia, al materialismo histórico.

Hegel había afirmado que entre la fe y la filosofía hay acuerdo, pues ambas son concebidas como "formas" —es decir, expresiones y modos de aprehender— de un mismo "contenido" el cual reviste en el primer caso la forma del sentimiento y en el segundo la del pensamiento: aquí y allá, pero de una manera diferente, se alcanza el mismo objeto. Pero, por más adecuada al contenido, la filosofía es superior a la religión.

Para Feuerbach, al contrario, una irreconciliable oposición se-

para la filosofía de la religión. Esta última no procura al hombre un cierto conocimiento de sí, imperfecto, (una "representación", decía Hegel), sino que según su interpretación, el hombre apunta ilusoriamente a satisfacer sus propias necesidades, que son de orden físico. En efecto, el hombre, insatisfecho por la finitud de su vida real, sería impulsado a sublimarse en una potencia infinita, Dios, capaz de responder a todas sus necesidades.

De tal suerte, comenta Gentile, gracias a la religión, el hombre no se reconoce en Dios como espíritu, absoluto, como universal, cuando el absoluto debe, a la inversa, reconocerse en el individuo particular, que es un organismo físico sometido al ritmo incesante de necesidades excitadas y apaciguadas. El idealismo hegeliano es puesto al revés. El espíritu tiene su "verdad" en la materia. La raíz de la religión debe buscarse en el individuo físico, y "la teología se transforma en antropología". Son las necesidades físicas las que estimulan a la imaginación a deificar las potencias humanas elevadas al absoluto.

A los ojos de Feuerbach, la verdadera filosofía es "empírica"; pertenece a los sentidos hacernos co-

noción de verdad. Pues "verdadero" se dice en dos sentidos. Es "verdadero" el ser que funda el juicio "verdadero". Hablamos en el primer caso de verdad ontológica (lo verdadero un trascendental), en el segundo la verdad formal. La verdad ontológica funda la verdad formal, pero ésta es el objeto de un acto de juicio, actividad del sujeto cognoscente. Es lo que implica la definición clásica de la verdad (formal): adecuación del ser y el intelecto.

Pero el idealismo no admite que el sujeto cognoscente tenga frente a sí el ser inteligible a conocer (la verdad ontológica), bajo pretexto —ahí reside el sofisma— que así la actividad del sujeto, el acto de poner un juicio, donde reside la verdad formal, sería suprimido.

En esta perspectiva, Gentile afirma que el "hacer" es característica de todo acto de conocimiento. El "producto" del conocimiento "no es un dato"; es necesario, hay que llegar por acto del espíritu (l'atto operoso della mente). Un conocimiento auténtico es producido (o reproducido). Es esta una aserción que encuentra apoyo sobre otro equívoco, pues para establecer que conocer es hacer, se refiere al acto que debe producir el sujeto cognoscente. Ya que si el sujeto que conoce pone un acto, lo que hace de este acto que sea específicamente conocimiento no es precisamente el hecho que emane del sujeto. Del mismo modo, el conocimiento se adquiere: no se sigue de ahí que se defina como adquisición o conquista.

Lo que escapa al idealismo es, finalmente, lo que constituye el misterio propio del conocimiento. Que en el acto de conocer el objeto conocido sea el otro en tanto otro no incluye la pura pasividad del sujeto cognoscente: la actividad de este último tiene por fruto la presencia del otro. El idealismo comienza por concebir a la actividad sobre el tipo de actividades físicas, donde la ley, en efecto, es de interacción, de modificación, de alteración. Luego, para no tener necesidad de adjudicar al sujeto la "pasividad" comprendida en una tal interacción, el idealismo afirma una actividad "pura", donde en definitiva el conocido como conocido es excluido.

La noción de historia de la filosofía propia al monismo de base hegeliana explica por su parte ciertos contrastes históricos. En efecto, el monismo historicista está obligado a ver en la historia de la filosofía las etapas de una suerte de "revelación" progresiva y homogénea, de una explicitación y de una puesta al día de sus propios conceptos. El error como tal no existe, se confunde con la aproximación, el bosquejo, lo imperfecto. Las oposiciones más irreductibles, arrastradas en el movimiento dialéctico, se rompen en la cresta de las olas en el mar indiferente del único "espíritu" que deviene.

Propiedad del idealismo

Estas precisiones nos permiten sopesar el justo valor de las apreciaciones de Gentile.

También, para él, la praxis estaría ya en el centro del idealismo de Sócrates y de Platón. Es olvidar que frente al idealismo inmanentista moderno, el idealismo de los griegos es un realismo. Gentile mismo ha insistido fuertemente, en otros lugares, sobre la oposición entre Platón y el pensamiento moderno.

Es infundado afirmar, como lo hace, que la praxis está ya presente en la mayéutica socrática, como si se tratara para el discípulo de "hacer su saber". Sócrates no entendía rehusar la noción de una verdad "ya bella y formada", y el esfuerzo del discípulo tendía a adquirir por reminiscencia, no a crear, la verdad. No se puede entonces pretender que "el saber, por consiguiente, implicaba para Sócrates una actividad productiva y era una construcción subjetiva, una continua y progresiva praxis".

Igualmente, Vico habría criticado a Descartes apoyándose en el concepto del conocimiento como praxis: verum et fatum convertuntur. Se puede conocer la historia porque ella es obra del espíritu humano. Estudiando las modificaciones de este espíritu, seremos capaces de explicar la historia.

En fin, con Karl Marx, "el principio de actuar cambia y, en lugar de modificaciones del espíritu, las necesidades del individuo, como ser social, son la raíz de la historia. Pero el concepto de praxis al que se apela permanece el mismo."

Cualesquiera sean las anexiones ilegítimas operadas en el campo de la historia del pensamiento, Gentile tiene el mérito de haber recordado que el **concepto de praxis es propiedad del idealismo**. Y rinde homenaje a Marx por haber recurrido a él.

En efecto, marca Gentile, el Marx de la Tesis se muestra insatisfecho de la teoría materialista del conocimiento, en la cual el objeto es dado, no producido: la relación del sujeto al objeto es la de una visión, un reflejo, un estado de pura pasividad: sujeto y objeto se encuentran en una posición "abstracta", no están ligados el uno al otro de un modo esencial, vital. Es necesario, por el contrario, que los dos términos, que son correlativos, reciban su realidad efectiva del organismo que constituye su unión. La vida del sujeto es en su relación intrínseca al objeto, como la vida del objeto está en su relación intrínseca al sujeto. El sujeto conoce en la medida que construye su objeto y, puesto que no hay sujeto sin objeto, es, en último recurso, el mismo sujeto que hace y construye: "los momentos de la

progresiva formación del sujeto corresponden a los diversos momentos de la progresiva formación del objeto".

