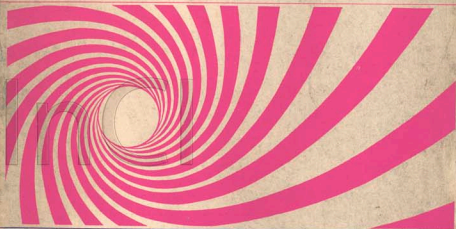


2 PRAxIS



PRAXIS

N.º 2

DICIEMBRE 1968

Solano Antuña 2863

Montevideo-Uruguay

JUAN
FLO

Del antidogmatismo al humanismo utópico

(Notas sobre un libro de Ernst Fischer)

JUAN FLO: Del antidogmatismo al humanismo utópico	1
LUCIA SALA DE TOURON: Acerca de "Historia Rural del Uruguay moderno"	25
ORIBE IRIGOYEN: La edificación de un equivoco	48
CARLOS MARX: La acumulación primitiva del capital	68
ALTHUSSER, BADOLONI, DAL SASSO, DELLA VOLPE y GRUPPI: La filosofía, la política y la ciencia	76

El reciente libro de Ernst Fischer titulado "Arte y coexistencia", plantea un conjunto de problemas que exceden el campo de la estética marxista, o dicho más exactamente, de problemas que también están en el corazón de la estética justamente en la medida en que son centrales para la teoría y la práctica marxistas en su totalidad. Tal amplitud de las cuestiones implicadas hace que necesariamente estas páginas no aspiren, por cierto, a darles un tratamiento suficiente y que se limiten, en gran parte, a señalar de qué manera Fischer (que en otros trabajos sobre estética había elaborado un pensamiento estimulante, aunque no fuese suficientemente sistemático o profundo, orientado en la dirección que creo fructífera, mostrando el camino para superar las formas cristalizadas y escolásticas con las que, durante muchos años, se pretendió resolver estas cuestiones) se desliza en este libro, al amparo de una lucha frontal contra el dogmatismo, la esclerosis del pensamiento creador y el burocratismo político, hacia posiciones que no es posible considerar marxistas en tanto han perdido un punto de vista verdaderamente revolucionario.

Pienso que la ambigüedad y el eclecticismo de este último libro de Fischer le hace un muy flaco favor al espíritu científico, antidogmático y creador con el que el marxismo busca superar los nada insignificantes residuos de dogmatismo de la época de Stalin, a través de un proceso que no en todos los terrenos y en todas las circunstancias es igualmente feliz, que tiene insuficiencias y rezagos, pero, que, sin duda, está en marcha a partir del XX congreso del PCUS. Le hace un flaco favor entre otras cosas porque algunos podrían suponer que muchas

de las posiciones que sostiene en trabajos anteriores (y aún algunas del que vamos a considerar ahora) que son compartibles y a veces efectivos aportes a la elaboración de una genuina estética marxista, comportan "in nuce" las desviaciones y los enfoques con los que Fischer las acompaña. Es que, en cierta medida, esas desviaciones son también fruto de aquel dogmatismo que dice combatir: responden a una reacción no científica, pasional, superficial, con la que el insuficiente desarrollo del pensamiento dogmático condiciona también a algunos que se insurgen contra él. No por lamentable deja de ser previsible que entre quienes luchan contra el dogmatismo se manifiesten a veces algunas de sus secuelas: o la insuficiente crítica que no lo remueve de verdad o la crítica insuficiente que abdica de los principios mismos del marxismo.

"La necesidad del arte"

No sería justo prescindir de una somera reseña de los aportes positivos que Fischer ha realizado en el terreno de la estética marxista aunque más no sea con el propósito de mantenerlos incontaminados de las críticas que nos merece su último libro. No es una precaución vana porque, como lo hemos dicho, existe el riesgo de que el pensamiento más dogmático y pobre, que en la filosofía y la estética del marxismo está muy lejos de haber desaparecido, aproveche para descartar, junto con las flagrantes debilidades que nos proponemos denunciar más adelante, también las saludables ideas anteriores que es necesario reivindicar.

Es mérito de Fischer en su libro anterior, "*La necesidad del arte*", insistir en el aspecto productivo que caracteriza a la realización estética, entroncarla directamente con el trabajo que suma a la naturaleza nuevos objetos y que en todo caso solamente a través de esta actividad puede revestir también cierto carácter cognoscitivo. De esta manera toma distancia respecto a la tendencia a transformar el arte en una forma "sui generis" de conocimiento, coincidiendo y anticipándose a otros autores marxistas que adoptan análoga actitud y previniendo el riesgo de caer en las ideas triviales pero difundidas que hacen del arte mera imitación o pedagogía.

Es también estimable su esfuerzo por interpretar algunos estilos y autores desde los principios del materialismo histórico sin caer en las simplificaciones mecánicas que vuelven inútiles y en resumidas cuentas falsos, tantos intentos pretendidamente marxistas. En particular el análisis del romanticismo y su ambigüedad ideológica, y de los diversos movimientos literarios y pictóricos que se suceden a lo largo de los siglos XIX y XX abunda en observaciones sagaces. Asimismo, aunque esté muy lejos de ser orgánica y suficientemente profunda su consideración de los problemas del realismo y del arte socialista, no puede menos que ser saludable frente a los tremendos erro-

res cometidos por los defensores del realismo socialista (en particular en las artes plásticas donde alcanzan proporciones insólitas), preferir como él lo hace la expresión "arte socialista" entendiendo con ella una actitud y no un estilo y enfatizando antes que el método realista, la perspectiva socialista o revolucionaria.

Es muy curioso y muy significativo, sin embargo, que algunas de las consideraciones que aparecen en la primera edición alemana del libro (1959) hayan desaparecido de la versión inglesa de 1963 (Penguin Books) y de la edición española (Ed. Península, 1967). En particular aquellas páginas donde se expone con acierto las dificultades y las responsabilidades que enfrenta el escritor socialista y de las que creo interesante citar algunas líneas cuyo tono es muy otro del que encontramos en "*Arte y Coexistencia*":

"El escritor socialista, cuyo talento y conciencia le ordenan representar contradicciones y conflictos en el desarrollo del socialismo, no puede por consiguiente dejar de contestar de vez en cuando a la pregunta: si yo expreso en forma literaria todo eso que me inquieta y que provoca mi crítica, ¿será conforme el resultado con mi propósito, servirá al fin que quiero servir, o coincidirá por el contrario con el propósito y los fines de nuestros enemigos? El escritor burgués desconoce semejantes consideraciones; podría condenarlas como ajenas al arte, y, de ser inteligente podría contestarnos: '¡Decir la verdad es siempre lo más justo y necesario, y un sistema social que teme a la verdad se condena a sí mismo!' Estamos de acuerdo con esa réplica pero añadimos: 'Siempre que no se trate de una media verdad sino de la verdad total'."

Y frente al problema de quién decide cuándo se ha llegado a dar esta verdad y cuando no, Fischer acepta la función directiva del Partido, en el entendido de que no se lo enfrenta como aparato al pueblo, al artista, a la individualidad creadora, sino que se lo entiende como una conciencia crítica colectiva.

"De esa concepción común, de esa conciencia colectiva que los maestros del socialismo científico han despertado en nosotros, en la que todos estamos llamados a participar y en cuya afirmación y enriquecimiento debemos todos cooperar, es de lo que aquí se habla, del partido como totalidad ideológica, pensante y combatiente, y no de ese o aquel funcionario que acaso se incline a tomar su gusto individual por un principio del partido. El artista y el escritor socialistas que, siendo ellos mismo, una parte del partido, no se lo ponen enfrente como algo que les viene de afuera, están por consiguiente, en el deber de luchar por lo que a ellos les parece justo." (*)

Si he citado algo extensamente estos pasajes es porque muestran que en esa etapa del pensamiento de Fischer su fresca manera de plantearse los problemas del arte, liberado de toda la cháchara estereotipada que es en resumidas cuentas hábito

(*) Una parte, que incluye los pasajes aquí citados, de las páginas excluidas de las ediciones inglesa y española mencionadas fue publicado por la revista "Estudios", N° 39.

ideológico y renuncia al espíritu científico (aunque originariamente respondiera a un esfuerzo por resolver algunos difíciles problemas que precisamente el pensamiento marxista y la práctica socialista han planteado por primera vez), no es incompatible con una sólida concepción revolucionaria que comprende la función del partido y, contra todas las posibles abdicaciones históricas de su auténtico sentido, reivindica su necesidad.

La imagen utópica del hombre

Quizá la más notoria debilidad de los planteos de Fischer en *"Arte y Coexistencia"* aparezca en aquellos pasajes en los que la contradicción fundamental entre capitalismo y socialismo es velada por la contradicción entre el ideal antropológico abstracto de un hombre pleno y realizado, y las formas concretas de su existencia histórica en los dos sistemas que se enfrentan en nuestra época. Sin duda que en ningún momento esta tesis se expresa claramente y en todos sus términos, pero necesariamente resulta de diversos planteos que consideraremos inmediatamente.

En el primer ensayo de *"Arte y Coexistencia"* se analiza, mediante un confrontamiento alternativo de diversos pasajes y significaciones, dos obras sumamente disímiles: *"La última Baza"* y *"Un día en la vida de Iván Denisóvich"* de Beckett y Solschenitsin respectivamente. La aproximación de ambas obras y autores responde a descubrir una significación común más allá de la oposición entre un "antirrealista decadente", según definirían al primero la mayor parte de los críticos marxistas, y un "representante digno pero literariamente mediocre del realismo socialista", según tenderían a opinar los críticos de los países capitalistas acerca del segundo, juicios que Fischer no comparte y no es del caso discutir aquí.

Prescindiremos de un análisis, necesariamente laborioso y a nuestros efectos no indispensable, de si efectivamente la significación que Fischer da a la obra de Beckett y la valoración correspondiente son aceptables y si aún aceptadas por lo menos parcialmente, salvan a este autor de una situación excéntrica respecto al más valioso curso histórico del arte realizado y del que como programa y aspiración podemos proponer como arte futuro en relación con un hombre futuro. Todo esto nos enzarzará en discusiones enredadas sobre problemas que, por lo menos, carecen de una respuesta suficientemente satisfactoria.

Lo que nos importa, en cambio, es que ambas obras se han elegido para un cotejo en el que las dos expresan la aniquilación de lo humano en el mundo capitalista y en el mundo socialista, en la época Stalinista, de la que el campo de concentración en el que se halla Iván Denisovich representa la cifra de una actitud que consistiría en reducir el hombre a lo computable, a la cantidad siendo él, "lo cualitativo, lo incomputable, la posibilidad que no se puede medir" (pág. 19).

Así aparecen enfrentadas como dos situaciones equivalentes dos supuestas "deshumanizaciones" que es posible describir en los mismos términos:

"En ambos lugares ha caducado la dimensión determinante del hombre: el futuro. Hamm, Nagg y Nell, son ya sólo en el espejo del pasado, con una presencia de sombras; ya no son más que recuerdo fragmentario. Lo mismo les ocurre a los camaradas de Iván Denisovich..." (p. 19).

La primera reflexión, inevitable ante esta identificación, nos muestra lo descolocado de la misma: en el caso de Beckett ese mundo en el que se destruye la dignidad del hombre es una expresión trapeada de la sociedad capitalista, en el de Solschenitsin es la expresión realista de una experiencia que vale como síntoma sobregado, pero que no pretende ser la cifra de la experiencia humana en el socialismo ni siquiera en el período de la mayor arbitrariedad. Sin duda que podría argüirse que lo que Fischer intenta en ese trabajo es simplemente mostrar cómo a través de dos modalidades estilísticas profundamente disímiles es posible transmitir experiencias que tienen, independientemente de su muy diverso valor contextual filosófico y político, una significación parcialmente análoga y que el sentido de esta confrontación se agota en la defensa del realismo final de Beckett que propone una "realidad densísima" que "obliga al oyente a someterse a asociaciones mentales inquietantes", y en la que "tras el telón del autoengaño se hace perceptible el mundo de la deshumanización" (p. 17, 18).

Sin embargo, aunque ésta es indudablemente una de las finalidades del ensayo, no es la única. Se trata, también, de denunciar a las dos situaciones sociales que engendran aquella deshumanización, pero como la denuncia se hace a través de una equiparación de las dos obras literarias, es inevitable que las propias situaciones sociales que se critican sufran ellas mismas una equiparación que aunque exceda las intenciones del autor, no por eso deja de ser sugerida.

Este desliz no sería sin embargo demasiado importante si en los momentos en que Fischer considera estas cuestiones de manera directa no reapareciera, ya no insinuada sino explícita, una interpretación peligrosamente superficial que tiende en algunos momentos a casi no distinguirse de la de muchos autores burgueses. Así puede decir, atenuando apenas su acuerdo con el autor que cita:

"Es posible que Erich Fromm exagere al escribir: 'El hombre se encuentra hoy ante la elección decisiva no entre el capitalismo y el comunismo sino entre el mundo del robot (en variante capitalista y comunista) y un socialismo humanista-democrático.'" (p. 171).

De lo que se trata en realidad no es de una exageración sino de una incomprensión radical, de una oposición de principio, respecto a la concepción marxista-leninista. Se trata, en el autor citado por Fischer, de una concepción idealista que des-

tima el papel fundamental de las relaciones de producción en la formación de la conciencia y da prioridad a un programa abstracto sobre la práctica revolucionaria misma, y las condiciones objetivas de su realización.

Sin duda que Fischer, que se queja en algún momento de que se le discuta mencionando principios elementales del marxismo que él comparte, no podría dejar de estar de acuerdo en que es necesario recordarlos a propósito de Fromm, y, veremos en seguida, también a propósito de algunas otras afirmaciones suyas.

Así, refiriéndose a la convicción de que ninguna transformación social es capaz de crear un hombre completo, pleno, desalienado, dice:

"Una de las principales causas de esa convicción aunque sin duda no la única, es que los comunistas, en los países en los que han llegado al poder, no han dado hasta ahora el ejemplo de una evolución hacia el hombre entero, y ni siquiera han proyectado con rasgos verosímiles y atractivos la imagen de un hombre así." (p. 130).

Y algo más adelante:

"En Asia, África y la América Latina el problema central no es la alienación, sino el hambre, la miseria y el atraso. Pero la defensa contra el imperialismo que lucha con furiosa bestialidad por mantener sus insostenibles posiciones, y el ataque contra ese enemigo mucho más cruel que la jungla, no bastan para producir directamente la imagen plausible de la nueva humanidad." (p. 131).

Es por lo menos desconcertante que un autor marxista-leninista pueda plantear el problema en estos términos aunque sea subjetivamente movido por la más saludable voluntad de remover las imágenes estereotipadas y edulcoradas de una literatura propagandística superficial y por la intención no menos saludable de decir, con todas las palabras, qué secuelas negativas no eliminadas subsisten en el mundo socialista a partir del período de arbitrariedad stalinista. Es desconcertante porque las más sanas intenciones se vuelven ellas mismas pasibles de una doble crítica: la de que se manifiestan objetivamente como afirmaciones igualmente superficiales, no científicas, en resumidas cuentas tan falsas como las que niega y todavía con el agregado de que, tomadas literalmente, coinciden con las falsedades del contrario, con las falsedades de la propaganda anticomunista.

Sin duda que podría sumariamente condenarse el planteo de Fischer recordando algunas ideas fundamentales de la concepción materialista de la historia, pero es también indudable que lo que más nos importa es descubrir qué incomprensiones acerca de ellas pueden conducir a errores tan gruesos, lo que obliga a detenerse un momento en problemas lo suficientemente complejos como para que apenas podamos indicar sus líneas generales.

Ante todo no es aceptable que el escepticismo acerca de las posibilidades de desarrollar un hombre pleno a través de un cambio estructural de la sociedad tenga como causa principal (aunque sea entre otras) el fracaso supuesto del socialismo para proponer una imagen persuasiva de ese hombre desalienado. En primer lugar porque ese escepticismo responde a una constante de toda ideología conservadora, al servicio del "status", y porque es también la perspectiva de los sectores "contemplativos", aquellos que aun cuando sus intereses no se identifiquen totalmente con los de las clases dominantes no tienen una experiencia práctica de la lucha social, no combaten concretamente contra la estructura en la medida en que ella no los asfixia completamente. En otros términos, la persecución de un modelo realizado de sociedad, el otear en el tiempo y en el espacio buscando la sociedad perfecta en que se realiza el hombre ideal es un juego ideológico, que nada tiene que ver con la lucha contra las clases dominantes que hace el proletariado. Para éste, a partir de la conciencia de su situación de clase, el problema es quebrar el dominio de clase que sobre él se ejerce y la sociedad socialista representa la realización histórica efectiva de este objetivo. Esto no niega que sobre la conciencia del proletariado no tenga un efecto, que depende en su grado de muchos factores, la prédica que deforma y miente acerca de la sociedad socialista, ni que los errores, cometidos en el período de afianzamiento del socialismo no sean un elemento negativo en el proceso de constitución de la conciencia revolucionaria. Pero lo que sí es imprescindible enfatizar es que sólo desde una perspectiva de clase que no es la perspectiva de la clase revolucionaria, el problema de la confianza o escepticismo acerca de la necesidad del socialismo para realizar plenamente al hombre puede plantearse como determinado en forma principal por la suficiencia o insuficiencia de la imagen del hombre socialista. Cuando la imagen del hombre socialista aparece, abstracción hecha de la distorsión que el enemigo le impone en su propaganda, como tan insatisfactoria que ya no es posible creer en la necesidad de una revolución, es cuando la imagen que esperamos encontrar no tiene como rasgo principal la del hombre que no sufre la explotación económica, es decir, cuando no siendo nosotros mismos víctimas de esa explotación o no teniendo la conciencia de serlo, es otro conjunto de valores los que nos interesaría ver ideal y automáticamente realizados en la utopía.

Es por esto que el planteo de Fischer abdica del punto de vista de clase que caracteriza a una perspectiva marxista-leninista y confunde dos problemas distintos: la crítica que en tanto marxistas-leninistas podemos hacer a las insuficiencias de la realización del hombre socialista y la repercusión que estas insuficiencias pueden tener sobre una conciencia no revolucionaria.

Es identificarnos con la perspectiva no revolucionaria afirmar que esa perspectiva está fundada objetivamente, en gran parte por lo menos, en la insuficiencia del socialismo. Lo que

realmente compete a un marxista-leninista no es sino reivindicar el ejemplo socialista como la realización, con cuantas insuficiencias y errores se quiera, de la transformación que caracteriza nuestra época, la más asombrosa transformación de toda la historia de la humanidad por su carácter universal, por su desarrollo acelerado y por el hecho (que explica parcialmente a los rasgos anteriores) de que en ella el programa consciente, la aplicación de un saber objetivo sobre los procesos sociales cumple un papel que nunca tuvo antes. Si hay algo que no podemos perder de vista es que la revolución socialista comporta la mayor dosis de acción voluntaria consciente porque comporta el máximo de conocimiento, es decir, de sujeción a la realidad objetiva. Y esto no es una afirmación metafísica ni una fórmula beatita para convencer a inocentes, ni la confianza dogmática y eclesíástica que algunos atribuyen al marxista sino que es probado por el hecho más macizo e indiscutible: por primera vez en la historia un proceso revolucionario en muy breve tiempo modifica radicalmente las relaciones de producción, no como resultado de un desarrollo secular de cambios acumulados, sino como realización de un programa revolucionario consciente que determina ese cambio esencial inmediatamente después de la toma del poder. Y recordemos que esa transformación es en ella misma el contenido fundamental de la perspectiva de la clase revolucionaria: la imagen del hombre para esa clase se identifica como primer objetivo histórico con el hombre que ya no sufre sino que ejerce el dominio de clase. Si bien podemos conceder a nuestro enemigo ideológico que el socialismo comporta insuficiencias de las que somos responsables, es imprescindible distinguir las insuficiencias que podemos reconocer, que no son sino aquellas superables en el marco de la lucha de clases y la dictadura del proletariado, de aquellas que se esgrimen como razones que impiden una presunta adhesión al socialismo real en nombre de una adhesión a cierto socialismo utópico. Estas últimas aun cuando manejadas en nombre del socialismo, no son sino rechazo a las condiciones objetivas de realización de éste, o en el mejor de los casos, muestran que se subordina a la concreción inmediata de ciertos valores soñados las premisas objetivas de todo desarrollo viable de la conciencia humana.

Es trivial pero imprescindible entonces recordar que el marxismo es justamente una superación de la actitud ideológica, en la medida en que no propone como motor de la revolución un programa ideal, un modelo de sociedad o de hombre que conmueva por sus excelencias y concite por lo tanto el acuerdo de todos en las tareas de su realización, sino que aparece como ciencia, como conocimiento de las causas objetivas que llevan a las relaciones de producción capitalistas a su transformación revolucionaria y que como tal ciencia se transforma en un instrumento de la revolución misma, cuyo principio activo, cuya fuerza motriz es previa a la concepción y no un producto de ella. Por el contrario la actitud típicamente ideológica (y en el marco de las condiciones presentes de la sociedad sería necesari-

amente ideología reaccionaria) consiste en extrapolar ciertos valores realizados por la historia pasada del hombre, seleccionándolos hasta constituir un florilegio y definir con ellos el arquetipo humano "por el que valdría la pena luchar". Si bien una actitud de esta naturaleza pudo en el pasado cumplir un papel progresivo, en la medida en la que en nuestro momento compete y enfrenta al marxismo es siempre de hecho un instrumento ideológico conservador. De ahí que las insuficiencias del hombre socialista no son insuficiencias respecto a ciertos valores eternos y por lo tanto profetizables como ingredientes del hombre futuro total o pleno. *Las insuficiencias de la realización del hombre socialista no pueden ser denunciadas como resultado de un cotejo entre el modelo ideal y la realidad descaecida sino como resultado de una crítica de ese proceso social en su conjunto que extrae de su práctica los criterios para juzgar en qué medida y hasta qué punto tales o cuales opciones fueron acertadas o erróneas, retrasadoras o aceleradoras.*

Marxismo y humanismo

Lo anterior no implica desde luego desestimar la importancia que tienen en el proceso social los factores subjetivos, la importancia de lo volitivo y de lo axiológico, pero esta cuestión solamente puede ser planteada adecuadamente si previamente la enmarcamos en las en cierto modo obvias precisiones anteriores. Téngase en cuenta lo que desde las tesis sobre Feuerbach, en que Marx formula su riquísima concepción de "praxis", no puede dejar de tomarse como punto de partida para la comprensión del problema de las relaciones entre el conocimiento y el valor, problema en el que hay que insertar las recientes polémicas sobre el humanismo marxista. Sin pretender más que una alusión a esta cuestión, no siempre bien planteada, vale la pena recordar que la práctica revolucionaria comporta la coincidencia de condiciones objetivas y la acción voluntaria humana movida por ciertos valores. El mero conocimiento no promueve la acción, pero justamente el conocimiento es el mismo el resultado de una acción y aparece como momento de un desarrollo de la realidad, que la aprehende sí, pero de la cual proviene. El conocimiento es también una práctica y por serlo no tiene en sí mismo su fundamento sino en otras prácticas sin las cuales él ser que conoce no sería conecedor porque empujaría por no ser. De ahí que todo conocimiento, actividad posible en tanto resultado de otras actividades, es siempre conocimiento de un ser que lo practica en la medida en que otras prácticas lo hacen existir como ser biológico y social. Por eso el conocimiento está al servicio de valoraciones y motivos en tanto él mismo, que en un corte abstracto es ajeno al valor y no podría pretender dictar motivaciones (de un juicio en indicativo) no se puede deducir uno en imperativo se ha dicho alguna vez), existe porque antes existen las motivaciones y los

valores. Pero a su vez, al nivel del hombre, las motivaciones y los valores se constituyen no solamente como resultado de las fuerzas biológicas instintivas, pulsionales, sino también como resultado del conocimiento en tanto ajuste reflexivo individual y más fundamentalmente a través de la experiencia social histórica del hombre que propone en cada momento un sistema de ideales y de normas que se interiorizan en los individuos.

Los sistemas de normas, de valores, vigentes en cada sociedad cumplen, respecto de la estructura social, en muchos casos una función conservadora, puesto que son el momento consciente de esa estructura, son las condiciones de subjetividad necesarias para que exista objetivamente la estructura misma (con lo cual desestimamos como desafortunada toda enunciación de la tesis materialista de la historia en términos de simple condicionamiento de la superestructura por la base; ya que de este modo, si nos limitamos a esa formulación, parecería que la superestructura es una emanación heterogénea de la estructura y no un aspecto estructurado con la estructura objetiva misma). Pero en tanto momento consciente de la estructura estos sistemas de valores tienden a absorber, a poner a su servicio, el conocimiento de la realidad que el hombre adquiere. Si en algunos casos distorsionan el conocimiento, lo encubren o lo desfiguran, es precisamente porque se alimentan de él, cuando pueden, respetándolo, y cuando no, sustituyéndolo por un pseudo-conocimiento. Según en qué medida el conocimiento sirva para consolidar o para amenazar a la estructura, la ideología dominante, es decir la de las clases dominantes, será más o menos rica de conocimiento objetivo. Así vemos que los ideales, las normas, las valoraciones cuyo fundamento último en tanto no puro conocimiento está en las pulsiones o tendencias naturales adquieren significado humano, es decir social, en tanto el conocimiento, verdadero o falso, objetivo o ideológico, las penetra y las organiza en un sistema que rige como imperativo en la conciencia individual. Es por eso que el conocimiento es capaz también de transformar un sistema de normas y valores interiorizados en la misma medida en que él se constituye no por gracia de un específico sentido teórico del espíritu, sino en relación de dependencia con la misma práctica social que constituye normas.

Si los valores o ideales son en cierto modo las pulsiones no biológicas sino sociales del hombre, este hombre, no simplemente ser natural sino también ser social, tiene pulsiones sociales en tanto ser social completo que es lo mismo que decir que tiene pulsiones sociales en tanto ser consciente, lingüístico, conceptualizador, cognitivo. En resumidas cuentas los valores comportan conocimiento (verdadero o falso) porque solamente a través del conocimiento real o pretendido se pueden configurar persuasivamente en el sujeto humano esas pulsiones sociales que son las normas. Y esto ocurre aún en las sociedades más primitivas y tradicionales para las que F. Boas observó que la pérdida de la motivación originaria de una determinada norma produce necesariamente una racionalización que la funda aun-

que sea ilusoriamente como medio idóneo para una finalidad "ad hoc" (V. "The Mind of Primitive Man". N. Y. The Free Press, 1965, p. 212, 213).

Podemos afirmar entonces que el conocimiento existe sólo porque el ser preexiste a él (y aquí el ser involucra a la fuente primordial de los valores, al límite, las pulsiones vitales) y, a su vez, que los valores y las motivaciones sólo adquieren el peculiar nivel humano, social, al que aludimos cuando se habla de valores sin más precisiones, porque ellos son asumidos desde una red de justificaciones cognoscitivas verdaderas o falsas.

Es por esto que el conocimiento es capaz de modificar la conciencia axiológica de los hombres y por lo tanto determinar su acción aunque un planteo no dialéctico sea justo, en su corte abstracto, cuando señala que la teoría no obliga a una práctica dada si no hay móviles extrateóricos que la impulsen.

Una tal transformación de la conciencia a través del conocimiento exige a la vez una transformación de la realidad en la cual la conciencia se constituye, ya que solamente se abrirán paso como conocimiento, sobre los pseudo-conocimientos ideológicos, aquellas verdades que atacan el "status" cuando las contradicciones dentro de la sociedad permitan a una parte de ella volverse portavoz consciente de este conocimiento, que será, a la vez conocimiento alcanzado en razón de que ciertas condiciones sociales y económicas han permitido que se constituya y también instrumento de acción transformadora sobre esas mismas condiciones estructurales. El enfrentamiento a cierto conjunto de normas que, a través del dominio de clase, se han interiorizado en la mayor parte de los miembros de una sociedad, es un enfrentamiento que pasa por un momento subjetivo cognoscitivo, el de la comprobación de que esas normas son contradictorias entre sí, o contradictorias con ciertos hechos en la medida en que las fundamentaciones de esos normas los desconocen o los deforman, pero ese momento subjetivo es a su vez imposible sin un cambio objetivo en la sociedad misma, sin un desarrollo de contradicciones que generen a los portadores sociales de esta conciencia crítica.

Pero la conciencia crítica del marxismo no se limita como en la historia de las luchas ideológicas del pasado, a sustituir un conjunto de normas o valores caducos por otro sistema de ideales que encarna una clase revolucionaria, sino que proporciona un conocimiento objetivo de la producción de esos mismos sistemas de valores en general y de la producción de los cambios sociales que los posibilitan, a la vez que a través de ellos se realizan. Como tal teoría, el marxismo no consiste en proponer un modelo ideal de sociedad y de hombre al que llegar por obra de una voluntad encandilada por esa meta, sino que proporciona un saber científico acerca de qué transformaciones revolucionarias sufrirá la sociedad capitalista y sobre qué bases se constituye la nueva sociedad socialista. En este sentido es verdad que el marxismo no es un humanismo, que su teoría no es una concepción ideológica que simplemente sustituye a otra ideología, que su esencial novedad histórica radica en que no

proporciona simplemente un conjunto de ideales o valores renovadores frente a otros caducos o muertos.

