

1 PraxiS

CeDinci



marx•el método de la economía política•**althusser**•sobre el trabajo teórico ; dificultades y recursos• **de la torre,rodríguez,sala de touron**•el ministerio lucas obes : tierra y especulación• **mato**•vaz ferreira : limitaciones y escamoteos de una filosofía• **fló**•notas para la teoría marxista de la literatura•

PRAXIS

DICIEMBRE 1967

Nº 1

Secretaría de Redacción:

J. FLO, A. OREGGIONI, J. RODRIGUEZ.

Correspondencia y Canje:

SOLANO ANTUÑA 2863 - MONTEVIDEO - URUGUAY

C. MATO — Vaz Ferreira: Limitaciones y escamoteos de una filosofía

J. FLO: — Notas para la teoría marxista de la literatura.

N. de la TORRE, J. RODRIGUEZ, L. SALA de TOURON

El Ministerio Lucas Obes: tierra y especulación.

C. MARX — El método de la Economía Política.

L. ALTHUSSER — Sobre el trabajo teórico. Dificultades y recursos.

De Redacción

CeDInCI

Esta revista no es la resultante espontánea de un grupo configurado por el azar o por factores que operan ignorados y que busca expresarse en ella al margen de todo programa y sin un conjunto de principios comunes asumidos conscientemente. En la medida en que se trata de una revista marxista podríamos decir que es todo lo contrario. Su confeso marxismo manifiesta el propósito de enfrentar los problemas desde una actitud científica (acerca de cuya metodología el texto de Marx inédito en español, incluido en este número, cumple la función de un manifiesto y una cartilla) y también comprometida, dos términos que señalan no aspectos diferentes, yuxtapuestos o sumados, sino las dos caras inseparables de una misma actitud. Solamente es posible alcanzar un saber científico respecto de aquellas cuestiones en las que está en juego el ser social del hombre cuando se combaten las perspectivas aberrantes o las falsedades a secas al servicio del statu-quo. Es por eso que toda elaboración de verdadera teoría (que es teoría verdadera) es también un acto militante, comprometido, político. Es por eso que esta teoría es una práctica transformadora que empieza por reconocer que no hay teoría que sólo sea actividad puramente especular y que sabiéndolo asume la tarea de denunciar el aparente conocimiento comprendiendo lo que en él hay también de práctica, en este caso elusiva y conservadora, y sustituyéndolo por aquel que proporciona la práctica social humana vuelta autoconsciente.

Esta revista aparece, por otra parte, en un momento en que si bien la lucha contra el marxismo no es menos intensa (mal podría ocurrir esto en el instante de mayor agresividad imperialista) ha adoptado en el campo ideológico maneras mucho más elegantes. Ya no es usual ni ignorarlo ni atacarlo frontalmente, se busca en cambio digerirlo, incorporarlo parcialmente después de haberlo desarticulado y vuelto inofensivo. Imposibilitados de continuar ignorando la presencia de la bomba se busca quitarle la espoleta para ver de transformarla en una admirable escultura no figurativa. Y esto en la medida en que la extensión, el poder y la vitalidad del mundo socialista por un lado y la originalidad y la profundidad de las investigaciones marxistas de estos últimos años, por otro, impiden (so pena de naufragar en el ridículo y ser por tanto absolutamente ineficaces) continuar en el viejo estilo "high brow" que miraba al marxismo como una estricta Lady Chatterley miraría, antes de sucumbir, al consabido guardabosques.

De ahí la difícil responsabilidad que asumimos: promover una reflexión que no sea efusión antojadiza de ocurrencias (es decir aparente libertad productiva de ideas atada inexorablemente a una necesidad que se ignora y que expresa a través de aquéllas los tópicos de cierta ideología) que opere sobre la ideología de nuestro medio y que esté a la altura (altura aún por debajo de las necesidades) de creatividad de la investigación marxista en el mundo.

Es significativo que el desarrollo del pensamiento marxista, la superación de sus desfallecimientos o de sus insuficiencias o de sus errores nunca ha sido fruto de la crítica exterior a sí mismo. Si bien la reflexión no marxista ha proporcionado, y lo sigue haciendo, materiales o aún atisbos o problemas que enriquecen al marxismo, en ningún caso ha tenido éxito una "superación" del marxismo que no sea su propia superación. Y esto por las mismas razones que vuelven absurdo hablar de una superación de la ciencia que no sea la superación que ella hace de sí misma.

Es posible concluir de aquí que todos nuestros errores o nuestras omisiones no serán salvadas por otros. Las limitaciones de los historiadores, los sociólogos o los filósofos marxistas de nuestro país no tendrán una alternativa de superación en otras manos. Y esto no debe ser entendido como un alarde, sino como un llamado a la responsabilidad, es decir a la osadía y a la ambición en cuanto al programa de trabajo y a la libertad de pensar sin cortapisas ni andadores, y a la humildad en tanto lo que importa no es el éxito publicitario ocasional sino el efectivo desarrollo del conocimiento.

Sabemos que, por otra parte, sin real intercambio, sin diálogo, no es posible persuadir y no olvidamos que el pensamiento no marxista puede proporcionarnos cuestiones, y hasta respuestas, que es necesario atender. Ese sentido del diálogo es el que buscaremos preservar acogiendo, incluso, trabajos que no coincidan con nuestros puntos de vista pero cuyo interés y su capacidad de promover cuestiones abiertas a una genuina investigación justifiquen su aparición en estas páginas. Importa, es claro, no confundir esto con lo que

se ha llamado diálogo en otras oportunidades: el diálogo promovido por organismos al servicio de los EE.UU. que integran su aparato de corrupción, soborno y agresión. Diálogo en revistas, institutos y centros que, mientras el brazo asesino opera en Viet-Nam o en América Latina, extienden un brazo gentil de bailarina en "arabesque" y dosifican sabiamente el material para seducir "sub especie" objetividad a los que cándidos o traidores vergonzantes no aceptarían comprometerse en las más ostensibles operaciones de venalidad o violencia.

En nuestro medio intelectual el imperialismo ha conseguido comprar a muy pocos y a nadie de real valor. Parecería que la venalidad está en razón inversa al talento. Por eso es que quedan entre nosotros muchas posibilidades de diálogo. Pero también, porque la presión ideológica opera en niveles no conscientes ese diálogo es imprescindible, y más aún si atendemos a algunas características de la "intelligentzia" nacional que tiende a mostrar acentuados ciertos rasgos propios del sector en todas nuestras sociedades. Junto a una postura en general antimperialista y progresista los intelectuales de este país padecemos de una pesada herencia de eclecticismo y descompromiso. Nacidos como intelectuales puros cuando el desarrollo de la sociedad uruguaya descargó a la vieja oligarquía decimonónica de la universal tarea de propietaria, política e ideóloga a la vez, cumplieron eficazmente la función de evitar una crítica genuina a la realidad y la sustituyeron por una actividad lúdica, imitadora de las modas metropolitanas, novelera. Y si se puede ejemplificar esta situación del modo más redondo con la generación del centenario, aqueja igualmente a la crítica generación del 45 (o como quiera llamársela) por lo menos en el momento en que emerge con la manifiesta intención de sepultar a la anterior. No es de extrañar, pues, el gusto por la novedad aparente o el ingenio con el que se ordenan las ideas más que por la veracidad de las mismas, la incapacidad para organizar sus concepciones en un sistema coherente, la insensibilidad a la contradicción entre los diversos niveles y aún en el mismo nivel de pensamiento, la aspiración a una verdad pura, sin referencia a la práctica, la actitud crítica que encubre un escepticismo final y que impide la adopción de ciertos compromisos porque todo programa, doctrina o consigna es sospechosa, para luego mofarse de esa vigilancia crítica aparente a través de la improvisación, del pensamiento que avanza por meras analogías e imágenes, es decir, un pensamiento que encubre la convencionalidad de sus conclusiones con las formas trucadas brillantemente de su justificación.