El conocimiento es entonces el desarrollo, continuado y paralelo, de los dos términos correlativos. La raíz de este desenvolvimiento está "en la actividad, el hacer del sujeto, que se forma a sí mismo, formando al objeto". Pero Marx ha pretendido operar la **simbiosis de esta concepción idealista de la praxis con el materialismo**, al que, eso sí, juzgaba defectuoso en la teoría del conocimiento.

Retorno a Hegel

Gentile presenta este último enfoque de la siguiente manera. Gracias a los sentidos, una tábula rasa recibe las imágenes del mundo exterior, que es el mundo de los objetos, todos formados con antelación. Pero ¿quién describe los objetos impresos sobre esta tabula? No se podría decir, y es la debilidad de esta explicación "abstracta", que parte, piensa Gentile, del cuidado de garantizar la objetividad del conocimiento. Se trata de impedir que el objeto conocido sea alterado, modificado, por la subjetividad del sujeto cognoscente.

Se podrá notar que Gentile considera al materialismo solidario de un cierto realismo del conocimiento.

La posición materialista clásica, a la que se refiere Marx, implica una teoría de las intuiciones, o simples visiones, que hacen pasar, sin ninguna modificación, la imagen sensible de los objetos exteriores a nuestro espíritu. Puro objeto e intuición: eso es lo que caracteriza al objetivismo, al que Marx, de acuerdo con la tradición idealista, quiere sustituir por el subjetivismo. Tal el sentido de la primera tesis: hasta ahora se ha concebido la realidad como objeto y como intuición, no como actividad humana, o como praxis, en breve, no subjetivamente. Luego, es necesario ver que la realidad es una producción subjetiva del hombre, pero una producción de la actividad sensible, y no más como en Hegel, del pensamiento.

Gentile no hace más que parafrasear a Marx cuando observa que se trata de retornar hacia atrás, de Feuerbach a Hegel.

En efecto, Hegel había comprendido que el conocimiento es "una producción continua, un hacer incesante, una praxis originaria".

Por otra parte, el sentido es reconocido por el idealismo como un momento del pensamiento. El es activo y productivo, no como sentido, sino como pensamiento.

Y lo que Marx entiende realizar, es transferir el principio de la praxis de "la abstracta concepción idealista del espíritu" a "la real y concreta actividad del hombre".

A sus ojos, el defecto del siste-

ma de Feuerbach es de haber conservado "una dualidad absoluta entre el hecho y la teoría, entre praxis y conocimiento, que son por el contrario una sola e idéntica cosa".

La obra del hombre parece así ser de doble naturaleza, práctica y teórica, tanto como el conocimiento no sea comprendido como un hacer. Pero que conocer y hacer se unifiquen y tendrán los mismos objetos "de suerte que haya finalmente una clase única de objetos, relativos a la praxis (que es, todo conjunto, hacer y conocer) y por ella precisamente producidos".

Si el materialismo puede explicar los objetos hechos, debe ser capaz de explicar —en lo mismo—, los objetos conocidos. Pero Feuerbach atribuyendo a la actividad abstracta del espíritu, que según él es la verdadera actividad humana, las construcciones doctrinales, ha recaído en el idealismo que quería negar.

Para corregir a Feuerbach

Gentile resume así, parafraseándola, la crítica marxista a Feuerbach: Para este último "la actividad humana no es propiamente objetiva, no produce los objetos opuestos al hombre, sino solamente objetos, por así decir, subjetivos: conocimientos, no hechos. Y en relación al conocer, los verdaderos objetos, es decir la realidad sensible permanece absolutamente extranjera al pensamiento, independiente de éste. El error capital de Feuerbach es no ser consecuente consigo mismo; introduce una dualidad en el seno del materialismo, que es una filosofía esencialmente monista por no haber sabido aprehender el carácter productivo de la actividad sensible, formatrix de toda la realidad".

En suma, observa Gentile, se reencuentra ahí el ritmo descrito por el idealismo, y más especialmente por Fichte y por Hegel. El objeto (circunstancias y educación) equivale al no-ser hegeliano, del que su contradicción intrínseca al ser produce el devenir del ser mismo, es decir del sujeto que es modificado por el objeto (circunstancias, educación).

En definitiva, la corrección aportada al materialismo consiste en aplicar a la "materia" lo que Hegel "había exactamente descubierto en lo que se concierne al espíritu". Marx sustituye al espíritu por la materia, "pero una materia dotada de la misma actividad, tenida antes como un privilegio del pensamiento".

Se trata de un retorno a Hegel y a su racionalización del proceso histórico. Lo que se afirma, es el carácter necesario del ritmo de ese todo orgánico que es la sociedad o el hombre social. "La sociedad, por la ley íntima de su desarrollo, está destinada a resol-

ver por sí misma las contradicciones que se han producido en el interior de ella en su desarrollo".

La interpretación de Gentile va así, y no sin razón, a reemplazar el habitual esquema de los historiadores de la filosofía, y ante todo de Engels: en lugar de ver una progresión rectilínea que va de Hegel y de Feuerbach a Marx, es más exacto decir que Marx modifica, con la ayuda de Hegel, la crítica que Feuerbach dirigía a Hegel.

En cuanto a la sustitución del pensamiento por la materia, es un tema sobre el que volveremos.

La unidad que escapa a Feuerbach

De la praxis, actividad creadora, sigue necesariamente el proceso dialéctico. El objeto, correlativo a esta actividad productiva, no es sino una duplicación del sujeto, del que es su proyección. Y la consecuencia de este desdoblamiento se alcanza en una síntesis superior.

Aquí también Marx criticará a Feuerbach: cuando este último, en efecto, afirma que el mundo religioso es un desdoblamiento del mundo real, no aprehendía la unidad fundamental inmanente en esta dualidad y motor dialéctico de una síntesis ulterior: "La dualidad, producida por la unidad, glosa Gentile, nos presenta un mundo real y un mundo religioso, en el seno del cual se oculta lo real, que ha sido negado porque superado".