Sin embargo, la poca feliz expresión de Althusser que define al marxismo como un antihumanismo, expresión cuya significación polémica podemos apreciar cuando nos enfrentamos, como en el caso de Fischer, a la pretensión de volverlo un humanismo utópico, en sí misma es, creemos, inexacta y en último término empobrecedora del problema que muy superficialmente estamos considerando aquí. Así como el marxismo no es simple ideología puesto que es la teoría de las ideologías en la medida en que es la teoría de la sociedad en su desarrollo, de la cual las ideologías son el momento subjetivo, y es también teoría del conocimiento objetivo, el mismo como conocimiento objetivo comprende cuál es el momento histórico en que, por primera vez en la historia, una clase puede darse como instrumento el conocimiento objetivo de los hechos sociales, es decir de qué modo el propio marxismo es posible como resultado y a la vez instrumento activo del desarrollo social. En otros términos, el conocimiento objetivo sabe que él no es una totalidad autosuficiente sino que responde a condiciones reales y que sobre esas condiciones reales reacciona. En el terreno de la lucha social el marxismo sabe qué valoraciones desmistifica, qué conjunto de normas o ideales ideológicos él, en tanto ciencia, muestra en su contradicción, su pobreza, su función conservadora y elusiva y por lo tanto qué motivaciones o ideales, (que no pueden provenir sólo de la ciencia de la sociedad, porque la ciencia como momento abstracto de conocimiento teórico no puede proporcionar motivaciones) serán compatibles con el conocimiento y en cierto modo absorberán este conocimiento que el marxismo proporciona. *El humanismo no forma parte del marxismo en tanto teoría de la sociedad, como enunciado de esa teoría, pero el hombre marxista, necesariamente en tanto ser axiológico tiene una concepción humanista, y esta magnitud axiológica no es ignorable desde la teoría porque sin ella la teoría no sería verdadera, ya que el desarrollo social presupone hombres que se mueven por ideales, valores, significaciones, motivaciones.*

Los valores no son deductibles de ninguna teoría, pero la teoría marxista debe reconocerlos como condición 'sine qua non' de su propia verdad y al mismo tiempo que comprende de qué manera ella misma es posible en la medida en que aquellos existen (de otro modo no habría ni siquiera el hombre que teoriza) sabe también de qué manera ella misma remodela y transforma en la práctica social esos ideales.

La estructura social es, por ser social, humana, es decir, consciente. Si en ella se dan ciertas transformaciones es en la medida en que el desarrollo de las fuerzas productivas ocurre en esa sociedad humana, que es lo mismo que decir motivada, capaz de una actividad valorativa consciente. De modo que si el marxismo nos indica objetivamente que habrá una transformación revolucionaria de las relaciones de producción capitalistas, es porque también objetivamente está reconociendo que

en cierto momento de las contradicciones objetivas los hombres serán movidos, al desarrollar cierta conciencia, a transformar revolucionariamente a la sociedad; movidos no sólo por el momento abstracto del conocimiento teórico de que esta transformación es inevitable, sino por un conjunto de motivaciones axiológicas que este momento teórico reorganiza y dinamiza de una manera particular.

El marxismo si bien es entonces teoría, es también teoría que conoce la naturaleza práctica de la misma, no sólo como práctica teórica sino como vinculada a otras prácticas en tanto condicionada y condicionadora de ellas. La práctica revolucionaria marxista es sin duda una consecuencia de la teoría marxista pero también comporta un humanismo marxista que la teoría de esa práctica no puede ignorar, ya que en cierto modo es un dato objetivo que condiciona su propia verdad teórica.

Henos de todos modos muy lejos de aquel utopismo que venimos de denunciar en el último libro de Fischer. No se trata para el pensamiento marxista de desestimar los valores, de no hacer lugar a su significación como motor revolucionario, de no comprender que sin ese momento de la conciencia axiológica no hay revolución porque empieza por no haber sociedad ni hombre, pero tampoco podemos en nombre del marxismo juzgar y valorar ignorando lo que la ciencia social que es el marxismo nos enseña acerca del momento objetivo de ese ser social y recayendo en la mera consigna de un supuesto hombre desalienado con el que abstractamente juzgamos los sistemas antagónicos.

Checoslovaquia "avant la lettre"

El predominio de la utopía sobre una concepción materialista de la historia aparece quizás de un modo más flagrante en la desvalorización que hace Fischer del cambio de las relaciones de producción que el socialismo comporta, como si fuese una transformación independiente del cambio de la conciencia humana, o como si hubiese una condición más importante que aquella para la transformación de ésta. Esto le permite decir:

"Pues si el socialismo no resulta ser una nueva cualidad, un reino expansivo de la libertad más allá de la producción material, un reino de la autorrealización humana, de las alternativas auténticas, del humanismo, sino sólo un sistema capaz de ofrecer cuantitativamente más que el capitalismo, entonces acabará por diferenciarse muy poco de éste." (p. 139).

Aunque la duda sea en parte retórica, aunque el escepticismo respecto al futuro del socialismo sea en gran parte un recurso polémico contra ciertos métodos o concepciones, y podemos suponer eso en la medida en que Fischer continúa defendiendo al socialismo y afirma también en otro momento que está "convencido de que el mundo socialista es capaz de ser el

mejor y ya lo es en sus intenciones y en sus posibilidades hoy mismo", aún hechas todas esas reservas, es claro que el pasaje que transcribimos más arriba indica en su autor una total incompreensión acerca de las tareas de nuestro momento histórico y acerca de los principios fundamentales del marxismo. Si puede haber modos de construir el socialismo que disminuyan y subestimen el desarrollo de una conciencia social cada vez más rica, libre, crítica y humanística, la peor polémica posible contra esas insuficiencias, que pueden ser en algunos casos errores monstruosos de muy serias consecuencias para el proceso histórico en su conjunto, es aquella que no se enfrenta a esa actitud negativa desde una sólida posición de principios, sin disminuir en un ápice la significación primordial de la nueva estructura social, ni el punto de vista de clase desde el cual hay que considerar todos los problemas. Es en ese sentido aleccionadora la polémica que Fischer tiene con un periódico de la R. D. A. que critica algunas palabras suyas a los estudiantes de la Universidad de Praga. Allí Fischer dijo:

"No creo que se pueda entusiasmar a los jóvenes con muchas cifras de producción y de productividad; sino que los jóvenes quieren saber: ¿qué pasará con el hombre? Considero que la tarea decisiva de la generación joven es emprender esa lucha por el hombre entero..." (pág. 133).

A lo cual, según lo transcribe el propio Fischer se le respondió entre otras cosas con las siguientes frases:

"La cuestión no consiste hoy en saber si es posible entusiasmar a los jóvenes por las cifras de producción. Nuestra tarea, en la ejecución de la cual Ernst Fischer nos zambudea, consiste más bien en entusiasmar crecientemente a la juventud entera de los países socialistas por la consecución de esas cifras..." "La construcción del socialismo y del comunismo abarca diversas tareas, pero la primaria y decisiva es la producción, la consecución de la base técnica material. La contraposición que hace Fischer entre el hombre y la producción en el socialismo es contraria a la concepción marxista de la base y la superestructura." (p. 135).

Sin lugar a dudas, los términos de la respuesta son respetuosos de los principios del marxismo y señalan las debilidades del planteo de Fischer. Pero no sería justo dejar las cosas en este punto, ya que lo que está soslayado en esa respuesta es si efectivamente es posible desarrollar la base material de una sociedad socialista, sin resentir ese desarrollo o sin resentir la adhesión consciente al socialismo, si no hay una preocupación también dominante en hacer del marxismo algo más que consignas y cartillas, si no damos satisfacción simultáneamente a la inquietud crítica, indagadora, creadora. Las palabras de Fischer en la Universidad de Praga son sin duda discutibles porque sólo pasará con el hombre lo que sea positivo para el hombre a través del fortalecimiento del socialismo que exige el desarrollo de su base material y esta idea central allí aparece olvidada. Pero lo que sí podemos a su vez preguntarnos y ése sería el

sentido rescatabable de las palabras de Fischer, es, si bajo cierta forma de incentivación que no responde a un conjunto de inquietudes inevitables de los jóvenes no se está dificultando la construcción del hombre porque se está justamente dificultando la propia construcción de la base material del socialismo. Es por eso que la respuesta puramente formal del periódico alemán no apunta a lo que está detrás de todas las palabras: la posibilidad no puramente hipotética de infringir en la práctica por su aplicación mecánica, burocrática, torpe, los principios muy elegantemente salvados en el papel. En cierto modo la historia reciente del proceso checoslovaco propone un mentis a los dos polemistas, que no podemos ocultar. Los errores que de manera inadecuada atacaba Fischer se volvieron manifiestos también en cuanto al desarrollo material, pero mucho más graves en la medida en que vastos sectores de la sociedad no adecuadamente formados por una orientación correcta se volvieron permeables, en medio de la lucha de clases y del enfrentamiento mundial de los sistemas, a concepciones liberal-burguesas.

En cierto modo la actitud de Fischer representa en pequeña escala como un modelo simplificado, a un nivel puramente ideológico, del proceso que se desencadenaría pocos años después: frente a una conducción dogmática se levanta, en gran parte como resultado de sus procedimientos y en tanto efecto de ellos prueba complementaria del error de los mismos, una actitud que en nombre del marxismo menosprecia algunos principios fundamentales de su teoría y de su experiencia práctica y puede transformarse en cómplice objetiva de la contrarrevolución, inerte ante los sectores internos francamente antisocialistas y ante la penetración imperialista cuya peligrosidad los latinoamericanos conocemos muy bien.

Espíritu crítico y coexistencia ideológica

La exigencia de una actitud profundamente crítica tiene en el marxismo un sentido diferente de aquel que campea en la concepción liberal en tanto que coincide con la exigencia crítica propia de la ciencia. No es un llamado a la paz de la conciencia subjetiva que se consigue pensando sin trabas ni corrapistas y expresando ese pensamiento sin limitaciones, no es la propuesta de una actividad intelectual ejercida como un deporte, como el desperdicio de las facultades de análisis y conceptualización vueltas autosuficientes, sino que es la exigencia de un pensamiento enzarzado con la realidad y tan adherido a ella que se sabe parte de esa misma realidad y validable en tanto mantenga con ella una relación tal que le permita modificarla.

La libertad de espíritu que tal actitud crítica reclama, no puede por lo tanto confundirse con la facilidad, la espontaneidad

o la irresponsabilidad, sino que por el contrario constituye la más trabajosa, por ser la más auténtica, libertad: la que supera la constricción objetiva en la medida en que tiene conocimiento de ella.

Sin embargo, es indudable que la concepción marxista del método propio del conocimiento objetivo, de la praxis y de la libertad no es, en su formulación filosófica, otra cosa que un programa teórico que requiere su realización práctica en la propia práctica teórica y en el conjunto de la práctica social que unida a la primera condiciona el advenimiento histórico de un hombre cada vez más capaz de desarrollar esa actitud.

La crítica no importa entonces porque haya un arquetipo moral de hombre, un "hombre teórico", o un "hombre espiritual" que sea el hombre esencial. Para quienes adoptan esta perspectiva la actitud crítica no es sino el nombre puesto, ya a un ejercicio puramente antojadizo en el que la verdad se construye o sea "crea" según una voluntad de afirmar que no responde a nada más que a sí misma, ya a la actitud suspensiva que repite infinitamente el examen para encajar continuamente en la perplejidad. En el primer caso se exalta el espíritu crítico por su irrestricta libertad creadora, en el segundo por la total impotencia que se vuelve, paradójicamente, la omnipotencia del rechazo a la afirmación, la omnipotencia de la duda. En ambos se rompe la unidad de la teoría y la práctica, ya porque la teoría no pueda ser avalada por la acción, ya porque no haya teoría posible para ésta.

Es por eso que para un marxista el espíritu crítico no es un valor en sí sino una condición esencial del desarrollo de la teoría como condición del desarrollo de la práctica en su conjunto. Su valor radica no en su mero ser crítica, no en la forma, sino en los contenidos que solamente a través de esa forma son conquistables. Y si bien cuando una forma aparece como la condición objetiva de ciertos contenidos, se vuelve relativamente indiscernible de ellos, así recobrada con el sentido de su función, no puede confundirse con la satisfacción del individuo como idéntico a su acto de afirmación o de duda, que se torna lo absoluto de la cuestión y por esta vía vuelve al propio individuo teórico lo absoluto de todas las cuestiones.

Por eso hay una contaminación idealista peculiar de los intelectuales, no porque sobrestimen su tarea o la importancia de un desvelado espíritu crítico (cosas que difícilmente podrían sobrestimarse), sino porque, a despecho, en muchos casos, de su declarado marxismo, no comprenden adecuadamente el carácter de lo que reclaman en nombre de la libertad crítica y que no debe ser otra cosa que la posibilidad de confrontación de ideas no inhibidas por dictámenes administrativos o políticos como condición idónea para el desarrollo del conocimiento objetivo.

Cuando Malraux en "L'Esprit" dice que el intelectual es el hombre de la complejidad, el antimaniqueo, mientras el revolucionario, el político, es necesariamente maniqueo, está expre-

sando más allá de una trivial caracterología que no explica nada, una oposición falsa que es sin embargo real. O dicho de otra manera, afirma un conflicto que existe de hecho pero que tiene sus fuentes no en una eterna, irreductible, necesaria contradicción entre el pensamiento profundo, el más verdadero, y una decisión práctica parcial, esquemática, a mil leguas de distancia en su pobreza de la matizada, sutil, comprensión del intelectual. Si la oposición existe de hecho, ella puede ser por igual, y frecuentemente lo es, fruto de la insuficiencia del pensamiento del intelectual y del pensamiento del político. Sólo se oponen el intelectual y el político cuando uno de los dos o ambos no son suficientemente intelectuales y suficientemente políticos, lo que en último término es decir lo mismo, porque sólo habrá un pensamiento profundo en tanto profundamente elaborado y profundamente vinculado a la realidad objetiva y a la acción, y sólo habrá una acción justa en la medida en que sea fruto de tal pensamiento.

Si bien toda acción supone un momento en que, para usar el envejecido lenguaje convencional, cesa la deliberación y ocurre la decisión, si bien el político se ve obligado permanentemente a decisiones, es incorrecto seccionar esta decisión del proceso crítico que la condiciona y suponer que en ella quedan cancelados los matices, los aspectos negativos que la reflexión ha registrado para ella, las otras posibilidades barajadas. Una acción no es maniquea por el hecho de que parte de una opción, de una elección, que rechaza otras posibilidades. Es maniquea cuando proviene de un pensamiento maniqueo, cuando aunque concluyendo aparentemente en el mismo sentido no conserva, como problemas a atender, como riesgos posibles, como consecuencias a compensar, como factores calculadamente depreciados en esta decisión pero necesariamente operantes respecto de otras futuras, aquéllos que el pensamiento no maniqueo, matizado, es decir, más verdadero, es capaz de tener en cuenta. Puede paradójicamente haber más fineza de análisis, más riqueza de aspectos atendidos en el pensamiento que concluye con una toma de posición tajante que desencadena una acción cargada de aparente desprecio por aspectos o efectos secundarios, que en una especulación oscilante que se enrosca en la perplejidad y aporta sobre el fondo de la ignorancia final solamente la conciencia de una complejidad insuperable.

Desde luego que desvanecida la oposición "de jure" no por eso parece la oposición "de facto" entre el intelectual y el político. Pero como tal, ella es superable en la práctica y compromete a ambos en la profundización de su propia tarea específica: no se separan sino que convergen el intelectual que realiza su tarea crítica del modo más profundo y el político revolucionario que actúa del modo más eficaz. El problema no es por lo tanto justamente tratado cuando se propone el enfrentamiento entre los dos "tipos humanos", o entre las dos tareas, sino cuando a partir de la disolución del enfrentamiento teórico mismo

se discuten las bases que en la práctica permiten desarrollar al máximo aquel espíritu crítico y esta política científica.

Fischer dice, aludiendo a los intelectuales:

"La unión personal, propia del marxismo, como "filosofía de la práctica", entre el teórico y el práctico es un objetivo al que siempre hay que apuntar, pero que se alcanza difícilmente y pocas veces. Los prácticos serán siempre la gran mayoría, y sentirán la actitud crítica de la vanguardia intelectual de la organización como un factor de perturbación." (pág. 109).

Hay en estas palabras junto al reconocimiento de un hecho indiscutible, (la dificultad de que en una persona se conjuguen adecuadamente las aptitudes que lo vuelvan un dirigente político con una profunda capacidad de crítica teórica) un énfasis inaceptable en una sola cara del problema. Así como la mayoría de los miembros de la organización no serán intelectuales, o la mayoría de los dirigentes no serán teóricos profundos, la mayoría de los intelectuales no serán teóricos profundos en muchos casos por el hecho de que su perspectiva teórica está alejada de la práctica, lo que no solamente los limita como prácticos sino también como teóricos. Algunas de las objeciones que hemos hecho anteriormente a los planteos de este autor muestran justamente con qué facilidad una reflexión abstracta, no arraigada directamente en los problemas concretos de la revolución o de la construcción del socialismo llevan fácilmente a perder el rumbo aún respecto a cuestiones que una atenta consideración de los principios teóricos parecería si no suficiente para resolver, por lo menos suficiente para evitar resolver falsamente. Justamente la dificultad, real, de que el teórico sea dirigente y el dirigente teórico en los sentidos más plenos de los términos limita por igual a los dirigentes con limitaciones como teóricos y a los teóricos desvinculados de la acción o por lo menos de los niveles más altos de la decisión práctica política. Y esta dificultad no se resuelve volviendo al intelectual socialista como dice Fischer, un guerrillero que hostiga al aparato, ni, desde luego, volviéndolo, como en muchos casos ha ocurrido, un funcionario que reproduce o aplica en su campo consignas resueltas a otro nivel.

Y cuando en un estado socialista el intelectual es llevado a transformarse simplemente en un subordinado de la decisión que ocurre a otro nivel y en la que no participa efectivamente, elaborando e investigando con libertad (según una libertad que no implica desde luego la arrogancia del pensamiento individual ni la pérdida de la perspectiva política) su acción efectiva como intelectual no consiste en hostigar al aparato sino en profundizar en el conocimiento de las dificultades objetivas que llevan al aparato a establecer esa relación incorrecta y en promover su cambio, no desde una reivindicación abstracta, es decir liberal, de sus derechos, sino desde una práctica teórica que ayude efectivamente a modificar la situación imperante a partir del conocimiento de sus condiciones.

Sin duda que el grado en el que esto es fructífero, la medida de sus dificultades, depende en todo caso de las determinadas condiciones concretas y que puede haber situaciones —las hubo— en que esto sólo puede ser posible a partir de una transformación de las condiciones objetivas a través de procesos en los que la específica actividad del intelectual tiene una incidencia mínima. Pero estas situaciones de máximo estrechamiento de las mismas bases de la actividad crítico-científica no son por cierto las que pueden servir para caracterizar al socialismo en nuestros días.

La no ajustada perspectiva de la función de la crítica teórica y del intelectual que la práctica, se manifiesta también de otro modo en el autor que estamos considerando. Fischer afirma que es necesaria la coexistencia ideológica entendida como el conocimiento de las verdaderas ideas de los que piensan de otra manera, no a través de las citas arregladas según nuestra conveniencia. Si bien llamar a esto coexistencia ideológica parece inadecuado, nadie puede discutir la importancia de este reclamo, porque este requisito de veracidad no es sino una parte indispensable de la genuina lucha ideológica; no es un modo de aceptación de las ideas que se nos oponen, sino la única manera de combatir las de verdad al mismo tiempo que ese combate es un modo de desarrollar las nuestras en tanto que parte de ese desarrollo se deberá a incentivos, perspectivas y problemas que nuestros contradictores han propuesto. Pero luego, la noción de una coexistencia ideológica, definida con un contenido tan admisible, hasta el punto de que llamarla de ese modo parecería no otra cosa que un alarde efectista contra los dogmáticos amañadores de citas e incapaces de una efectiva confrontación-científica del pensamiento marxista con las corrientes enemigas, descubre su verdadera significación y se vuelve perfectamente ajustada a la denominación elegida, es decir, se vuelve un rótulo adecuado para la vacilación y eclecticismo.

Veamos por ejemplo la siguiente afirmación:

"También los intelectuales "tradicionales" de los dos sistemas sociales —los escritores, los científicos, los profesores y los estudiantes en general— se parecen más de lo que querrian los ideólogos ortodoxos de ambos lados; y empiezan a tomar conciencia de su comunidad, aunque la diferencia entre ellos es más manifiesta que entre los "técnicos" de los dos campos." (p. 101).

Y más adelante:

"Exponer científicamente y promover con conciencia la interacción entre los sistemas antagónicos, constituir intelectualmente en todas sus contraposiciones la unidad de este mundo de hoy, es ante todo deber de los intelectuales, no porque sean "seres superiores", sino porque disponen de más saber y más fantasía, de más ricas posibilidades de información, de previsión y de contactos." (p. 109).

En otras palabras: el antagonismo entre las concepciones

burguesas y la concepción marxista aparece atenuada ante la semejanza del quehacer reflexivo o crítico propio de los intelectuales sea cual sea su campo y para ellos es posible realizar una enigmática unidad del mundo presente susceptible de ser constituida en el plano intelectual. Ya no se trata sin duda del ahincado combate ideológico contra las concepciones sociológicas, económicas, políticas, históricas que encubren bajo una aparente neutralidad objetiva su significación de clase. A no ser que esa llamada unidad nazca simplemente de que las criticamos profundamente, sin adulterarlas, desde un genuino criterio científico, que comporta precisamente descubrir los supuestos ideológicos que las falsean. Pero tal "unidad" es precisamente lucha ideológica, destrucción crítica del pensamiento burgués y comporta, sin duda, el enriquecimiento que respecto de nuestro propio pensamiento aporta todo pensamiento aunque sea erróneo cuando lo comprendemos sin residuo. No es sin duda ésta la unidad que Fischer postula.

El punto de vista de clase

Las anotaciones anteriores sobre el problema de los intelectuales y sobre la coexistencia ideológica podemos entenderlos como una consecuencia de sus opiniones acerca de la verdad y el punto de vista de clase.

Dice Fischer:

"Volvamos a las simples categorías de "verdadero" y "falso", pues no hay resultados de la ciencia que sean "burgueses" o "proletarios", "capitalistas" o "socialistas", sino sólo los que son verdaderos y los que son falsos (o verdaderos a medias, o dudosos, etc.)" (pág. 73).

Y algo más adelante:

"Pero nunca es el "punto de vista de clase" algo verdadero por el mero hecho de coincidir con los intereses de una clase progresiva; sino que una clase es progresiva cuando la verdad corresponde a sus intereses" (pág. 77).

El primero de estos textos aparece acompañado de algunos fragmentos en que otros autores marxistas lo discuten de una manera superficial permitiendo a su vez una réplica en la que aparentemente Fischer muestra mayor penetración que sus contradictores. Dejemos sin embargo esta polémica que nos obligaría a no estar de acuerdo con ninguno de los contendores y limitémonos a formular nuestras propias reservas.

Sin duda que si llamamos ciencia al conocimiento verdadero (es decir, aquel conocimiento que en un momento del desarrollo de la humanidad aparece como tal y como condición de su propio enriquecimiento o transformación posterior), no tiene sentido hablar de ciencia burguesa y ciencia proletaria.

Sin embargo, este truismo, como todos los truismos, no sirve para nada en la medida en que si podemos hablar de ciencia burguesa y ciencia revolucionaria es porque hay una ciencia social que pasa por tal, que comparte un conjunto de rasgos de la ciencia a secas, pero que en tanto ignora o niega ciertos principios que la ciencia marxista considera esenciales no puede ser desde nuestro punto de vista sino una falsa ciencia, una mezcla en todo caso de verdades parciales organizadas desde una perspectiva explícita o disimuladamente ideológica.

Si esto es así, reclamar un punto de vista de clase no consiste en otra cosa que en exigir un punto de partida científico, ciertos criterios metodológicos y el respeto por ciertos principios fundamentales de la ciencia social, pero con una peculiaridad: la de que esos criterios y principios son precisamente el aporte desmitificador, desideologizante que el marxismo proporciona al conocimiento de los hechos sociales y que significan por lo tanto el "apanage" de la clase revolucionaria, de la única clase que puede asimilarlos y utilizarlos sin autoaniquilarse como tal, o haciéndolo sólo a través de la aniquilación de la sociedad clasista ya que sus intereses de clase coinciden con esta desaparición de todas las clases.

Asimismo la segunda afirmación que citamos más arriba no es aceptable. El carácter progresivo de una clase no está determinado por el criterio de mayor o menor coincidencia de sus intereses con la verdad, sino que su mayor o menor aptitud para usar la verdad como instrumento propio es una consecuencia de su naturaleza progresiva. Una situación objetiva del desarrollo económico y social es lo que pone a una clase en condiciones de actuar revolucionariamente, es decir, de transformar las relaciones sociales de producción, es decir de ser agente progresivo de la historia. Y es esta situación objetiva la que determina esa aproximación entre sus intereses revolucionarios y la verdad. La fórmula de Fischer propone, si la tomamos literalmente y en la totalidad de sus consecuencias, una explicación idealista de la historia en la que el proceso de desarrollo social estaría orientado como por el imán de la verdad, de tal modo que el criterio para evaluar la situación de una clase en ese proceso estaría determinado simplemente por su relación con aquélla. La concepción marxista, y es lamentable tener que repetir el abecé, explica precisamente a partir de la situación objetiva de una clase en el proceso del desarrollo social, sus relaciones con la verdad.

Pero, debemos preguntarnos llegados a este punto, ¿qué sentido tiene esta reivindicación de la verdad a secas, esta disminución del énfasis que los marxistas ponen en el punto de vista de clase con el que es necesario enfrentar los hechos y las ideas? ¿solamente desafilan nuestros instrumentos críticos, embobar el arma teórica de los revolucionarios; en nombre de una ciencia por encima de las clases, abjurar del enfoque científico que incorpora el marxismo en tanto filosofía del proletariado? Aunque objetivamente esto sea así, no es sin duda éste el afán

consciente de Fischer y por lo tanto no es equivalente, ni siquiera en sus efectos objetivos a una postura que desde las posiciones enemigas buscara artemeramente estos fines.

Las intenciones cuentan, puesto que o son incognoscibles, pura subjetividad inaccesible y entonces no es posible ni siquiera mencionarlás o de alguna manera se traslucen y documentan objetivamente y entonces es injusto y falaz el rasero que simplifica un conjunto de hechos objetivos prescindiendo de otros también objetivos, que nos permiten valorar intenciones y que como hechos objetivos también tiene efectos y significación más allá de la conciencia del sujeto enjuiciado.

Por otra parte, reducir la posición de Fischer simplemente a la de los enemigos del marxismo no solamente sería injusto, sino que no nos permitiría comprender lo que como motivación y blanco de su crítica genera sus errores, pero es a su vez un auténtico blanco sobre el que hay que acertar con mejor puntería. En resumidas cuentas, lo rescataba por debajo de los aspectos sustanciales en los que no podemos estar de acuerdo está contenido en la resistencia a solucionar los problemas de la polémica ideológica mediante juicios sumarios que con las etiquetas: "pensamiento burgués", "filosofía burguesa" o "ciencia burguesa", se ahorran el trabajo que importa, es decir, probar que efectivamente se trata de no ciencia. Cuando la filosofía o la ciencia burguesa es efectivamente burguesa es cuando manifiesta la debilidad ideológica, la función mistificadora que su origen de clase explica y determina pero no como una fatalidad deductible "a priori". Acentuando inexactamente sus fórmulas Fischer, que tiene razón en la medida en que sostiene lo anterior, no la tiene cuando elimina la noción misma de pensamiento burgués. El uso mecánico y escolástico de una noción que es empleada como un talismán que por sí solo pretende juzgar y aniquilar, no afecta a la noción misma y ésta según sabemos muy bien es no sólo legítima sino que refiere a un criterio fundamental de la crítica marxista.

En segundo lugar es también válida la exigencia de que la verdad no debe ser, en nombre de que corresponde a los intereses de la clase revolucionaria, amañada según conveniencias ocasionales. Aquí también Fischer apunta con razón al vicio manifiesto de muchas polémicas marxistas que tienden a eliminar los problemas y aún los tercios hechos que impiden una solución simple y esquemática. Pero también aquí apuntando contra esta no erradicada enfermedad del dogmatismo, golpea erróneamente e invierte, según hemos ya indicado, el pensamiento marxista, definiendo la progresividad de una clase por su aproximación a la verdad.

En fin, es también justo —y conviene tenerlo en cuenta para no caer en una arrogancia carente de recaudos autocríticos en que los marxistas, justamente porque manejan un método científico, no pueden incurrir— señalar que el pensamiento marxista comporta una zona que podemos llamar ideología, en la medida en que en ella se manifiesta no solamente el cono-

cimiento sino ciertas opciones o valoraciones que no son simplemente conclusiones de premisas puramente teóricas según las relaciones entre conocimiento y valor que consideramos rápidamente algo más arriba. Y este nivel de lo ideológico es eventualmente capaz de una corrupción ideológica en el sentido más fuerte, es decir como encubrimiento o mistificación, susceptible a la vez de contaminar al mismo conocimiento teórico. Las diversas peripecias de las ciencias particulares durante el período stalinista son una prueba demasiado elocuente.

Sin embargo, Fischer parece extraer de estas ideas comparables, y que es saludable reiterar, una conclusión que pretende avalar su invitación a volver simplemente a las categorías de lo verdadero y lo falso, y que aunque no está explicitada podríamos resumir de la siguiente manera: si tanto el pensamiento burgués como el pensamiento marxista son susceptibles de mistificación ideológica, entonces solamente tiene sentido hacer el corte entre lo verdadero y lo falso. Tal conclusión pierde de vista que si bien el pensamiento marxista es susceptible de abdicaciones ideológicas (y no sólo las de los dogmáticos, también las del propio Fischer son ejemplo de ellas) en la medida en que permanece fiel, aún en la forma empobrecida y escolástica que Fischer rechaza con razón, a los criterios fundamentales con los que introduce una perspectiva inédita en las ciencias sociales y en la filosofía, sus degeneraciones ideológicas están de todas maneras *más allá* de la mistificación del pensamiento burgués en el plano teórico y están, por más imperfectamente que sea, al servicio de la realización práctica de una sociedad sin clases. Por eso el corte entre verdad y falsedad no es sustituido por el que hacemos entre pensamiento marxista y pensamiento burgués, sino especificado desde nuestra propia concepción científica de la radiación social e histórica de todo pensamiento. Distinguir pensamiento revolucionario de pensamiento burgués no es otra cosa que distinguir pensamiento verdadero de pensamiento falso, pero con un contenido ya adquirido respecto a los criterios que importa no olvidar cuando buscamos precisamente conocer la verdad. Y por si es todavía necesario repetámos que esa distinción no puede hacerse sino a través del más profundo análisis crítico de todo pensamiento, que no es resultado de un dictamen previo a ese análisis y que seguramente a través de él descubriremos verdades parciales que debemos incorporar o podremos desarrollar nuestras propias ideas en la medida en que se verán obligadas a un confrontamiento que les exige abrirse a nuevas posibilidades.