Si esta caracterización rápida y, por genérica, levemente caricaturesca es aproximadamente justa, no es posible pensar un diálogo, desde una actitud rigurosa, comprometida y sistemática, que no sea sumamente polémico. En el bien entendido de que haremos lo imposible para que la polémica no sea un torneo de habilidades sino un verdadero esfuerzo por alcanzar un momento superior de conocimiento.

Esta es la praxis a la que nos entregamos.

CARLOS MATO

Vaz Ferreira:

Limitaciones y escamoteos de una filosofía

(Un estudio sobre su pensamiento antes de la "Lógica viva")

Entre los años 1895 y 1910, Carlos Vaz Ferreira fue, en la estima de sus compatriotas, sucesivamente, estudiante promisorio, profesor que iniciaba una nueva etapa en la enseñanza, pensador que realizaba la proeza de inaugurar el pensamiento original en nuestro país. Este ascenso consagratorio culminó con la aparición de la obra más importante de su producción, *Lógica Viva*, en 1910 y con la creación de la Cátedra de Conferencias destinada a la difusión de su magisterio en 1913. Esta es la primera época de sus publicaciones, en la que edita con continuidad e intensidad excepcionales. Es también la etapa básica para interpretar toda su obra, pues en ella se encuentran los supuestos filosóficos y las modalidades que determinarán su pensamiento a lo largo de toda su vida.

Las intenciones pedagógicas y filosóficas de Vaz tuvieron rápida y creciente acogida determinando una verdadera hegemonía del Maestro de Conferencias sobre la vida filosófica nacional. La actividad excepcionalmente prolongada de éste, la afinidad espiritual de algunos, el respeto de otros, son factores que impidieron una crítica cabal de su obra. Pero, además, en ella misma hay rasgos que dificultan esa tarea crítica: la naturaleza asistemática de su filosofía; sus desarrollos presentados como reacciones ante opiniones ajenas; los constantes complementos que acompañan a sus afirmaciones provocando la alteración del sentido original; el tratamiento que da habitualmente a las críticas que recogiera (o a sus propias rectificaciones) las que no reproduce como tales expresamente, pero a las que sí neutraliza mediante notas y apéndice de circunstancias; son características que hacen a su pensamiento sumamente ambiguo.

Luego de haberlo enseñado sin objeciones en su versión más recibida, después de leerlo y releerlo, es fácil llegar a la conclusión de que la primera tarea ante su filosofía es la de fijar con

Antes de desarrollar este enfoque, hemos consultado toda la bibliografía crítica uruguaya sobre Vaz y al ensayo inédito del Prof. Manuel Arturo Claps, ganador de una categoría en el Concurso realizado por la Facultad de Humanidades, trabajo que hemos recibido gentilmente de manos de su autor. Todas las citas se refieren a la edición de Homenaje de la Cámara de Representantes del Uruguay.

precisión su significado, a falta de lo cual carecerá de fundamento toda valoración crítica. La imagen que así se obtiene, presentada en uno de sus perfiles en este artículo, es muy distinta de la propuesta por los comentarios tradicionales, donde se acatan las apreciaciones que el mismo Vaz ha sugerido sobre su propia obra, reproducidas por una gracia muy especial, tanto por admiradores como por detractores.

El presente trabajo sólo se propone la crítica interna de la obra correspondiente al período comprendido entre 1895 y 1910, del cual ya se ha señalado la significación. Postergamos, en este momento, la consideración de las relaciones que ella tiene con la realidad social en la que nació; al referirnos a los límites en el punto de partida filosófico de Vaz, no decidimos en qué grado esas son limitaciones específicas de la obra tal como fue realizada o, más generalmente, consecuencias de las circunstancias históricas que la condicionaron.

DOS "ESTADOS DE ESPIRITU".

Reciente profesor, Vaz Ferreira reacciona contra la enseñanza que él mismo recibiera y que estaba aún vigente cuando de su condición de estudiante pasa definitivamente a la de catedrático. Propone, enérgicamente, destruir esa situación filosófica de la cual menciona múltiples aspectos negativos. Le reprocha las tendencias morales de intolerancia y dogmatismo con las características intelectuales íntimamente vinculadas del esquematismo, el exclusivismo y la confusión. Ese esquematismo, según Vaz, impediría la comprensión de los matices en los problemas filosóficos y lo ilustra por el hecho de que esta enseñanza reducía la filosofía a "tres escuelas": el espiritualismo, el materialismo y el positivismo. El exclusivismo consistiría en la pobreza de ideas y, en forma concreta, se manifestaba en aquellos que, militando en una de esas concepciones, ignoraban o suprimían los desarrollos más importantes de las otras. La confusión se produciría porque esquemas tan sencillos como el de las "tres escuelas" resultarían insuficientes para la intelección de los problemas particulares o la clasificación de un pensador determinado. Las actitudes de intolerancia y dogmatismo, a pesar de su doble interés teórico y práctico, no son analizadas por Vaz, ni se detiene a mostrar las condiciones concretas por las cuales se las vivió en el medio uruguayo; pero se advierte que, en ese momento de la historia del país, la sola mención de estas actitudes alcanzaba para aunar las voluntades en el esfuerzo por destruir esos vicios.

Apuntando definitivamente a ese estado de cosas que es necesario destruir, concluye:

"Yo tengo la convicción firmísima de que es esa concepción de las tres escuelas el origen primero de muchísimas rivalidades que han separado entre nosotros a hombres que

"merecían estimarse y comprenderse; así, un error que parece de importancia puramente teórica, ha influido sobre nuestro desenvolvimiento político o universitario mucho más de lo que podrían imaginar los que no tienen por costumbre tomar en cuenta las causas remotas de los hechos."

"La conclusión de tan largas premisas se condensa en un párrafo. El profesor de filosofía tiene hoy, entre nosotros, la misión importantísima de destruir o de contribuir a destruir la intolerancia que nos ha hecho tantos males, sustituyendo en los espíritus por una menos incompleta y estrecha, la concepción actual de las escuelas filosóficas." (T. XXV; págs. 149 y 150).

Llama la atención que sólo refiera a un aspecto de la interconexión de factores sociales, políticos, religiosos, etc. que están en juego, y asimismo, que señale una sola dirección del proceso causal, esto es, lo teórico como causa de los hechos políticos, sin preguntarse a su vez, él que reivindica la necesidad de indagar por las causas remotas, sobre las causas de esta causa.

De esta manera pasa a refugiar el problema en el ámbito puramente universitario. Y debido a que la causa mencionada es de naturaleza teórica, saca la consecuencia de que el remedio consiste en una tarea docente: sustituir la concepción de las tres escuelas por una concepción menos estrecha e incompleta, y de ahí, la eliminación del dogmatismo y la intolerancia. Si atendemos, no a la imagen que el crítico nos ofrece de la realidad, sino a las peculiaridades de la perspectiva que adopta, advertimos que aquí aparece el concepto vazferreiriano de "estado de espíritu", que en su obra posterior va a ser la clave cada vez que intente explicar fenómenos de carácter social o el acontecer histórico-cultural. En verdad, ha considerado a esa realidad anterior como un "estado de espíritu" y se empeña en sustituirlo por el nuevo "estado" que presenta bajo la forma de sus propias intenciones pedagógicas y filosóficas.

No está dicho expresamente en qué consistirá. Sin embargo, se puede determinar con bastante precisión. Será: el estado de duda, en el estudiante y en el profesor; el escepticismo en cuanto al conocimiento de la realidad y de los valores; en general, escepticismo en lo referente, a la posibilidad de que el saber racional domine la naturaleza, determine plenamente la acción del hombre, transforme el mundo natural y social. El agnosticismo, como respuesta que acepta la pretensión metafísica de lo absoluto, con la actitud dual propia del agnóstico, quien se detiene mucho más acá de la realidad, a pretexto de que ella es inaccesible, y simultáneamente, dice cómo es ella, en la medida suficiente como para rechazar las otras teorías de la realidad. La mirada errante en el campo de la Metafísica, dirigida no hacia la ciencia, sino en la dirección que añora verdades y valores absolutos, buscados en la conciencia, rastreados como realidades trascendentes, que son inalcanzables debido a la incapacidad de los esquemas verbales y de pensamiento, concluyendo en el "inefabilismo metafísico". Este

"estado de espíritu" va dominando al profesor y Maestro de Conferencias. Él lo transmite en la enseñanza y quedará sembrado en amplios sectores de la conciencia nacional.