Pero el mundo no puede permanecer en su negación: la contradicción debe ser criticada teóricamente y resuelto prácticamente o "revolucionada". Porque "la negación del mundo real no se resuelve con la síntesis de dos mundos, es decir, con el movimiento de repliegue de la religiosidad sobre el mundo real y el devenir de éste, es decir, con su sacralización. ¿Y qué es este mundo? La realidad sensible, es decir, la praxis. Luego, el sujeto de la praxis, nuevo Saturno, crea y devora los dioses".

Este es el proceso que escapó a Feuerbach. Este último hace apelación a la intuición sensible, que entiende todavía de una manera abstracta, porque no sabe concebirla como actividad práctica ni aprehender los dos términos en su efectiva correlación.

Así, Feuerbach reduce la esencia de la religión a la esencia humana, que entiende como un "qué" abstracto inherente al individuo singular (ver Tesis 6). Pero el hombre come como individuo social. Si se considera su necesidad de comer en sí misma, haciendo abstracción de sus coordenadas sociales, uno se condena a no poder explicar ni la vida del hombre ni su historia. A los ojos de Marx, al contrario, la esencia del hombre es determinada por el conjunto de las relaciones so-

ciales, y la sociedad tiene una historia. Gentile atribuye, con Marx, la insuficiencia de Feuerbach al desconocimiento del concepto de praxis inherente a la intuición sensible, pues sólo la praxis puede explicar "el organismo de la sociedad y el devenir de la historia".

El individuo "abstracto" y el individuo "concreto"

Si el hombre fuera, como quería Feuerbach, un individuo, el universal **hombre**, la esencia humana no podría ser concebida sino como una especie (en el sentido en que hablan las ciencias naturales), como una universalidad muda que liga entre sí los diversos individuos de un simple lazo **natural**. Tal la segunda crítica que Marx dirige a su maestro. Recordemos que para él, como para los idealistas, **natural** se opone a **humano** y toma hasta algunas veces, en virtud del uso indistinto que los hegelianos hacen de la negación, el sentido de inhumano, de anti-humano.

Gentile da cuenta así de la crítica marxista: "Fuera del individuo, no hay nada, en suma, más que la especie, que consiste en la identidad natural de constitución anatómica y fisiológica de cada individuo: identidad muda, en tanto que identidad de hecho, no consciente, la cual no implica ninguna relación intrínseca o necesaria entre los individuos".

De tal suerte, el hecho de la sociedad queda accidental al mismo título que es accidental la formación del cosmos en la filosofía atomista. "Y en verdad, ¿qué otra intuición que la intuición mecánica puede permitir explicar la sociedad, cuando no se concibe la realidad como praxis, como energía?". Gentile deja entrever aquí la crítica que él hará luego a Marx. Y pregunta: ¿este último, criticando a Feuerbach, no viene a negar su propio materialismo, así como el nominalismo naturalista y el mecanismo que son inseparables? ¿No está Marx en tren de decapitar la concepción materialista?

Es necesario, en efecto, relevar que en la óptica de Marx el individuo como tal no es real. Es real el individuo social. "Lo que equivale a afirmar la realidad originaria de la sociedad, a la cual el individuo, base de la perspectiva materialista de Marx, es inherente".

Esta es una consecuencia necesaria del "primer teorema de esta filosofía": **la realidad es praxis**. Producto de la praxis, la sociedad reacciona sobre el sujeto que la produce: el individuo no puede sustraerse a la eficacia de su producto. La praxis ejerce así un oficio de mediación entre el individuo y la sociedad que, como ella misma, son originarios. "Así

la realidad es el individuo social resultado de la contradicción que se resuelve por la ley dialéctica de su naturaleza."

Lo que distingue al individuo "concreto" de Marx del individuo "abstracto" de los anteriores materialistas, es que es un individuo esencialmente práctico. Y su praxis produce dos efectos igualmente necesarios: la sociedad y el desenvolvimiento histórico. Y, puesto que un conocimiento a priori de la praxis es posible, desde que ella tiene el ritmo dialéctico, se podrá determinar a priori el desenvolvimiento de la historia.

O mucho mejor: esta praxis es esencialmente finalista, no por cierto que tenga que conformarse a una norma exterior, pues por su naturaleza, la praxis contiene un fin interno, constitutivo. Relación necesaria de sujeto a objeto, ¿cómo no sería ella totalmente orientada hacia la producción de este objeto? Habría mismo que decir antes: ella consiste en esta producción. "Y si esta praxis se determina en la sociedad, en la historia, hay en la sociedad y en la historia una finalidad inmanente de desarrollo. Cada una de sus formas es el objeto, el fin de la praxis inmanente y originaria".

No se trata de hablar de fatalismo, sino de necesidad lógica, "en virtud del teleologismo inmanente a la dialéctica".

Una finalidad inmanente conduce la historia, subraya Gentile, la realidad racional: es lo que debe ser. También "el bien y el mal no existen en la realidad esencial, sino que son, como dice Marx, ideologías".

El ritmo a priori de la revolución

Engels había pretendido que la observación era apta para discernir la existencia de la ley dialéctica. Gentile subraya que la filosofía de la praxis no conoce más que una "lógica metafísica", y no una "lógica inductiva". La ley no puede ser más que inmanente a las cosas y entre el pensamiento y la realidad hay perfecta adecuación. Esta es una de las afirmaciones básicas del hegelianismo. Es posible que Marx haya llegado a la aprehensión del ritmo dialéctico por vía de la observación, pero, de formación hegeliana, la ha entendido ciertamente como una ley absoluta, como el "ritmo necesario y la íntima sustancia de la realidad". Mismo si Marx hubiera determinado esta ley en el examen del hecho económico, la ha concebido como a priori, y es lo que importa. Uno de los vicios del marxismo consiste, por otra parte, para Gentile, en esa tal mezcla de a posteriori y de a priori.

La idea de un semejante ritmo de desenvolvimiento, a la vez real y racional, es heredada de Hegel: lo racional es real, lo real

es racional. El desarrollo procede así por la negación de la negación: la historia supone la praxis, la cual sigue un tal ritmo de desarrollo. Es decir que ella obedece a un esquema a priori.

Es en este esquema prefijado, anota Gentile, que viene a inscribirse el concepto de la lucha de clases. ¿Qué es en efecto este concepto, sino la negación de la identidad primitiva, "el no ser del ser, en la tríada hegeliana"? Para Hegel, la vida del ser reside en el no-ser: aquí, en un modo análogo, la vida del individuo reside en la sociedad, negación de la individualidad, y la vida de la sociedad (o del individuo social, de todos los individuos sociales) reside en su negación, la lucha de clases.