Hablar del punto de vista de clase no es sino una manera abreviada de aludir a las ideas centrales del pensamiento marxista y las experiencias fundamentales de la práctica revolucionaria. El punto de vista de clase nos obliga a enfrentar los problemas atendiendo a su real estructura, real estructura que es escamoteada toda vez que se privilegia indebidamente, ideológicamente, una verdad parcial desarticulada de las relaciones necesarias que guarda con otras. No sólo hay verdad y falsedad,

en la medida en que la verdad y falsedad que atómicamente pueden tener ciertos enunciados exigen una verdad o falsedad más profunda que es la del sistema general en el que se organizan. El punto de vista de clase no es pues otra cosa que la adhesión a los principios de ese sistema general que se nos presentan a la vez como los más verdaderos y como aquellos a los que accede la clase revolucionaria y le serán instrumentos de su propia acción. Podríamos justamente ejemplificar la pérdida de ese punto de vista de clase en muchas de las afirmaciones de Fischer que hemos discutido más arriba: en ellas una verdad o semi-verdad que abstractamente podría considerarse total o parcialmente verificada, muestra su radical falsedad cuando descubrimos de qué manera se halla subordinada a otras que han sido eludidas y cómo ese acto de abstracción que la aísla cumple el papel de eludir las otras verdades esenciales.

LUCIA SALA DE TOURON

Acerca de "Historia rural del Uruguay moderno"

Según indican los autores en el "Plan de la Obra" los dos tomos editados —desarrollo del tema y documentación correspondiente— contienen la primera parte de una investigación más amplia. En ella procurarán elucidar "...cómo y por qué se produjo la transformación de nuestras estructuras económicas rurales, de qué forma se llevó a cabo el proceso de «modernización» del campo uruguayo", proceso cumplido entre 1852 y 1913. Las fechas límites adoptadas, el fin de la Guerra Grande —cuando a la vez se consolidó la independencia política y se produjo el retroceso de las formas de explotación agropecuaria que revivió etapas primitivas— y el año 1913, en el cual las exportaciones de los frigoríficos, por primera vez superaron las del tasajo de los saladeros, marcan para nuestros autores el comienzo y fin de una etapa perfectamente singularizable. Las 632 páginas del primer tomo están destinadas al análisis de la primera etapa de esta evolución que para los autores culmina hacia 1885. Los títulos de las cinco secciones en que se divide el libro dan la pauta de las grandes líneas en las que se inscribe la investigación: I) "Las consecuencias económicas de la Guerra Grande"; II) "La reconstrucción del país rural y el triunfo del ovino (1856-1875)"; III) "Estandamiento y crisis de la campaña (1869-1875)"; IV) "Las bases de la modernización"; y V) "Los primeros resultados del proceso de modernización (1876-1885)".

Con una copiosa documentación, a través de una trama compleja aunque rigurosamente periodizada, los autores exponen sus tesis fundamentales. Pero no sólo a ellas es preciso

atender; de continuo conclusiones, hipótesis, sugerencias, a veces deslumbradoras —aunque no siempre sean compartibles— se ofrecen al lector, brindándole un fresco singularmente vivido y rico del período.

Ante un libro de tal magnitud y riqueza sólo nos es posible en nuestra apreciación crítica, atender a las tesis fundamentales, ignorando innumerables conclusiones parciales que tienen validez por sí mismas. Resumiremos en primer lugar los principales lineamientos del trabajo.

I) Las secuelas de la Guerra Grande

En forma polémica prueban los autores la magnitud de la destrucción que el gran conflicto, que escinde el siglo XIX, provoca en nuestra producción agropecuaria. Estiman las pérdidas de vacunos en un 50% de las existencias paralizándose al mismo tiempo la explotación de ovino que se iniciaba. Son mostrados los efectos de las carnedas para el abasto y el carácter depredatorio de los arrees de ganado, las cuereadas —muchas veces en beneficio de jefes, que realizaban por este procedimiento, su particular redistribución del ganado o de los cueros— y de las "californias" de los señores de Río Grande.

Las arreadas para el ejército de peones, puesteros, agregados y en general de las gentes pobres de la campaña —que como alternativa huyen a los montes para evitarlo—, provoca la falta de mano de obra. La estancia se transforma en un baluarte de tipo "feudal", cuando el estanciero no debe también abandonarla, consolidándose de esta manera relaciones primitivas. La soberanía del Estado descece ante las otras estructuras de poder.

La Guerra Grande deja masas pauperizadas y desarraigadas.

Los saladeros se arruinan en el período posterior a los tratados de 1851, a raíz de las cláusulas que de hecho otorgan privilegios a riograndenses y la campaña próxima a la frontera se transforma en campo de invernada para los ganados brasileños.

II) El Uruguay del saladero, el vacuno criollo y la guerra civil como "mercado alterno"

"Sólo de una línea interpretativa podemos estar seguros. En el período estudiado —1856 a 1868— coexisten las tres variables que vertebran la ecuación fundamental del medio rural: la paz política, el aumento del stock vacuno y la superproducción". Y añaden los autores: "Si la paz interior prolongada provocaba la superproducción, la guerra civil restablecía —y

a menudo exageraba la nota— las características «normales» del stock bovino. La guerra civil representaba, desde el exclusivo ángulo económico, una suerte de mercado «alterno» al exceso de ganados, porque al consumirlos eliminaba la superproducción". Es ésta una de las tesis esenciales de la investigación y, nos atrevemos a decir, una de las más cuidadosamente desarrolladas por Barrán y Nahún.

La paz que se consolida a partir de 1856 determinará que hacia 1862 sobre los campos existan ya entre 7 y 8 millones de cabezas de ganado. Manejando con acierto los temas del mercado, llegan a la conclusión de que, aunque la Guerra de Crimea sin duda abrió nuevas posibilidades a la exportación, es fundamentalmente la paz interna la que determinará el ímpetu desarrollo del bovino. Aunque el cuero es el principal rubro de exportación, el tasajo que consume las carnes del vacuno, permite explotar íntegramente al animal. El desarrollo del saladero —además productor de cueros salados y gorduras— estará, en consecuencia, estrechamente ligado a la comercialización del vacuno, producción ganadera fundamental. Si el saladero, pese a sus avances técnicos no sobrepasa la manufactura, tampoco exigirá otro animal que el bovino criollo: ambos son los pilares de un modo de producción primitivo.

Los autores analizan la contradicción existente entre las posibilidades de acrecimiento del stock ganadero y la limitación insalvable del mercado del tasajo, destinado exclusivamente a nutrir la esclavatura de Cuba y Brasil, dedicada al cultivo de la caña de azúcar. Minuciosamente se muestra el entrelazamiento de las condiciones de los mercados que determinan crisis de coyuntura. La de 1862, es estudiada en su alcance —descenso de las demandas del tasajo y de los precios de los cueros y mantenimiento de los de las lanas—, en la oposición que genera entre hacendados y saladeristas y en sus consecuencias como factor de perturbación política. A la reanimación posterior al triunfo de Flores —es ímpetuoso el desarrollo de la economía montevideana, pero, sus consecuencias en la producción rural están menos comprobadas— es contemporánea una época de paz con el crecimiento del stock. La "superproducción" consiguiente será sucedida por una crisis económica y política, que habrá de desembocar en el militarismo. "Incluso es lícito pensar como hipótesis de trabajo —expresan los autores— si el estanciero no habrá disminuido sus tradicionales prevenciones a la guerra civil ante una situación económica que no alentaba sus esfuerzos en pro de una mayor producción. Después de todo, en 1863 estalla la revolución florista, y en 1868 se inicia un período de anarquía que culminará con la revolución de Timoteo Aparicio, en 1870. Por lo menos es evidente que "la economía tradicional basada en el tasajo volvía críticos los períodos de paz política, ya que ésta ocasionaba la superproducción ganadera en el Uruguay".

La respuesta a la crisis básica del sistema productivo será, para los autores, la mestización del vacuno en procura de ganar

los mercados europeos, lo que recién por otra parte, logrará el frigorífico. Para eso el Uruguay requería profundas transformaciones.

III) El afianzamiento del ovino: primer cambio técnico de la producción ganadera

"La afirmación básica a considerar —nos dicen Barrán y Nahún— es que el afianzamiento de la explotación del ovino constituyó la primera modificación de la estructura económica rural del coloniaje". Significó una salida a la crisis de bovino en la década del 60 y respondió a las apatías del mercado europeo: inglés, francés y belga, cuya agropecuaria —por solicitudes del mercado— se volcaba hacia la producción de alimentos.

Aunque la introducción de especies europeas, variantes del merino, se inicia en los primeros años de vida independiente, se afirma en la década del 60. Sus impulsores serán los hacendados extranjeros, ingleses, franceses, vascos y españoles, que poseen capitales, conocen el mercado, tienen experiencia tecnológica y espíritu de empresa. Abaratándose el lanar hacia fines de la década del 60, permitirá acceder a su explotación a medianos hacendados, que sortearán de esta manera los efectos decisivos en la consolidación de pequeñas y medianas explotaciones. No son éstas las únicas connotaciones sociales del bovino: al exigir mayor cantidad de mano de obra y especialización, aumentó, sedentarizó y especializó al trabajador rural. Peones de diversas especialidades, puesteros en mayor número y agregados —a veces en contratos que permitían cierta explotación de tono capitalista— se afincaron en las campañas. Surgieron junto a los viejos estancieros —caudillos, ligados a la explotación del vacuno criollo— los nuevos estancieros empresarios, que explotaron de manera complementaria el vacuno y el ovino. El país se regionalizó, ya que la estancia avanzada se ubicó en el sur y en el litoral, mientras la vieja subsistió en la región norte, en manos —en buena medida— de brasileños.

La lana permitió diversificar los mercados y junto a Inglaterra y EE.UU. consumidores de los cueros, se alinearon Francia y Bélgica, compradoras de lanas.

Inversión de capitales, tecnificación, sedentarización y diversificación de la mano de obra, son algunos de los efectos y requerimientos introducidos por el ovino. Una nueva exigencia iba a acompañar a las precedentes: el alambrado de los campos, ineludible para garantizar la propiedad del ganado mestizado, para permitir el desarrollo tecnológico y, en definitiva, para garantizar la nueva estructura capitalista naciente.

La lana fue —para los autores— la primera modificación de "estructura económica interna", para adecuarse a la deman-

da externa y contribuyó más que el bovino a sellar nuestra dependencia. Al tener como contrapartida la diversificación del mercado, fue menos colonial que la que sufrieron otros países. Se sugiere la hipótesis de que al ser la lana una producción competitiva para los países adquirentes, pudo haber obtenido mejores precios para no desalentar la producción nativa. De ser esto así, y como los costos de producción aquí fueron bajos, habría determinado una capitalización de los estancieros nacionales, que les habría permitido realizar luego las que fueron sus inversiones fundamentales: el alambrado y el mestizaje bovino.

Hacia 1884 las exportaciones de lana superan por primera vez a los cueros y otros rubros. Era parte de una contienda "entre el cuero y la lana, y si se nos permite esquematizar un poco las cosas —dicen los historiadores— entre el país viejo, de economía extensiva, descuidada, derrochadora, y el país nuevo de economía intensiva, más racional, más capitalista, o más precisamente entre el Norte vacuno, regresivo, y el Litoral-Sur ovejero y empresarial".

IV) La estructura social y política: un freno a la modernización

"El Uruguay que hemos visto evolucionar desde la Guerra Grande conservó los rasgos característicos de una estructura social y política primitiva y arcaizante".

"En lo político, sin embargo, la autoridad que residió en Montevideo, se revistió de las formas más modernas bebidas en las fuentes europeas de la época". Se plantea entonces una contradicción entre las fórmulas jurídicas que no se aplican y "la pureza increíble con que todavía se daban situaciones económicas y relaciones de dependencia personal, que parecían más típicas del feudalismo medioeval que del estado contemporáneo burgués y moderno".

Los autores van enumerando las posibles causales de esta evidente debilidad del Estado. Un presupuesto con déficits crónicos que no permite servir siquiera a las funciones públicas destinadas a guardar el orden, como la policía. Un régimen impositivo que debía adecuarse a un país que no valorizaba toda la producción ganadera y que se asentaba en la Aduana. La afectación de rentas al pago de diferentes deudas, que disminuía peligrosamente la posibilidad del Estado de disponer de sus recaudos. El crecimiento vertiginoso de la Deuda Pública, vinculado estrechamente a las guerras civiles, y a cuya atención estaban afectadas la mayor parte de las rentas. La ausencia de pago regular a los servidores del Estado, que caían en manos de los especuladores. A estos factores se unirán la ausencia de comunicaciones efectivas con el conjunto del territorio. "Los puentes, los caminos, el telégrafo, el ferrocarril, elementos poderosísimos del poder coactivo del Estado serán

una realidad que comenzará a ejercer influencia, sólo a partir de 1876". El primitivismo de las armas, así como de la táctica, coadyuvaban a la debilidad del Estado.

La inseguridad del medio rural fue la consecuencia obligada y determinó que se crearan otro tipo de lazos supletorios: los lazos de dependencia personal.

Planteado el tema de la naturaleza de un régimen signado por tales características, los autores rechazan la tesis de un posible feudalismo uruguayo que, entre otros, expusiera el profesor Juan E. Pivel Devoto.

"Aun cuando algunos rasgos de esta relación puedan compararse a los del feudalismo europeo, parece claro que éste implicó una estructura política y económica mucho más compleja, que no podía darse en nuestro medio ganadero". Y completando su pensamiento sobre el punto expresan: "Debido a ello, y a que no creemos en las categorías históricas universales —válidas para todo espacio y tiempo— es que hemos desechado la hipótesis de un feudalismo uruguayo..."

Se considera que las relaciones que predominan son las que se engendran, en todas las sociedades con Estado débil y donde se implantan lazos de dependencia personal. La relación de dependencia personal sirvió a ambas partes y se basó en las necesidades de supervivencia. Los grandes propietarios fueron quienes garantizaron un mínimo de orden y ampararon a sus allegados; el hacendado se confunde cada vez más con el caudillo y concluirá por acentuar la dependencia de los agregados puesteros, y pequeños propietarios de la zona.

El orden implantado por los hacendados, se veía perturbado por la existencia de innumerables partidas sueltas y durante las revoluciones, se corrió el riesgo de la sustitución del estanciero por los jefes de partidas, lo cual de haber ocurrido —se nos dice— hubiera asimilado más nuestra realidad al feudalismo europeo.

En las revoluciones las relaciones de dependencia personal se acentuaban: ejércitos rebeldes y gubernistas son integrados por los estancieros caudillos con sus huestes; se produce la fusión de las finanzas personales de los jefes con las del Estado y se levantan ejércitos privados, etc.

Los autores plantean la "modernización" del Estado y de las relaciones sociales que se procesará en los años siguientes, como fruto de la contradicción entre estructuras supervivientes y una nueva que ya penetra el país y que implica formas y "mentalidades capitalistas". Durante mucho tiempo convivieron ambos sistemas sin vencerse. En el plano social esto implicó la existencia simultánea de dos tipos de estancieros: el caudillo-estanciero del norte y la frontera, que "nunca fue sin embargo, un señor feudal, porque de alguna manera consideró a la estancia como un negocio..." y el estanciero empresario, del sur y el litoral.

Recién a partir de la mestización del vacuno, desde 1887 en adelante, el empresario dominará al caudillo en el litoral

y el sur y más lentamente en el norte, en un proceso todavía no completado.

Otros actores tenía el drama. Nahún y Barrán consideran que la debilidad del Estado, agudizada por las revoluciones que recrudecieron a partir de 1869, se asentó, además, por la peculiar visión que sobre el poder tenía la élite dirigente urbana.

En Montevideo vivió una "clase alta" comerciante, usurera y especuladora. "Europeizadas en lo económico y en lo intelectual, mirando siempre hacia afuera, sin comprender al país real..." los integrantes de esta oligarquía, según la opinión de Asociación Rural que los autores comparten, tuvieron un papel negativo en el desarrollo de la República. Dueños de capitales los invirtieron en los gastos suntuarios, amén de nuevas especulaciones, sin que se fecundara con ellos la producción. En esta alta clase urbana, los autores distinguen los verdaderos dueños del capital, en su mayoría inmigrantes posteriores a la independencia, y el viejo patriciado, proveniente de la colonia, que detenta ahora el gobierno y el magisterio intelectual. Alejado de las actividades productivas, su ideología es más "extranjizante" y postulan, a través de la política principista por la que se juegan, un delirante liberalismo. Contribuirán a debilitar al Estado y a acentuar la crisis. El patriciado, junto a los estancieros caudillos representan —para los autores— al viejo país; los hacendados empresarios y los comerciantes, saladeristas y estancieros-empresarios, un nuevo orden que conseguiría el poder con Latorre.

VI La crisis como catalizadora del cambio

Con prolijidad es estudiada la crisis que padecerá la República entre 1869 y 1876. La incidencia del "viernes negro" inglés y de la crisis de 1873, de la baja de los precios de la lana posterior a la Guerra de Secesión y el aumento ulterior de los mismos en relación a la Franco-Prusiana, del aumento de las tarifas aduaneras brasileñas y la guerra de los diez años en Cuba, son expuestas al lector pormenorizadamente. Calibradas las distintas influencias, en definitiva los autores sostendrán que todavía durante el período, las grandes crisis, que gravitan decisivamente sobre los descalabros financieros y comerciales, no influirán en la misma forma sobre la producción pecuaria.

Las causas del gran seudimiento de la República, para Barrán y Nahún, hay que buscarlas, fundamentalmente, en las condicionantes internas. Los déficits de las balanzas comercial y de pagos, por las importaciones no compensadas por las exportaciones, provocadas por los consumos suntuarios desmedidos, pero también en incremento del mercado de consumo fruto de la inmigración. Las epidemias de cólera y fiebre amarilla paralizan la producción y las epizootias diezman el ovino. Pero la Guerra Civil, en este caso la Revolución de las Lanzas,

que por su duración y la magnitud de los perjuicios que acarrea, es el episodio de consecuencias más negativas desde la Guerra Grande, es en definitiva, una nueva vuelta de tuerca de la contradicción entre el aumento de las existencias bovinas y la limitación de los mercados. En consecuencia, la única respuesta posible —para los autores— será la creación de las bases para el mestizaje del ganado bovino.

Se estudia paralelamente el penoso arrastrarse de la agricultura que también se ve sacudida por crisis que coinciden en el tiempo con las ganaderas. El minifundio muchas veces cultivado por el arrendatario o medianero, es incapaz de implantar mejoras técnicas, la productividad es muy baja, y las condiciones de vida de la inmensa mayoría de los agricultores, miserable. Sometidos a las exacciones usurarias de pulperos y molineros y a las depredaciones de la ganadería, salvo un pequeño grupo sólo pudieron atinar a mantener una agricultura que vegeta.

VI) El estanciero-empresario, dinamizador de la sociedad.

Como agente del cambio ven los autores a la “clase alta rural”, ligada a la explotación del ovino y el bovino y establecida mayoritariamente en el sur y el litoral del país. Papel relevante cabe a los hacendados de origen extranjero: ingleses, vascos y españoles. Muchas veces provinieron de la actividad mercantil que practicaron antes de su radicación en el país y en Montevideo. Barraqueros, accionistas de bancos, tenedores de Deuda Pública, etc., reviven, en otras condiciones históricas el proceso colonial (acotamos). Nahún y Barrán subrayan las condiciones psicológicas, propias del burgués capitalista que poseyeron: iniciativa, espíritu de empresa, individualismo, gusto por el riesgo pero también por la racionalización, frugalidad, orden, economía, voluntad de poder. Se vieron indudablemente protegidos en su calidad de extranjeros: disfrutaron de relativa indemnidad aun durante las guerras civiles, se aseguraron merced a la presión de los representantes de sus países de origen, el cobro de deudas reales o supuestas y dispusieron de importantes capitales.

Representaron un alto porcentaje entre los integrantes de la Asociación Rural, que nucleó a los grandes estancieros progresistas, si bien ésta tuvo mayoría de criollos y padeció de la indiferencia de los brasileños.

Consideran los autores que el impulso que imprimieron a las transformaciones de la producción y para lo cual promovieron cambios políticos en el país, se frenó a partir de 1890. El hecho de que sólo constituyeran una parte de la clase estanciera y la consolidación del latifundio serían las causas fundamentales del bloqueo que sufre el desarrollo.

Composición, programa y realizaciones de la Asociación Rural

Atención muy especial merece a los autores el surgimiento, la composición, el programa y las realizaciones de la Asociación Rural del Uruguay. Con agudeza, observan similitudes entre la nueva entidad que agrupa a los estancieros y el viejo Gremio de los Hacendados del coloniaje: en ambos casos, sus dirigentes serán los grandes estancieros ligados a las nuevas formas de producción. Acotamos que si en el coloniaje un García de Zúñiga reclamaba el reconocimiento del papel hegemónico de los latifundistas, en el estatuto de constitución de la Asociación Rural prácticamente se establece el dominio de los grandes estancieros. En ambos casos los radicados en Montevideo desempeñarán funciones directrices. Observan los autores que la revolución escindió a la clase de los hacendados y las guerras civiles mantuvieron su fractura. Cabría añadir que si en el período artiguista se polarizó por un lado el grupo de latifundistas y grandes hacendados ligados al monopolio y a España y por otro el grueso de los hacendados, a lo largo de los primeros años de vida independiente se anudarian en las dos grandes jerarquías caudillescas, sin una connotación de clase. Analizan los autores como, pese a la escisión los hacendados, eventualmente se unieron para reclamar sus reivindicaciones e historial el proceso de surgimiento de la organización gremial a través del Club Nacional y la búsqueda de nuevos mercados. El surgimiento de una “nueva clase alta rural” vinculada al ovino, con inversión de capitales de significación en la explotación agropecuaria, con reivindicaciones específicas y organizada gremialmente en la Asociación Rural, sería factor decisivo en la nueva aparición protagónica de los estancieros como clase. Se observa no obstante, que junto a la nueva clase subsiste el viejo estanciero-caudillo. Mientras los estancieros-empresarios se radicarán preferentemente en el sur y el litoral, los estancieros de viejo cuño subsistirán en el norte y la frontera regionalizando al país en sus dos sistemas de explotación.

La crisis de 1869-76 actuó como precipitante sobre las inquietudes y apetencias de los estancieros, y la fracción más poderosa y esclarecida constituyó en 1871 la Asociación Rural del Uruguay. Era el momento en que los comerciantes se nucleaban en la Bolsa de Comercio. Pocos años más tarde nacía la Liga Industrial Uruguaya. Recordamos que el movimiento obrero uruguayo levantaba sus primeras organizaciones y libraba sus combates iniciales. Las condiciones del surgimiento de la Rural, la participación de los distintos tipos de estancieros —relevante intervención de los extranjeros, mayoritaria de los uruguayos e insignificante de los brasileños— y su real importancia, que trascendió notablemente al número de sus integrantes, son mostrados en forma documentada. Observan los autores, que el período de auge de la Asociación es anterior

al militarismo, pero su incidencia decisiva en la vida económica y política del país, coincidirá con él.

En forma extremadamente minuciosa son analizados los puntos principales del programa de la Asociación Rural. La concepción de la ganadería como producción fundamental y objeto de atención preferente de las autoridades, para cuyo desarrollo reclaman la subordinación de todas las demás actividades productivas, el papel accesorio de la agricultura, la oscilación de su política en relación a la industria, etc., se detectan a lo largo de abundantes citas de la Revista de la Asociación. Sus principales ideólogos, elaboran una doctrina completa no sólo sobre los puntos antedichos, sino sobre otros aspectos como política crediticia, Bancos Rurales, etc. Postulan transformar la ganadería primitiva que se practica, por medio del alambrado y la mestización y hasta en algún artículo se hablará de praderas artificiales.

La sociedad deberá reconstruirse a imagen y semejanza del mundo que apetece los rurales y, en la conversión de las masas rurales en dóciles peonadas, la religión y la educación tendrán su parte.

Del mayor interés, aunque sin duda exigirá investigaciones e interpretación más rigurosas, es la confrontación entre algunos aspectos del pensamiento varelano y la ideología de la Asociación Rural.

Sus concepciones sobre el Estado, como agente de cambios sustanciales, heterodoxas en relación a las doctrinas dominantes, constituyen antecedentes insoslayables de la ulterior política del militarismo.

VIII) El militarismo, creador del Estado moderno, y base política de las transformaciones postuladas por la Asociación Rural

El proceso del nacimiento del militarismo —luego de la caída estrepitosa del principismo y el “año terrible”— nos es mostrado como fruto inevitable de una situación que ya era imposible sostener. La alianza de los poderosos grupos de presión: “nueva clase rural”, gran comercio y banca “sólida” (Banco Comercial y de Londres) con el ejército, creará la fuerza capaz de imponerlo. La forma de gobierno, primera del Estado moderno en el Uruguay —según los autores— corresponderá a las apatencias de las capas privilegiadas antedichas. Los privilegiados gobernarán directamente a través de algunos de sus hombres más destacados, elevados a cargos de gobierno fundamentales.

Latorre pagará cabalmente el apoyo que ha recibido. La extinción de la emisión circulante y el patrón oro, la reanudación de los servicios de la Deuda Pública, el acuerdo con los tenedores ingleses, y los privilegios al ferrocarril —ya en manos inglesas— serán piezas maestras en una partida en la cual

cuenta decisivamente, la satisfacción de las reivindicaciones básicas de los privilegiados del campo.

La Asociación Rural ejerce funciones paraestatales. La “campana se hizo habitable”, al decir de Domingo Ordoñana, destacadísimo dirigente de los rurales. El alambrado fue acompañado de la “limpieza de los campos”. Una justicia ejecutiva a cargo de las policías rurales, se complementó con el taller de adoquines, que domesticaría a los insumisos, a veces integrantes de partidas de bandoleros. El Código Rural —que implicó toda una legislación en beneficio de los estancieros— el Registro de Marcas y Señales, las Guardias Rurales, etc., contribuyeron a configurar un nuevo estatus. La propiedad privada de tierras y ganados fue una realidad en la República.

El santismo pretoriano, con sus veleidades de ostentación y despilfarro, completó la obra. Pero ya no satisfacción de la misma manera a las capas privilegiadas, o por lo menos a algunas de ellas, y los hacendados comenzaron a variar de postura. Las clases privilegiadas, como dice Palmerston de la “old England”, no tienen amigos ni enemigos y se manejan de acuerdo a sus intereses. El primer acto de la función había acabado. Como expresan Nahún y Barrán, en definitiva, el cambio de estructuras se había limitado a un mero reajuste de las mismas.

IX) Nueva crisis y nuevas salidas

La “pax” reprodujo la “superproducción” y agravada por la recesión de los mercados tasajeros, llevó a una nueva crisis hacia 1885. Los costos de la tierra y de los arrendamientos, considerablemente acrecidos, mientras bajaban los precios del ganado, contribuyeron a precipitarla. “El país del alambrado y la paz política —se nos dice— era incompatible con el ganado criollo”. “La crisis debía ser permanente a partir de 1885, hasta que nuevos productos sustituyeran al tasajo. Porque el país ya no quería —y en muchos sentidos, ya no podía— volver a su condición anterior”.

Mientras tanto la exportación de lanas, cumplido el proceso de mestización, superaba a los demás rubros de exportación. El vacuno comenzará lentamente el proceso de mestización que, con los nuevos sistemas de trabajo de las carnes y las posibilidades de transporte que inaugura “La Frigorifique”, permitirá acceder a los mercados europeos. “A partir de este momento —cuando en 1884 la exportación de lana superó por primera vez a la de cueros; cuando en 1885 se hizo notable la plétora de ganados por la paz política; cuando en 1887 la Asociación Rural abrió sus Registros genealógicos para la inscripción de las razas finas—, bien podemos decir que el Uruguay moderno ha nacido.”

Para los autores, las peculiaridades del Uruguay, dentro de las condiciones de creciente dependencia, que la adaptación al mercado generaba —por la variedad de rubros exportables dentro de la ganadería y por producir alimentos por el momento irremplazables— le permitieron disfrutar de una situación de privilegio. “De ella derivan las ventajas económicas que permitieron los avances del país en lo político y en lo social, luego de 1890. El Uruguay que sufrió al imperialismo capitalista, no fue tan esquilmo como los otros países latinoamericanos. La razón de su originalidad, creemos, debe buscarse en la naturaleza de sus producciones: los cueros, la lana, la carne.”

Con esta afirmación terminante cierran Nahún y Barrán la consideración de este rico período de nuestra historia.

Una obra de gran aliento dentro de la moderna historiografía uruguaya

Dentro de una producción significativa sobre temas históricos, tal vez lo más notable sea en el momento, la preocupación de un grupo de estudiosos, por elucidar las raíces socio-económicas del corto pero complejo proceso uruguayo. Incluso sobre el casi cuarto de siglo que abordan Barrán y Nahún hay algunas investigaciones y ensayos de singular valor. Juan A. Oddone con su “Formación del Uruguay Moderno”, “Economía y Sociedad en el Uruguay Liberal”, “Una perspectiva europea del Uruguay” y su artículo sobre “Mauá banquero del Imperio”, con creciente vuelo esclarece aspectos parciales, pero de conocimiento ineludible, como la inmigración, el papel del capital brasileño, la incidencia de las autoridades consulares extranjeras y otros temas de nuestro proceso económico, en una puesta al día siempre cuidadosa. Roque Faraone quien junto con Blanca Paris y Oddone, en su Cronología, revelan datos y confrontan los diversos aspectos de la vida del país, facilitando trabajos posteriores, en el que entendemos su mejor estudio: “Aspectos del Crédito Público en el Uruguay entre 1852 y 1875”, se interna en el tema de la Deuda Pública y el nacimiento del capital bancario, una de las claves de nuestra historia. Trabajos sugerentes de Real de Azúa, uno de nuestros más agudos ensayistas, de Luis Carlos Benvenuto —en sus visiones de conjunto de la historia uruguaya— y otros estudiosos, van desbrozando el camino para una elaboración más completa del período. La publicación de informes consulares, de correspondencia, etc. por la “Revista Histórica”, proporciona fuentes preciosas.