ALGUNAS CONSTANTES

Si nos hemos detenido en la caracterización que Vaz Ferreira hace de la situación anterior es porque su filosofía se perfila como un esfuerzo de despegue, de superación del pasado, y va definiendo sus finalidades en expresa reacción ante los aspectos negativos de la vida filosófica precedente. Aún después de haber compartido algunos de sus desarrollos, cuando lo revisamos para comprender mejor, sentimos una gran decepción respecto a esta aspiración fundamental de su obra. Descubrimos que no ha podido establecer reales mediaciones superadoras de lo que rechaza; éstas es, a nuestro juicio, una de sus grandes limitaciones.

Para superar el estado anterior, salta, se desprende de él, con un impulso poderoso que asombra en los primeros años de su labor teórica y práctica; del cual se puede hacer la más elogiosa valoración, con toda justicia, porque es difícil ponderar cuánto cuesta despegarse de la tierra, e igualmente de las inercias varias que atan en toda formación cultural. Pero después del impulso, logrados algunos de los objetivos intermedios, se pierde en la imposibilidad de concluir; porque un salto no es una mediación, porque un abandono de lo criticado no es una sustitución efectiva donde se logre la reconstrucción enriquecedora.

Hemos encontrado reiteradamente, como una constante de sus desarrollos, esta estructura: 1) se apoya en una serie de proposiciones a las que enfoca críticamente; 2) alude a un nivel superior de la cuestión que no presenta con el mismo rigor con el que comenzó la crítica; 3) finalmente, su pensamiento se pierde en la ambigüedad.

Esta ambigüedad final se da según diversas modalidades que aquí esquematizamos, aunque en el discurso aparecen según combinaciones varias. La primera forma de ella: un análisis detallista de la cuestión termina agotando la vigilancia crítica y se otorgan franquicias para que se presenten, como conclusiones, afirmaciones que eran simples supuestos, nunca discutidos. La segunda, el pensador llega a la mayor confusión de planteo y resuelve dar fin al esfuerzo dialéctico, pretextando encontrarse en contacto con una zona de realidad donde las verdades son inefables, adjudicando a la confusión los signos del nivel más profundo de pensamiento. La tercera, después de haber palpado lo inevitable de la complicación, con el sentimiento de haber penetrado en una cortina de humo, surgen las conclusiones, vividas, prácticas, pero también, sin mediación con el estudio que las precedió.

Si bien hemos dicho que el nivel donde intenta la respuesta a la cuestión se presenta generalmente diluido, no por ello afirmamos que no exista, sino más bien, que la respuesta de Vaz está en otro lado y no dónde y cómo ella misma se pretende expresamente. A esto lo podemos llamar "segundo nivel verdadero" (en

oposición al "aparente") de la estructura mencionada. En consecuencia, no vamos a repetir con Vaz que su objetivo reside en un nuevo "estado de espíritu", por el contrario diremos que practica una concepción filosófica, como es inevitable, con la peculiaridad de que sus supuestos están más implícitos que explícitos.

Esos supuestos, más o menos implícitos, pero actuantes y a los cuales analizaremos más adelante, son los siguientes:

Ante todo, una total separación de pensamiento y mundo exterior que lo lleva a una concepción francamente idealista. Subsidiariamente, la separación de metafísica y ciencia, con el progresivo alejamiento del plano del conocer científico en beneficio de la acentuación de los estudios metafísicos, referidos a los elementos que se dan en la conciencia. La separación también de psiquismo, por un lado y materia, por otro. La distinción total de "Los Problemas de la Libertad" y "Los Problemas del Determinismo" la cual posibilita adjudicar la libertad al pensamiento, al psiquismo, mientras que la esfera del determinismo será la del mundo exterior. Aunque finalmente, Vaz no asevera en favor del determinismo ni del indeterminismo sino que se detiene en el umbral. Una vez ubicado en el campo del "psiqueo" con sus límites indiscernibles, Vaz se dedica a una constante reflexión sobre los elementos de esta esfera a la cual ha limitado su filosofía. En su tarea analítica, establece una relativa incompatibilidad de la razón respecto a los sentimientos y a los instintos, y por ella reduce, en mucho, la posibilidad de un trabajo de intelección sobre los valores. Asimismo, tiende a reducir los problemas a cuestiones de palabras, postula una esencial inadecuación de los elementos de lenguaje para expresar la realidad detectada; pasa del lenguaje al pensamiento y culmina, por sucesivas profundizaciones, en el "psiqueo" donde también terminan las palabras.

Intentaremos delinear el proceso que conduce a ese "estado de espíritu" que es más bien una filosofía inconfesa.

II

EL "ESTADO DE ESPIRITU" NUEVO.

En el ensayo *Sobre la Enseñanza de la Filosofía* que presentó en el Concurso para proveer la Cátedra de Filosofía, en el año 1897, dedica un capítulo especial al tema "El espíritu de la enseñanza". Propone sustituir el estado anterior mediante el ingreso de los criterios que él sustenta y que fueron compartidos por la Comisión que reformó los Programas en el año 1896. Como propósitos no son realidades, analizaremos la forma explícita de la nueva filosofía y nos preguntaremos después si sus reales significaciones coinciden con la imagen que de ella misma pretende. Vaz Ferreira como redactor del informe de esa Comisión decía:

"Presentar sin sacrificar la brevedad, las opiniones más autorizadas de las que se ha tenido sobre cada cuestión verdaderamente importante, sin exclusiones sistemáticas ni tendencias sectarias, adoptando una forma puramente positiva y suministrando simplemente al estudiante los ele-

mentos para que, al completar y perfeccionar después los conocimientos adquiridos pueda llegar a convicciones definitivas, que deben ser siempre, sobre todo en esta clase de estudios, el fruto de maduras reflexiones, y jamás de las discusiones prematuras que se inician ligeramente con la preparación insuficiente de las aulas." (Tomo XXV, p. 91).

Obsérvese que el problema no queda resuelto suficientemente con la determinación del espíritu de la enseñanza tal como lo expone el fragmento citado.

El mismo Vaz registra la objeción que podría formularse preguntando si esa pedagogía no acaba por conducir a la duda y al escepticismo. Y la respuesta de Vaz Ferreira no es frontal sino indirecta, pero consiste en afirmar que la enseñanza de la filosofía crea la duda y que este resultado es perfectamente defendible. Su argumentación es sinuosa y por momentos sofística. Los meandros de estos desarrollos constituyen un ejemplo temprano de una modalidad del pensamiento vazferreiriano que se intensificará y ganará en eficacia a medida que sus análisis se centren en los aspectos lógicos de los problemas filosóficos. En el caso presente, el lector advierte que Vaz podía arremeter impunemente contra el dogmatismo, el sectarismo y la intolerancia, pero no podía sustituirlos tan fácilmente por la duda y el escepticismo. De ahí que el estado de duda aparezca varias veces sugerido e inmediatamente disimulado por complementaciones que transforman la idea auténtica para escamotearla a la crítica, que él ya está imaginando.

Si bien, comienza con una reflexión sobre la duda que surge del real estado de los conocimientos científicos para preguntarse si será un bien o un mal que ella sea transmitida al estudiante —aquí la respuesta es obvia— insensiblemente extiende su consideración a toda clase de duda de raíz objetiva o subjetiva. Simultáneamente plantea la opción entre dos extremos: resolución definitiva del problema en estudio —a cargo de la ciencia—, o la duda. Y decide por este último extremo, juzgándolo como un bien frente a su opuesto, que hace consistir en "la convicción absoluta", a la que condena fácilmente diciendo "será un mal porque podrá ser un error". Luego de varias escaramuzas se anima a afirmar que el estado de duda es "deseable" y, generalizando su experiencia personal, enuncia la ley psicopedagógica siguiente: en el desarrollo posterior del estudiante la duda sobrevendrá necesariamente en muchas cuestiones. Y es por ello que encuentra oportuno concluir con esta pregunta:

"¿Para qué pues no impregnarlo desde el principio de ese espíritu que ha de penetrarlo forzosamente...?" (Tomo XXV, pág. 93).