De tal suerte, la lucha de clases no es otro que el aspecto histórico de un hecho fundamental y constante de la vida: la praxis "infatigable" que procede según un ritmo de contradicción y de reconciliaciones. "La infatigable praxis es el resorte perpetuo de este descenso y ascenso de la historia por la parábola de su desenvolvimiento; mientras que los individuos sociales nacen y perecen, toda vez permanece inmortal la sociedad, que es el gran sujeto de la praxis en la historia".

Hay que señalar la insistencia que Gentile pone en afirmar el carácter meta-físico del pensamiento de Marx. Lo económico de Marx, piensa, no es el fenómeno que se describe, sino lo real en el sentido de Hegel. Pues Marx se opone a Hegel en la medida en que sustituye por la materia a la idea como principio. Una vez más, Marx innova aplicando la dialéctica al objeto sensible, consagrando principio de la realidad. Es inexacto que él reemplace el "pensamiento abstracto" por las "cosas concretas". Una metafísica idealista deja lugar a una metafísica materialista, la cual pretende apropiarse de todo lo que aquélla tiene de valedero, el concepto de la praxis, precisamente, de la realidad como continuada "autorealización". Es por eso, en virtud de su carácter metafísico, y a pesar de sus intenciones experimentales, que el marxismo no se distingue del monismo de los idealistas. Es un monismo "por la forma" y "por la sustancia". "Todo es en continuo devenir: monismo de la forma. Todo es esencialmente idea o todo es esencialmente realidad sensible, materia: monismo de la sustancia".

El socialismo como propaganda

Entonces con Marx, el principio del hacer no es más el espíritu sino la materia, que posee en sí misma la ley de su desarrollo. La actualización progresiva de este desarrollo es independiente de las determinaciones del espíritu cuando éste es determinado por la concepción materialista de la his-

toria. Sin embargo, el hacer es también conocer: por eso es necesario que a un cierto punto de la praxis histórica corresponda la concepción materialista de la historia, puesto que ésta es, o quiere ser, la doctrina de un hecho histórico madurado en el seno de la sociedad capitalista, en medio de la cual ha nacido. Pero la ley de la praxis exige que una vez formulada esta doctrina reaccione a su vez la historia. Hay que comprender de este modo la famosa frase: "el movimiento obrero alemán es el heredero de la filosofía clásica alemana".

En efecto, "se trata siempre del revertir de la praxis sobre el sujeto; se sabe que la nueva revolución social deberá realizarse gracias al proletariado, que es entonces, él mismo, sujeto de la praxis".

¿Cómo entender esta reversión y la eficacia histórica de la doctrina marxista? Gentile observa que no pueden ser más que los principios elementales que reaccionan sobre el proletariado y por consiguiente sobre la historia como tal. Digamos que la ley de reversión dialéctica asegura la eficiencia del factor ideológico, pero que el sistema marxista no podría pretender modelar de un modo privilegiado la trama de la historia.

En efecto, la reversión de la praxis equivale a la negación de la negación del esquema hegeliano. "El objeto entonces no vuelve en tanto que objeto sobre el sujeto, sino tomando una forma nueva, es decir, haciéndose subjetivo, adaptándose, para así decir las cosas más simplemente a la mentalidad del proletariado". Se concluye que el socialismo como propaganda es una mediación entre el objeto y el sujeto (de donde la negación de la negación). El socialismo como propaganda es un **quid medium** entre Marx y el proletariado. El divulgador del pensamiento de Marx debe acomodarse a la capacidad receptiva de los auditores del pensamiento de Marx. No puede entonces entender al socialismo exactamente como Marx lo entendía. "Las ideas actúan sobre la historia; pero las ideas son ellas mismas producto de la realidad material (= económica) de la historia; ellas son su negación que debe ser ella misma negada y sobrepasada; y los propagandistas son los instrumentos necesarios de tal negación; no inconscientes, porque la negación de la praxis queda siempre praxis, y praxis implica siempre hacer y conocer".

Subrayemos la importancia de esta observación de Gentile: el materialismo histórico no puede pretender establecerse en un cielo empíreo desde donde dirigiría infaliblemente el curso de la historia. El mismo debe sufrir, en virtud de la ley que él formula, la suerte de toda doctrina que es ser un "momento" ideológico relativo al "momento" económico que

la condiciona. Sufrir así la contradicción inherente a toda doctrina relativista que, para afirmar la relatividad de todo sistema, presupone implícitamente su propia verdad absoluta.

La praxis bastarda, según Gentile

En su ensayo, Gentile discute diversas interpretaciones del marxismo, las que propusieron Engels, Labriola, Croce y Sorel. Omitiremos este punto, para nosotros de menor interés. Pero Gentile no se detiene aquí: luego de haber presentado su propia interpretación del marxismo, basado en un análisis de las Tesis sobre Feuerbach, pasa a la crítica. En nombre del concepto "puro" de la praxis, afronta a la praxis bastarda de Marx.

¿Cómo —se pregunta— definir al marxismo? Se le puede caracterizar como "un monismo materialista que se distingue de todo otro sistema semejante por el concepto de praxis aplicado a la materia".

¿De qué "materia" se trata? Evidentemente, de la materia como praxis, de la materia en devenir continuo. De ahí la denominación de materialismo **histórico**. Así la materia es actividad. Pero esta actividad —esta praxis— de la materia reside en el hombre, más exactamente en el hombre como sensibilidad. Se trata de una actividad práctica humano-sensitiva.

Pero, piensa Gentile, la sustitución del espíritu hegeliano por la materia, no es recibida.

El tomismo, elaborando la noción de ser-intencional, no ha hecho más que rendir cuenta del misterio propio, sui generis, del conocimiento, presencia en el cognoscente del otro en tanto que otro. Por eso el realismo tomista está igualmente alejado de la explicación materialista, que asimila sin más la imagen a una suerte de reflejo fotográfico, y de la posición idealista, donde la producción reemplaza la visión. En uno y otro caso, lo que constituye al conocimiento como tal es eliminado.

Por eso, a nuestros ojos, la crítica de Gentile no tiene valor sino en la medida que ella cuestiona la coherencia interna del marxismo. Pero la cuestión de la coherencia de una filosofía no es última: es necesario aún preguntarse si esta filosofía es verdadera.