La “Historia Rural del Uruguay Moderno”, es la obra de mayor aliento sobre el cuarto de siglo posterior a la Guerra Grande y una de las más importantes de toda nuestra historiografía.

Es la historia de la transformación frustrada de las estructuras básicas del campo uruguayo. La lucha titánica entre el

viejo país del saladero, el vacuno criollo, la propiedad no consolidada, el campo abierto, las relaciones de dependencia personal, la preeminencia del estanciero-caudillo y la “revolución” endémica, y el Uruguay “moderno” del ovino y estanciero-empresario, que marcha hacia el alambrado y la “limpieza de los campos”, impuesta por el militarismo. Es la lucha entre el viejo país precapitalista y el que nace con el comienzo de la penetración capitalista en el campo. Fracasado el camino artiguista —acotamos— el camino del desarrollo capitalista sobre la base de la destrucción de buena parte del latifundio, el capitalismo se implantará lentamente, de manera parcial y manteniendo formas precapitalistas, sostenidas por la consolidación de la gran propiedad terrateniente.

A lo largo de la investigación que consideramos, asistimos también —en un discreto segundo plano— al dominio del capital usurario y especulador, el nacimiento del capital bancario, de los primeros empréstitos ingleses y del comienzo de trazado de las líneas ferroviarias. A la oposición de una parte del capital especulador, el más aventurero, con el resto de capital bancario y el capital comercial, entorno “orismo” y “el cursismo”.

La lucha entre lo viejo y lo nuevo en cada etapa, ante cada coyuntura, durante los períodos de florecimiento y de crisis, se nos aparece de una manera concreta, viva, fundamentada.

Una periodización rigurosa constituye el armazón que sostiene una construcción inteligente y ajustada.

El tratamiento cuidadoso de los documentos, la elaboración de cuadros, estadísticas, esquemas, etc., que prueban afirmaciones e ilustran conclusiones, no es sin duda uno de los méritos menores del libro. Para quienes buceamos afanosamente en nuestra historia, buscando las raíces de fenómenos que hoy se desarrollan ante nuestros ojos, este trabajo proporciona elementos de indudable valor.

Algunas precisiones y observaciones. - En torno a los límites del trabajo y a las fuentes documentales utilizadas

Los autores se han encargado de precisar que se trata, fundamentalmente, de una investigación sobre aspectos económicos del Uruguay Rural. Obviamente los temas vinculados a la producción y el intercambio son los que reciben un tratamiento más detenido. Con buen criterio, se ha procurado explicar la incidencia de la sociedad y el régimen político, para lo cual han recurrido a hipótesis, pero luego, en la dinámica del trabajo, éstas vienen a tener igual peso que las conclusiones más elaboradas.

El hecho de que las formas de apropiación no estén estudiadas paralelamente a la producción, y en particular que el proceso de apoderamiento de las tierras —que recién finaliza

con el militarismo— sólo aparezca tratado muy parcialmente, no permite a los autores efectuar la debida *mediatización* entre la producción y la superestructura política. Entre la estancia patriarcal, el saladero y la "revolución", se hallan el caudillismo, la "truste" blanca o colorada, por ejemplo. Los datos que ya se conocen sobre el capital usurario y especulativo, y la conexión doctor-caudillo, nos permiten operar mejor en relación a la burguesía comercial y usurera y sus actitudes en el período.

Se trata, obviamente, de que hay grandes zonas de nuestra realidad histórica que merecen la adecuada investigación y no puede reprocharse a los autores si ésta aún no se ha realizado. Es preciso, sin embargo, saber que esto sucede. Sin el debido esclarecimiento sobre el modo de operar las clases en nuestra formación precapitalista, es imposible explicar cabalmente la superestructura política e ideológica. Esta insuficiencia puede conducir a cierto mecanicismo que se desliza en el trabajo y del cual debemos estar prevenidos. En el libro consta, que los autores utilizan materiales éditos abundantes y han recurrido a los repositorios documentales, a las discusiones del parlamento y han estudiado la legislación de la época. Advierten que el manejo incompleto de la prensa constituye la insuficiencia mayor del trabajo en este rubro. La base de la investigación está constituida por la Revista de la Asociación Rural del Uruguay.

Nos parece que esta debilidad es fácilmente observable. Los autores dan demasiado crédito, pese a las consideraciones críticas que continuamente deslizan, a lo que los redactores de la Revista opinan de sí mismos y del resto del país. A veces se contagian del lenguaje de los rurales: la palabra "anarquía", por ejemplo, es usada desde el ángulo del burgués terrateniente y muchas otras de sus concepciones se infiltran cuando hablan los autores. Se exagera en nuestra opinión el carácter "progresista" de la clase "alta rural", asimilada demasiado a la burguesía, sin las debidas precisiones. ¿No es posible pensar que la composición de la capa de los terratenientes y grandes estancieros-empresarios, conlleva "el bloqueo" del cambio? ¿No sería interesante precisar los matices, que trasluce la Revista de los rurales, entre las distintas capas y que permiten la formulación de opiniones muy variadas? ¿El "camino prusiano" por el cual se realizó cierta transformación capitalista del campo, no está relacionado —junto con la supervivencia de otras capas más atrasadas, debidamente señaladas en el libro— con la composición de esta clase burguesa-terrateniente? Esta capa, muchos de cuyos integrantes fueron a la vez barraqueros, accionistas de bancos y tenedores de títulos de Deuda Pública, estuvo por consiguiente estrechamente vinculada con la burguesía comercial-exportadora, a la banca y a la especulación. Fue predominantemente terrateniente sin embargo y se apoyó en el campo en todas las formas de explotación precapitalistas: medianería, sistema de agregados, etc. En el caso de los extranjeros, utilizaron el poder de sus flotas y la acción de los consules para apoderarse preferentemente de la renta nacional,

merced al cobro compulsivo de deudas. Es preciso calibrar en consecuencia cuales debieron ser sus apetencias reales. El término burguesía, sin deslindar qué capa de esta burguesía, puede inducir a errores.

La más cuidadosa revisión de la prensa, pero también la compulsión a fondos documentales no utilizados, podría ayudar a proporcionar una visión más precisa. Un análisis teórico más cuidadoso parece preceptivo.

Necesidad de precisión de conceptos. Sus connotaciones ideológicas

La utilización de una terminología a nuestro juicio no precisa y con connotaciones ideológicas no deseables, constituye una de las insuficiencias del trabajo. El empleo del término "estructura" aplicado a variados objetos de conocimiento, la calificación de "altas clases rurales" y "altas clases urbanas", la nominación de país "moderno", país "arcaico", "primitivo" o "tradicional", constituyen imprecisiones que dificultan la comprensión del lector. Nuestra preocupación es mayor puesto que, como indicáramos, esta terminología está impregnada de sabor "desarrollista".

La palabra "estructura" clave en la economía política y la sociología, es una de las más confusamente utilizadas en el momento actual. Se encuentra entre las que más frecuentemente emplean los autores en la exposición de sus tesis, y en nuestra opinión, de tal manera, que introducen imprecisiones y confusión. Por otra parte la utilización del término por el "desarrollismo" tiene cierto parentesco con el de algunas corrientes estructuralistas, en sus series incommunicables de modelos. Pero, como declaradamente hay en los autores el propósito de no incribirse en determinada corriente—independientemente de la carga ideológica que toda elaboración histórica tiene— no se trata de ensayar una polémica en torno a ideologías, que los autores no reconocen como suyas. Pensamos que, sin duda, en la búsqueda de una terminología técnica y no comprometida, se han enredado involuntariamente con tendencias que aparentemente no profesan. Procuraremos demostrar por lo tanto, lo inadecuado de la terminología empleada y las distorsiones que sus inficciones ideológica producen en el trabajo.

¿Cómo conciben los "desarrollistas" el "desarrollo" y la "estructura"? De la misma manera como lo formulan los autores en el libro. "Si entendemos por "desarrollo económico"—nos dicen nuestros autores— "una modificación profunda de las estructuras que permite una producción superior en cantidad y calidad, debemos llegar a la conclusión de que el Uruguay conoció, a partir de 1860, con el triunfo ovino, un proceso de esta naturaleza". En otra parte del trabajo se define a "estructura" en sentido amplio como "el conjunto de elementos

económicos permanentes sobre los que se basa una sociedad en un periodo de tiempo determinado..." Es precisamente así como el desarrollismo define el cambio de estructuras.

La concepción de la estructura económica sin su connotación social, es lo que permite hoy al desarrollismo hablar de un cambio de "estructuras" en nuestro país o en América, como fruto de una utópica tecnificación, sin transformación precisamente de las "estructuras", sin cambios básicos y sin el desplazamiento de clases.

Indudablemente es más clara la terminología marxista como fruto de una concepción más ajustada del proceso históricos. Ya Marx en su clásica definición estampada en el "Prólogo de la contribución a la crítica de la Economía Política" expresaba:

"... en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social".

Entre posibles estructuras, el marxismo reconoce como básica la estructura económico-social, determinada por la altura de desarrollo de las fuerzas productivas y las relaciones de producción. Esta formación económico social permanece, en el marco del proceso continuo de cambios en la sociedad, mientras el desarrollo de las fuerzas productivas, no exige una transformación cualitativa revolucionaria de las relaciones de producción, de las relaciones económicas. Mientras para el desarrollismo, se trata de una sustitución lineal de una "estructura económica" por otra, para el marxismo el desarrollo de las fuerzas productivas se procesa dentro de una estructura, hasta que las relaciones de producción y en consecuencia toda la superestructura no entran en contradicción, provocando una crisis. Esta sólo es solucionada en el marco, precisamente, de un cambio de "estructura". Es fundamental, en consecuencia, precisar cuando dentro de una determinada formación económico-social es posible el desarrollo de las fuerzas productivas y cuando es ineludible una transformación radical de las estructuras básicas.

La utilización del término "estructura económica" referido a determinadas etapas del desarrollo de las fuerzas productivas —por ejemplo, la consolidación del ovino— induce evidentemente a confusiones, en cuanto a la verdadera significación del "cambio de estructuras".

Luego de definir el desarrollo como "una modificación profunda de las estructuras que permite una producción superior..." con el ejemplo del triunfo del ovino en la década del 60, precisando sus conclusiones sobre el conjunto del proceso cumplido en los años siguientes, añadirán: "Se debe anotar, empero, y desde ya, que este desarrollo se bloqueó al poco

tiempo de iniciado, ya que la evolución político social que lo acompañó cristalizó un factor dominante: la clase terrateniente tradicional y latifundista, que tendía a convertir el desarrollo en mero crecimiento". "Es decir, que poco a poco la modificación de las estructuras iba siendo sustituida por un ordenamiento algo más eficaz de las antiguas, permaneciendo inalterable algunas de las esencias del orden primitivo (como la estructura de la propiedad de la tierra), lo que sólo ocasionaba un aumento de la producción".

Creemos que aún con dificultades, las ideas básicas y correctas se abren paso en lo transcrito. Es que los autores, en la medida que manejan una realidad concreta nos muestran el proceso objetivo. Las confusiones devienen, en cambio, de la utilización de un lenguaje no científico, proveniente de corrientes económicas y sociológicas no científicas, con las que se comprometen buscando evitar, precisamente, el compromiso.

Es claro para nosotros, que para los estudiosos de la Historia en el Uruguay, está planteada como tarea ineludible la profundización teórica. El desdén de nuestros institutos de enseñanza superior por esta temática, es una de las causas de insuficiencias que luego repercuten negativamente en la creación. Parece urgente la toma de conciencia de este hecho por nuestros investigadores.

Conviene señalar que aún cuando Barrán y Nahún no los han utilizado con este propósito, en el excelente trabajo que consideramos, existen elementos muy importantes para una mayor precisión de la estructura económico-social del Uruguay en el siglo XIX.

El describir las principales características de la estructura precapitalista y su incidencia en los fenómenos de superestructura política e ideológica, el determinar la magnitud, las características y periodización del desarrollo capitalista y las supervivencias de la estructura anterior, que hasta hoy perviven, es una tarea esencial para nuestra historiografía. Exigirá sin duda un estudio a fondo del material editos e investigaciones complementarias. Parece evidente su importancia.

Elementos para el comienzo del estudio de la estructura precapitalista en el Uruguay independiente

Es este un tema que de una u otra manera ha preocupado a nuestros historiadores. Cuando Pivel Devoto, Francisco Pintos o Carlos Real de Azúa lo plantean, total o parcialmente, no hacen más que formular explícitamente una inquietud, que de manera menos evidente traslucen los trabajos de otros estudiosos.

La necesidad de una precisión de categorías plantea un segundo problema. ¿Son válidas para el Uruguay decimonono las categorías clásicas? Es posible considerarlas una forma es-

pecífica de estructuras económico-sociales reconocidas para Europa, o se trata de crear una nueva tipología?

El acuerdo es unánime en cuanto en la existencia en el Uruguay del capitalismo. Cabe interrogarse y estudiar a fondo las características del desarrollo capitalista en el Uruguay, donde la burguesía no liquidó revolucionariamente los vestigios precapitalistas, que superviven en el campo, y el imperialismo ha signado con su impronta deformante el proceso.

Nuestros autores rechazan la vigencia para el Uruguay de las categorías clásicas, es más, niegan la validez universal de éstas. Obviamente no se refieren al capitalismo, al que hacen referencia reiteradamente en el trabajo. Hay que anotar que prefieren sin embargo un léxico más vago y de continuo oponible al país "moderno" un Uruguay "tradicional", "arcaico" y "primitivo".

Suponiendo que el país "moderno" sea el Uruguay capitalista, o el Uruguay en el cual comienzan a introducirse modos de producción capitalista, quedaría todavía por precisar que entendemos por "primitivo", "arcaico" o "tradicional".

Mientras Pivel Devoto ha hablado de un feudalismo uruguayo, Real de Azúa lo niega en su trabajo sobre el Patriado. Nuestros autores, con argumentaciones distintas y refutando algunas propuestas por Real de Azúa, se pronuncian contra la existencia del feudalismo uruguayo. Lo hacen refiriéndose evidentemente no al conjunto de la estructura socio-económica, sino exclusivamente a determinadas formas de poder y a las relaciones de dependencia personal vigentes.

Convendría hacer algunas precisiones al respecto. Para el marxismo y para una buena parte de la más recibida historiografía actual, la categoría "feudalismo", en su sentido sociológico, trasciende ampliamente las formas de poder vigentes en Europa entre los siglos XI y XIII, en referencia a las cuales clásicamente se utilizó el término.

A medida que los estudios sobre el medioevo se profundizan, las tesis clásicas muestran fisuras. Barrán y Nahín hacen referencia a opiniones de destacados estudiosos que sostienen que no son tan estrechos los lazos entre economía natural y feudalismo europeo. Lo que determina la caracterización de un período son sus rasgos dominantes. La economía medieval efectivamente no es mercantil, independientemente del comercio y del surgimiento, en los dos últimos siglos de la Edad Media de ciertas relaciones capitalistas, en las contadas ciudades que producen para la exportación. No tenemos todavía un análisis sistemático de como se erosionan las relaciones económicas en el campo, en el período de crisis y de las transformaciones que el capitalismo manufacturero provocan.

En algunos casos tiende a remontarse las relaciones capitalistas hasta el siglo XIII inclusive, en otros, a hablarse de feudalismo durante el predominio del capitalismo manufacturero y el gran comercio. Las confusiones son mayores, puesto que el manejo de la categoría capitalismo, no se hace en re-

lación a la estructura económico-social, sino que la existencia de capital comercial y usurario —formas primitivas ya surgidas en formaciones anteriores— lo lleva a algunos historiadores a hablar de capitalismo, incluso bajo el esclavismo antiguo.

En grandes rasgos tal vez pudieran enunciarse los caracteres generales del feudalismo señalando que se trata de una formación en la cual predomina una economía no mercantil independientemente de cierto desarrollo comercial, —la gran unidad económica rural es explotada total o parcialmente en forma parcelaria, por campesinos que proporcionan una renta en trabajo, especie o especie monetizada precapitalista, para lo cual son sometidos a coacción extraeconómica— en que la sociedad está regida no por el derecho sino por el privilegio y donde imperan formas estatales que, en los procesos clásicos, implican el descaecimiento del poder central y el establecimiento de lazos de dependencia personal. El feudalismo sería caracterizable en consecuencia, como las demás formaciones económico-sociales, no por un rasgo, que incluso puede hallarse en otras, sino por un conjunto de relaciones. Es evidente sin embargo, que ninguna de las estructuras precapitalistas ha tenido un análisis completo. Baste recordar el ejemplo del Capital, en que cada uno de los rasgos de esta estructura ha merecido una consideración cuidadosa, dentro del análisis general, para comprender fácilmente que lejos estamos de una caracterización científica de las restantes.

Partiremos de la base que en el Uruguay ha regido una estructura precapitalista en el seno de la cual comenzaron a plasmarse relaciones capitalistas, en las décadas finales del siglo XIX. ¿Es posible asimilar esta formación a las que rigieron en Europa y en particular al feudalismo? ¿Es nuestra estructura específica, o puede integrarse una categorización común con el resto de Latinoamérica?

No se trata evidentemente de cubrir a nuestro caudillo estanciero o estanciero caudillo, con el yelmo y la coraza, trasponiendo artificial y mecánicamente contextos culturales irrepetibles. Es necesario observar cuidadosamente nuestra estructura y ver en qué medida la combinación de determinadas formas de producción y relaciones económicas, efectivamente permite involucrarla en las estructuras conocidas o si, por el contrario, se trata de una estructura específica. Nos parece evidente la comunidad de rasgos básicos con los de otros países latinoamericanos: el gran latifundio, las formas de apoderamiento de los medios de producción, el caudillismo, la existencia de lazos de dependencia personal, son algunos de los fácilmente advertibles.

Las formas de incidencia del capitalismo europeo y más tarde la impronta con que nos signó el imperialismo, haciéndonos pender de un mismo dogal desde fines de siglo, ha contribuido a fijar rasgos comunes, independientemente del aislamiento a que nos condena.

La fértil polémica del marxismo en torno al modo de producción asiático, respuesta obligada a la problemática asiático-africana, ha arrojado sobre la mesa de discusión, el gran tema de la vigencia universal de determinadas formaciones precapitalistas. Con Juan Chesneau consideramos que sin duda "ni la producción esclavista, ni quizá la producción feudal" tienen "el valor universal de otras formaciones". Una de las peculiaridades a tener presente en Latinoamérica es el "tempo" histórico. Vertiginosamente transita América etapas que en Europa y en Asia han representado siglos e incluso milenios. Coexisten elementos de formaciones diversas, en la medida que la incidencia de la estructura del país de colonización se produce sobre la de los pueblos conquistados. El capitalismo mercantilista revive la esclavitud para servir a las apetencias de la Europa dominante. Y todo esto, en medio del proceso de apropiación de los medios de producción, en especial la tierra, recién acabado hacia fines del siglo pasado. Toda esta compleja evolución se realiza, mientras el capitalismo manufacturero es sucedido por el industrial de la libre competencia y finalmente nuestros países sufren el impacto del imperialismo.

En 1962 en una serie de artículos periodísticos de tipo polémico, señalábamos cuales eran a nuestro entender, los rasgos esenciales de la estructura plasmada en nuestro país luego de la independencia: por un lado su carácter precapitalista, por otro los que provenían de la no finalización del proceso de apoderamiento de los medios de producción (sociedad de colonización, a falta de otros términos más precisos).

En aquel entonces enumerábamos cuales eran, en nuestra opinión, los rasgos básicos de nuestra estructura precapitalista. Las investigaciones ulteriores, entre las que se cuenta este documentado trabajo, y nuestros propios rastreos, nos afirman en nuestras opiniones. Los elementos perfectamente caracterizables de esta estructura precapitalista son en las relaciones agrarias: el latifundio, el sometimiento de la mayoría de la población a prestaciones de coloración feudal en el caso de los medianeros, puesteros, agregados, condiciones peculiares del peonazgo —no privación de los instrumentos de producción— radicación familiar en el establecimiento con autorización de mantener animales, etc. Hay que añadir a esto la papeleta de conchabado, forma de coerción extraeconómica que se mantendría como una constante, aunque al parecer no siempre aplicada con la misma estrictez. El trabajo que hoy analizamos ha proporcionado elementos invalorable para la precisión de la altura de desarrollo de las fuerzas productivas en su análisis de la estancia del vacuno criollo vinculada al saladero y los problemas de las incidencias del mercado, que en este período no modifica con sus exigencias el tipo de producción de la estancia patriarcal, y que no comercializa toda la producción.

La escasa y poco desarrollada división social del capital monopolista bajo el coloniaje y el predominio del capital usurero y especulador durante las primeras décadas de vida in-

dependiente, son otros rasgos característicos de esta estructura precapitalista.

Los trabajos de Oddone, en particular su análisis de la incidencia del capital brasileño con Mauá, en los años inmediatamente posteriores a la Guerra Grande, y donde se percibe la lucha despiadada de los "cianos" de usureros, y el ya mencionado de Faraone, sobre Crédito Público, van iluminando aspectos de nuestra Historia, hasta ahora mantenidos en una discreta penumbra. A través de éstos y de los informes consulares, publicados por la Revista Histórica, va develándose la verdadera incidencia de las potencias europeas en la privilegiada acumulación de capital de sus connacionales.

Algunos rasgos de la "sociedad de colonización" los analizábamos ya hace unos años.

Hasta que no se consolida la propiedad burguesa, es decir en tanto el Uruguay mantiene su condición de país de colonización, las luchas de clases —decíamos en 1962— expresan en lo fundamental el no acabamiento del reparto de la riqueza social entre las clases dominantes y la no finalización de la expropiación de los medios de producción a los productores directos (este período acaba con Latorre entre 1876 y 1880). Las luchas de clases se expresan en una primera época, hasta la Guerra Grande como enfrentamientos entre los propietarios y ocupantes y como conflictos entre los distintos grupos de especuladores y monopolizadores de la tierra y de la deuda pública. Después de la Guerra Grande, a éstas se superpone la lucha por la tierra entre los viejos propietarios y los nuevos nacidos de la redistribución de la tierra en el gobierno del Cerrito; es el período que Angel Floro Costa denomina de las reivindicaciones. Nuestros autores recogen opiniones que consideraban rápidamente finalizado, luego de la Guerra Grande, el proceso de devolución de tierras confiscadas a los colorados por Oribe y entregadas a los blancos. El hecho de que Flores por decreto, luego de la Cruzada y bajo su dictadura, anule las donaciones oribistas no parece confirmar su opinión. Será preciso, sin embargo, investigar el fenómeno. Barrán y Nahún aportan importantes elementos, obtenidos fundamentalmente de las fuentes parlamentarias, sobre la lucha entre ocupantes y especuladores, presente desde los primeros años de vida independiente y singularmente importante en el período.

La no consolidación de la propiedad burguesa sobre la tierra y la dependencia entre posesión y poder del caudillo, conducirá a englobar a las masas de poseedores y propietarios —siempre cuestionados sus derechos— en la jerarquía caudillesca, en la "truste" blanca o colorada. La dependencia para el cobro preferente, en un Estado empobrecido, a vincular a la capa de los especuladores con los caudillos. Aunque por momentos pretendieran prescindir los "doctores" del caudillaje, la posesión del paquete de deuda solo cobrable con su ayuda, los ató a las banderías en que se escindió el país. El caudillismo

fruto de las relaciones de dependencia personal es la consecuencia lógica de la estructura antedicha. Barrán y Nahún aportan nuevos elementos para la caracterización del período: la estancia como baluarte de seguridad durante las guerras civiles, la organización militar sobre la base del estanciero-caudillo y su hueste, las tropas privadas, etc. Si el país del saladero y el vacuno criollo condujo inevitablemente a la guerra civil, los cuadros en que éstas se desarrollaron tienen que ver, por consiguiente, con las formas de apropiación y con complejas relaciones de dependencia personal.

A través de este libro puede rastrearse el comienzo de la transformación capitalista en el campo. La estancia ovejera con su inversión imprescindible, con su técnica más compleja que exige sedentarización y especialización de la mano de obra, será la protagonista en este proceso. Es interesante observar, como aparece en el mismo el arrendamiento capitalista y formas de medianería que evidentemente, al exigir del aparcerero la utilización de mano de obra asalariada, implica también —en una relación compleja— elementos capitalistas. Pero esta estancia, con sus requerimientos de mayor mano de obra afirma también formas de medianería y un tipo de agregado pre-capitalista.

Pocos años antes del nacimiento del capital bancario marcaba el primer hito de desfibración del capital comercial-especulador. Este, en el futuro, concentraría en lo fundamental, los préstamos al Estado y la tenencia de bonos de Deuda Pública. El resto del capital, por ahora puramente comercial, se iba creando las condiciones para iniciar lentamente el proceso de inversión en la industria, lo que comenzaría a hacerse realidad luego de la ley proteccionista propiciada por Andrés Bello durante el gobierno de Pedro Varela. Los primeros empréstitos externos, luego de 1865, nos transformarán en los años siguientes en juguetes de presión usurera y política del imperialismo, pero marcarán una nueva etapa en el proceso de "purificación" del capital nacional de su condición usurera.

El capitalismo penetraba en el Uruguay en medio de dificultades y contradicciones. Los autores señalan ampliamente el papel desempeñado por el militarismo, en la creación del poder estatal y en la apertura de nuevas condiciones para el desarrollo capitalista en el campo, a la par que para la penetración imperialista y el desplazamiento de determinados grupos especulativos.

Requeriría un análisis más cuidadoso, que excede los límites que nos hemos fijado, el precisar la verdadera magnitud de ese desarrollo capitalista. En el campo significó la consolidación de la propiedad burguesa terrateniente y la "limpieza" de ocupantes, puesteros, agregados, por otra parte prolongada a lo largo de varias décadas. Finalizó el momento de redistribución periódica entre los monopolistas de la tierra y también de los pequeños y medios hacendados. Los grandes terratenientes blancos y colorados decidieron consolidar el "statu quo" de la

validez de la propiedad en el estado contemporáneo a su decisión. En el futuro, la redistribución de la tierra mediante la guerra civil, dejó paso al bizantinismo jurídico. Esta consolidación de la propiedad se hizo en beneficio de los terratenientes. En el otro brazo de una parábola, el capitalismo penetraba en el campo, imponiendo un sistema de tenencia de la tierra que era la antítesis del camino artiguista. El camino prusiano consolidó con el latifundio, el mantenimiento de todos los vestigios precapitalistas y la consagración jurídica, en el Código Rural, de condiciones de dependencia personal.

El reinado del capital usurero no había finalizado. La liquidación definitiva de la clase de los acreedores nacionales y de los vinculados a los recurrentes empréstitos ingleses, lo dio Batlle. No sólo porque transformó la deuda interna en externa, eliminando la dependencia del Estado del capital usurario nacional, no sólo porque debilitó la presión inglesa diversificando las fuentes imperialistas de empréstitos, no sólo porque por primera vez en la historia esos empréstitos, por ruinosos que fueran, se volcaron en la reproducción del capital, sino también porque los expulsó de su último reducto: el parasitismo del capital comercial-usurero y bancario con respecto al capital privado burgués y terrateniente. Entre Latorre y Batlle el capital inglés había obtenido suculentos beneficios, con Batlle comenzarían los del norteamericano.

Mientras lentamente se desarrolla la industria, impulsada vigorosamente a principios del siglo XX, el proletariado ensaya sus primeras luchas y levanta sus sindicatos. El alud inmigratorio modifica al país.

Paralelamente el imperialismo se apodera de sus servicios públicos fundamentales.

Cuando a principios del siglo XX la burguesía nacional ensaye su propia experiencia, dos gigantes se levantarán para frenar sus realizaciones: el latifundio, con su secuela de relaciones precapitalistas, y el imperialismo. Sus reformas serán parciales y sin que tenga arrestos para romper con los resabios de la vieja estructura.

Finalmente, queremos señalar, que cabría un análisis cuidadoso del papel de las clases y de las ideologías que colateralmente tratan Nahún y Barrán. Como el tema tiene singular importancia, esoeia omisiones que alguna vez ya analizamos y requiere por consiguiente un tratamiento más cuidadoso, quedará librado a otro artículo.

En síntesis un gran libro y la perspectiva de una profundización futura ineludible.

La edificación de un equívoco

(Cultura cinematográfica en el Uruguay)

El concepto de cultura cinematográfica tiene en el Uruguay una curiosa trayectoria. En estos tiempos en que una crisis de las estructuras del país incide de modo particular en el espectáculo de cine, acentuando un alejamiento del público que ya procesara la competencia de la televisión, todavía cada tanto ocurren hechos que presuponen una cultura de las imágenes a niveles más o menos mayoritarios. Generalmente se trata de un film de difícil asimilación cuyo éxito revitaliza los presupuestos de una crítica especializada que es la protagonista de aquella trayectoria. El silencio del cine nacional se vuelve cada día más evidente, los cierres de salas de exhibición han quedado atrás, los costos en todos los planos de una actividad llega a sumas elevadas, pero ese mero fenómeno, un título difícil que llama al interés del ciudadano corriente, renueva el sueño de una cultura.

Todavía la crítica de cine sigue sustentando una fama que ganara hace mucho tiempo, cuando la adjectivación de su excelencia, jerarquía y responsabilidad trascendiera las fronteras.

En el campo del cine el Uruguay ofrece la singular paradoja, que puede ser explicada, ciertamente por su condición de país subdesarrollado, menor, joven, pero que a la vez no aclara la curiosidad de que efectiva y realmente el tema del cine en nuestro país se concentre de modo casi exclusivo en el plano de la crítica como si el hecho fílmico se concretara sólo a la exégesis. Si bien es justo establecer que ella no agota el problema, es no obstante dentro de su marco donde se encierra la mayor posibilidad de análisis y comprobación de datos.