Decíamos que la respuesta es indirecta porque responde con preguntas, y también que su argumentación es falaz. No toma el cuidado de distinguir afirmaciones absolutas o definitivas, de afirmaciones con diverso grado de certeza. Crea la falsa alternativa de la verdad absoluta o la duda, planteo ilegítimo que siempre ha posibilitado la conclusión escéptica, porque la duda se presenta

como una solución crítica más aceptable que la pretensión de un saber absoluto en el sentido metafísico. Además espera que la resolución del problema, supuestamente definitiva, venga del lado de la ciencia confesando indirectamente que el resultado permanente de la enseñanza de la metafísica será la duda porque las conclusiones verdaderas escapan a su campo. Como la única forma de verdad que menciona es la que posee carácter de absoluta, —y Vaz induce al lector a pensar que ella es inalcanzable tanto en la ciencia como metafísicamente— queda planteado que la convicción más firme es la más peligrosa, porque arriesga mentar el error. Este riesgo es el reverso de la verdad que se ha hecho inaccesible y en consecuencia, justifica la escapatoria a este posible error por la vía de duda, la cual aparece comparativamente como un bien. Vaz ha pasado de la duda, en el sentido lógico, relación del pensamiento con sus objetos, oscilante y variable (a diferencia de la enunciación conclusiva que es firme y única) a la duda en el sentido psicológico, como pura vivencia del sujeto. En esa dirección, recurre a un uso muy particular de la categoría de posibilidad: la convicción será un mal porque *podrá* ser un error, porque está herida por la mera posibilidad de una rectificación. Éste es el punto de apoyo lógico que utiliza su inteligencia para pasar a defender una duda que, ya no es la que surge naturalmente de una reflexión sobre la marcha del conocimiento sino que es la vivencia dominante de un temperamento temeroso.

Plantaremos una nueva interrogante a esa enseñanza de la filosofía.

Su carácter intelectual consiste en la neutralidad de una actitud puramente expositiva. Es plausible el propósito de exponer sin sectarismo, de dar una información más rica y completa, y la participación de Vaz en la enseñanza, contribuyó mucho a tales mejoras. Pero esta enseñanza, como cualquiera otra, trae consigo las connotaciones que quiere y también aquellas que existen en conexión necesaria con las expresamente queridas, o dicho de otro modo, excluye algunos fines pedagógicos, aunque sean deseables, si resultan incompatibles. Por ejemplo, Vaz menciona la muy valiosa norma de Fouillée: La enseñanza de la filosofía debe hacer tocar la dificultad de los problemas. Nosotros preguntamos si este resultado puede ser alcanzado, si es compatible con la neutralidad tal como ha sido descrita anteriormente. Es cierto que no podemos resignarnos a abandonar la imparcialidad de la información cuando se la ha alcanzado superando actitudes sectarias anteriores. Pero la complicación que anotamos no puede ser ocultada; el intento de hacer tocar la dificultad en cuestiones filosóficas supone que, más allá de la información rica, objetiva, completa, analítica, el profesor debe hacer sentir cómo las concepciones del mundo viven cálidamente en los hombres que las practican; y además, no podrá evitar que se ponga de manifiesto su propia concepción. Sin embargo, Vaz rechaza expresamente la posibilidad de que el joven adopte convicciones filosóficas, deja de lado terminantemente la cuestión de la función que le quepa a la concepción del profesor en la relación con sus alumnos y no reconoce la nece-

sidad de tener opiniones filosóficas. Sin embargo, aunque admitamos sin restricción que quienes las sustentan deban poseer conciencia de los grados de certeza y estén abiertos a las opiniones contrarias, esas opiniones propias son imprescindibles porque encarnan los principios de una conducta, práctica. Conducta la cual, si no se hace de acuerdo a esos principios se vivirá igualmente sin fundamentación o con una filosofía inconfesa. Creemos que esa toma de posición es inevitable y que el filósofo se caracteriza por ser el hombre que se empeña en reflexionar sobre tales principios para darles una conveniente explicitación. Vaz no puede escapar a ese compromiso.

Lo que acontece verdaderamente es que ha establecido que toda filosofía totalizadora es un sistema, esquemático, exclusivista, confuso por simple, dogmático y, por tanto viciado de error, y critica a un modo de la enseñanza al que le reprocha todos esos males; ése es el enemigo fácil que destruye con plácemes de todos los lectores. En sustitución predica una nueva forma de enseñanza de la que precisa algunas características plausibles, mientras que otras significaciones, las más problemáticas, quedan indefinidas. Esta indefinición de rasgos fundamentales de su enseñanza es justificada, por él mismo, pretextando que no milita por una determinada filosofía sino por un cambio de "estado de espíritu". Pero esa vaguedad es una cortina de humo que disimula a la duda, la cual es la vivencia fundamental del filosofar vazferreiriano, de tal modo que su concepción merece ser clasificada legítimamente como un escepticismo. Y como todo escéptico, si bien su tarea analítica y crítica es la más destacada, también transmite sus convicciones, ya sea cuando éstas se dan manifiestas, ya sea cuando están "entre líneas", como acontece las más de las veces. Veamos algunas de ellas.

III

FILOSOFIA INCONFESA

Idealismo ontológico y epistemológico

La filosofía de Vaz es netamente idealista, si bien nunca lo declara pues pretende escapar a toda clasificación, y aunque los comentadores hayan continuado preservándola de todo "ismo" como si cumplieran la expresa voluntad de aquél. El eje orientador de sus meditaciones va siempre de los elementos de pensamiento hacia la realidad, y todavía, de ese camino, Vaz manifiesta la tendencia a no recorrer más que un tramo.

Vaz permanece en la reflexión sobre aquellos elementos (los conceptos de la ciencia, los problemas en su configuración teórico-pedagógica, los contenidos del psiquismo) y desatiende la realidad exterior. Esta última no aparece nunca imponiendo sus datos al pensar o al sentir. La experiencia descrita por Vaz es, constantemente, la experiencia interna, "sintiendo", constatando modos

del "psíquico", el cual —considerado con prescindencia de los demás fenómenos que lo condicionan— queda postulado como la realidad en sí.

Este idealismo puede ser caracterizado por los siguientes rasgos generales: mistificación de la conciencia, escepticismo general con caídas a formas de irracionalismo, agnosticismo cuando se trata de conocer a fondo las estructuras de la realidad, regreso a la gnoseología idealista, como recurso para salvar la existencia de la "Verdad en Sí" y el "Conocimiento desinteresado". Deriva de poderosas influencias europeas postpositivistas, en sus modalidades metafísicas y espiritualistas. Pero Vaz no registra con precisión cuáles son las líneas de pensamiento que continúa, es bastante parco en la mención de los antecedentes de su obra y prefiere referirse a movimientos generales de cambio en la mentalidad filosófica, para ubicar en ellos sus propias meditaciones. Con esa actitud logró escapar a las odiadas clasificaciones y se atribuyó el carácter de originalidad y autonomía personal que los coetáneos reconocieron a su filosofía. Por otra parte, es notorio que este pensamiento está presidido por una constante voluntad asistemática que lo lleva a no establecer vinculaciones entre sus conclusiones. La tarea unificadora, que permite hablar de las tendencias que priman en su filosofía, queda a cargo del intérprete.