Feuerbach, marca Gentile, había sustituido el espíritu por el cuerpo. De ahí, en efecto, que el primer grado de la fenomenología a partir del cual se elaboran los grados superiores, es la conciencia sensible (o los sentidos), que es la verdadera actividad humana. A ella vuelven los derechos usurpados por el pensamiento abstracto. A lo que Gentile replica: ¿hay que decir, bajo pre-

texto que el adulto viene del niño, que en última instancia, no es el hombre sino el niño quien trabaja, guerrea o hace obra científica? De hecho, Marx no prueba, y no lo puede, cómo el sentido es el principio de la realidad. Y el filósofo italiano se concentra en la explicación materialista de la sensación. Lo que aparece al ojo, dice, no es la vibración, sino el color, que es la realidad sensible. De ahí cree poder concluir: el sentido transforma el dato recibido en sensación; la realidad sensible es producida por el ojo. La noción de un "mundo exterior" puede ser útil en psicología, pero no tiene significación metafísica. Como ya lo hemos notado, ahí donde el materialismo queda corto en la explicación, el idealismo recurre al concepto de producción.

Gentile prevé una objeción que se le podría hacer: las vibraciones del éter no existen para el hombre que en tanto que colores. Su respuesta se apoya sobre la distinción hegeliana entre Fenomenología y Lógica. La objeción no tiene entidad más que al nivel de la primera, donde el objeto es tomado en relación a nosotros. Pero es "a la lógica hegeliana que Marx entiende oponerse y es al materialismo metafísico que él cree corregir con su concepto dinámico de la materia. Y en ese dominio, el **en relación a nosotros**, el relativo, debe ceder el lugar al absoluto, como el **a posteriori** deviene a **priori**."

El idealismo observa que los conceptos "dominan" la realidad. "Si la naturaleza puede ser transcrita en caracteres matemáticos, ¿no es porque hay construcción de nuestro espíritu? La matemática de la naturaleza es precisamente su racionalidad. Pero Marx es incapaz de explicar tal pasaje del a posteriori al a priori".

Una incurable contradicción

Más aún, un materialismo consecuente negaría todo lo que trasciende la realidad sensible. Pero la afirmación misma de esta realidad sensible como pura materia sobrepasa ya los sentidos. Y, si se tuviera que seguir al materialismo, las aserciones mayores de Marx se resquebrajarían y toda su crítica a las concepciones materialistas clásicas sería privada de fundamento.

Para los sentidos, ¿hay otra cosa que los individuos? Como tal, la sociedad es "un lazo ético... espíritu, racionalidad". El materialismo clásico tenía el mérito de la coherencia.

Del mismo modo, la praxis es una **relación** entre el sujeto y el objeto, ella es la identidad de los opuestos. En su nombre, Marx ha criticado al naturalismo, lo que revierte en negar el materialismo. En breve: la praxis obliga a Marx a ver en el hombre... el hom-

bre; no el animal, sino el animal político. Lo que es salir del materialismo.

Finalmente, lo sensible de Marx es dinámico, en perpetuo devenir. Es lo que está significado por la expresión de materialismo histórico. Lo que es decir que el materialismo, para ser histórico, debe negar su propio fundamento que es: no hay otra realidad que la realidad sensible. Debe entonces despojarse de las notas esenciales de todo materialismo: la concepción atomística de la sociedad y el naturalismo. Así, una incurable contradicción trabaja este sistema: para ser histórico, cesa de ser materialista.

La cohesión lógica queda del lado de los materialistas del siglo XVIII, el siglo anti-histórico por excelencia. Para Hegel, es el espíritu el que es historia. (Digamos que el historicismo supone una realidad tal que es el espíritu hegeliano, pero que éste aparece también como una caricatura del verdadero Dios modelado según las exigencias del devenir). Es imposible transferir del espíritu a la materia las características de la historia. Pues la materia como tal es siempre idéntica a sí. Si la materia reviste una forma, es que ella ya no está más sola; esta forma es recibida, ella es obra de la praxis.

Gentile piensa también que la idea de revolución va a negar la historia, porque ella es el movimiento natural de la sociedad. En la perspectiva de la filosofía de la praxis, la historia es **toda** la realidad. ¿Qué puede significar entonces: cambiar la historia? Imponer al desarrollo dialéctico una detención o un cambio de ruta, y, de necesario, el deviene irreal. Y este cambio, ¿qué decide? Esto es filosofías de la praxis que revierten así a "ideas platónicas", "creadoras y motrices de la realidad".

Praxis y materia

¿Cuál es entonces la raíz de la íntima contradicción que sufre el marxismo? Ella debe buscarse en la aplicación misma del concepto de praxis a la realidad sensible o a la materia (aquí los dos términos se equivalen) ¿Cómo acoplar praxis y materia (siendo ésta la única realidad)? La historia anterior de la filosofía hubiera debido esclarecer a Marx sobre el hecho que la praxis, como forma, y la materia, como contenido, son dos principios inconciliables.

De suyo la materia es inerte, igual a sí. ¿De dónde recibe ella su actividad? De una fuerza inmanente. "Pero esta fuerza que transforma poco a poco la materia según un desarrollo dialéctico y finalista, es una fuerza racional: ella es razón, ella es espíritu".

Ella es entonces, también, originaria, de suerte que contra su intención primera, el marxismo no escapa a "un dualismo más o menos platónico". Dicho de otro

modo, él no logra ser la filosofía de la inmanencia que quería ser. Gentile subraya juiciosamente que la fuerza de que aquí es cuestión no tiene nada que ver con la "fuerza", principio material, a la que algunos materialistas como Buchner han recurrido. Por otra parte, estos últimos ponían gran cuidado en descartar en su "fuerza" todo vestigio de finalidad.

Materia y praxis en continuo devenir: el marxismo está fabricado con esas dos piezas incapaces de implicarse la una en la otra. "Idealista nato", Marx ha retenido de Fichte y de Hegel que todo objeto es contruido por el sujeto, que es en perpetuo fieri, que todo es "historia". Pero él pretende simultáneamente que el sujeto es actividad material, que es todo materia. En suma, pretende lo imposible, un materialismo histórico. Por eso a sus puras intenciones realistas, la ironía de la lógica responde por un resultado que es una "grosera" contradicción entre "contenido y forma", contradicción análoga a la que Gentile ha discernido en el materialismo histórico cuando éste entiende ser una filosofía de la historia. El veredicto cae sin apelación: el marxismo se caracteriza por un "eclecticismo de elementos contradictorios".