Porque la desproporción es tal que la actividad crítica subraya, en efecto, el perfil uruguayo del séptimo arte. El resto de un quehacer —que incluye el rodaje de películas— es una larga historia de carencias, huecos, fermentos y breves puntos, dentro de una inmensa plana escrita en la cual el Uruguay lo más que hace es criticar lo ajeno.

El sintoma es tanto más verdadero cuanto la crítica llega a adquirir un renombre internacional que lleva a los vernáculos preocupados por el hecho artístico y cultural, a mencionarla como un orgulloso ejemplo de nuestro nivel de desarrollo, aún dentro de las más pesimistas consideraciones. La crítica de cine por lo que sugiere como cultura cinematográfica, es no obstante uno de esos conceptos que se manejan sin profundizar mucho.

Porque al traducir aquella sugerencia al nivel del quehacer artístico, el dulce panorama pierde luminosidad ante la inexistencia de producción nacional de películas. Aunque es recién entonces que el tema de la imagen para los uruguayos comienza a tomar cuerpo. La cultura cinematográfica en el Uruguay, en términos referidos a toda una nación, es estrictamente una utopía. Y lo es a pesar de que pueda hablarse en términos limitados de su existencia. El por qué, cómo, cuándo, están vinculados en gran medida con la crítica y en esa misma proporción es el tema de la presente nota.

De todos modos, la situación de privilegio de la crítica en relación a la de las naciones vecinas poseedoras de una industria (Argentina) o dotadas de un perfil e incidencia culturales mucho más precisos (Brasil), la fama de validez de conceptos, rigor en sus juicios y excelente nivel de información que posee en el exterior —más algún acierto de gran resonancia como el descubrimiento de Ingmar Bergman— se diluye frente al problema concreto del cine nacional o de su incidencia en el público.

En cierto modo las desmesuras de la crítica cinematográfica marcan una constante acaso definitiva del Uruguay. Un fenómeno que no siempre permanece igual, ni tampoco se corresponde en las diversas disciplinas, aunque puede ampliarse a las distintas esferas de la cultura y proponer en el gran campo sociológico, una característica uruguaya: la de una gran capacidad para dilucidar y ubicar los mundos creados por la imaginación y la fantasía ajenas, pero acaso poco provista para la construcción de las propias invenciones. Ese hecho que tiene razones y causas precisas está vinculada al carácter dependiente de nuestro país, a su tónica de híbrido cultural, a su primordial faceta de nación consumidora. Pero los términos subdesarrollo, dependencia, consumo, recién ahora se están abriendo paso en la cabeza de los nostálgicos habitantes del país de las tradicionales vacas rozagantes y querendonas, hoy casi desaparecidas.

Aunque existen nombres como *Tato Lorenzo* —Semanario "Film", 1917— en tanto que iniciador de una tarea, el de *José María Podestá* —"La Pájara", 1920— que mantiene hasta hoy una preocupación por el cine desde el ángulo de la crítica o el ilustrismo de *Horacio Quiroga*, entre los antecedentes, sin embargo, se ha hecho un acerto muy difundido que el padre de la crítica cinematográfica uruguaya fue *Arturo Despouey*. En "El Uruguay", *Despouey* inicia las primeras armas de una desenfadada carrera que por 1936 se traduce en la revista "Cine Radio Actualidad", donde se aglutina una serie de nombres —*Gizelda Zani*, *H. Alsina Thevenet*, *Hugo R. Alfaro*, *Hugo Rocha*, *Wilfredo Jiménez*, *Francisco García Alea*, etc.— que dan comienzo a la tarea sistemática de comentarios de estrenos y difusión de noticias. La revista "Film" (Marzo de 1954, N° 20) da cuenta al retorno de *Despouey*, ausente desde 1942, las características de aquellos inicios: "El apogeo del cine europeo en la postguerra, la carencia de censura y trabas para la exhibición en el Uruguay, la difusión de revistas y libros del extranjero, la realización de Festivales, y el esfuerzo y aplicación de los mismos críticos y cine-clubistas, se han unido a la evolución propia del cine y han ayudado a valorizarlo y difundirlo, en un grado que suele parecer exagerado para un país tan pequeño..."

En 1943 se inaugura *Cine Arte* del SODRE, en el 48 se funda *Cine Club del Uruguay* y un año después *Cine Universitario* del Uruguay. En 1951 se realiza el primer Festival Internacional de Punta del Este que luego tiene otras instancias en 1952 y 1955.

Del 52 al 55 se publican 22 números de la revista "Film" editada por *Cine Universitario* coincidente, no en característica ni en periodicidad, con la revista "Cine Club" de la institución del mismo nombre que comenzara a publicarse en 1949.

Si partimos de 1945 observamos que a la articulación permanente de las primeras críticas en ambas revistas, y fundamentalmente en el semanario "Marcha", prosigue un crecimiento que por los años cincuenta alcanza su mayor expansión. El cine va conquistando al público de todas las clases sociales y para una minoría —la intelectualidad uruguaya— adquiere la dimensión de forma artística con mayor rapidez y a un más alto grado que las restantes naciones de América. Al llegar al 56 tenemos el índice de mayor concurrencia global a los espectáculos cinematográficos, en una gráfica de crecimiento que se inicia en 1948 y lleva a decir que el uruguayo es tan aficionado al cine como al fútbol. Hacia 1957 y reflejando la importancia de esas cifras la crítica invade las páginas de todos los periódicos con un volumen y penetración tales que prácticamente no tiene ninguna limitación de espacio. Ese reconocimiento en un plano de igualdad con las demás artes y el vo-

lumen de aficionados que concurren al año a las salas de exhibición, crea una falsa imagen de la existencia de una cultura cinematográfica. Traducido en la crítica, el cine club o los ciclos de cine arte, significa un hecho real que no debe desconocerse a título de que sugiere falsas interpretaciones.

Però un descenso que en los primeros momentos no es sensible, ni adopta los síntomas de problemas graves, se produce en los primeros años de la década del 60 y alerta sobre la significación del cine para el ciudadano uruguayo. En ese entonces a una acrecentada crisis de estructura del país se agregan los problemas del propio cine en el mundo, el resquebrajamiento de un sistema de explotación de las salas de exhibición ya caduco, el cierre de las mismas, el aumento progresivo de las entradas y finalmente la incisiva aparición de la TV —con su carácter competitivo en materia de espectadores al igual que en todas las naciones, incluidas las poseedoras de industrias de cine—. El resultado ya es el alejamiento progresivo de la masa de espectadores, la verdadera crisis del espectáculo a grandes mensurables.

Algunos problemas generales

Luego de esta cronología, y previo al análisis de la propia crítica de cine, es necesario establecer algunos problemas que distinguen a esta actividad, en un plano que la diferencia con relación a toda otra tarea similar. La labor exegética de películas, el estudio ensayístico o simplemente la preocupación cultural del espectador de cine, aparecen definidos por una situación singular, vinculada al aparato mismo del cine en cualquier parte del mundo. Ella deviene de la peculiar dinámica de un medio de expresión en el cual se contraponen su carácter de industria y sus posibilidades como arte, hecho que le confiere una arista única en materia de exhibición o difusión de películas. El imperio de las exigencias de mercado, explotación de copias (destruidas luego de un plazo de tres a cinco años), de política de estrenos y reposiciones (de acuerdo a condicionantes comerciales, de circuitos, etc.), de censura (tremendos problemas que obedecen a razones meramente comerciales, no digamos ya a las políticas, de moral social, etc.), de sobreabundancia en relación a lo que se produce anualmente (casi 2.000 largometrajes como total mundial), todo ese cúmulo de imperativos hacen que el crítico tenga una imposibilidad o limitación inicial para la formación y desarrollo de su instrumental analítico, para el conocimiento completo de su disciplina, por lo menos en relación directa de obra y crítica. En ese terreno sus dificultades son mayores que las del literato, el plástico o el hombre de teatro, porque su acceso a la obra es fragmentario, condicionado por fuertes carencias de espacio y tiempo. Un crítico literario o uno plástico, por ejemplo, tie-

nen graves problemas para el conocimiento de las últimas novedades en sus disciplinas —la dinámica de difusión editorial es lenta; existen problemas de traducción, etc., o para el plástico la necesidad de conocer una obra por su copia o lámina—, pero una vez establecida la comunicación o toma de conocimiento con un artista extranjero o su obra, ellas son de algún modo un hecho concretado y permanente. Por lo menos existe la continua posibilidad de consultar una y otra vez la obra de un determinado artista —si es un clásico mucho más—.

Esa disponibilidad del material más importante —el objeto de arte— es la que generalmente se le escamotea al crítico de cine luego de un cierto plazo. El problema no sería grave en relación a la gran mayoría de los 2.000 títulos anuales, pero importa toda vez que es necesario conocer profundamente los títulos de un clásico, tomar noticia de una cinematografía joven, una corriente renovadora, rever una película fermental del pasado, vincularla con la maestría presente, remozar los criterios de juicio, etc. Por que en esos casos y queriendo hacer las correspondientes relaciones de todo tipo, el crítico de cine no dispone del film, su instrumento de trabajo más importante.

Eso lleva a depender muchas veces de la crónica anterior, de la revista extranjera especializada —con lo que tiene de dominante literaria para un material que no lo es—, fiar en el recuerdo de una impresión o juicio perdido en los años. O bien operar desde cero reinventando las constantes de un artista.

La frecuencia con que el crítico debe hacer tales manípulos de memoria y talento, determinan de por sí lo accidentado de sus posibilidades para una auténtica seguridad y objetividad en la tarea. Otros problemas agravan esa situación. Ellos tienen que ver con la propia historia del cine como instrumento expresivo, su desarrollo y madurez, la formación de una estética propia o su integración con la de las demás artes.

El origen vergonzante del cine, más cercano al espectáculo de feria o a la curiosidad técnica que a una expresión de cultura; su gran desarrollo, más tarde, como industria, motivan no solamente que se lo mire con rechazo o displicencia por parte de los demás medios intelectuales, sino que aquellos que estructuraron los aportes técnicos o los propios artistas y pioneros que dieron expansión a la antigua "vista" hasta transformarla en film, poco se preocuparon por ordenar el conocimiento de lo que estaban haciendo. Mucho menos lo hicieron en el sentido de establecer un parentesco —positivo o negativo— con relación a las otras artes maduras a lo largo de muchos siglos.

Cuando en 1952 aparece en el Uruguay el conocido libro de Guido Aristarco —"Storia delle teorie del film"— que da un panorama mundial de la estética fílmica desde el retrato y el desnivel a ese respecto, sin duda hay una gran porción de teóricos de la imagen —de modo particular los soviéticos—

que han sistematizado y difundido la estética cinematográfica, pero para nuestro medio lo que es diagnóstico de carencias a nivel mundial, posee una incisión mucho mayor para una crítica que está formándose.

Antonio J. Gròmponi, en la revista "Cine Club" (Nos. 14-15 de octubre-noviembre de 1952) comenta el libro de Aristarco dando cuenta del estado de desarrollo de la exégesis uruguaya en los siguientes términos:

"... nuestra crítica debe perderse aún en demostraciones y defensas del cine como arte; ... exagerar quizá, la función de algún elemento ilustrativo de muchas obras del cine, para afirmar caracteres «específicos» y facilitar el reconocimiento de la naturaleza artística del film ... La crítica cinematográfica ha vivido en su habitual aislamiento, encerrada en límites firmes y estrechos que ella misma se impone."

Instrumento conceptual

Los anteriores elementos suponen un presupuesto básico, imprescindible, para ubicar la historia de la crítica de cine desde su punto de partida —de 1945 hasta nuestros días— en que ella se perfila con mayor nitidez y contundencia como función social.

Con los necesarios matices de periodos, corrientes, nombres y tendencias, la tónica de la crítica nacional será cada vez con mayor acento, un permanente carácter de ambigüedad producto de sus propósitos como disciplina y de los resultados obtenidos en la práctica de los mismos. Se sobreentiende que esta misma ambigüedad no es inédita para el caso del cine en nuestro país, por el contrario, en mayor o menor grado, es una verdadera determinante de la superestructura cultural uruguaya, que en la crítica fílmica, por su sentido de deformación o situación extremas, significa la mejor ilustración de un fenómeno de conjunto. Ella se origina como resultado de una tarea diaria que abarca la información y el juicio sobre un volumen promedio de 300 títulos anuales, y a la vez destacar aquellos títulos excepcionales —no más de 20 ó 30 por año— en los cuales el hecho cinematográfico adopta un nivel de real interés como información, conocimiento, técnica de lenguaje, obra de arte, etc. Combinando la defensa del buen cine, la rigurosidad de criterio, la construcción de una cultura cinematográfica, compromiso de dar respuesta al hecho cotidiano del estreno, los críticos uruguayos se disocian en una doble tarea:

1) Concretar propósitos de formación cultural que tienen su resolución en la actividad de los cine clubs y en sus revistas especializadas; 2) Intentar la amplia inserción en la conciencia

de la mayoría de los espectadores a través de la crónica en diarios y semanarios.

En los años 50, pueden distinguirse dos corrientes de opiniones críticas en el Uruguay, coincidentes ambas con las dos instituciones de cine —*Cine Club del Uruguay* y *Cine Universitario* con sus respectivas publicaciones, "*Cine Club*" y *Film*". La definición, en cuanto a directivas para encarar el fenómeno del cine, aparece en términos de verdadera polémica.

En la revista "*Cine Club*" (Nº 12, Diciembre de 1950) con el título de "*A manera de pórtico*" se concretan las siguientes conclusiones como base de un criterio analítico:

"... Nuestra tarea ha de apoyarse en esta idea: considerar el cine, no como un medio conciliador de diversos elementos traídos de otras formas artísticas —y que logra en su reunión una síntesis distinta a cada uno de los integrantes—, sino como un medio distinto en sí mismo que tiene como base irrenunciable, la imagen que dura o imagen fílmica. Un medio auténticamente original, intransigente con su esencia, que merece sea defendido de tantas impurezas y complacencias".

Esta corriente crítica ha venido construyendo su intransigencia a lo largo de años matizados polémicamente o perfilada, a veces con precisiones como las de "*Hecho poético del cine*", artículo de Federico Orcajo Acuña —"*Cine Club*", Nº 9, septiembre de 1949—. En ese trabajo además de reconocer al pasar que "*hay ciertamente algunas definidas aproximaciones o conexiones del cine con la estructura social*", destina al mismo con respecto al espectador, la tarea de proporcionarle "*aquella materia humana que procura vivamente: participar, vivir la aventura cinematográfica, enajenarse de la realidad circundante, de «su» circunstancia, de su yo, viviendo otros sucesivos y más ricos momentos humanos*", para concretar en el cine "*una forma de eliminación de la voluntad*", acentuando para el espectador solamente "*la validez y fluir de la realidad inmanente que lo inmoviliza*" y cerrar su formulación destacando la semejanza de la cámara cinematográfica con el cerebro humano en el sentido del "*hombre dormido que sueña hace valer su pensamiento onírico*".

Esta asimilación del cine a una fábrica de sueños, como esencial cualidad "específica" de un arte, se prolongará con la exigencia de principios generales sobre los que esta corriente habrá de apoyar sus juicios estéticos. Los principios irán demandando su aparición, aunque la intransigencia seguirá siendo la norma crítica. Por defender la pureza en sí misma, de un cuadro de 35 mms. de ancho, comenzará por olvidar, justamente, aquellas "*aproximaciones o conexiones*" con la estructura social donde se concreta el problema arte-industria del cine; algo mucho más profundo que una aparente contradicción estética por razones comerciales, para ser un acabado y

preciso dibujo de las condicionantes de un medio de expresión. La orientación se agrava porque apuntando a la capacidad de impacto e hipnosis del espectáculo cinematográfico, será en esa zona donde ubicará la razón última de un arte y al apoyar su estética en la pasividad del espectador, acentuará el carácter de evasión que esa tendencia implica.

En la proposición de una verdad interior —el mundo onírico— como faceta primordial de un lenguaje, en el complementario dogmatismo de exigencia que se aproxima a la torre de marfil tal corriente crítica tenía la partida perdida de antemano —por lo menos en lo que respecta al público—. Primero porque no terminó nunca de aclarar los principios fundamentales generales que una y otra vez se reclamaron o ellos fueron, a lo sumo, ciertas normas específicas con un sentido muy impreciso; segundo por un manejar un instrumental analítico abstracto y estrecho, en razón de lo anterior, pero también en virtud de que lo onírico siguió siendo, de una manera vaga, algo no muy precisable; y finalmente por la inconsecuencia de la propia crítica con sus posiciones en la tarea cotidiana —que por cierto desgasta toda intransigencia—.

La contrapartida, por ende, la polémica parte de otro grupo de los críticos aglutinados en la revista "*Film*". Aunque es lícito establecer que no todos los nombres inscritos en ella son representativos de la misma o que a su vez no exista en la corriente opuesta, algún comulgante de los mismos conceptos o viceversa. Más que una absoluta oposición de criterios, ambas corrientes —Instituciones y revistas— practicaron la clásica dicotomía pasional y de circunstancias que caracteriza en casi todos los planos a nuestro país. El tiempo por otra parte las irá llevando a un terreno común en el desarrollo de su tarea.

Las opiniones de esta corriente parecen partir de una gran lucidez en la que industria y arte adoptan cierto relieve como conceptos indisolubles aunque antagónicos, la historia del cine tiende a la articulación como dato histórico y de modo primordial el público ocupa el centro del espectáculo y del interés de la crítica. Una y otra vez desde "*Film*" y polemizando con la revista rival, se aceptará la acusación de esta última de promover el fenómeno cinematográfico desde la "*atención a las corrientes de público*" y relegarse al "*gusto personal y buen sentido, sin que se descubran otras razones más generales y demostrables*". En una nota de "*Film*" Nº 19 (Noviembre-diciembre de 1953), titulada "*Cultura cinematográfica en el Uruguay*", Homero Alsina Thevenet, una de las figuras más representativas de la corriente crítica, traza un panorama de apariencia lúcida y autocritica sobre el tema, perfila las constantes conceptuales y las limitaciones que habrá de tener el conjunto de críticos que lo elegirán con el tiempo como el centro rector de su actividad. En esa publicación no deja de mostrar lo que sería más tarde tan evidente: la existencia de problemas, la acción de constantes generales, de carencias a

nivel de cultura, que harán poco factible, no ya la difusión integral del buen cine, sino la eficacia de la operación crítica. Luego de expresar optimismo por la existencia de una cultura de imágenes en el Uruguay —*“muy superior al nivel semejante de teatro, literatura o ballet”*— realiza una diagnosis de la labor estableciendo que *“los pronunciamientos de críticos y cineclubistas componen un caos”* para el público que quiera saber de cine, y extrae como máxima consideración de la exégesis, el hecho de que *“les guste o no a los críticos, el cine es un arte popular, y en buena medida su producción está fijada por lo que el público apoya y pide”*. *“La educación del público —concluye— aún sobrellevando confusiones y dificultades, debe ser el objetivo de críticos y cineclubistas: con un mejor público se obtiene un mejor cine”*.

Un corolario un tanto inefable, que espera remediar los males de este mundo por la educación entendida de una manera tan abstracta e inocente, para un crítico que se mueve en un medio expresivo donde la claridad sobre educaciones posibles, no deja ninguna duda; parece entender lo que es industria y arte cinematográfico en cuanto a métodos de producción; toma partido frente a las coersiones hechas contra los creadores o las mutilaciones de películas y supone estar al tanto del complejo de intereses que movilizan el *“Star System”* o el *“American way of life”*, a los que satiriza. Porque a continuación afirma que *“la cultura cinematográfica en el Uruguay, con sus éxitos y limitaciones, es un reflejo de la situación de otros países, y en ciertos puntos no podrá ser modificada ni aún por el acuerdo de aficionados, gobernantes, exhibidores y críticos”*. Precisamente en esos puntos, hacia los que se apunta lúcidamente, y en los cuales está la clave y el origen de los problemas, es donde la máxima preocupación del articulista termina por escamotear el análisis, prefiriendo lo secundario luego de la frase. Más adelante defenderá la tarea de algunos críticos que se preocupan por los datos y antecedentes de films y realizadores, y hará la sátira de otros que hacen *“graciosas sátiras sobre films inferiores”*, aportan *“teorías generales y ambiciosas partiendo del estreno más reciente”*, notifican que *“entienden los diálogos en inglés”* y concluye que tales críticos no son *“útiles a la cultura, por la natural dificultad del lector para perseguir el alma del cronista”*. Si en alguna oportunidad el subconsciente traiciona a alguien, sin duda que la radiografía humorística propuesta registra cabalmente esas *“piedras que caen sobre el propio tejado”* como Thevenet dice en el mismo ensayo. Porque casi todos los ingredientes satirizados le corresponderán por derecho propio cuando elogie, poco después, el subjetivismo ajeno (nota sobre Despouey, en *“Film”* N° 20, Marzo del 54), prefiera mencionar los films en inglés o francés, dando cuenta de sus conocimientos de idiomas o se encarnice con películas malas, el público episodio de la crítica de *“El espectáculo más grande del mundo”* en *“Marcha”*, 1952.

Pero es en la parte final del ensayo donde acentúa la falta de coherencia con sus propias posiciones, el total divorcio con lo que dice líneas más arriba, al reclamar por principios generales buscando *“ampliar y mejorar la crítica cinematográfica”*, una tarea que resulta muy difícil porque *“falta saber quiénes les enseñan, y fundamentalmente, quiénes admiten ser enseñados”*, y además porque *“la sensibilidad cinematográfica personal, el don rápido de análisis que permite ubicar en un film la parte de creación y la de traslación, son virtudes tan congénitas como tener buen oído o aptitud para el dibujo; nada se puede hacer allí”*.

Una nueva conclusión inefable, de caridad que comienza por casa, le hará extraer la máxima de que *“para bien o para mal, la educación cinematográfica del público depende grandemente de la educación de los críticos”*. Con esa concepción de su propia tarea es lógico suponer que el destino de esta corriente crítica iba a estar condicionado por la fundamental línea de sus permanentes contradicciones. Algunas de ellas absolutamente reveladoras como cuando el mismo Alsina Thevenet a propósito de la censura en el Uruguay, en oportunidad de la prohibición de *“La Ronda”*, llegue a decir sobre su viejo y querido público que éste *“casi siempre tiene el cine que se merece”*.

Los dos polos opuestos de la crítica uruguaya, los intrasigentes de lo específico filmico y los sostenedores del público como principal factor, coincidirán en el mismo proceso de enajenación para con la cultura cinematográfica.

Proceso de enajenación

Con esa herramienta intelectual se irá construyendo la labor crítica hasta ir la definiendo, en un permanente oscilar entre el objetivo de alcance mayoritario y el desarrollo exegético para aquellas élites que la propia crítica, aglutinada en las páginas de espectáculos o reunida en los cine-clubs, irá formando. El equilibrio inestable de esta doble tarea se desplazará hacia uno de los polos en un proceso que entraña una verdadera distorsión de la labor. Insensiblemente el lenguaje crítico a nivel de periódico irá perdiendo eficacia comunicativa, construyendo su campo de operación hasta impedir la auténtica relación con el lector mayoritario. El desplazamiento de esa relación se hace más evidente, por el agregado de que la crítica opera desde el máximo nivel artístico, dado que, aún a través del conocimiento fragmentario, el crítico de cine más que ningún otro, tiene un habitual contacto con las mayores obras de la cinematografía mundial. Y aunque la lista de estrenos y novedades se sucede sin mucho orden e integración, la dinámica de ese medio expresivo se hace presente en nuestro medio con bastante actualidad. La propia potencialidad del in-

trumental cinematográfico, su capacidad de difusión masiva y simultánea, hacen que el crítico deba tomar conocimiento y dar noticia de lo mejor y más reciente con un ritmo mucho mayor que el literato o el hombre de teatro. Pero ese gran plano del goce artístico, se complementa con el conocer hasta la menudencia intrascendente los datos de realizadores y obras.

El mundo amplio y complejo —a las dos puntas de la mayor jerarquía y la anécdota mínima— de Bergman, Visconti, Fellini, Antonioni, Resnais, etc., es su habitat normativo y referido de manera indiscriminada a films y autores de las más diversas procedencias, actuando de modo simultáneo. En ese sentido tal conjunto de factores sella bastante el destino de las conclusiones y juicios que extraerá el crítico, dando como resultado en su labor una primera constante de cosmopolitismo, una segunda y derivada de la anterior, de eclecticismo, y una tercera complementaria de abstracción. Las tres combinan su incidencia para agudizar el desplazamiento enajenante que va padeciendo, sucesivamente, la crítica.

La inexistencia de una sólida referencia de la obra nacional, que podría por confrontación darle un signo contrario al proceso, o por lo menos atemperar sus efectos, por la acción del mundo propio —la cosmovisión uruguaya— hace que los tres grandes factores citados actúen casi libremente.

Cuando el cine nacional da la escueta, fragmentaria, tímida imagen del hombre uruguayo, la crítica no puede eludir, por más que lo quiera, ese enorme mundo de valores y modelos a los que está acostumbrada, ni evitar la desfavorable comparación.

Sin una fuerte representación de su mundo propio, a su vez ella no procesa sobre el realizador uruguayo, una incidencia eficaz, orientadora, o por lo menos factible de rescatar o disminuir el profundo divorcio que se establece en la relación entre ambas actividades. Ellas parecen referirse a dos mundos distintos, a tal grado que la crítica no pasa de votar a favor del cine uruguayo y el realizador sentirse aislado y desconfiar de aquella.

La paradoja estriba del hecho que la crítica nacional siempre alentó desde sus páginas al creador vernáculo, pero esa actitud permanente no fue capaz de traducirse en hechos que realmente sirvieran al cine nacional.

Un nuevo ingrediente se sumó a los factores anotados para agudizar el desplazamiento enajenante de la crítica.

Sea por la propia ubicación conceptual —para unos—, por despreocupación en el gran nivel —para otros—, sea porque el crítico de cine debió exagerar en demasía la especificidad del cine —todavía era la Cienicienta despreciada— o por la existencia de un tradicional prejuicio, lo cierto es que en casi todo su desarrollo como tarea y de manera mayoritaria, la crítica se asoma a las imágenes por ellas mismas, evidenciando el hecho de jugar la exégesis desde y para el cine, exclusivamente, como arte desvinculado de los demás medios expre-

sivos. De tal modo que no se trata solamente de defender lo específico cinematográfico, sino que lo muestra como naciendo, creciendo y madurando por sí mismo, al margen de toda relación profunda con las tradiciones estéticas.

Aunque por la exigencia de determinado título —adaptación de novelas, cuentos, obras teatrales— se llega a la referencia literaria o teatral, ella se hace en el estrecho límite de la obra, en su parcial respeto o adulteración del original y la defensa o no de tal actitud, pero sin establecer las correspondientes relaciones con lo fílmico en el gran campo de una disciplina estética. Este ángulo obedece a la existencia de una corriente estética, que en cierta medida ha ejercido sobre el crítico nacional su influencia. Tal corriente que parte de los propios orígenes del cine y llega hasta nuestros días, muestra al cine como el instrumento mejor provisto para verter los problemas del hombre contemporáneo, que ha venido a sustituir a las restantes disciplinas e incluso capaz de dar la realidad más íntima del hombre (asimilada al mundo del inconsciente y de los sueños). Discutible como reflejo de una determinada posición filosófica esta corriente adquiere para el Uruguay caracteres singulares, porque aislando y desvinculando al cine de las demás artes, y al no existir una cinematografía uruguaya, la posibilidad de manejar por parte de los críticos, un perfil suficientemente estructurado —reflejo de la novela, el cuento, la obra teatral— del hombre uruguayo y sus problemas se hace muy difícil frente al aluvión de los arquetipos extranjeros y agrega un elemento mayor de abstracción y desapego a la realidad concreta. En algunos casos como Alsina Thévénat, agravado por el grado de rector que llega a adquirir, el hecho se traduce en un verdadero menosprecio o subestimación de la cultura nacional que lo rodea⁽¹⁾. En el mejor de los casos la crítica no recompone una relación profunda con lo concreto de nuestro país como para reajustar su instrumental de análisis por las vías propuestas por la literatura y el teatro, en tanto que arquetipos o modos de conducta uruguayos. O cuando menos para recomponer una comunicación eficaz con el lector mayoritario.

Por último un elemento más, y de primordial importancia, que abrió aún más el foso existente entre la crítica cinematográfica y la realidad: la poca incidencia de un historial relacionado con el intelectual uruguayo y que lo define con bastante precisión.

La crítica de cine aparece en su conjunto desvinculada de ese proceso, de modo particular en lo que respecta a la tradicional división entre izquierda y derecha. Esa distinción todo lo imprecisa que se quiera, con referencia a una militancia concreta, es desconocida por los gozosos de las imágenes.

La posible instancia de la tercera posición, como resultado de un proceso que nace en los últimos años de una conducta generacional, que coincide con la formación de la crítica de cine, no llega a incidir en esta última. Acaso porque su

tarea surge, sobre todo, en la segunda post-guerra sin padecer el aglutinante emotivo del drama de España, quizá porque su proceso formativo coincide con la guerra fría, lo cierto es que en su gran mayoría se siente desligada, en tanto que actividad, del compromiso social. Sólo hace referencia a él, no como una actitud integral frente al arte que analiza, sino como una componente más de una posible ecuación estética, atendible exclusivamente cuando una obra exige por sus proposiciones el pronunciamiento en tanto que juicio de valor. El anticomunismo de la guerra fría llega a su terreno —como a todos los campos de la intelectualidad uruguaya— aunque su actitud de prescindencia política e ideológica hace que se exprese por la sensibilidad con que se reacciona contra los aportes ideológicos —el mensaje llamado muchas veces sin razón panfleto—, confundiendo con gran frecuencia ideología con estricta política. Demás está decir que el rechazo del "panfleto" está realizado desde los más altos ideales de la belleza.