No tenemos entonces, una manifestación expresa de la orientación de esta visión del mundo, ni del supuesto fundamental por el cual separa pensamiento y realidad, para finalizar postulando que el primero es la realidad por excelencia. Si bien todo esto dificulta descubrir esos postulados, no es imposible revelarlos. A esos fines, pasamos a estudiar un atento análisis que Vaz hace, no sobre el ser, sino sobre la disciplina del conocer.

METAFISICA Y CIENCIA.

En el citado trabajo presentado al concurso para la Cátedra de Filosofía, encontramos el tema del título planteado desde las primeras palabras:

"La asignatura que se enseña comúnmente con el nombre de filosofía comprende la metafísica y las llamadas ciencias filosóficas. La primera es una rama del conocimiento totalmente distinta por su naturaleza de todas las otras." (Tomo XXV, pág. 75).

Para precisar la separación de la metafísica con las demás ciencias, expone las relaciones de las "ciencias filosóficas" y las otras, mostrando la estrecha analogía de naturaleza que las asimila. Señala que entre todas las ciencias hay diferencias de grado, pero que la separación radical reside entre las ciencias y la metafísica, a la que concibe sobrevolando a todas y cada una de las disciplinas particulares. Menciona aquella zona limítrofe de cada campo científico, en la cual éste se vincula por medio de conside-

raciones más generales con los problemas filosóficos. Mas, admite que esos pasajes son cortados en la práctica docente cuando se enseña a las ciencias sin su vinculación con las reflexiones filosóficas. Este hecho, innegable en la enseñanza, lo lleva a concluir:

"y, si se atendiera puramente a la teoría, se impondría forzadamente una de estas dos concepciones pedagógicas: o enseñar todas las ciencias CON METAFISICA, siguiéndolas, en el estudio, hasta sus últimas generalizaciones, o enseñarlas como ciencias especiales, dentro de los límites que les marca la posibilidad de la comprobación positiva, dejando el resto a la metafísica, que sería así el coronamiento del edificio científico." (Tomo XXV, pág. 77).

La elección entre una y otra concepción de la unidad de las ciencias se va a realizar provisoriamente, atendiendo a motivaciones puramente prácticas de conveniencia en la distribución programática de los estudios. Hay otra esfera de profundización del problema donde se hace necesario comprender las distintas consecuencias que tienen una y otra concepción en la marcha del conocimiento científico. Vaz evita esta complicación del planteo aprovechando la limitación que permite considerar las dos concepciones imparcialmente.

Sin embargo, sin realizar esta profundización, elige espontáneamente la separación de la metafísica y las ciencias, y la adopta como clave del saber humano, con los matices que ahora veremos. Admite la necesidad del pasaje en una dirección: desde la ciencia a los problemas filosóficos, pero la zona de transición es descripta siempre por él como muy general, especulativa, confusa, y queda desvalorizada porque en ella no germina ningún conocimiento. Por el contrario, la relación inversa, es decir, la función del planteo filosófico sobre el quehacer científico, no es tenida en cuenta. En síntesis, para Vaz la ciencia tiene sus límites, sobrepasando esos límites se llega a la metafísica (que de ahora en adelante será la filosofía propiamente dicha), la metafísica se prolonga sin límites conocidos, y no hay regreso al conocimiento científico y a la reflexión sobre lo real. Esa será la zona propia del trabajo del profesor de filosofía y, zona medular, en la meditación del pensador.

No obstante, el profesor habrá de enseñar, de hecho, las "ciencias filosóficas". Cuando deba hacerlo aplicará la orientación pedagógica ya determinada por Vaz, esto es, la distinción entre metafísica y ciencia, cerrando los límites de la ciencia sobre "hechos", con la finalidad de obtener mayor claridad en el conocimiento. Por esto mismo, los otros capítulos del ensayo atienden a la enseñanza de las ciencias filosóficas. Veamos, por ejemplo, el que dedica a la psicología donde se encuentran interesantes pasajes ilustrativos de nuestros comentarios:

"es necesario, hasta donde sea posible, la eliminación de toda hipótesis." (Tomo XXV, pág. 109).

"quedan aislados, por una parte, los datos comprobados y definitivamente adquiridos, y, por otra, las teorías e interpretaciones discutibles." (Tomo XXV, pág. 110).

"a propósito de estas investigaciones de laboratorio... el

"profesor no debe perder ocasión de adelantar a sus discípulos la idea de que esa clase de estudios nada tienen que ver con los debates trascendentes que determinan la divergencia de las distintas escuelas metafísicas. Quizá esta precaución es necesaria para evitar por completo la formación de preconcepciones y de opiniones prematuras que impiden más adelante abordar aquellos estudios con el espíritu de imparcialidad y tolerancia sobre cuya importancia no se insistiría nunca demasiado." (Tomo XXV, pág. 112).

Esta concepción, que extiende luego a cada una de las ciencias, es una prolongación de la versión positivista sobre el conocimiento científico. Es interesante destacar que no está defendida por la mención de sus valores intrínsecos, sino que la actitud predicada parece prestigiarse por ser una precaución conveniente en la lucha contra el espíritu de intolerancia. Dicho en otra forma hay una real ausencia de consideraciones vazferreirianas que versen sobre la ciencia misma. Si hubiera reflexionado sobre ella, habría advertido que las condiciones por él fijadas no se pueden cumplir. Es imposible evitar las hipótesis, admitir la desvinculación entre las investigaciones de laboratorio y las discusiones de la filosofía. La verdadera superación del primer nivel anterior, precientífico, no reside en un segundo nivel donde se eviten las hipótesis y los debates filosóficos, sino en uno tercero, donde las hipótesis no sean prejuicios y funcionen como el instrumento explorador del pensamiento en la realidad. Donde las discusiones trascendentes de las escuelas filosóficas sean el esfuerzo, no precientífico de dogmatizar sino postcientífico de extraer conclusiones generales partiendo de la totalidad del saber humano. Vaz se limita a describir a cada ciencia como saber positivo y abandona el conflicto ulterior.

Sin embargo, es mejor no engañarse creyendo que los mencionados propósitos de neutralidad filosófica pueden ser alcanzados. El efecto de este engaño es que, en lugar de haber evitado el mal uso de las hipótesis, introduce principios, hipótesis y direcciones metodológicas, sin la correspondiente reflexión crítica sobre ellos, con la pretendida inocencia de que no son ni principios ni elecciones metodológicas y como si no fueran motivados por preferencias filosóficas. Es justamente, en el caso de la psicología tal como la concibe Vaz, donde vamos a encontrar un ejemplo claro de agotamiento de la vigilancia crítica y aplicación injustificada de supuestos, esto es, la primera forma de ambigüedad que hemos anunciado como modalidad del pensar vazferreiriano.

En este ensayo sobre la enseñanza de las diversas ramas de la asignatura llamada "Filosofía" comprobamos que el interés del autor no está centrado en la ciencia misma, ni, por supuesto, en defender la filosofía positivista. Es cierto que delimita a cada ciencia al modo positivista, pero si establece el cerco es para dejar lugar a lo que, siendo extracientífico, pueda corresponder al campo de la filosofía. No se ha propuesto continuar a aquella concepción que dominara la enseñanza universitaria en sus años

de estudiante, sino que, por el contrario, la enfrenta expresamente como uno de los contenidos del estado de cosas anterior que la crítica debe destruir.

Interesa entonces, saber en qué dirección se desplaza para ubicarse más allá del positivismo. Lo hace reprochándole a los más destacados positivistas la inconsecuencia que han padecido porque no pudieron abstenerse de elaborar metafísica. No intenta explicar cuáles son los factores que determinaron esta real contradicción en ellos; le alcanza con la comprobación del hecho para extraer la proclamación de que la metafísica es necesaria e irresistible. Es decir, da el salto de la ciencia a la esfera de la filosofía vista como metafísica.

Hubiera sido deseable que se preguntara sobre las mediaciones de ese pasaje, hubiera sido necesario establecer las condiciones de recuperación de la metafísica después de la crítica kantiana, positivista y marxista. Como no lo hizo, esta rama filosófica resucitada tiene para él la significación de simple regreso a antiguas vivencias que se prolongan en el tiempo.