La ejecución capital se efectúa en varios tiempos: se define la originalidad de Marx por el acercamiento del materialismo y la praxis; se analiza el contenido lógico del concepto de praxis, y se reconoce en consecuencia que la alianza no es viable. En conclusión, el sistema marxista no tiene más que morir como sistema. La demostración está llevada con un vigor en que el filósofo siciliano era maestro.

Sin embargo, si la praxis es una de las nociones fundamentales del pensamiento de Marx, éste no ofrece el aspecto de un sistema cerrado, si parece más un haz de ideas mal ligado. Este conjunto nos ofrece más de una visión fecunda, pero también la falta de ordenamiento del conjunto no se identifica simplemente con su total anonadamiento. Pero queda que Gentile ha visto lo que Marx nos ha legado de menos valedero: el marxismo como sistema.

La praxis pura, según Gentile

Gentile reprocha a Marx no haber logrado elaborar una filosofía de la praxis que sea coherente. Esta crítica se refiere entonces implícitamente a un concepto de "praxis auténtica". Por eso no es falto de interés buscar cuál es la suerte reservada a esta noción en la doctrina del pensador siciliano. **Los Fundamentos de la Filosofía del Derecho**, de 1916, que corresponden a un estado más elaborado de su siste-

ma, nos ayudarán en nuestra inquisición.

A decir verdad, la praxis está ya presente en la explicación del conocimiento que nos propone Gentile. Desde el momento en que se rechaza la idea de una verdad objetiva para no ver en el proceso del conocimiento más que la sola productividad del sujeto cognoscente, el "pensiero pensante", se identifica la actividad del espíritu a la praxis.

Pero Gentile alcanza aún esta noción por otra vía, la vía de la realidad ética. Sin embargo, la ética no constituye un dominio particular de la esfera del espíritu. Puesto que, por su naturaleza, el pensiero pensante, que es la actividad creadora, excluye la posibilidad de un espíritu puramente teórico.

En efecto, quien dice teórico dice, ya lo hemos visto, pasivo y material, o también objetivo, en el sentido en que lo entiende la filosofía griega de la trascendencia. El espíritu crea su conocimiento, es el autor de su propio ser, **causa sui**: es lo que vuelve inconcebible una forma puramente teórica pero le vale por el contrario la cualificación de ético.

Se reencuentra sí la voluntad que no es otra que el espíritu como actividad productiva de su realidad. Esta voluntad no se diferencia en su **acto**; su ser es su propia manifestación en sus actos. Es el pensamiento pensante mismo, lo que hemos reencontrado. Este es por esencia práctico: el querer es idéntico al conocer.

El pensamiento griego ha desconocido la "practicidad o creatividad del espíritu". La falla está en su ideal de contemplación, de conformidad a "la realidad en sí". La inteligencia griega —¡esa es su tara!— presupone su objeto. Volveremos sobre la equivalencia entre practicidad y creatividad: ella es significativa de la ambigüedad de la praxis gentiliana.

Se comprende entonces que la distinción de la inteligencia y de la voluntad en dos facultades caiga. Una vez más la creatividad constitutiva del espíritu implica su carácter práctico. También, cuando Gentile afirma que la autoconciencia es libertad, hay que entender que ésta define a aquélla. Toda instancia especulativa está irrevocablemente rechazada.

La afirmación que retoma sin cesar es que el espíritu no se mueve de sí hacia otro sino que "él se mueve de sí a sí, sin que el punto de partida pueda distinguirse del punto de llegada. Y esto en virtud de esta unidad de dos, o síntesis a priori, en la cual hemos dicho que consiste la esencia de la realidad espiritual. De donde el fin no se separa del sujeto que lo persigue, y, persiguiéndolo, es, conforme a su naturaleza, dinámico y dialéctico".

En efecto, "Dialéctica es dicha la vida en la cual subsiste la realidad espiritual en tanto que ésta no se puede jamás pensar ni co-

mo solamente positiva, ni como solamente negativa; su ser a pesar de esto es no siendo y sin embargo poniéndose, pero poniéndose sin fijarse jamás en el ser ya puesto, sin que jamás se agote el proceso de posición".

El valor supremo, llamado a medir los otros, es entonces la **actualidad** del espíritu. Pero el monismo de base del sistema actúa como un acto disolvente que impide a esta medida garantizar y asegurar la integridad de los otros valores medidos por ella. Por el contrario, su valorización es función de su atracción y esta atracción las arrebató hacia la absorción. Identificándose con ella o apartándose de ella, los diferentes órdenes de realidad se clasifican según sean en la llama de la "actualidad". Es por eso, examinando, que se percibe que el polígono de nociones rigurosamente trazado por Gentile no retira sus nociones de la lúgubre noche de la equivalencia.

"Absolutamente social"

Para Gentile, como para Marx, la praxis implica "la naturaleza, por así decir, absolutamente social del espíritu humano". Aislado, el espíritu es una abstracción. Individuo y sociedad deben ser aprehendidos en el proceso de la realidad, donde la individualidad particular es sin cesar sobrepasada hacia el universal, sin que este movimiento dialéctico conduzca a su abolición. Así, "el valor universal se instaura con la supresión inmanente del elemento particular", por un proceso que nos es interior. De suerte que Gentile dirá que la realidad del Estado es in homini interiore, que su voluntad es inmanente en el ciudadano. Ya que el individuo como tal pertenece al dominio de la naturaleza. En la medida en que el individuo viene a realizar el universal, entra en la historia, es espiritual. El proceso histórico es así una humanización del hombre, y ésta no es posible sino por su integración en la sociedad.

Tales aserciones no son nuevas: se las encuentra ya en Hegel y Marx. Ellas reposan en una equivocación. Es verdad que el espíritu humano tiene una capacidad universal, en tanto que puede alcanzar verdades y apasionarse por bienes que no están confinados en el campo de las individualidades sensibles. Pero esta universalidad del ser, que es de orden cualitativo, no puede confundirse con la multitud, que es simple multiplicación de individuos. Sin embargo esta confusión es cometida. Perdiéndose en la multitud socialmente organizada, o "consciente", los individuos se "realizarían". El universal se reduce entonces a lo general.

Así se explica la crítica que Gentile dirige al individualismo: su libertad es condicionada, limi-

tada, mientras que la verdadera libertad debería ser total autonomía. En efecto, la libertad es saber, autoconciencia, y el saber no es de un sujeto particular, "porque saber es saber siempre universalmente".

Una moral totalitaria

Por otra parte, hemos visto que este saber no es puramente teórico, que es también querer, que "realiza la realidad de la conciencia de sí".