Por esas vías la crítica de cine completa su distorsión, llegando a vivir la vieja enfermedad del estilo ajeno. El círculo se ha cerrado al nivel de condicionantes, planteando problemas, necesidades, instancias, de las que, sin duda, el propio conjunto de críticos es responsable por elección y ubicación. Pero al mismo, en cierta medida, por el grado de incidencia que estas condicionantes poseen, explican el proceso que padeciera a lo largo de los años la crítica cinematográfica. De tal modo que si bien la posesión y manejo de un sólido aparato ideológico hubiera podido cambiar el signo enajenante de la tarea, no menos cierto es el hecho que tales constantes entrañan peligros o determinantes de cuya acción resulta difícil escapar.

No obstante en un campo intermedio y dado que concilia perfectamente con su propia actitud, existe una integración con las restantes ramas de la cultura nacional. Esta última, en la década del cincuenta, reacciona contra una tradición de desidia y facilidad, de talanteo e impunidad para el manejo de los datos y juicios críticos. Son los tiempos de la exigencia de rigor y precisión, que además de significar una reacción positiva, tuvo su aspecto negativo en una actitud de cosmopolitismo cultural, de influjo predominantemente anglosajón que llevó a la sobrestimación del dato hasta colindar con el espíritu de catálogo. Esta que en buena medida fue una enfermedad uruguaya en toda la cultura, llega a ser el marco natural de todo crítico de cine, por la propia índole del producto cinematográfico —de superabundancia y control de títulos norteamericanos—. La atomización de la unidad viva de la cultura en fichas, la confusión entre cosmopolitismo que mezcla y diversifica lo universal, sin estructurar su unidad y síntesis, y unir el resultado al propio mundo que sólo se acota a través del reflejo anterior, termina por ser un edificio laboriosamente construido pero sin raíces, artificial.

El modelo anglosajón lleva a medir, comparar, el producto extranjero a grados aberrantes —en algún caso se llega a la

minuciosa catalogación de las diferencias entre los críticos ingleses de "Sight and Sound" y sus rivales franceses de "Cahiers du cinema"—, en una polémica que se siente como propia, en una especie de ideal crítica de la crítica.

El error es de por sí grueso porque tanto dato y cifra no registran en realidad al cine como fenómeno mundial en sus múltiples relaciones con la sociedad, con la problemática del hombre actual, etc. Esto que es válido para la crítica, y de la que ella es responsable, termina por serlo para los consumidores de la crítica. El resultado de una carencia básica, propia de las sociedades del subdesarrollo, es lo que hipertrofiado implica un retorno a la realidad concreta desde la actitud enajenada. Por ello es que enajenación es el calificativo que define perfectamente a la crítica de cine aunque ella no termina de asumirlo, a los efectos de procesar su desmistificación. El polo complementario es el carácter definitorio que ella llega adquirir como actitud cultural de estricto consumo. Por más que los elementos propios de la disciplina sean de gran competencia, la verdad es que el crítico llevado a orientar, movilizar un concepto orgánico de la cultura, termina por neutralizar su propia operación en esa pasiva actitud que le impide, desde el comienzo, modificar su situación dependiente de la revista extranjera o del film que lo confirme en sus opiniones. Mucho menos podrá obrar en un alcance mayor, para la modificación de un estado de anemia cultural masiva.

Aunque toma partido militante en alguna oportunidad no establece nunca un límite preciso entre constantes industriales y arte cinematográfico. O no lo hace de manera ordenada y orientadora. Desconoce como no sea desde la elevada suma de datos estadísticos e informativos, la realidad de la ambivalencia de arte e industria, obrando por consiguiente en un plano intermedio entre el espectáculo y la obra de arte. Perdone más de lo debido al cine como industria (que no hace tantos buenos productos como tal) y menos al film como arte, cuando posee deficiencias por tratarse de nuevas formas de conocimiento y búsqueda de cinematografías jóvenes e incipientes. Igualmente cuando denuncia o condena a Hollywood por su política de producción —y esa es en justicia una de las constantes de su labor— llega a vivir los problemas del realizador norteamericano como propios, combate las disposiciones del código de censura Hays, la Legión de la Decencia o los tribunales macartistas, pero no llega a extraer reales conclusiones entre el sistema social norteamericano y la industria fílmica, en términos estructurales. Funcionando aún como denuncia del aparato de la industria, los conocidos datos de las interrelaciones entre las grandes compañías productoras de films y los grandes trusts financieros —Bancas Morgan y Loew, Western Electric, General Motors, etc.— son absolutamente desconocidos en sus análisis, salvo para la anécdota. Jamás se da por enterada de los significados expresos que tienen sus propias consideraciones sobre "política de mercados, monopolios, decisiones de las em-

presas americanas". Estos fenómenos son vistos desde la sola preocupación de defensa del artista en tanto que individualidad y en la cual capitalista de Hollywood no es más que un señor empeñado en ganar con las películas un dinero al que por otra parte tiene perfecto derecho. El matiz se vuelve más claro en lo referente al trasfondo del monopolio industrial del cine norteamericano con respecto al cine de Latinoamérica, que condiciona mercados de producción y exhibición (Brasil o México, Argentina, etc.). En ese plano el crítico uruguayo que es capaz de sacar las justas conclusiones sobre los por qué, para qué, cómo de una baja calidad expresiva y en español, que asimila en rasgos de indignación tales hechos, que registra un vago apoyo a las cinematografías jóvenes, no llega nunca a apuntar al nudo del conflicto. Acaso por no ver la relación imperialismo-dependencia, capitalismo-subdesarrollo o por verla como fenómeno ajeno a la calidad de las imágenes que deben ser juzgadas en su belleza —"al margen de la política"—. Lo cierto es que el extenso espejo de iniquidades que ofrece Hollywood no le sirve para sacar conclusiones sobre la Meca del cine, cuyo preciso dibujo sigue escapándose de las manos.

Relación con el pueblo y autocritica insuficiente

Por todo el complejo de factores anotados, por la ubicación frente a la tarea, por razones en las cuales la crítica es responsable o a veces una primera víctima, lo cierto es que su mundo es reflejo de la ajedad con que llega a vivir su propia situación. El hombre que el crítico ve reflejado en la pantalla y que a su vez propone y concreta en sus notas, no es el uruguayo. Aún cuando las grandes obras fílmicas, como las de todas las artes al incidir en los problemas humanos —sean franceses, italianos, ingleses o norteamericanos— puedan confirmar y enriquecer por un llamado a lo universal, la imagen de lo vernáculo, esta última capturada en la trampa de la enajenación, sólo logra ser la abstracción dirigida a un posible espectador ideal al cual se le acerca el trasvase pasivo de una tradición europea y norteamericana que es un verdadero puzzle de problemas y verdades. Y aquella intransigencia crítica, la competencia indudable que hiciera que su labor penetrara con gran fuerza en sectores de públicos, registra sucesivamente una pérdida de contacto con el público mayoritario que cree haber conquistado. En 1962 se realiza una mesa redonda que recoge la revista "Cuadernos de Cine Club", N° 7, octubre de 1962, en la cual la propia crítica abandona su optimismo sobre la existencia de una cultura cinematográfica en el Uruguay y se plantea el problema de su propia eficacia como tarea. Aquella cultura cinematográfica que fuera "una concidencia más abundante que la teatral, literaria o musical" ("Film", julio de 1952), de la que "no nos podemos quejar, se ha hecho

bastante: el interés por el cine sigue en aumento" (Cine Club", N° 13) o que se suponía existente en "un grado muy superior a lo que un extranjero podría prever y muy superior también al nivel semejante de teatro, literatura o ballet" ("Film", noviembre-diciembre de 1953) queda reducida pocos años más tarde a un panorama desilusionado mediante el cual la propia crítica —una supuesta fuerza creadora y orientadora de esa cultura— se autoanaliza y pregunta, más desconcertada de lo que debiera, sobre su eficacia como tarea. La mesa redonda abarca los más diversos tópicos —limitaciones económicas, de espacio en las páginas, de tiempo para cumplir su labor, el problema de estrenos simultáneos, diagramados y presentación de notas, crítica de los cine-clubs y su política de exhibiciones, problemas de estrellas, etc.— pero del real basamento de la relación público-crítica muy poco o nada es lo que se llega a plantear. El cine como aparato de acondicionamiento del público, los problemas de producción, el cine nacional, la cara real de una preferencia por determinadas estrellas —en una palabra el bendito "Star Sistem"— que ha estado funcionando ininterrumpidamente por muchos años, todos esos ingredientes fundamentales de un posible análisis no llegan a ser considerados en su conjunto por la crítica. En cuanto a su incidencia real para con el público, ella sólo muestra un decrecimiento general, la ausencia de datos y un escepticismo contrastante con anteriores optimismos, que no conducen a una concreta reflexión sobre sí misma, a saber si se orienta o nó y en qué medida, optando por la general y abstracta desilusión.

Ajena a una realidad en la que ella no importa —y no podía ser de otra manera— sospecha la ausencia de un lenguaje común con el público, anota la posibilidad de su propia enajenación, pero permanece al margen de lo que importa: la noticia de una pauperización colectiva y las razones estructurales que la explican. Incluso la realidad de su influencia en la conducción de ciertos sectores de opinión, traducida en el éxito de determinados títulos de difícil aceptación, no llega a transformarse en conocimiento real de su acción, sea para preservar su esfera de influencia, sea para un cambio cualitativo de las técnicas del lenguaje crítico.

Muchas veces se ha hablado de la realidad cultural del Uruguay, en lo que tiene de dependiente, por un lado, y en lo que significa la política de sus clases dominantes, concretada en un manejo de los bienes de cultura desde el privilegio clasista y la absoluta desatención de las necesidades populares. Esos dos planos se traducen en los términos imperialismo y oligarquía nacional, pero también en una acción complementadora que en su incidencia condiciona la real pobreza cultural de toda una nación, concretada en la distorsión de los valores por el aparato de la metrópolis imperialista, y a la vez, desnutrición y empobrecimiento de las bases materiales, los datos, conceptos de valor o visión del mundo propio como resultado de la acción de esa burguesía oligárquica. Ese eje

fundamental para un análisis, que en el cine adopta una claridad que rompe los ojos, es el gran pecado de la crítica cinematográfica en su trabajo de años, en el cual la aparente lucidez aparece como inoperante, incluso en el terreno del propio conocimiento y por supuesto en la ubicación del medio expresivo que analiza y defiende. Su responsabilidad en las carencias se hace particular en su autocrítica de 1962, pues en esos momentos la crisis estructural del Uruguay acerca a nuestra conciencia con creciente agudeza, esos conceptos de subdesarrollo, consumo, dependencia, que no se ha querido ver.

El cine por su propia estructura y mecánica con respecto al público en un sentido general como medio de expresión del pensamiento y la información, vinculado a su capacidad en la difusión de los datos —incluida su arista de espectáculo—, comienza por ser un poderoso aparato de enormes posibilidades de impacto y persuasión. Si su ambigüedad no oculta su carácter industrial que participa de la estructura, el proceso y las características de toda industria destinada a la producción de bienes rentables, una visión concreta muestra la indole más saliente de los films en relación con la conciencia del hombre. En ese plano, más que una industria del entretenimiento, se revela como un aparato de propaganda. Esto resulta claro de modo particular para el caso de la sociedad capitalista, así como es evidente que desde un criterio general de base, la industria del cine resulta, en primer término, el producto de una clase social y el régimen político-social que ella expresa, para la divulgación de sus condiciones materiales e ideológicas. Por lo tanto para ubicar la relación cine-consumidor, es necesario agregar a ese primer estadio de industria su carácter de verdadera prolongación de la clase que detenta el poder, como pieza fundamental del aparato ideológico construido por ella para detentarlo y afianzarlo. En ese terreno el cine es un reflejo de la misma clase que expresa su complejo de valores de pensamiento y culturales —arquetipos, mitos, coordenadas—. Su enorme alcance de comunicación masiva y la cualidad de la misma, hacen del hecho fílmico un primordial factor en la formación de modelos de valor y comportamiento.

Esa formidable máquina de propaganda opera por la difusión reiterada de una enorme cantidad de parcelas unitarias, que aparecen aisladas unas de otras como formando cada una un distinto conjunto, pero que en la mayoría de los casos constituyen una reiterada y complementaria tarea ideológica. Esos productos, apoyados en el "Star Sistem", vienen signados con el carácter de entretenimiento e intrascendencia, en su gran mayoría, en una permanente tarea cuyos resultados son casi siempre el logro de la evasión y la imposición de modelos ideológicos impuestos por los dueños del aparato. Estos últimos promueven sus films como un artículo destinado a la prosperidad de los industriales del celuloide y a la persistencia de determinados valores de pensamiento —los de la burguesía— con la única y expresa consideración de que el destinatario

del producto es la masa inorgánica. Este proceso que subraya y define la amplia mayoría del cine capitalista, comienza por funcionar en lo interno de cada productora y se prolonga al extranjero. Para el caso del Uruguay, como nación dependiente, la incidencia adopta caracteres más agudos. La gran masa de espectadores uruguayos se encuentra avasallada por la enorme cantidad de títulos que consume sin realizar una verdadera asimilación de ellos, absorbiéndolos y separándolos de modo continuo, sin discernir muy claramente su finalidad o sentido. Es decir que el espectador medio no distingue el hecho estético como tal, ni siquiera el pasatiempo como una amplia comunicación tendiente a un proceso de cultura que concierne a todos. Esto no lo vio —acaso ni para sí misma— la crítica nacional, y no lo vio aún cuando hiciera sátira, burla o crítica del "American way of life" o del "Star Sistem", de tal modo que su inoperancia impidió cerrar totalmente el abismo que se abría entre el gran público y su tarea orientadora, dejando que el aparato de exhibición tuviera una libertad de acción y por consiguiente cosechando ese retraimiento del hecho cinematográfico en tanto que cultura.

Los jóvenes iconoclastas

En los años 1962-63 cuando la propia crítica de cine realiza su autocrítica insuficiente, llega a la desorientación y escepticismo de su propia operación, y a la vez el espectáculo cinematográfico da muestras de síntomas de una crisis irreversible, surge una nueva generación de cineclubistas —y/o futuros críticos— que se lanza a la polémica contra los primeros. En buena medida la defensa de los nuevos movimientos del cine mundial, de modo particular la "nouvelle vague" francesa, será el catalizador que los aglutine para la promoción de un cuestionario de todos los aspectos del hecho cinematográfico en abierta oposición a sus mayores. La renovación del instrumental expresivo, el cine como aparato de propaganda del imperialismo, la inexistencia de una industria uruguaya de cine, el destino de los creadores nacionales, la tarea de los cineclubes (que se entiende esclerosada), la relación con el público, la concreción del Uruguay como estructura socio-económica, llegan a perfilarse con bastante nitidez en esos jóvenes aunque sus propias opiniones y razones muestren el correspondiente mosaico ecléctico de coincidencias y divergencias.

Atrincheros en la revista "Cuadernos de Cine Club" y polemizando no menos especialmente con la página de "El País" —Homero Alsina Thvenet y Emir Rodríguez Monegal— los jóvenes acusan a la vieja crítica de ineficacia, paternalismo, esclerosamiento, fanatismo por el dato y poco respeto al mismo, etc., de tal modo que en sucesivos números de la revista irán perfilando una actitud iconoclasta que supone en prin-

cipio una dureza en la polémica, contestada en los mismos términos, pero, más importante que eso, la aproximación realista a los problemas de cultura de la imagen, de la que en la inmensa mayoría los jóvenes descreen como referencia al conjunto de espectadores uruguayos.

En encuestas del tipo "¿Existe una renovación en cine?" —Cuadernos de Cine Club", N° 9, abril de 1963— o "¿Qué es el cine para los uruguayos?" — Cuadernos de "Cine Club", N° 10, octubre de 1963— una serie de jóvenes dan razón de los múltiples aspectos del problema del cine y con las irreverencias, acritud del caso, dibuja una actitud de honda preocupación por el aquí y ahora de lo cinematográfico. La actitud, y la polémica, se prolonga igualmente en diversos artículos sobre distintos autores filmicos —por ejemplo, "No, a Wyler", de Martínez Carril, "Cuadernos"..., N° 9— que terminan por proponer al grupo de jóvenes —Martínez Carril, Carlos Troncone, Milton Andrade, Roberto Andreon, Carlos Arroyo, Eduardo Darino, Raúl César Gadea, Mario Jacob, José Wainer, Domingo Pereira, etc.— como los naturales sustitutos de la vieja crítica. Y en buena medida, ello ha ocurrido: parte de los integrantes de la vieja crítica ha dejado de escribir o ha emigrado del país —Rodríguez Monegal para hacerse cargo de la conocida revista "Mundo Nuevo"—, Alsina Thevenet de la también conocida — por otras razones — "Adán"—, y en gran medida los jóvenes polemistas los han sustituido en las páginas especializadas de diarios, semanarios y revistas. La acción de los jóvenes críticos debe realizarse en momentos que prosigue la crisis del espectáculo de cine, como una manifestación particular de la más general de las estructuras del país, en que la competencia televisiva se hace más evidente y la disponibilidad de espacio en las páginas de los diarios se vuelve más precaria, etc. En unos cuatro o cinco años de labor de conjunto, mucho no se han diferenciado de lo que criticaran. Aunque es lícito decir de su mayor preocupación social para con su tarea, la indudable defensa de las cinematografías incipientes —de modo particular el cine independiente argentino y norteamericano, el Cinema Novo de Brasil, y el de los países socialistas— a quienes ha promocionado en encuestas, mesas redondas, ciclos de exhibición en Cine Clubes, la orientación general y particular por una relación más estrecha con el público, el autoanálisis permanente de la eficacia de su operación, aristas todas estas movilizadas con mayor precisión y agudeza que los antiguos colegas, la verdad es que ella tampoco ha podido reacondicionar su lenguaje a los efectos de escapar a las grandes limitaciones, posibilidades de enajenación y esterilidad, que padeciera la crítica tradicional. En la relación con el público —en cuanto metodología para su labor, creación de lenguaje adecuado que supere viejas deficiencias—, en las consideraciones sobre la cultura de cine en el Uruguay, todavía sin calibrar en sus verdaderos términos y alcances, en la mayor incoherencia de sus razones estéticas, y en ese sentido, con

menor exigencia y agudeza que los viejos esclerosados, se perciben ya las deformaciones de los jóvenes. Los cuales, al igual que sus mayores, son responsables y a la vez víctimas del mismo equivoco que se ha ido edificando a lo largo de años en el ejercicio crítico. Incluso, en buenos aspectos, los jóvenes no han sabido desprenderse de la sombra de sus antecesores y en cierta medida, muchos presupuestos de su labor, criticados como falsos o equivocados, persisten como males en sus notas críticas, más deudoras de aquellos de lo que desearían.

El corolario que viene a integrar la trayectoria de 1945 a nuestros días, dice que hay diferencias de actitud de la nueva generación, e incluso ciertas de ellas con carácter bien concreto (una mayor militancia ideológica, por ejemplo), pero que en su conjunto el equivoco persiste y el aparato del acondicionamiento del cine se mueve, a los efectos de la conciencia del espectador, con bastante impunidad, que al mismo tiempo una cierta cultura filmica continúa procesándose con efectos que siguen desconcertando a los críticos aunque les revelen cierta eficacia en la tarea desarrollada. Todavía el éxito de ciertos films difíciles provocan el asombro, todavía los críticos oscilan entre los extremos del optimismo y el pesimismo absolutistas, todavía la conciencia clara de lo que se propone como labor y lo que se cosecha como resultado termina en el cansancio y la desilusión. La ambigüedad de propósitos y resultados sigue subrayando, en algunos planos condicionando, la función crítica y prosigue la ajenidad y distancia conocidas para con el público, a pesar de una mayor responsabilidad social.

CARLOS MARX

La acumulación primitiva del capital

Acumulación primitiva del capital (la verdadera acumulación). Una vez desarrollado históricamente, el capital produce por sí mismo las condiciones de su existencia (no como condiciones de su génesis, sino como resultados de su existencia). Prestaciones de servicio personal (en oposición al trabajo asalariado). Inversión de la ley de la apropiación. El obrero se realmente ajeno a su producto. División del trabajo. Las máquinas, etc.

En rigor, el dinero no se convierte en capital más que al final del primer proceso de producción, cuyo resultado es la reproducción y la nueva producción del capital adicional I. Este se constituye y se realiza entonces como capital adicional I, sólo a partir del momento en que ha producido el capital adicional II, y donde las premisas todavía exteriores al movimiento del capital real correspondiente a la transformación del dinero en capital han dejado de existir, de tal modo que el capital constituye por sí mismo las condiciones de su producción, de conformidad con su naturaleza immanente.

De esta manera, cuando se ha desarrollado la producción asentada en el capital, se ve desaparecer una de las condiciones anteriores a éste, a saber, que para constituir el capital en cuanto tal el capitalista introduce en la circulación valores creados por su propio trabajo o de otra forma, puesto que aún no dispone de trabajo asalariado actual o pasado. De hecho, es una condición histórica previa que, desde el punto de vista histórico, pertenece al pasado e integra su genealogía: en todo caso, ha dejado de pertenecer a la historia contemporánea, donde el sistema social está efectivamente dominado por el modo de producción capitalista.

Por ejemplo, si bien el éxodo de los siervos hacia los poblados es una de las condiciones históricas previas del sistema urbano, deja de ser una condición y un elemento de su realidad cuando las ciudades se han desarrollado. Esta presuposición pasada, condición de su desarrollo, es abolida entonces cuando el sistema de las ciudades existe.

Las condiciones y los presupuestos del devenir y de la génesis del capital implican entonces que el capital no existe todavía, o que solamente está deviniendo tal; desaparecen con la existencia del capital, cuando éste parte de su propia realidad y constituye por sí mismo las condiciones de su realización. De este modo puede suponerse que, en la génesis del dinero o del valor existente para sí en la forma de capital, ha habido acumulación por el capitalista, y aún que éste ha economizado productos o valores creados por su propio trabajo cuando no era todavía capitalista.

Se puede suponer entonces que el dinero se vuelve capital en virtud de condiciones previas, determinadas y exteriores a la relación con el capital. Pero el capital crea sus propios supuestos desde que existe como tal; dicho de otra manera, en virtud de su proceso de producción posee las condiciones reales para producir valores nuevos sin entregar un equivalente en cambio.

Los presupuestos que aparecían en el origen como condiciones de su devenir —no pudiendo entonces derivar aún de la acción del capital como tal— aparecen ahora como resultados de su propia realización; es una realidad creada por sí misma. Estas no son ya las condiciones de su génesis, sino el resultado de su existencia presente. Para desarrollarse, el capital no parte ya de presupuestos, se supone a sí mismo; parte de sí y crea las condiciones de su conservación y su crecimiento.

De este modo, las condiciones que presidieron la formación del capital adicional I, o que correspondieron a la génesis del capital, no entran en la esfera del modo de producción que sirve de condición al capital. Son modos históricos anteriores a su devenir, del mismo modo que el proceso a través del cual la Tierra ha pasado de su forma fluida de mar de fuego y bruma a su forma actual se sitúa más acá de su plena existencia de Tierra. Sin embargo nada impide que tal capitalista continúe surgiendo, por ejemplo en base al aseoamiento. Pero el tesoro sólo se transforma en capital por la explotación del trabajo. Los economistas burgueses que consideran el capital como una forma de producción eterna y natural (y no histórica) intentan siempre justificarlo haciendo que las condiciones de su devenir sean las condiciones de su realización actual. Presentan entonces las condiciones donde el capitalista (porque ya llegando a serlo) cumple todavía un modo de apropiación no capitalista como las condiciones reales de la apropiación capitalista.

Las tentativas de la apología burguesa traducen la mala conciencia de quienes se esfuerzan en vano por armonizar el modo de apropiación específicamente capitalista con las leyes universales de la propiedad proclamadas por la sociedad capitalista.

Lo más importante, en último término, es que nuestro método pone en evidencia los puntos donde es necesario introducir los hechos históricos, y donde la economía burguesa, por medio de una aparente historicidad de su proceso de producción, se vincula a los modos de producción anteriores. Pero no es necesario escribir la historia real de las relaciones de producción para analizar las leyes de la economía burguesa. De hecho, la concepción justa y la deducción de estas leyes en tanto relaciones surgidas en el curso de la historia nos llevan sin cesar a establecer comparaciones evocativas del pasado de ese sistema, —para los datos de las ciencias naturales. Estas evocaciones, al mismo tiempo que la justa concepción del presente, nos dan la clave del pasado: esto representa todo un trabajo que esperamos poder abordar un día. Además, esta concepción justa nos hace descubrir el movimiento del devenir y los puntos que permiten presentar la abolición de la forma de producción actual y prefiguran la sociedad futura.

Si las fases preburguesas aparecen bajo el ángulo puramente histórico, esto es, como presupuestos abolidos, las condiciones actuales de la producción se manifiestan en el movimiento de su abolición, y por lo tanto en la forma de condiciones históricas de un modo nuevo de la sociedad.

Supongamos ahora realizadas las condiciones, el trabajo vivo en tanto puro valor de uso y, frente a él, el valor de cambio vuelto ya capital. El trabajo vivo no es más que un simple medio de valorización del trabajo materializado al cual, perdiéndola, infusa su alma vivificante. El resultado del trabajo es que la riqueza producida se ajena al obrero y que la fuerza de trabajo vive sufre un desempleamiento creciente.

En el fondo, las cosas son bien simples: el proceso de producción instaura las condiciones objetivas reales del trabajo vivo (materia en la que se valoriza, instrumento por el cual se valoriza, y medios de

Este fragmento pertenece al manuscrito de 1857-1858 sobre la primera vez en 1929 bajo el título GRUNDRISSE DER KUTITIK DER POLITIK CHEN OEGONOMIE (Fundamentos de la Crítica de la Economía Política) por el Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú. Se trata del párrafo inmediatamente anterior al estudio sobre las formaciones económicas precapitalistas de ruinas y varias ediciones en nuestra lengua. Para esta primera versión española se ha usado la traducción francesa de los FUNDAMENTOS publicada en 1967.

subsistencia por los cuales la llama de la fuerza de trabajo vivo continúa vacilando y trabajando, alimentada en sustancias necesarias a su vida) en tanto modos de existencia autónomos y extranjeros, o como el modo de existencia de una persona extraña. Así es aislada la fuerza de trabajo vivo, sin tener más que una existencia subjetiva frente a valores existentes para sí y vueltos sobre sí mismos, es decir, constituyendo la riqueza ajena al trabajador, la riqueza del capitalista. Las condiciones objetivas del trabajo son valores disociados y autónomos, en oposición a la fuerza de trabajo vivo, que tiene una simple existencia subjetiva y un valor de especie diferente (puesto que no es un valor de cambio sino un puro valor de uso para sí).

Cuando esta separación se ha consolidado, el proceso de producción no puede sino reproducir a una escala siempre mayor. Hemos visto cómo lo hace. Las condiciones objetivas de la fuerza de trabajo son presupuestos independientemente de ella: representan entonces la objetividad de un sujeto distinto e independiente de la fuerza de trabajo. La reproducción y la valorización, esto es, el acrecentamiento de estas condiciones objetivas, significan entonces la reproducción de la riqueza ajena, indiferente y separada de la fuerza de trabajo. Lo reproducido no es meramente la existencia de estas condiciones objetivas del trabajo vivo, sino su existencia bajo la forma de valores autónomos pertenecientes a otro y opuestos a la fuerza de trabajo vivo. Y, lo que es más, las condiciones objetivas del trabajo adquieren una existencia subjetiva frente al trabajo, porque el capitalista surge del capital.

Por otra parte, la existencia puramente subjetiva del obrero frente a sus propias condiciones le da una forma objetiva del todo indiferente a ellas: es sólo un valor con una utilidad (salario) al lado de las condiciones autónomas de su valorización en tanto valores de una utilidad diferente. En lugar de realizarse como condiciones de realización propias del obrero en el proceso de producción, es éste quien resulta, al contrario, simple condición de su conservación y valorización, en tanto valores existentes para sí frente al obrero. La materia prima moldeada por el obrero es de otro, al igual que el instrumento; su trabajo es entonces un simple accesorio de su sustancia: él mismo se objetiva en algo que no lo es propio.

Además, el trabajo vivo aparece como ajeno a la fuerza de trabajo vivo, de la que sin embargo es el trabajo y la materia, la fuerza, porque ha sido cedido al capital a cambio de trabajo materializado, producido por el trabajo. La fuerza de trabajo se comporta frente a sí como algo extranjero, y si el capital estuviese dispuesto a pagar al obrero sin hacerlo trabajar, éste aceptaría con placer la oferta. Su propio trabajo —como la orientación que recibe— le es entonces extraña, al igual que la materia prima y el instrumento. En consecuencia, también el producto aparece ante él como una combinación ajena de materia, instrumento y trabajo en tanto propiedad de otro. Acabada la producción, el trabajo ha perdido la fuerza vital que gastó en ella, y ya, para la fuerza de trabajo puramente subjetiva y despojada de sus medios de existencia, debe recomenzar la tarea.

Si descubre que los productos del trabajo son los suyos, condena la disociación de sus condiciones de realización y juzga que se le impone una situación intolerable, el obrero habrá adquirido una inmensa conciencia, que por otra parte resulta del modo de producción asentado en el capital. Habrá sonado la hora del capital; del mismo modo, cuando los esclavos se dieron cuenta que no podían ser dueños de terceros y tomaron conciencia de su persona, la esclavitud comenzó a vegetar artificialmente y cesó de representar por más tiempo la base de la producción.

Pero consideremos la relación original, tal como existe antes de la entrada del dinero en el proceso de autvalorización. Por lo tanto, es menester que diversas condiciones históricas estén dadas o desarrolladas para que el dinero se transforme en capital, y para que el trabajo produzca capital y sea trabajo asalariado.