La versión culminante de este tema la encontramos en el artículo fragmentado que publicó en 1908 en *Conocimiento y Acción* y reiteró luego en *Fermentario*, con el título "Ciencia y Metafísica".

Las reflexiones de Vaz sobre la naturaleza de la ciencia y de la metafísica enfrentadas, son expuestas en este caso por medio de imágenes muy afortunadas (aunque no sean originales) como las de la tela desflecada o la del témpano de hielo "en medio del océano para el cual no hay ni barca ni velas". Gracias a la felicidad de su exposición estos pasajes han sido muy difundidos, aunque tal vez no suficientemente exigidos en el análisis para determinar exactamente qué es lo que propone el autor, deslindándolo de las sugerencias que provocan las mismas imágenes. Las reflexiones de Vaz están desligadas, como es habitual en sus libros y muy especialmente en *Fermentario*. Corresponde pues al lector desentrañar la síntesis de su actitud ante el tema.

Debe entenderse que el punto de partida está en la crítica al positivismo ingenuo y simplista, al que, con toda razón, le señala que es imposible abandonar toda especulación con el fin de aplicarse al campo ilusoriamente delimitado y preciso de la ciencia positivista. Expresa esta crítica con la imagen de la tela desflecada: si le cortamos el borde, éste se desfleca nuevamente y corremos el riesgo de que la tela se reduzca hasta desaparecer. De las varias significaciones precipitadas por la comparación, hemos de tomar el concepto de la igual naturaleza de los contenidos científicos y metafísicos. Esta idea, de especial interés para nosotros porque aparentemente contradice las afirmaciones de Vaz en 1897, está confirmada por la imagen del témpano de hielo que representa al saber científico, inmerso en el océano el cual simboliza al saber metafísico. Vaz explota la rica sugerencia propuesta por el hecho de que el témpano, una vez analizado, muestra estar compuesto por agua, y concluye en la frase: "La ciencia es metafísica solidificada".

Esta insistencia en la naturaleza metafísica de contenidos que se encuentran en el campo científico, le permite dejar afirmada la semejanza de los dos campos. Así puede dar el salto característico de sus actitudes críticas señalando, en superación del positivismo estrecho, cómo el pensamiento humano naturalmente, por una necesidad de su desarrollo, se dirige a desbordar la ciencia hacia la filosofía. Con agudeza reduce conceptualmente la polémica a la alternativa siguiente: o adoptamos el ideal metodológico del positivismo que quería reducir la ciencia a una actitud descriptiva y para eliminar el "por qué", en el conocimiento, eliminaba conjuntamente a la Metafísica; o sostenemos que si, aquel ideal positivista es posible (hasta aquí hay acuerdo), se realizará no por falta de metafísica sino por superabundancia de Metafísica. La primera alternativa representa al primer nivel de la cuestión, base sobre la cual se apoya críticamente el autor, trampolín para su pensamiento. La segunda ya ha sido presentada como más amplia, superadora y tiene la victoria asegurada. El autor corona el triunfo de su posición deslizándose, sin ninguna justificación, el concepto de un instinto especulativo humano, que será *instinto metafísico*, comparable a los que menciona también como *instinto lógico y moral*. Con estas ideas poblará la esfera de la metafísica que ya tiene asegurado su campo en la batalla contra el positivismo finisecular.

Nosotros debemos regresar a determinar el significado preciso de algunos de los pasajes mencionados porque potencian interpretaciones divergentes. Cuando Vaz hace alusión al ideal positivista de eliminar el "por qué" y limitarse al "cómo" en el conocimiento científico, a pesar de la forma condicional y teñida de rechazo por la cual se expresa, no debe entenderse que ha eliminado esta pretensión metodológica de su propia actitud. Por el contrario, ya vimos y volveremos a ver que él mismo se empeña en aplicarla a ciencias particulares, a la psicología en especial. Su intención directriz es hacer una ciencia puramente descriptiva y suficientemente neutralizada y postular el descargue de la problemática filosófica hacia la esfera de la metafísica. Piensa en una ciencia positiva con metafísica superabundante contra el positivismo que pensaba en una ciencia positiva sin metafísica. Esto nos ilumina para la interpretación del pasaje que señalamos como aparentemente contradictorio. Cuando usa la imagen de la tela desflecada, parece afirmar que el intento de cortar los flecos (que están visualizando las derivaciones filosóficas del conocimiento científico) debe ser expresamente rechazado. Sin embargo, el desarrollo del pensamiento de Vaz Ferreira en este punto, ha de ser seguido en sus diversos momentos dinámicos. En el ensayo de 1897 da una expresión clara de la separación de los campos aceptando la ruptura profunda que imprime la práctica docente entre ellos. En este artículo de *Conocimiento y Acción*, percibimos su insistencia en las transiciones, pero comprobamos que el pensamiento de Vaz atiende a esos vínculos sólo cuando circulan en una determinada dirección: lo que le interesa es llevar al lector hasta la evidencia de que existe la esfera de las cuestiones metafísicas, y que ella encierra la más intensa actividad o vibración

filosófica. En el estudio *Ciencia y Metafísica* piensa que cada campo científico hace una especie de catarsis por la cual se desembara de las situaciones conflictuales mediante su envío hacia la disciplina metafísica.

Una vez trasladados los contenidos hacia la zona que sería su legítima patria, los puentes vuelven a cortarse. No aparece desarrollada la función de la reflexión filosófica sobre el quehacer científico. O solamente aparece bajo este signo general negativo: el metafísico, como supervisor del hombre de ciencia, lo salva de los conflictos que puede encontrar al profundizar ciertos problemas, mostrándole el carácter convencional de los conceptos que maneja, la función simbólica de sus términos y los fines inferiores (en la escala de valores de Vaz Ferreira) de previsión y utilidad que justifican a la ciencia. O, cuando no puede darle estas claras indicaciones, el metafísico detiene al científico, señalándole la imposibilidad de un contacto más intenso con la realidad, mostrándole que tal penetración es nada más que el riesgo de una "trascendentalización ilegítima". Así, los momentos intensos, preñados de pensamiento, no estarán localizados ya más en el contacto del pensar científico con la realidad. Finalmente, con el efecto de cerrar la operación, Vaz vuelve a legitimar la idea de la ruptura cuando describe la zona de pasaje del conocimiento positivo a la especulación filosófica diciendo que tiene la apariencia de un punto crítico de disolución "excepcionalmente turbio y ambiguo". Es decir, en él no habrá conocimiento, será tierra de nadie.

¿Cuál es la dirección fundamental del pensar filosófico? Esta orientación ya está tomada y queda establecida por vía de las tres imágenes que usa en este artículo. En aquella de la tela desflecada, el pensar se desliza en la dirección de los flecos indefinidos; en la figuración de los globos, Vaz defiende a quienes se dejan levantar sin temor por globos (ideas) nada dirigibles "fiando el descubrimiento al azar de la caída"; y, la última imagen, la de los hombres habitando el témpano de la ciencia en medio del océano, será la que exprese más elocuentemente la idea y el sentimiento del filósofo: el témpano perdería su dignidad.

"si continuamente algunos de ellos, un grupo selecto, como todo lo que se destina a sacrificios, no se arrojaran a nado, aunque se sepa de antemano que hasta ahora ninguno al canzó la verdad firme, y que todos se ahogaron indefectivamente en el océano para el cual no se tiene barca ni velas." (Tomo X, pág. 123).

El camino está trazado hacia la metafísica de lo "inefable".

PSICOLOGIA Y FISILOGIA.

Para continuar con el análisis de las principales opiniones filosóficas de Vaz Ferreira debemos considerar el artículo que se

llama "*Psicología y Fisiología*", publicado en 1897 (el mismo año de su texto de *Psicología*) y reeditado en el libro *Ideas y Observaciones*, del año 1905. Aquí aparece ya, y en su forma más clara y franca, la distinción de psiquismo y fenómenos materiales. También es digno de atención que vamos encontrando los supuestos fundamentales bajo denominaciones que no aluden a los seres sino a órdenes del saber.