El espíritu no es inmediato, sino que se realiza por un proceso de desarrollo, que es una universalización. Las formas de esta universalización son las formas sociales. El Estado es la más concreta de esas formas. En este sentido, Gentile dirá que el proceso del Estado es igualmente el proceso del individuo: el Estado se interioriza en la medida en que el individuo se objetiviza y universaliza. La libertad real es indisolublemente la libertad del individuo y la del Estado. Este último es divino. Se hablará así de su "intimidad y de su espiritualidad".

Las afirmaciones del filósofo italiano relativas al "hombre social" se insertan en una interpretación de la doctrina hegeliana del Estado. Sobre algunos puntos, Gentile se separa de su maestro, adopta posiciones que nos es necesario examinar, si queremos analizar su noción de praxis.

Hegel, piensa Gentile, no ha sabido hacer uso pleno del método que comanda su filosofía. En lugar de usar del método especulativo de la inmanencia, le ocurre a veces quedar tributario de la óptica fenomenista del empirismo, según la cual el pensamiento es en relación a su objeto como el espectador ante un espectáculo. Es así que, en Hegel, un Estado encarna la realización de la Weltgeschichte. Pero se deja de esta suerte escapar la realidad moral específica donde el Estado "nace y vive" y que es "el alma y la actitud espiritual" del ciudadano. Concretamente, un ciudadano no conoce más que su Estado, en el sentido en que es único el conocimiento que un hombre tiene de su madre.

Encontramos aquí una connotación nueva de la noción de praxis: práctica designa aquí un conocimiento de tipo afectivo, la experiencia incluida en los lazos de afección.

El conocimiento experimental que sus miembros tienen de una familia es del mismo orden. La familia es una realidad ética interior "que conoce aquel que la vive". Ella es una forma de la autoconciencia; su base "natural" es transfigurada y anulada por el acto ético. Y como la autoconciencia es "libre e infinita", no se puede yuxtaponer, sino en el plano de la observación empírica, la familia y el Estado, como si constituyeran dos entidades dis-

tintas. Pues el Estado "espiritualmente vivido" absorbe y anula la familia, unifica todos los intereses espirituales del hombre. En la actualidad espiritual, la familia es Estado y el Estado es familia.

Estos son los fundamentos de una moral totalitaria que pone aquí Gentile. La conciencia del hombre, práctica y afectiva, encuentra su despliegue y su fin en el Estado, que, "como forma de la autoconciencia, es él mismo, a su manera, una forma de filosofía". Además, nosotros leemos que el Estado tiene su teología. El Estado es el coronamiento de la realidad ética, y, puesto que la eticidad "es la forma concreta del querer, que, queriendo, se actúa como libertad", el Estado absorbe sus miembros; es el último horizonte.

Por la lógica interna del concepto clave de su sistema, el pensiero pensante, el espíritu como "acto puro", Gentile viene a abatir las fronteras entre el orden teórico, especulativo, y el orden práctico, entre conocer y querer.

La afirmación que el "espíritu" por su naturaleza es creatividad sobrepasa en mucho una simple afirmación del primado de la razón práctica. Pues la creatividad gentiliana, para ser "pura", tiende a desamarrar de toda dependencia en relación a lo que ella crea. La finalidad de su producto es su producción misma, el acto por el cual es producido. El espíritu no obedece más a una norma ética, él es en sí mismo su propia norma.

En fin, el espíritu es de naturaleza dialéctica: debe pasar del particular al universal. Por ahí se afirma que la praxis es el hacer del hombre social. El hombre no es tal sino como "animal político" y sólo eso.

Es entonces una filosofía de la praxis que Gentile ha elaborado. Gentile pretendía tener una "praxis auténtica". ¿Cuál es la firmeza de ese concepto?

La praxis cuestionada

¿Qué conclusiones podemos extraer de la confrontación de dos filosofías que gravitan alrededor de la noción de praxis?

Notemos primeramente que Gentile ha prestado al pensamiento de Marx un rigor, análogo al de su propio sistema, que no tiene. Los escritos filosóficos de Marx, que le eran en gran parte desconocidos, están lejos de ofrecer una perfecta coherencia. Cuando se debate contra Hegel, Marx no posee aún un pensamiento plenamente maduro. Su obra filosófica se presenta más bien como una colección de apuntes y críticas, donde se distinguen, cierto, algunos temas mayores, pero que ninguna síntesis dominante vino a ordenar. La idea de praxis es en este sentido fundamental en Marx.

La crítica gentiliana no nos parece socavada por lo que venimos

de decir. En el cuadro de una presentación demasiado esquematizada, ella se concentra en algunos conceptos de base del marxismo, juiciosamente detectados y analizados.

Es exacto que en el concepto de praxis, no nos referimos al vocablo mismo, es un bien propio de la filosofía idealista proveniente de Kant.

En Fichte, por ejemplo, su expresión reviste un raro vigor. El ser, nos dice, es secundario en relación a la actividad originaria, de la que es el producto. La esencia del Yo es, en efecto, ser efectividad pura. Esta pura actividad, este actuar libre y viviente se opone a la sustancialidad. Puesto que desde que se admite, no ciertamente que haya un acto de conocimiento, sino que el conocer, como tal, sea una acción del sujeto, el sujeto aparece, al límite por lo menos, como una pura efectividad, una actividad pura, una praxis. En cuanto al orden de las esencias, de las sustancias, brevemente dicho el orden del ser, se presenta como un producto de esta eficiencia.

Pero esto envuelve una nueva consecuencia: el sujeto, la eficiencia originaria, no es; ella no posee ni esencia ni identidad fija.

Que Fichte no se haya mantenido siempre en estas conclusiones extremas es cuestión que atañe a la exégesis literal de su pensamiento. Permanece que semejantes conceptos han sido forjados por él. Pues los conceptos legados por un filósofo son comparables a las partículas de radium: es poco a poco que su radiación lógica, destruyendo toda discordancia, despliega sus virtualidades.

El movimiento y la trayectoria

A pesar de las apariencias, es necesario decir del espíritu hegeliano que él es igualmente praxis. El hegelianismo puede, en efecto, ser considerado como una grandiosa tentativa de conferir a las esencias derecho de ciudadanía en el seno de un espíritu que es praxis, fundamentalmente. En su marcha dialéctica, el espíritu se pone a sí mismo a cada golpe, bajo el "travestissement" de tantas figuras, naturales e históricas; en cada una de estas figuras es a sí mismo que él reencuentra, hasta que su retorno a sí mismo sea consumado en el "espíritu absoluto". Pero este sí mismo, al que vuelve, es un espíritu esencialmente productor, cuya naturaleza consiste en manifestarse fuera.