Tomamos aquí el trabajo asalariado en su estricto sentido económico, y lo distinguiremos más tarde de las otras formas de trabajo por

un jornal, etc. El trabajo asalariado es trabajo que constituye y produce el capital, es decir, trabajo vivo que produce a la vez las condiciones objetivas de su realización en forma de actividad, y los elementos objetivos de su existencia bajo la forma de fuerza de trabajo, de fuerzas extrañas frente a él, de valores independientes de él y existentes para sí.

Las condiciones fundamentales son expresadas por la relación original:

- 19 de un lado está la fuerza de trabajo vivo bajo una forma puramente subjetiva, separada de los elementos de su realidad objetiva; esto es, tanto de las condiciones de trabajo vivo como de los medios de subsistencia para mantener en vida la fuerza de trabajo; en suma, de un lado tenemos la posibilidad viviente del trabajo en toda su abstracción;
- 29 del otro lado está el valor, o el trabajo materializado. La acumulación de valores de uso debe ser lo suficientemente grande para proveer las condiciones objetivas necesarias no sólo a la creación de productos o valores para reproducir o conservar la fuerza de trabajo vivo sino, además, a la absorción del plusvalor; en resumen, es menester que exista para el trabajo el material objetivo;
- 39 debe haber, entre ambos lados, una libre relación de intercambio —circulación monetaria— fundada en el valor, y no sobre una relación de dominación y servidumbre; en otros términos, es menester que haya una mediación entre los extremos. La producción, entonces, no provee directamente los medios de subsistencia a los productores: el cambio es el intermediario; como no es posible apropiarse directamente del trabajo de otro, es necesario comprar la fuerza de trabajo al obrero en el proceso de cambio; y
- 49 por último, el lado que representa las condiciones objetivas del trabajo en tanto valores independientes y existentes para sí debe tener la forma-valor, y tener por objeto la autvalorización y el dinero, y no el goce inmediato o la creación de valores de uso.

Mientras los dos lados no cambian más que su trabajo en la forma de **trabajo materializado** —producción—, la relación capitalista está excluida. Lo está igualmente mientras la **fuerza de trabajo vivo** sea la propiedad del trabajador y entonces no se cambie. (Por lo demás, esto de ninguna manera impide que en el seno del sistema de producción burgués la esclavitud subsista en ciertos puntos. Pero esto no es posible más que si no existe en los otros puntos del sistema; aparece como una anomalía en el sistema burgués.)

Las condiciones que desarrollan la relación al comienzo, o los presupuestos históricos de su devenir, revelan a la primera mirada una dualidad: por una parte, la disolución de las formas primitivas del trabajo vivo; por otra, la disolución de las relaciones más felices de éste. La primera condición es la abolición del sistema esclavista y de la servidumbre. La fuerza de trabajo vivo es propietaria de sí misma y dispone en el cambio de sus propias fuerzas. Algunas personas se enfrentan. **Formalmente** su relación es libre e igual como la de todo participante del cambio. Se comprueba que hay ahí **una ilusión y una misificación**: desde que se abandona la esfera estrictamente económica, se las comprueba. Lo que al obrero libre vende no es jamás otra cosa que una parte determinada y particular de sus fuerzas; el conjunto de la fuerza de trabajo domina cada uno de sus empleos particulares. Vende su actividad particular a un capitalista particular, al que enfrenta como **individuo independiente**, pero es claro que no es ésta su verdadera relación con el capital propiamente dicho, es decir con la clase de los capitalistas. No obstante, en lo que concierne a su persona particular y real, el obrero ve abrirse delante suyo un vasto campo para la elección y lo arbitrario, esto es, una libertad formal.

En el sistema esclavista el trabajador pertenece al propietario particular, del que es la máquina de trabajo: el conjunto de sus fuerzas

vitales y de sus fuerzas de trabajo pertenece a otro; entonces no se comporta como sujeto con respecto a la actividad de su fuerza particular. En la relación de servidumbre, es un elemento de la propiedad de la tierra, un accesorio de ésta, tal como un animal de labor. En la relación esclavista, el trabajador no es sino una máquina de trabajo vivo que tiene un valor —o mejor: es un valor— para otro.

La fuerza de trabajo aparece al obrero en su totalidad como su propiedad, como un elemento que el sujeto domina y supera: la conserva alienada. Analizaremos todo esto con más detalle en el trabajo asalariado.

El cambio de trabajo objetivado contra el trabajo vivo no basta para constituir uno de los lados como capital y el otro como trabajo asalariado, aunque engendra toda la clase de lo que se llama los prestadores de servicios, desde el lustrabotas al rey. Análogamente, el jornalero que encontramos esporádicamente allí donde la comunidad oriental u occidental se disuelve en sus diversos elementos —luego del crecimiento de la población, de la liberación de prisioneros de guerra, de accidentes en el curso de los cuales el individuo se empobrece y pierde las condiciones objetivas del trabajo suficiente a sus propias necesidades, y del desarrollo de la división del trabajo.

Si A (*) cambia un valor o dinero, es decir, trabajo materializado, para obtener un servicio de B, esto es, trabajo vivo, esta operación ingresa:

1) En la relación de la circulación simple. De hecho, ambos cambian sólo valores de uso: un medio de subsistencia el primero, y trabajo el segundo, un servicio que el primero quiere consumir ya sea directamente —prestación de servicio personal— sea que el primero proporcione al segundo la materia prima con la que éste crea, gracias a su trabajo o a su trabajo materializado un valor de uso determinado para el consumo del primero.

Por ejemplo, un campesino recibe a un sastre ambulante y le entrega tejido para confeccionar vestimentas, como se hacía antes. O bien yo doy dinero al médico para que me remiende la salud. Lo que importa en estos casos es el mutuo servicio efectuado. **Do ut facias** está aquí exactamente en el mismo plano que **facit ut des** o **do ut des**. El sastre, al confeccionarme una vestimenta del tejido que le proporciono me da un valor de uso. En lugar de entregarme la forma de un objeto, lo da en la forma de una actividad. Yo le proporciono un valor de uso acabado y él me confecciona otro.

La diferencia entre el trabajo pasado y materializado, y el trabajo presente y vivo es aquí puramente formal: sólo expresa tiempos diferentes del trabajo, estando uno en pasado y otro en presente. La diferencia proviene únicamente de la división del trabajo: B produce por sí mismo los medios de subsistencia de que debe vivir, o los obtiene de A, en cuyo caso no produce directamente sus medios de subsistencia porque le basta, para recibirlo de A, confeccionar una vestimenta. En los dos casos no puede entrar en posesión del valor de uso de B más que proporcionándole un equivalente que, en última instancia, se resuelve siempre en su propio trabajo vivo, pero que puede revestir una forma objetivada antes o después de la conclusión del cambio. La vestimenta no contiene solamente un cierto trabajo creador de formas, una cierta forma de utilidad transmitida al tejido por el movimiento del trabajo sino una cierta cantidad de trabajo; entonces no sólo es valor de uso sino también valor en general, valor en cuanto tal. Pero este valor no existe para A, puesto que éste usa la ropa y no la comercia. Entonces no ha cambiado trabajo creador de valor sino una actividad útil, productora de valor de uso.

En las prestaciones de servicio personal este valor de uso es consumido sin pasar de la forma del movimiento a la del objeto. Cuando el prestatario no recibe dinero sino un valor de uso inmediato como sucede con frecuencia en esta relación simple, se ve desaparecer incluso

la apariencia según la cual se trata de valores, y no de utilidades para uno u otro. Pero admitamos incluso que A da dinero a cambio del servicio; este dinero no es convertido en capital, y opera como simple medio de circulación para adquirir un artículo de consumo, un valor de uso determinado. Entonces, tal acto no es productor de riqueza; al contrario, es un acto de consumo de la riqueza. Para A, lo que importa no es de ninguna manera la objetivación de un tiempo de trabajo determinado en el tejido —el valor entonces— sino la satisfacción de una necesidad precisa. El dinero de A no se valoriza; al contrario, se desvaloriza al pasar de la forma de valor de cambio a la de valor de uso.

El trabajo no se cambia aquí como valor de uso por el valor, pero como utilidad particular es un valor para el uso. Más frecuentes son sus cambios y más se empobrece A. Este tipo de cambio no lo enriquece, y tampoco crea valor: A pierde los valores a medida que los detenta.

El dinero cambiado aquí por A contra trabajo vivo —servicio en especie o servicio materializado en un objeto— no es capital sino remuneración; es dinero en tanto medio de circulación, destinado a la adquisición de un valor de uso; la forma valor es puramente efímera y el dinero no sirve a la compra de trabajo para conservarse y valorizarse. El cambio de dinero en tanto remuneración y en tanto simple medio de circulación contra trabajo vivo no puede convertir el dinero en capital ni, por consiguiente, instaurar el trabajo bajo su forma asalariada, en el sentido económico del término. Para entender que no se produce dinero consumiéndolo (gastándolo) no hay necesidad de más amplios desarrollos.

En las sociedades donde la mayor parte del plusproducto es agrícola, el propietario de la tierra detenta a la vez el plusproducto y el plusproducto, la remuneración del propietario de la tierra constituye el fondo del trabajo para el trabajador libre, el obrero de la manufactura (o del artesanado, aquí) en oposición a los trabajadores agrícolas. Este cambio es una forma de consumo del propietario de la tierra que reparte directamente una fracción de su remuneración entre quienes le entregan servicios personales, su séquito. En las sociedades asiáticas, donde el monarca aparece como el poseedor exclusivo del plusproducto agrícola, se ven surgir ciudades enteras que son otros tantos campamentos militares provisorios gracias al cambio de su remuneración contra manos libres, al decir de M. Siergart. De ninguna manera se trata de trabajo asalariado, aunque pueda —pero esto no es inevitable— entrar en contradicción con la esclavitud y la servidumbre. Se lo reconcentra en las formas más diversas de la organización general del trabajo.

Cuando el dinero sirve de intermediario en este género de cambio, la fijación del precio es importante (para A, porque no quiere pasar demasiado caro el valor de uso del trabajo, y no porque se preocupe del valor). En principio, el precio es ante todo convencional y tradicional; poco a poco se determina económicamente según la oferta y la demanda, y finalmente por los costos de producción a los que son producidos los que venden sus servicios. Sin embargo, todo esto no cambia nada en la naturaleza de la relación, puesto que la fijación del precio sigue siendo un elemento puramente formal en lo que respecta al cambio de simples valores de uso. De hecho, el precio es fijado por otras relaciones que las de cambio, a saber, las leyes generales que determinan el modo de producción vigente; se establece entonces independientemente de quienes proceden a cambios particulares. En el seno de las comunidades antiguas, este tipo de remuneración surge primeramente en el ejército. La paga del soldado es reducida a un mínimo, y se determina por los costos de producción a que puede procurarse el soldado. Pero éste cambia sus servicios no contra capital sino contra la remuneración del Estado.

En la sociedad burguesa se colocan bajo este rótulo todos los cambios de servicios personales contra remuneración: no sólo el trabajo para el consumo personal —cocina, costura, jardinería, etc.— hasta las clases improproductivas, servidores del estado, médicos, abogados, sabios, etc. Allí entran también el personal doméstico y de séquito, etc. Mer-

(*) En lo que sigue, A es siempre el consumidor.

ced a sus servicios —frecuentemente forzados— todos estos trabajadores se apropian de una parte de plusproducto, de la remuneración del capitalista. Pero a nadie se le ocurriría decir que el capitalista lo enfrenta en tanto que capital, cuando cambia su remuneración contra prestaciones de servicio orientadas a su consumo privado; antes bien, gasta los frutos de su capital. Por lo demás, las leyes generales de la producción determinan las proporciones en que se cambia la remuneración contra este tipo de trabajo vivo.

Como hicimos alusión en el capítulo del dinero, es sobre todo el prestatario de servicios quien constituye el valor propiamente dicho, al convertir un valor de uso —un cierto tipo de trabajo o de servicio— en dinero. Por esto, en la Edad Media la producción y la acumulación han tenido por punto de partida no a la nobleza terrateniente, que consume sino al trabajo vivo. Es entre los siervos emancipados que la acumulación se hace, y que se encuentra virtualmente a los futuros capitalistas.

La relación general no determina si el prestatario de servicios recibe un sueldo, un jornal, un honorario, si figurará en la lista civil, si su rango es superior o inferior al del pagador; esto lo decidirá la calidad natural y particular del servicio. Cuando el capital haya instaurado su dominación, todos estos estados serán más o menos deshonrados. Las prestaciones de servicio personal pierden entonces la aureola divina que la tradición les ha conferido. Pero no trataremos esto aquí.

El simple cambio de trabajo materializado contra trabajo vivo reviste, a este nivel, dos formas diferentes: las de valores de uso bajo forma objetiva o bajo forma subjetiva. Para que haya capital, y trabajo asalariado entonces, es menester un cambio entre el trabajo materializado en la forma de valor existente para sí y el trabajo vivo que representa su valor de uso, valor de uso orientado no hacia una utilización determinada ni hacia el consumo, sino hacia el valor.

Hay cambio entre equivalentes cuando el dinero se cambia contra trabajo o un servicio para consumo inmediato. De una y otra parte se cambian cantidades de trabajo, pero ésta es una formalidad destinada a comparar entre sí los valores de uso particulares de cada trabajo. Es una cuestión de forma y no de contenido. Cuando el capital es cambiado contra trabajo, el valor no mide el cambio entre dos valores de uso, es el contenido mismo del cambio.

29 En las épocas de disolución de las condiciones preburguesas se ven surgir esporádicamente trabajadores libres, cuyos servicios se compran para la producción y no para el consumo. Pero este fenómeno no se desarrolla en gran escala más que para la producción de valores de uso inmediatos, no de valores de cambio. Además, si los nobles emplean trabajadores libres junto a sus siervos y revenden una parte de su producto, de modo que los trabajadores libres les procuren valor, conviene destacar que este cambio concierne sólo al excedente, destinado a incrementar el consumo de lujo. En el fondo, aquí no hay más que una compra disfrazada de trabajo ajeno, dirigida al consumo inmediato, es decir, de valores de uso. Entretanto, el antiguo modo de producción patriarcal, feudal, etc. —la comuna— está en plena descomposición, y los elementos del trabajo asalariado están en desarrollo. Pero cuando los trabajadores libres se multiplican en estas condiciones. Pero como por ejemplo en Polonia, estos domésticos libres pueden aparecer y desaparecer más tarde, sin que se modifique el modo de producción.

Para expresar en la forma de relaciones de propiedad o de leyes las condiciones donde se enfrentan el capital y el trabajo asalariado, nos basta analizar su comportamiento frente a la apropiación en el seno del proceso de valorización. Si, por ejemplo, el plus trabajo tiene el carácter de plusvalía del capital, esto significa que el obrero no se apropia ya del producto de su propio trabajo, sino que éste ha devenido con respecto a él una propiedad ajena, el trabajo de otro que aparece como la propiedad del capital.

Esta segunda ley de la propiedad burguesa en la que se transforma la primera es reconocida y perpetuada por el derecho de herencia, etc.; adquiere así una existencia independiente del azar de la vida efímera

de los capitalistas particulares. La primera reconoce la identidad del trabajo con la propiedad; la segunda niega esta propiedad del trabajo, y niega que el trabajo de otro pertenezca a otro. De hecho, como veremos cuando lo analicemos en detalle, en el proceso de producción el trabajo es una totalidad, una combinación de trabajos cuyos elementos constitutivos son mutuamente extraños, tanto que el trabajo total no es obra de los diferentes obreros; sólo el trabajo de los diferentes obreros está asociado, porque los obreros mismos no tienen actividad asociativa.

En el seno de esta combinación el trabajo sirve a una voluntad y una inteligencia ajenas: ellas lo dirigen. La unidad que anima el trabajo existe fuera de él. Está subordinado a la unidad material que existe entre las máquinas; está sometido al capital fijo. Este es el monstruo animado que materializa el pensamiento científico y domina prácticamente todo el proceso; el instrumento no pertenece ya a tal o cual trabajador. Al contrario, el obrero no es más que un punto animado, accesorio viviente del conjunto del sistema. El trabajo asociado representa entonces una asociación en sí, y esto desde un doble punto de vista; no existe vínculo entre los individuos en colaboración; éstos no predominan, sea sobre tal o cual función precisa, sea sobre el instrumento de trabajo.

Así, entonces, el obrero se comporta como ajeno no sólo frente a su producto, sino aún frente a la asociación de su trabajo: ve que su trabajo es su actividad vital, pero ajena e impuesta, y, como dice A. Smith, el trabajo es para él una carga, un sacrificio, etc. Tanto el trabajo como el producto han dejado de ser la propiedad del trabajador particular y aislado. Es la negación del trabajo parcelario, porque desde ese momento el trabajo es colectivo o combinado. Empero, este trabajo asociado o colectivo, tanto en su forma dinámica como en la forma cosificada de producto, es dado directamente como diferente del trabajo real. Es a la vez la objetividad de otro (propiedad ajena) y la subjetividad ajena (del capital).

El capital es entonces la negación tanto del trabajo como del producto bajo forma parcelaria, y por lo tanto de la propiedad del trabajador particular. Existe ciertamente en la forma de trabajo social, combinado en tanto sujeto y objeto, pero independientemente de sus elementos reales; tiene pues, una existencia separada. El capital aparece como el sujeto y el propietario dominando el trabajo de otro, su relación representa entonces una contradicción tan total como la del trabajo asalariado.

La Filosofía, la Política y la Ciencia

(Una polémica sobre Gramsci)

ALTHUSSER
BALADONI
DAL SASSO
DELLA VOLPE
GRUPPI

Carta de Louis Althusser

Querido compañero,

Con mucho interés he leído tu nota sobre mi trabajo "El marxismo no es historicismo" publicada en la revista Trimestre. Veo que tu crítica, aun cuando adelanta reservas de fondo, se halla atenta a lo que he buscado "decir", incluso allí donde no lo he logrado completamente.

Tienes razón: mi abrupta aproximación entre algunos temas de Gramsci y algunas tesis de Colletti no se halla apoyada con las necesarias justificaciones históricas y teóricas.

Me doy cuenta que es necesario ser cauto en la interpretación de algunas fórmulas "teóricas" de Gramsci. Si se quiere valorarlo, es necesario ciertamente no abstraerlas del pensamiento "concreto" de Gramsci. Pero estarás de acuerdo conmigo que la exigencia de acudir al "pensamiento concreto" de un autor no basta para disipar automáticamente los equívocos que puedan estar implícitos en las fórmulas "abstractas" de su "teoría". Entre la teoría abstracta y en las fórmulas "abstractas" de un autor, especialmente si es maduro y responsable y consciente como Gramsci, debe existir ciertamente una profunda unidad de inspiración. Si esta o aquella fórmula "teórica", "abstracta" da lugar a equívocos, es necesario verificar si su "pensamiento concreto" refleja y consagra ("concretamente") o al contrario corrige y disipa ("concretamente") tales equívocos. La existencia de un "pensamiento concreto" no es necesariamente la prueba que el equívoco presente en una fórmula "abstracta" ha sido corregido. Tal corrección debe ser demostrada en el "pensamiento concreto" a fin de que la remisión al "pensamiento concreto" no sea solamente como garantía moral.

Ahora bien, debo confesar que los mejores estudios que he podido leer sobre el "pensamiento" de Gramsci no han disipado el equívoco "teórico" que ahora trataré de ilustrar.

He aquí el exacto punto, perfectamente individualizado, sobre el cual, a mi entender se halla presente un equívoco "teórico".

El 19 de diciembre de 1967, Enzo Dal Sasso publicó en RINASCITA la reseña de un capítulo de MERE LE CAPITAL de Louis Althusser aparecido en la revista TRIMESTRE de Pescara. Louis Althusser respondió a Dal Sasso con una carta, que fue publicada en RINASCITA junto con una breve respuesta de Dal Sasso y con intervenciones de Nicola Baladoni, Giovanni della Volpe y Luciano Gruppi.

Contra las corrientes positivistas de interpretación del marxismo (a propósito su mérito es inmenso, por cuanto tuvo la lucidez y el coraje de luchar contra las opiniones dominantes), Gramsci ha visto y pensado con fuerza una de las dos determinaciones de toda filosofía: la relación entre la filosofía y la política.

Pero no ha visto con igual vigor, ni aislado, ni pensando la otra determinación: la relación entre filosofía y ciencia.

Sobre el plano teórico, éste es el punto débil de Gramsci. Varios filósofos marxistas italianos han subrayado con claridad tal debilidad. Gramsci, y sólo en páginas apresuradas y superficiales, sostiene una concepción evidentemente insuficiente, si no francamente falsa, de las ciencias. Se limita a repetir fórmulas del tipo "equivocas y sospechosas de Croce: teoría "instrumental" de las ciencias y teoría "supraestructural" de las ciencias.

Si se intenta aprehender el aspecto objetivo de tales fórmulas, podemos decir que indican:

La primera el puesto que una ciencia ocupa en una determinada práctica, de la que es solamente uno de los elementos constitutivos de tantos, y la función por ella ejercida en tal práctica (ejemplo, la teoría marxista es uno de los elementos de la práctica política marxista, y vale como "instrumento" del "método" y "guía" para la "acción");

La segunda el puesto que las ciencias ocupan, en relación a sus instancias (infraestructura, superestructura, jurídico-política, superestructura ideológica), en una determinada formación social (en este aspecto las ciencias ocupan un puesto "en la superestructura").

Pero tales fórmulas, que asignan a las ciencias un puesto en la tópica, no aclaran lo que es específico de la ciencia; la producción de conocimientos objetivos.

De esto deriva, por lo menos una consecuencia importante.

Por cuanto Gramsci no piensa la relación específica entre la filosofía y las ciencias, tiende continuamente a reducir y a asimilar completamente, con algunas variantes meramente formales, la "filosofía" a la "concepción del mundo".

De hecho lo que a los ojos de Gramsci distingue la filosofía ("de los filósofos") de la concepción del mundo (de todos los hombres, en cuanto cada hombre tiene una "concepción del mundo": Gramsci dice que "todo hombre es filósofo") consiste sólo en esto: que la filosofía está caracterizada por una mayor "coherencia". Es claro que tal diferencia es solamente formal, dado que Gramsci la califica sólo con una diferencia en el grado de "coherencia", sin dar la razón ni de tal "coherencia" ni de la diferencia de grado. Ciertamente, Gramsci habla también del carácter "sistemático", del carácter "racional" de la filosofía (de los filósofos y del marxismo) pero tales términos, que nada explican sobre lo específico, no hacen más que repetir con fórmulas diversas el carácter ya definido de la "coherencia".

Pero la coherencia lo sistemático, es decir la racionalidad) no son criterios específicos en cuanto tales ni distintivos de la filosofía. Existen concepciones del mundo que se expresan con perfecta coherencia, con sistemática y hasta con "racionalidad", y que todavía no se pueden confundir con la filosofía: por ejemplo la expresión teórica de las concepciones religiosas del mundo, en teología.

En realidad, para aprehender verdaderamente lo que Gramsci busca designar como propio de la filosofía cuando invoca su "coherencia", es necesario hacer intervenir la relación específica que la filosofía tiene con las ciencias. Sólo tal relación confiere a la filosofía los caracteres (coherencia, sistemática y racionalidad) requeridos por Gramsci, pero en este punto tales caracteres no tienen más que un valor formal, por el contrario adquieren un contenido preciso, definido no por la "racionalidad" en general, sino por la forma específica de "racionalidad" dominante que existe en un determinado momento en las ciencias con las cuales la filosofía sustenta una relación específica. Las "concepciones del mundo" contemporáneas, o no tienen ninguna rela-

ción con las ciencias mismas (y con su "racionalidad") o instauran con las ciencias una "relación" distinta de la filosófica.

Si tal análisis sin embargo esquemático está fundado, debería ser evidente que las filosofías instauran también una determinada relación con las "concepciones del mundo" dadas. Tal relación en definitiva es la relación orgánica entre filosofía y política (porque en la lucha ideológica de clases, que es un momento de la lucha de clases en el sentido propio del término, es decir de la política, se dan sólo concepciones del mundo opuestas). Pero las filosofías no se caracterizan sólo en relación a la política (de otro modo serían simples concepciones del mundo, aunque fuesen "políticas"). En cuanto filosofías se definen (y tal es su diferencia específica) sobre la base de la relación con ellas, al mismo tiempo, instauran con las ciencias, y más precisamente con la forma de la "racionalidad" dominante existente en un momento dado en las ciencias.

Esta doble e implícita relación da lugar a una síntesis original, en la cual propiamente consiste la naturaleza de las filosofías en cuanto filosofías, distintas tanto de las concepciones del mundo como de las ciencias. Así queda claro que las filosofías tienen en sí a las concepciones del mundo, o mejor dicho como son el "producto" de las concepciones del mundo: de aquí la validez de la teoría engelsiana y leninista de lucha de las dos tendencias, materialista e idealista, en la historia de las filosofías —dado que tales luchas son una lucha ideológica de clases— entre concepciones del mundo opuestas entre sí. Y contemporáneamente se comprende que ellas sean distintas de las concepciones del mundo no filosóficas, porque, a diferencia de las simples concepciones del mundo, ellas instauran con las ciencias una relación específica.

Me parece evidente, que dado todo esto, Gramsci no ha podido, a falta de una concepción correcta de las ciencias y de la relación específica de la filosofía con las ciencias, dar una definición completa y correcta de la filosofía. Cierto, ha aprehendido la relación fundamental entre filosofía y política. Pero no ha aprehendido la relación específica entre la filosofía y las ciencias. De aquí deviene un equivoco indudable en su concepción "teórica" de la filosofía. Por lo que de ello sé, tal equivoco "teórico" no está disipado en el "pensamiento concreto" de Gramsci.

Si se está de acuerdo sobre la existencia de tal equivoco, resultará claro de inmediato cómo de ello deriva la tendencia, que en Gramsci es acentuada, a confundir la filosofía marxista (materialismo dialéctico) con la ciencia de la historia (de la cual el "materialismo histórico" es la "teoría general"). Tal confusión es consagrada por Gramsci: 1) con la supresión del término clásico de materialismo dialéctico (al cual reprocha sus ecos positivistas, sin aprehender, el contenido real de tal definición, es decir la relación entre filosofía y ciencias); y 2) con la identificación de las ciencias de la historia y de la filosofía marxista en la única expresión de "filosofía de la praxis". Pienso que no se trata en este caso, de un simple retoque de carácter terminológico, privado de consecuencias teóricas y prácticas.

Me doy cuenta que la insistencia con la que pongo el acento en las ciencias o debe parecer algo propio de la "tradición cultural francesa"; de su "iluminismo". Pero también pienso que no se puede resolver seriamente el problema objetivo de una teoría correcta de las ciencias, y de la relación de la filosofía con las ciencias, con una explicación del tipo historicista: "sociología del conocimiento". El mismo procedimiento, es decir la invocación a la "tradición italiana" no serviría ciertamente tampoco para resolver el problema suscitado por las tesis de Gramsci. Tenemos todos un suficiente distanciamiento al confrontar las respectivas "tradiciones nacionales", todos somos suficientemente marxistas-leninistas y por lo tanto estamos todos suficientemente inmunizados contra el relativismo sociológico, que es un producto directo de la ideología burguesa en la historia, para rechazar este superficial punto de vista "comparativo", que tiene el valor de una pura y simple ideología, mientras pretende explicar el contenido teórico

de una proposición. Semejante "sociologismo" es, si se puede decir, un "último ejemplo de los estragos que puede provocar una concepción "historicista" vulgar del marxismo.

Digo "vulgar", convencido que a pesar de sus equívocos objetivos la concepción gramsciana del "historicismo" está muy lejos de ser "vulgar". Pero precisamente por esto, la experiencia que cotidianamente, y en las circunstancias más diversas, podemos tener de los nefastos efectos teóricos y prácticos del equivoco objetivo que, a pesar de todas las precauciones que Gramsci toma, contiene la noción de "historicismo", también si se define "absoluto", en la tentativa de evitar el relativismo, nos constringe a colocar el problema del "instrumentalismo" de su uso, y más allá al problema meramente pragmático, de sus títulos teóricos de validez.

Por encima de todo debemos "salvar", salvaguardar lo que, a pesar de su formulación dudosa y de sus inevitables equívocos teóricos, el historicismo de Gramsci tiene de auténtico. El carácter auténtico del historicismo gramsciano consiste sobre todo en la reivindicación de la naturaleza política de la filosofía, en la tesis del carácter histórico de las formaciones sociales (y de sus modos de producción) en la tesis correlativa de la posibilidad de la revolución, en la exigencia de la unidad de teoría y praxis, etc. Por qué no definir tal realidad con su nombre, ya consagrado por una larga tradición?

En compensación, si es obligatorio "salvar" lo que es auténtico en el "historicismo" gramsciano, debemos también a todo costo evitar en el "historicismo" gramsciano, el sólo uso de la palabra nos impulsa a hacer de continuo) con las ideologías relativistas (burguesas) del conocimiento, que están convencidas de haber resuelto un contenido teórico objetivo (conocimiento científico verdadero o tesis de la filosofía justa) y a su vez que lo han resuelto en sus condiciones "históricas".

Las historias de los contenidos teóricos (es decir científicos y filosóficos, en el sentido propio del término) es sin duda una historia. Pero:

1) esta historia no debe ser concebida como un puro y simple devenir empírico registrable en una crónica: debe ser pensada dentro de los conceptos teóricos de la ciencia marxista de la historia;

2) se trata de una historia sin géneros la cual, aunque teniendo cabida en la historia de las formaciones sociales y aunque esté articulada sobre esta historia (que es lo que se llama historia, "tout court") no es reducible en modo puro y simple a la historia de las formaciones sociales, aunque se concebía en términos no empíricos sino según los conceptos marxistas de ciencia de la historia.

Pero con estas distinciones a mi entender esenciales, hemos regresado a la interpretación del marxismo y a Gramsci. Podemos adelantar la sospecha de que, también a este respecto, es decir por el modo de concebir la ciencia marxista de la historia (en cuanto distinta a la filosofía marxista), los equívocos de Gramsci en el enfrentamiento de las ciencias y de la filosofía (y sobre todo su silencio sobre la relación filosofía-ciencias) no producen consecuencias teóricas y prácticas.