Comienza expresando en forma directa su posición sobre el tema, en lugar de partir desde enunciaciones ajenas tal como habíamos visto en sus estudios comentados más arriba. Afirma que la observación muestra dos órdenes de fenómenos distintos: los fenómenos psíquicos y los fenómenos materiales. Además, que la relación entre las dos series constituye un paralelismo, pero un paralelismo incompleto debido a que se ignora si los fenómenos fisiológicos inferiores tienen concomitante psicológico y, a su vez, en la otra punta de las series paralelas, si los fenómenos psíquicos superiores tienen su correlativo fenómeno fisiológico o material. Estas claras convicciones son reiteradas por él mediante una gráfica que se adecua totalmente a su versión pedagógica. Simultáneamente, ha ambientado estas enunciaciones rotundas mediante sucesivas advertencias que restringen el campo de vigilancia de aquéllas. Este proceso de deslinde nos proporciona una confirmación de las conclusiones a las que arribáramos comentando su concepción de la ciencia y las esferas de la filosofía. Veámoslo: Según él, ha reducido el problema a los límites de la ciencia positiva, y ésta se caracteriza porque no hace "*explicaciones*" sino "*sustituciones*" de datos obtenidos por los métodos de investigación, métodos que son distintos por causa de la diversa naturaleza de los fenómenos. Esta ciencia positiva tiene la exclusiva misión de comprobar el paralelismo en la experimentación y tratar de extenderlo hasta donde pueda.

Es necesario observar que este paralelismo no ha surgido de las primeras exploraciones de la ciencia ni se propone como una hipótesis de trabajo sino como evidencia surgida de la más simple observación y destinada a guiar a la ciencia; la ciencia podrá comprobar esta idea y extender su aplicación, pero en el pensamiento de Vaz no se admite la posibilidad de que la investigación experimental pueda concluir en el rechazo de este supuesto.

Sostiene que no están en cuestión los problemas que al respecto plantean la metodología, la gnoseología y la metafísica; pero este pretendido deslinde sólo se apoya en las afirmaciones con las que Vaz complementa el desarrollo del tema, las cuales consisten en advertencias de este tenor: "no pretende resolver la cuestión metafísica"; "tal explicación correspondería a la teoría del conocimiento", etc. Esta elusión sólo sería admisible si se aceptara su propio supuesto sobre la separación de una ciencia positiva por un lado, y círculos de diversa amplitud en la reflexión filosófica, por otro lado. No es aceptable esa independencia del conocimiento positivo y se hace necesario mostrar cuál es el reverso de la cuestión.

La caracterización de fenómenos psicológicos y fenómenos fisiológicos, con el agregado del paralelismo recíproco, tiene que ser justificada por elementos extraídos de la observación (y de ellos el autor no aporta ninguno) y por una discusión del problema en sus diversos planos. Las ramas especiales de la filosofía, si bien pueden desarrollarse separadamente, en el momento de extraer las conclusiones fundamentales deben volver a unirse, para intentar la descripción y explicación más totalizadora, omnicompreensiva de problemas de principio como éste, el cual supone nada menos que la definición de los objetos que se van a estudiar. Vaz no se detiene en esas tareas que son las propias a la determinación del objeto científico. Comprendemos, entonces, cuál es la peligrosa función que cumple la idea de una ciencia positiva neutra en la totalidad de su filosofía: dado que separó a la ciencia de la filosofía, se cree habilitado a proclamar la neutralidad de sus puntos de vista a pretexto de que versan sobre lo científico; convencido de esta inocencia, pasa a la aplicación de sus supuestos sobre los diversos fenómenos reales como si estuviera manejando simples convenciones.

Una vez consolidado en sus convicciones, que no por la verificación experimental sino por este procedimiento de desproblematización, se dirige a la crítica de quienes sostienen que hay confusión entre los fenómenos psicológicos y los fisiológicos.

CUESTION DE PALABRAS.

Nos ha llamado la atención el hecho de que en este artículo Vaz enuncia sus convicciones rotundamente. Hasta ahora su habitual trabajo analítico se ha limitado, en este lugar, a reducir el círculo de vigencia de sus afirmaciones; él dice que está centrado en la ciencia, nosotros mostraremos que aunque el tema es propio de ella, Vaz ya ha reabsorbido su planteo en la esfera formal que será la característica de su filosofía: cuestiones de palabras, tratamiento de disciplinas en lugar de hechos, etc.

Interroga sobre qué es un fenómeno para derivar inmediatamente en la advertencia de que los términos que se aplican a los fenómenos psicológicos y fisiológicos encierran alguna confusión. Realiza el análisis de los términos e intenta resolver la cuestión de palabras, que realmente existe y de la cual se debe tomar cuenta previamente según norma de sana metodología. Al efecto, propone el uso de los términos: psicofenómeno, fisiofenómeno y psicofisiofenómeno. Una vez aclarados éstos, se dispone a regresar a la médula del tema, pero escamotea la verdadera discusión en forma tan notable que estamos obligados a una larga transcripción para ilustrar fehacientemente.

"Sea cual sea el valor de esta terminología, voy a servirme de ella para hablar de las relaciones de la Fisiología y la Psicología. He dicho que se confunde generalmente la dis-

"tinción entre los fenómenos fisiológicos y psicológicos con la distinción de la Fisiología y la Psicología; que la primera es muy fácil, y que la segunda ofrece dificultades, por lo menos en la práctica."

"Sólo haré notar que los que, DENTRO DEL TERRENO DE LA CIENCIA, niegan la distinción precisa de las dos categorías de fenómenos pretenden contestar las diferencias citadas basándose en la imposibilidad de constatarlas en esa especie de terreno intermedio en que, según ellos, los fenómenos psicológicos salen de los fisiológicos por una diferenciación gradual y paulatina. Así, un fenómeno como una contracción refleja, como un acto instintivo de un animal inferior, etc., ¿son, se pregunta, fenómenos fisiológicos o psicológicos?"

"La respuesta es sencillísima sin embargo: la contracción refleja o el movimiento instintivo, como movimientos y modificaciones materiales del tejido orgánico, son fenómenos fisiológicos, tan fisiológicos como la digestión o la circulación; si además, a esas modificaciones orgánicas acompaña algún estado de conciencia, por obscuro, por débil o rudimentario que sea, este estado de conciencia será un fenómeno psicológico, tan psicológico como la idea de Dios o la voluntad de pasar el Rubicón." (Tomo I, pág. 109 y 110).

Obsérvese que ya la pregunta desvirtúa totalmente la cuestión; pues no puede ser aplicada a la posición de los que sostienen que unos fenómenos salen de otros y lo sostienen, entre otras cosas, justamente a causa de que observan un terreno intermedio, donde la realidad es confusa. Tan es así que la respuesta sencillísima de Vaz es una pura tautología porque se limita a decir: si se cumple la condición de definición de los términos, entonces los términos son aplicables. Así elude la observación de los fenómenos reales y lleva al tema a un litigio entre disciplinas.

Con este primer ejemplo de Cuestiones de Palabras encontramos un tratamiento de las mismas que a veces tiene como efecto deformar el problema filosófico. Cuando comenzó anotando la ventaja de distinguir los términos y aplicar uno al fenómeno psíquico, otro al fisiológico y otro al conjunto, la delimitación de las palabras no presentaba ninguna dificultad mientras no se pretendiera introducir supuestos. Es de justicia recordar que la confusión de los términos no era culpa de ninguna de las dos partes en disputa. Sin embargo, cuando el autor hace la purificación de las palabras, queda sugerida la culpabilidad de quienes sostienen la posición contraria, como si fueran ellos los que están equivocados dado que sufren confusión verbal. Pero los contradictores están afirmando que en la realidad se observa una zona confusa, y si los términos presentan confusión ello se debe a que reflejan el estado real del conocimiento. Para contestarles es necesario acudir primeramente a los hechos y luego a las palabras; Vaz olvida lo

primero eliminando el contenido científico y filosófico de la cuestión y dirige su atención a las palabras, como si los otros padecieran de oscuridad en ese plano.