Así, la apariencia del vasto panorama especulativo que ofrece el sistema hegeliano no debe llevar a confusión: el alma del hegelianismo es una noción del espíritu que niega el carácter especulativo y contemplativo. Pues, o bien las "figuras" que toma sucesivamente el espíritu en su curso son necesarias, y hay que concluir

que el espíritu, contra la intención del inmanentismo del sistema, obedece a una curva que le es impuesta (entonces el orden esencial es primero, el espíritu es antes lo que deviene conforme a un plan preestablecido); o bien, como lo había visto la "izquierda hegeliana", es necesario acordar el primado a la dialéctica, a esta inquietud productiva que no cesa de pasar de una figura a otra, por ninguna domesticada, desenfrenada. En otros términos. **¿Se trata sólo del hecho de moverse, o la trayectoria que se presta ese movimiento llena una función esencial?**

También los neohegelianos y notoriamente Gentile han sido llevados a separar el alma del hegelianismo, que es espíritu como producción, como autoproducción, del revestimiento de oropeles, y en gran parte caduco, bajo el cual Hegel la retenía cautiva.

Dicho brevemente, la construcción hegeliana está hecha en dos piezas mal ajustadas: el espíritu dialéctico y su revestimiento fenomenológico (en su amplio sentido). Reconocer a éste un carácter de necesidad es imponer a aquel una coacción que va a la negación de su naturaleza.

La praxis como irrupción irracional

En Marx, de una manera agravada, el materialismo juega, en relación a la praxis, el rol que juega, en Hegel, el abanico de las figuras en relación al espíritu, que es la praxis. Cuando Marx afirma el primado de la praxis —y de lo práctico— no hace más que desarrollar una exigencia interna al hegelianismo. Gentile ha insistido fuerte y justamente sobre este punto. Es verdad que la praxis no se presenta en Marx en su desnudez metafísica, bien

que esté presente. Ella toma el rostro del trabajo o de la acción revolucionaria.

Pero ¿qué pensar del concepto mismo de praxis? Si se considera el dictamen que emana de la opción idealista, se comprende que el espíritu entendido como una actividad originaria deba oponerse al orden entero de las esencias, puesto que éstas son sus productos, no podrían constituir un "dato". El espíritu debe ser eficacia "pura", sin el lastre de una esencia que le sea propia. Y puesto que el ser es así rechazado en la esfera del objeto, nosotros llegaríamos, en el límite, a la absurdidad de una eficiencia que salva su identidad no siendo. A decir verdad, la "praxis pura" tiene un valor de asíntota, lo que no es una mínima deficiencia para una filosofía que no se concibe sino en estado de sistema.

El "pensiero pensante" de Gentile puede ser considerado como el acabamiento último del concepto de praxis. Precisamente, su "pureza" acorrala a la praxis a presentarse como una irrupción irracional, fuera de la aprehensión del pensamiento, un manar venido no se sabe de dónde, yendo a perderse en lo desconocido. Esta "pureza" es, en verdad un vacío irrespirable, que no puede mantenerse. Contradictoria y por ende inconsistente, tiene necesidad, para subsistir, de ser alterada. No es nunca la praxis lo que nosotros encontramos, sino tal praxis. A fin de poder ser, la praxis recupera una naturaleza determinada, que era sin embargo de su esencia expulsar.

Un tal deslizamiento de la praxis a una de sus especies, llamada a cubrir su realidad, se produce ya en Marx: finalmente, la praxis será ante todo esta actividad que es el trabajo. En Gentile será confundida ya con la acción, ya con

el querer, ya con el conocimiento efectivo. Pero de golpe la óptica cambia; reencontramos los problemas clásicos. Para saber lo que es el trabajo humano, por ejemplo, es necesario saber lo que es el hombre. La cuestión de las esencias se vuelve primera.

En todo caso, es señalable que en los últimos prolongamientos del hegelianismo la noción misma de conocimiento, en su analogado más formal, que es el conocimiento especulativo, teórico, no tenga más lugar.

Es decir que la contradicción que nosotros señalamos entre el espíritu hegeliano y la trama de figuras que lo encierra, se ha transportado al interior del concepto de praxis, concepto absurdo en su estado puro, y siempre ambiguo. No podría ser de otro modo, porque ese concepto querría expresar la negación del primado del ser.

El concepto de praxis "pura" no está como tal en el marxismo. Sin embargo es el que nosotros encontramos en el corazón de dos nociones claves, de trabajo y de acción revolucionaria del Partido; esas dos nociones expresan la exigencia de subjetividad creadora propia a la praxis idealista, de la que Marx había visto bien que excluía la "teoría" como teoría. Pero las ideas tienen su propia lógica y su carga explosiva que el control del sistema en que están insertas no logra siempre neutralizar. La pura praxis soporta mal la envoltura fenomenológica y más mal aún el materialismo en los cuales la filosofía marxista la tiene prisionera. No es sorprendente entonces que la historia del marxismo revele crisis donde la praxis, bajo diferentes formas, yendo del idealismo al actualismo, se esfuerza en sacudir el yugo. Piénsese, por ejemplo, en Lukács o en Gramsci.

CRISTIANISMO Y SOCIEDAD

APARECE TRIMESTRALMENTE

Necesita obtener el decidido apoyo de los cristianos latinoamericanos que se interesen por el tema de la responsabilidad social cristiana. A tal efecto invitamos a usted a suscribirse. (Cada suscripción anual comprende una entrega de 4 números.)

URUGUAY y ARGENTINA	U\$S 2.00
AMERICA y EUROPA	" 2.50
Número suelto	" 0.75
Número atrasado	" 1.00

DESCUENTOS ESPECIALES

Suscripción por 2 años 10 %
Suscripción por 3 años 20 %

ISAL Secretaría Administrativa

Casilla de Correo 179, Montevideo, Uruguay

EDICIONES
CARLOS LOHLE

VIAMONTE 795
T.E. 392 - 6239
BUENOS AIRES - ARGENTINA

LOS DOS ROSTROS
ALIENADOS
DE LA
IGLESIA UNA
BENOIT A. DUMAS

LATINOAMERICA LIBROS

M. T. de Alvear (ex-Charcas) 2249, 1er. p.
C. de Correo 161 - Suc. 12 (B) - Bs. As.