Espero poder volver rápidamente y más ampliamente sobre estos problemas. Pero entretanto me alegraría si los compañeros italianos que conocen bien a Gramsci, y no sólo su "teoría abstracta" sino también su "pensamiento concreto" dieran una contribución a estas reflexiones que sea como fuere acometen problemas de gran actualidad.

Nicola Badoloni

La tarea del filósofo

La intervención del compañero Althusser me parece bastante interesante no sólo por las cosas que dice, y que hacen pensar, sino también por el esfuerzo de darle lugar a una relación entre filosofía

y política. No hay traza en esta intervención del activo despegue de la teoría respecto a la política que constituya uno de los aspectos más irritantes de su precedente elaboración. Debo decir que es interesante el modo como afronta la cuestión de la relación filosofía-ciencia. La tarea del filósofo sería por tanto por un lado la de descubrir la determinación histórica de la concepción del mundo; por otro, la de individualizar la racionalidad dominante en un cierto período histórico.

En este punto surgen sin embargo algunos problemas y algunas dificultades. Para que la solución de Althusser pudiera ser satisfactoria para mí, debería lograr comprender el nexo entre la primera y la segunda función de la filosofía. A mí me ver una de las mayores limitaciones de la posición de Althusser es justamente la de haber ignorado esta relación. Quiero decir que la racionalidad dominante en la ciencia de un cierto período no puede ser fijada como una esencia, como una calidad, sino que debe, desde el punto de vista de la filosofía, entenderse como un sistema de tensiones dialécticamente opuestas, que acometen (precisamente en la filosofía) las concepciones del mundo existentes. El relevamiento de estas tensiones (en el cual consiste en gran parte la racionalidad filosófica y sobre el cual, según la escuela de Gramsci y también en un esfuerzo de crítica interna de su pensamiento, buscamos trabajar hace tiempo) crea el problema de una relación entre la racionalidad dominante en la ciencia y las tensiones prácticas que le corresponden.

La falta de una atención a este momento dialéctico (que es por ejemplo lo mismo que impulsa a Voltaire a interpretar y a corregir radicalmente el sentido filosófico de la ciencia newtoniana) induce a menudo a Althusser a ocuparse sólo de la racionalidad dominante en la ciencia, y esta unilateralidad impulsa a su vez por un lado a la tentación de construir, usando la teoría, una verdadera y propia meta-historia de conceptos puros; de otro a acentuar de manera paradójica el principio de que la conciencia que una época tiene de sí misma es enteramente falsa. También sobre este punto poseemos ejemplos bastante conspicuos debidos a los clásicos del marxismo del modo como puede ser afrontado el problema de dar significado a determinadas hechos empíricos y a determinadas concepciones ideales, sin recurrir al verdaderamente descorazonador principio de la ausencia total de significados de lo factual y de lo empírico. La investigación histórica que esté sostenida teóricamente, tiene manera de tentar la colocación de los hechos en determinados contextos; tiene modo de verificar su compatibilidad; y además de enriquecer la teoría en vinculación a la variedad y riqueza de lo factual de lo cual descubre su significado. Y esto es posible porque la racionalidad de la ciencia dominante en un cierto período se dispone precisamente en una relación dialéctica con su propia época y con las épocas pasadas.

Declaramos antes que en la carta de Althusser el aislamiento de la teoría tiende a desaparecer en el reconocimiento de la doble función del filósofo. Sin embargo hay un punto en el cual aquí se traspasa aún. Althusser define en efecto la relación de la filosofía con la política como una relación con concepciones del mundo; la relación con la ciencia como una relación con la racionalidad científica. Pero, preguntado el problema del nexo con la política no implica desde el punto de vista de la filosofía también la racionalidad científica?

Althusser no percibe el problema porque define como científico todo contexto en el cual esté venida a menos toda intencionalidad humana y subjetiva. Pero esto puede ser verdad para la ciencia, pero ciertamente no para la filosofía, si ésta tiene la tarea de extraer la dominante racionalidad científica. La valiente científica de "El Capital", nos explica Althusser, está en el hecho de que en él está minimizada la intencionalidad humana, quedando imposibilitados todos los actos voluntarios por la constituyente presencia de la estructura. Por esto el marxismo es un antihumanismo y un antihistoricismo. Pero, a mi criterio, esto es una interpretación parcial de Marx. En efecto la automatización de la explotación y su olvido en la conciencia vivida del obrero, tiene en el descubrimiento de los modos de la repetibilidad, au-

tomaticeidad o, sin más, pretendida naturalidad de la explotación, su más auténtico enemigo.

¿Cómo puede la realidad de la sociedad capitalista ser puesta en cuestión? Cuando la conciencia de los obreros y de los explotados por las necesidades del saber, por los deseos del goce, por las decisiones de regular libremente su propia vida, se ponen más allá y fuera de lo que puede ofrecer la presente sociedad, entonces al capitalismo se le ha pasado su hora. ¿Pero qué ventaja hay en negar que, filosóficamente hablando, el conocimiento científico puede volverse intencionalmente subjetivo? ¿No ha sido acaso Marx mismo quien nos dijo que las condiciones actuales de la producción se manifiestan en el movimiento de su abolición y su bajo la forma de condiciones históricas de un modo nuevo de la sociedad? Por lo tanto, desde el punto de vista de la filosofía, la racionalidad científica impone reestructurar la dimensión de la subjetividad y precisamente en una dirección revolucionaria, y "El Capital" justamente por su científico-filosófico establece detalladamente, dentro de la política, el conocimiento revolucionario se enriquece por la racionalidad científica y hace de ésta un modo de fracturar la estructura capitalista.

Sé por la obra de Althusser que tiene otra idea de la acción revolucionaria; ésta se le aparece bastante más como un hecho espontáneo e irrefrenable respecto al cual la política tiene la función de favorecer la fusión del material incoherente; comprendo esta concepción suya, sin embargo la idea de Gramsci que la fuerza revolucionaria debe soldarse en un bloque histórico de intereses, de convicciones, etc. ya en derredorizado hacia el nuevo orden social, me parece el único modo posible de hacer valer una fuerte y amenazante presencia obrera en una sociedad como la nuestra. No dice Althusser que Gramsci está lleno de defectos y de errores; que tal vez induce a ver sólo el aspecto intencional y la relación con la política; que a menudo no ve el problema de la relación con la racionalidad científica de la propia época y por ello abandona el materialismo dialéctico y se deja atraer por el idealismo. Todo esto puede ser; pero el más profundo significado del pensamiento de Gramsci no está aquí: la mayor contribución de Gramsci está en haber caracterizado su propia indagación como apéndice del leninismo que ha puesto el problema de la revolución, en condiciones históricas distintas y capitalísticamente más desarrolladas que las rusas.

En cuanto a lo demás, en lo que respecta a Gramsci, Althusser está dominado por sus propios intereses. En primer lugar, él mismo insuficiencias. Y a este respecto se debe subrayar que no siempre es justo. Por ejemplo cuando Gramsci habla de sentido común (sentido común) habla siempre de una disgregación respecto a una determinación social; y cuando habla de coherencia la define en relación a esa misma determinación social. No es el carácter de coherencia formal lo que modifica la disgregación, sino es por el contrario la coherencia de la interpretación de una situación social determinada. Por ejemplo según la idea que Gramsci ha madurado del desarrollo del capitalismo (en la época imperialista y fascista) este último puede imponerse sólo a condición de ejercer una violencia ya no mediada sino directa sobre los explotados; de lo que el hecho históricamente cierto que ya en el disgregado sentido común trasluce una inquietud, una hostilidad a los dominadores, queda por otra parte incoherente; sólo el partido puede unificar tal inquietud y un partido tal, que se haga sensible a ella, llevando la conciencia disgregada al estado más maduro históricamente posible de la lucha de clases. Althusser puede perfectamente no estar de acuerdo sobre esta idea de la coherencia en su relación con la espontaneidad; puede perfectamente no estar de acuerdo sobre el hecho de que esta última contenga ya en parte la ciencia; puede perfectamente pensar que el socialismo en nuestra época sea una fortaleza asediada, y que el sentido común, en la actual situación histórica, sea del todo incapaz de darse cuenta de las raíces de la explotación. Lo que no puede hacer, sin embargo, es cambiar la teoría gramsciana del sentido común, que está siempre vinculada a determinadas situaciones históricas, con una teoría en general del sentido común, y la teoría gram-

ciencia de la coherencia (que reproduce en nuevas condiciones la temática leninista de la relación entre espontaneidad y conciencia) con una teoría de la coherencia en general o sin rodeos de la coherencia formal.

Además (y aquí surge el otro interés de Althusser) Gramsci atribuye gran importancia teórica al principio marxista según el cual todo proceso histórico oscila siempre entre estos dos puntos, es decir que ninguna sociedad se plantea tareas para cuya solución no existan ya o estén en vía de aparición las condiciones necesarias y suficientes; y que ninguna sociedad perezca antes de haber expresado todo su contenido potencial. El interpreta este principio en el sentido de que tales condiciones existan y que la vieja sociedad esté en su fase suprema: pero insiste en que su caída exige una fuerte voluntad colectiva. Dada por descontada la exactitud del análisis teórico, son los aspectos voluntarios los que devienen decisivos. Los aspectos voluntaristas e historicista-voluntaristas del pensamiento de Gramsci tienen por lo tanto un fundamento teórico. Pero por lo que respecta a Althusser la polémica con Gramsci es en este caso un falso fin que tiene por objetivo aquellos aspectos del pensamiento de Marx y de Lenin, que tienden a retraducir la teoría en la práctica. La polémica con los errores de Gramsci se confunde así con la polémica con los errores de Marx y el resultado que debiera obtenerse sería la depuración de los aspectos historicistas del pensamiento de Marx y de Lenin.

En estos aspectos la fundación del historicismo gramsciano tiene su justificación. Para criticarlo es necesario criticar tal fundamento; es necesario demostrar que no estamos más en la época definida por Lenin como la de la fase superior del capitalismo y que exige una movilización colectiva de las fuerzas sobre el plano de la historia, que tiene como objeto una permanente presión y presencia obreras. En el fondo el historicismo marxista significa esto: la importancia central y decisiva de una presencia obrera en una sociedad en la cual permanecen, además de las estructuras capitalistas, los gérmenes del fascismo y del imperialismo. En el momento actual me parece que no existen las condiciones para pensar en un pasaje espontáneo (es decir determinado en un sentido que no sea el de la voluntad política) hacia el socialismo y por esto permanece actual un historicismo marxista. En esta alternativa, si la cientificidad fuese exclusiva, es decir si no se mediase en la relación con la praxis, entonces la determinación en el interior de una cierta formación social sería absoluta. Y admitido no obstante que la cuestión de la determinación pudiese disponerse en una relación no sólo con una formación social determinada sino con una continuidad histórica que se expresase a veces a través de lo que Althusser llama desplazamiento, seguiría siendo misterioso quién pudiese producirlo, en el momento en el cual el hombre está "muerto". Y este es el error en el cual caen por lo menos en parte Althusser, y es el error de fondo en el cual caen algunos de sus amigos. La muerte del hombre quiere decir en Foucault el renacimiento del nietzscheísmo y del heideggerismo, sobre un fondo no dialéctico, es decir tal que, establecido el carácter dominante de las ciencias en un determinado período histórico, esto se hace absorbente y reduce a su medida todo lo que podía dar la ilusión de oponerse. En estas condiciones es obvio que toda presencia historicista (en el sentido noético explicado más arriba) no tenga más sentido. ¿Y por qué inquietarme acerca de la historia si todo en el mundo es lo mismo?

Pero replicado esto, reconozco que la presencia histórica está siempre refundada de nuevo. Este fundamento está dado por las representaciones de los caracteres permanentes o bien ya solidificados de la formación económico-social capitalista, y también de los nuevos caracteres en los cuales está comprendida la raíz teórica y la funcionalidad histórica. En general puede decirse entonces que existe un problema de entendimiento de la racionalidad de las ciencias de nuestra época; y además un problema del relevamiento de su significado en relación a los problemas de nuestro tiempo. Para una problemática de este tipo las sugerencias y las búsquedas de Althusser habrían podido ser pre-

ciosas, al él y sus amigos que han colaborado en *Libre le Capital* no hubiesen querido crear las condiciones del aislamiento de la teoría bajo la forma de alternativa al historicismo y a la conciencia vivida. La carta a Gramsci, no obstante, su fuerte contenido crítico, indica una corrección? Me parece que sí: en cada caso nos esforzaremos de extraer de sus inteligentes solicitaciones cuanto nos parezca útil al marxismo contemporáneo.

Rino Dal Sasso

Método de lectura

En mi brevísima nota al capítulo de Althusser titulado "El marxismo no es historicismo", me limitaba a algunas observaciones, como decir de "método de lectura". No acudía a Althusser de no acostumar su aproximación entre Gramsci y Colletti con las "necesarias justificaciones históricas y teóricas". Entienda esto: con el método "extractivo" se llega a asimilar escritores de inspiraciones y de significados diversos. El "historicismo" gramsciano puede ser aceptado o rechazado: ciertamente no puede ser acordado a posiciones como las de Colletti (en el caso citado) cuya teoría no es casual que no haya jamás calado en la historia, pasado-presente.

Si parecen existir analogías en las fórmulas, en realidad se trata de posiciones incomparables entre sí, porque la misma fórmula gramsciana de "fractura del presente" es comprensible sólo en relación dialéctica con historicización, con la famosa "mediación", sin lo cual la misma "fractura del presente" deviene algo totalmente distinto. La analogía teórica de Colletti no ha dado jamás lugar (y menos metodicamente postulado) al discurso histórico. Será enteramente rechazable la posición de Gramsci, pero es aquella que en rápida síntesis he indicado. Y que la haya teorizado poco, o teorizando con rigor tiene bien poca importancia. Y es en este punto que la cuestión del "método de lectura" adquiere un relieve fundamental, merecedor de la mayor atención. Althusser procede por extracción. Concedámosle que un autor, un escritor (aun filósofo) tiene un valor y significado en su totalidad, respecto al cual ciertos aspectos y formulaciones particulares o pueden ser contradictorios o no coincidir a la perfección, o en fin, más exactamente, se encuentran en relación dialéctica. Así son los textos de los poetas, además de los filósofos. Una justa lectura de un escritor será siempre aquella que establezca una relación dialéctica entre dos momentos (el global y el de las formulaciones o investigaciones particulares en las cuales se articula la obra), relación siempre más cerca a la real dialéctica de asir el pensamiento y la obra examinados. Me disgusta usar una fraseología tan genérica y normativa, pero a veces tengo justamente la impresión que las premisas metodológicas de Althusser están exactamente en las antipodas: parece convencido de que es posible "extraer" el pensamiento de un escritor (filósofo, teórico, incluso un crítico, ensayista, etc.), aislarlo, y observarlo *in vitro*. Parece convencido de que para escritores (y filósofos) dignos del nombre es posible advenir a formulaciones unívocas, a teorías reducibles a una fórmula acabada. Mantengo la opinión contraria, y estoy convencido de que procediendo con su método se llega a una verdadera masacre y a un constante subentendimiento del significado del autor. Es sin embargo evidente que en este punto la discusión se dilataría enormemente, también fuera de los límites (que ya comprenden un territorio vastísimo) puesto por Althusser con esta carta suya; pero acaso también por esta vertiente se llegaría al núcleo del problema.

Me limitaré por lo tanto a algunos puntos, siempre sobre tales cuestiones preliminares. Althusser hasta cierto punto parece reducir el adjetivo "absoluto" con el cual Gramsci define "su" "historicismo", como un expediente para eludir el relativismo. No comprendo. Ante todo que el adjetivo haya nacido en Gramsci solo en relación a Croce: "his-

toricismo especulativo" el de Croce, historicismo absoluto (o científico) el marxista. No veo de donde haya brotado el espanto del "relativismo". Esto puede indicar no haber leído atenta y "globalmente" a Gramsci, que es todo un acosamiento al historicismo especulativo. Lo mismo vale para los llamados "residuos" crocianos. Que Croce esté en el fondo de su formación cultural y filosófica, que de ello posea una "alta" opinión, es un dato subyacente por el mismo Gramsci. El hecho es que Gramsci busca articular la crítica "marxista" justamente en el enfrentamiento con el pensamiento crociano (no solo crociano, sino sobre todo crociano). Ninguna fórmula de Gramsci jamás es perfectamente reducible al crocianismo. Jamás. Será errada su investigación de ver críticamente a Croce; privado de interés, aquí su diálogo-crítico; pero es cierto que jamás hay un retorno sobre las posiciones crocianas (ni siquiera en "estética", donde sin embargo su reflexión es más débil y fragmentaria). Creer haber descubierto en una fórmula (por facilitar la discusión doy por verdadero que la "teoría" gramsciana de la ciencia tenga el significado que le atribuye Althusser), exclamando "¡te tengo!", más parece tener el aire de un juego, fruto de un modo de leer desarticulado, "extractivo", en resumen escolástico.

Análogo tema ofrece la cuestión de la teoría de la ciencia. Yo mismo al fin de mi nota señalaba precisamente el problema: problema no tanto ligado a la justa solución "teórica" de la relación "ciencia-historia", como a su justa impostación práctica (a la justa impostación de la presencia de la ciencia en la sociedad, en la cultura, en el Estado, etc.). Se sabe por experiencia que la teorización de la ciencia ha llevado incluso en el movimiento revolucionario a aberraciones, y bastaría citar las locuras impuestas con las teorías de Lisenko. La articulación de las ciencias, de todas las ciencias, no puede sino derivar de una visión dialéctica del mundo, donde el momento de las ciencias encuentra autonomía y, por ello, además, límites, como autonomía y límites encontrará el momento de la política. ¿Acaso Gramsci lo ha pensado de otra manera? No hay en su investigación histórica, y en su tentativa de fundar científicamente la historia (en polémica con la especulación crociana), justamente una indicación metodológica de la autonomía de los momentos dialécticos? Tal es, en rápida síntesis, precisamente el sentido global, además del particular de Gramsci. Que está dado además por la dirección general del pensamiento, que está indudablemente historicizado, encontrando límites y contradicciones, pero en la interioridad de la dirección de su investigación, en la interioridad de lo que ha dicho efectivamente, a costa de reducirlo a formularlo y a cateizarlo. Quizá en una lectura más orgánica y "científica" verá también en ella una "desvalorización" (una datación) mayor. Pero no veo propiamente qué utilidad contenga y qué estimulos una operación "extractiva" en la confrontación de un autor que a pesar de su fragmentariedad (en parte necesaria, en parte querida) se distingue por su coherencia y originalidad.

Galvano Della Volpe

Una impostación "estructural"

La difusa carta de Louis Althusser en respuesta a la recensión de Rino Dal Sasso sobre la traducción de aquel capítulo de *Lire le Capital* que lleva el programático título "El marxismo no es un historicismo", me deja francamente bastante perplejo: no sólo porque el genérico motivo que aquella polémica fórmula althusseriana —según creo— equivale, por ausente verdad histórica y teórica, a la afirmación, pongamos por ejemplo que... "El cartesianismo es historicismo", etc., etc.; sino además por el particular motivo de que la divergente carta (antigramsciana) evita responder a la sospecha de "relleno" filológico, en la cual

Dal Sasso ha resumido aquella "dificultad" (no la única) indicada por quien escribe, en *Rinascita* (10 de nov. 1967) y en otros lugares, en la interpretación althusseriana del desarrollo filosófico del pensamiento marxiano: dificultad que es (junto a otras) no sólo un típico producto de la impostación "estructural" de la problemática marxiana sino también una dificultad prejudicial cuya negligencia impide toda discusión "rigurosa" de la "filosofía" que es el marxismo. Por supuesto, el compañero A. es libre de afrontarla donde y cuando quiera, pero inevitable para un diálogo fecundo, por lo menos a juicio del suscrito.

Luciano Gruppi

Hombre - naturaleza

Louis Althusser plantea, en su carta, un problema que merece ser seriamente considerado: el del puesto que, en el pensamiento de Gramsci, ocupa la relación hombre-naturaleza, filosofía-ciencia.

Es necesario reconocer cuanto antes, me parece, que los problemas que ocupan esencialmente a Gramsci son los de la *sociedad*, de los Partidos y del Estado, del complejo vínculo entre estructura y superestructura, así como todo ello se configura en su concepción en torno a la hegemonía.

Y ello sucede por varias razones: la primera es que Gramsci es un pensador revolucionario, que actúa en una sociedad en la cual la clase obrera se encuentra en la oposición y en la cual la primera cuestión que se plantea a las fuerzas revolucionarias, es precisamente la de la transformación de esta sociedad.

La segunda, es que Gramsci está profundamente empeñado en una polémica antipositivista y por ello toda su atención está vuelta a no consentir ninguna reducción (positivista) de las leyes que gobiernan la sociedad a las que regulan la naturaleza.

La tercera razón, sin ninguna duda, es aquella propia de un condicionamiento cultural típicamente italiano y particularmente operante en su tiempo.

Pero esta, es a mi parecer, verdaderamente la última razón, puesto que la que decide deriva por el contrario de la perspectiva revolucionaria en la cual él se inserta.

Por consiguiente ¿quien quiera proseguir la línea del pensamiento de Gramsci, tiene la obligación de una más amplia y profundizada reflexión sobre el problema de la naturaleza y de la ciencia? Parece-me que sí.

Queda por ver, si como me parece que lo afirma Althusser, falta en Gramsci la indicación de lo que debe ser el punto de vista con el cual enfrentarse al problema de la naturaleza y de la naturaleza. En mi opinión este punto de vista existe, allí donde Gramsci escribe, p. ej.: "El hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica" (cfr. El materialismo histórico, y la filosofía de Benedetto Croce, Ed. Lautaro, Bs. As., 1968, p. 37). Tenemos aquí dos indicaciones: la una, del no dualismo, sino de la unidad hombre-naturaleza; y la otra, sobre la cual sobre todo quiero atraer la atención, de la ciencia como *praxis*, como actividad transformadora que prueba, en su capacidad transformadora (véase la segunda tesis de Marx sobre Feuerbach), la validez de su propio cometido.

No me parece que haya nada de asimilable a la posición de Croce, para el cual la función práctica de la ciencia la degrada a *pseudo-concepto*, en cuanto la dialéctica hegeliana del trabajo para Croce se ha perdido y, para él, la praxis se separa del momento teórico, mientras, para el marxismo y para Gramsci, la *praxis* une en sí teoría y acción y representa el momento de la verdad, de la ciencia.

"Sin el hombre ¿qué significaría la realidad del universo? Toda la ciencia está ligada a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre" (cfr. *ibid.*, p. 64).

En el modo como Gramsci considera el problema de la objetividad y de la naturaleza hay inflexiones idealistas, pero se hallan superadas en el modo concreto con el que se despliega su pensamiento, en la crítica que desarrolla del historicismo crociano, en su permanente reclamo por recurrir a la base de clase, económica, de la historia, de la sociedad y de la cultura. Por tanto no me parece justo afirmar que el problema de la ciencia y de la naturaleza quedarían en la sombra a causa de aquellas inflexiones idealistas. Más aún, incluso el modo como Gramsci relaciona la ciencia a la técnica, al trabajo, a la praxis humana, coloca su visión epistemológica en un cuadro materialista.

El modo como Gramsci vincula la ciencia "a las necesidades, a la vida, a la actividad del hombre", nos lleva a considerar la relación entre ciencia y superestructura. Es verdad — como observa Althusser — que en Gramsci la reflexión es a este propósito apresurada, de manera que nos hallamos frente a una asimilación de la ciencia a la superestructura que no puede ser aceptada, porque bien sabemos que las adquisiciones científicas son válidas en cuanto superan las posiciones de clase. Pero al mismo tiempo es verdad, sin embargo, que la ciencia, su vida y su historia, no puede ser comprendida donde se prescinde de su relación con la estructura y con la superestructura. Las relaciones de producción, en efecto, dan impulso a ciertas investigaciones científicas y a otras no; se establece también una relación directa entre fuerzas productivas (también más allá de las relaciones de producción en las cuales ellas se desarrollan) y ciencia, relaciones que son ignoradas por otras formas del pensamiento. Además, la superestructura — las ideologías dominantes — condicionan a su vez el desarrollo científico.

Ahora bien me parece que la relación ciencia-naturaleza y filosofía-ciencia puede ser correctamente planteada donde la filosofía esté entendida como visión comprensiva de la relación hombre-sociedad-naturaleza y como capacidad de plantear, en esta relación, la función de la ciencia. El momento unificante está dado por la praxis.

Para Althusser, en cambio, esta unidad se rompe: se opera una escisión entre la relación filosofía-ciencia y la relación filosofía-política. La filosofía se reduce a la epistemología y no es más la concepción del mundo. La concepción del mundo está en relación con la política (praxis), pero no con la filosofía y la ciencia. Tenemos pues, por un lado, una restauración especulativa de la filosofía (en cuanto se separa de la praxis), que va en opuesta dirección de la crítica marxiana a la filosofía especulativa. Tenemos una reducción de la filosofía a la epistemología que paga un tributo excesivo al positivismo lógico, para no decir positivismo "tout-court". Tenemos, por otro lado, una reducción de la concepción del mundo y de la política a ideología, a no-ciencia, allí donde todo el esfuerzo del marxismo está justamente en la crítica a la ideología y en su superación. Aquí el tributo es pagado a Levi-Strauss — también una forma de positivismo — para el cual la política sería precisamente la mitología (y por consiguiente la ideología) de nuestro tiempo.

Ninguno negará que la política está colmada de mitos (¿acaso la ciencia está inmune?). Ninguno negará que los mitos pueden estar presentes en el movimiento obrero y en las mismas concepciones de los marxistas. Pero el marxismo es tal en cuanto se empeña en una constante superación crítica de aquellos momentos ideológicos que están presentes en su concepción y que no resisten la prueba de la experiencia y de la práctica. El marxismo, su método, la concepción del mundo que supone construir, ya no como concepción especulativa — deducida por puros medios conceptuales — sino como continua construcción en la praxis, en aquel enfrentamiento crítico de los datos de la experiencia que permite individualizar y superar la contradicción para pasar de la apariencia del fenómeno a su esencia; el marxismo, su construcción de la relación hombre-sociedad-naturaleza, es precisamente el esfuerzo

por dar fundamento científico a la política, liberándola de la ideología (a través del análisis de la estructura de clase de la sociedad, de la relación Estado-sociedad, partidos y sociedad, ideología y sociedad). Me parece que en Althusser, lo que se ha perdido es la noción revolucionaria de la praxis, de la praxis que es revolucionaria, transformadora, en cuanto científicamente válida y capaz de probar la propia validez en la propia capacidad transformadora. Retornamos al distanciamiento entre teoría y praxis, al dualismo de la filosofía especulativa tradicional.

¿Qué es, en efecto, la presencia, en Althusser, la distinción entre materialismo dialéctico (como filosofía general) y materialismo histórico (como aplicación del materialismo dialéctico a la sociedad) — aquella distinción que Gramsci reprocha a Bujarin y que se encuentra en el cap. IV de la *Historia del PC* (b), redactado por Stalin — si no el retorno a una concepción metafísica del marxismo? Cuando la concepción materialista y dialéctica no deriva de la experiencia de la lucha de clase, de la contradicción en la cual está se desarrolla, de la experiencia de la relación entre clase y cultura, ella no puede ser deducida más que en modo trascendental, especulativo, idealista. Un fundamento no metafísico de la teoría me parece ser posible sólo cuando la teoría se presenta como experiencia histórica que se hace críticamente consciente de sí misma.

Cuando Gramsci concibe la dialéctica como dialéctica histórica, y funda su carácter materialista en la estructura económica, no sólo retorna al genuino pensamiento marxista, en el cual no me parece que se pueda encontrar la sucesiva, escolástica y pendante distinción entre materialismo dialéctico y materialismo histórico, sino que además reafirma el sólo modo de fundar una concepción del mundo no especulativa, no ideológica, sino científica, por tanto vinculada a la praxis y colocada en un justo nexo (dialéctico y no de mecánica identificación) con la política. Así, colocando ciencia y técnica en la relación de la praxis humana con la naturaleza, Gramsci está más allá del dualismo del historicismo típico (Dilthey) entre sociedad y naturaleza, y encuentra la posibilidad de extender la dialéctica histórica y materialista a la naturaleza, precisamente en cuanto la relación con la naturaleza está dada en la praxis. Esto se puede ver en la observación que dirige a Lukács: "Es de estudiarse la posición del profesor Lukács hacia la filosofía de la praxis". Parece que Lukács afirma que se puede hablar de dialéctica sólo para la historia de los hombres y no para la naturaleza. Puede estar equivocado y puede tener razón. Si su afirmación presupone un dualismo entre la naturaleza y el hombre, está equivocado, porque cae en una concepción de la naturaleza propia de la religión y de la filosofía grecorromana; y también propia del idealismo, el cual, realmente, sólo consigue unificar y poner en relación al hombre y la naturaleza en forma verbal. Pero si la historia humana debe concebirse también como historia de la naturaleza (también a través de la historia de la ciencia), ¿cómo puede la dialéctica ser separada de la naturaleza? Quizá por reacción ante las teorías barrocas del *Ensayo popular* (de Bujarin) Lukács ha caído en el error opuesto, en una forma de idealismo". (Cfr. *ibidem*, p. 43-44).

Se halla aquí una indicación, aunque sea sumaria, del camino sobre el cual transitar para establecer la unidad entre hombre-sociedad-naturaleza para construir una relación unitaria del saber humano, fundándolo ya no sobre la visión metafísica de una dialéctica en sí y por sí, sino de una dialéctica que surja y encuentre su fundamento objetivo en la relación entre el hombre y la naturaleza, en la praxis.

LA SEGUNDA EDICION DE
ESTA REVISTA SE TERMINO
DE IMPRIMIR EN EL MES DE
DICIEMBRE DE 1968 EN LOS
TALLERES GRAFICOS DE
IMPRENTA LETRAS S. A.
La Paz 1825
Montevideo - Uruguay

CeDInCI

CeD InCl