Después de este combate cumplido sin salir de su propio reducto, reitera los supuestos con los que había comenzado el desarrollo del tema.

"La incertidumbre que se observa en los límites del dominio de la psicología no depende, pues, de que exista una transición insensible entre los fenómenos orgánicos y los estados de conciencia." (Tomo I, pág. 111).

"No existen fenómenos que establezcan una transición semejante entre los fenómenos conscientes y los fenómenos materiales." (Tomo I, pág. 114).

Esta tesis referente a los mismísimos hechos, es justamente lo que nunca demostró. Y para terminar con las citas, una que él presenta como fruto de sus deducciones:

"Así, pues, resumiendo nuestras conclusiones generales: la distinción de los fenómenos psíquicos y los fenómenos materiales es la fundamental que existe en el terreno de la ciencia." (Tomo I, pág. 118).

Hemos hecho notar con sucesivas transcripciones, y lo puede comprobar el lector que examine con atención todo el ensayo, que en ningún momento se ha obtenido esta conclusión. Es simplemente el supuesto con el cual partió, tanto en este artículo como en el *Manual de Psicología*. Ahora, al terminar el ensayo encuentra al final y esto no es de extrañar, lo que había puesto al principio.

En el libro *Los problemas de la Libertad*, que publicara en 1907, encontramos un ejemplo semejante de incompreensión de Vaz respecto a las posiciones contrarias. Coincidentemente, los contradictores de esta oportunidad también encuentran mediaciones esenciales donde el analítico profesor pretende cortar y separar. Esta incompreensión se debe, igualmente, a la posición distante de la realidad, asumida por Vaz, quien está definitivamente en el ámbito de las reflexiones sobre los elementos que él denomina "psico-lógicos".

La obra comienza fijando los términos del problema y, curiosamente, adelantando la conclusión; si esto es posible se debe a la confianza de Vaz en sus procedimientos lógicos, a su ilusión de que distinguiendo problemas y aclarando confusiones alcanza para develar, no preconceptos ocultos a gran profundidad, sino nada menos que la verdad. La "Cuestión de Palabras" es tratada de la manera siguiente:

"En resumen: 1º En el sentido estrictamente riguroso que hemos adoptado, no puede hablarse de actos libres (o no libres); la noción de libre conviene inteligiblemente a los seres y no a los actos."

"3º Podría todavía hablarse de actos libres en la significación de actos indeterminados en absoluto. Pero hay que notar bien que esta acepción, más o menos impropia, ES

"COMPLETAMENTE DISTINTA DE LA ANTERIOR; y que si no se las distingue claramente, debe sobrevenir por fuerza, al tratar estas cuestiones, la confusión más absoluta."

"También podría hablarse de seres determinados; pero igualmente merced a una transposición del punto de vista, esto es: pensando, no propiamente en los seres, sino en los hechos, en su encadenamiento anterior, en la serie de cambios antecedentes. Esta cuestión no se plantea entre un ser y el mundo exterior, entre un ser y lo que no es él en un momento dado, sino que tiene un carácter histórico o genésico."

"El pensamiento, que seguramente ya habrá nacido, de que nuestro «punto de vista de los seres» es artificial y ficticio, y que el natural y único de importancia es el de los hechos."

"Todo esto requiere un análisis ulterior; ahora se trata, únicamente, de distinguir las significaciones posibles de los términos, y de fijar las que nosotros adoptaremos." (Tomo II, págs. 33-35).

Lamentablemente el análisis prometido nunca será realizado, y la solución provisoria sobre las palabras se transformará en la resolución definitiva del problema filosófico. Es interesante registrar cómo Vaz toma conciencia de las diversas concepciones puestas en juego en el momento de la elección de los términos. Sin embargo, esos atisbos se agotan sin que se decida a entrar en el laberinto de las dificultades entrevistas. Hasta prevé una crítica al aspecto central de su planteo: la ilegitimidad de la distinción entre "seres" y "actos", pero no acepta el desafío de la discusión del punto. De este modo, estos reconocimientos terminan siendo el ejercicio de una simple cortesía intelectual.

Una vez hecha la distinción de los términos según sus criterios, toma impulso y continúa discriminando problemas, sin que lo detengan las objeciones previstas. El problema de la libertad es, según él, el de la dependencia o independencia de tal ser respecto de lo que no es él; y de este problema surgen otros cuya línea de derivación es fácil de captar: Si el hombre depende totalmente de lo que no es él, si la voluntad depende totalmente de la no-voluntad, si la personalidad depende de la no-personalidad, etc. Asimismo, esta operación disecadora sobre los problemas lo lleva, como en el caso anterior de la *Psicología y Fisiología*, a conclusiones totalmente tautológicas:

"Preguntarse si la voluntad es libre, equivale a preguntarse si la voluntad depende o no totalmente de lo que no es la voluntad; cuestión que se resuelve por sí misma, si la voluntad es realmente una actividad". (Tomo II, pág. 50).

Su planteo indestructible se reduce a lo siguiente: Cada fuerza (p) produce hechos, actos que no dependen totalmente de la realidad exterior (todo menos p), por tanto, cada fuerza es una libertad. Así el problema del determinismo ha quedado desplazado por disección, e igualmente, más adelante, va abandonando el planteo general referente a todos los seres para, definitivamente,

te, centrar su consideración en el hombre, el psiquismo, el espíritu. No se crea que ha perdido la lúcida comprensión de las objeciones; por cierto que las sigue enumerando pero luego las deja de lado sin la menor refutación, pretextando solamente necesidades metodológicas. De tales críticas menciona: que la distinción entre seres no libres y libres no es exacta; la distinción entre seres que contienen fuerza y seres que no contienen fuerza es falsa, etc. Hasta que llega a la mayor dificultad cuando plantea el problema de si un ser depende de los que no ha sido él en cualquier momento de todo el pasado, problema que caracterizaba en nuestra cita anterior como problema histórico o genésico y que ahora va a llamar "problema de la libertad, con retroacción, al infinito ($Lr\infty$). Reconoce que aquí se encuentra el centro ciclónico de la cuestión:

"El análisis del problema de la libertad con retroacción es complicado, porque hace pensar en todo lo siguiente:

"¿Qué se entiende por un ser?... (Tomo II, págs. 55-56).

Y acontece que, después de hurgar varias de las complicaciones más importantes, cierra la investigación con un gesto sorprendente que es ejemplo clarísimo de lo que hemos caracterizado como segunda forma de ambigüedad de pensamiento. Para más abundamiento, esta operación de clausura de la vertiente más torrenciosa del problema, la realiza por dos veces; primero, en el problema de la libertad que estamos viendo, luego, en el determinismo (D) que esboza como paralelo al primero.

"Dejemos ahora la cuestión perderse en esta penumbra"... (Tomo II, pág. 58).

"...cuando los hechos de que se trata son (o se consideran como) los actos de un ser cualquiera, equivale a plantear los problemas genésicos o con retroacción a que ya nos hemos referido: los problemas Lr , tan relacionados, según ya lo notamos, con los problemas D , y que ya han sido enumerados. Prescindiendo, pues, de ellos y deteniendo aquí el análisis..." (Tomo II, págs. 62).

Hemos encontrado puntos comunes y variaciones en la forma por la cual Vaz combate las objeciones en *Psicología y Fisiología* y *Los problemas de la Libertad*. Resumamos las anotaciones hechas a este último estudio. Ha definido los términos de acuerdo a sus supuestos; reconoce la existencia de otras significaciones que alteran totalmente el planteo, pero las va dejando de lado con el pretexto de que sus propias definiciones engendran enunciados más claros. Reiterando esta clarificación del tema, presenta cuadros gráficos, y en ellos se permite omitir nada menos que el problema fundamental de la "retroacción". En su marcha analítica, roza dos puntos culminantes del tema: el primero, la interrogante sobre su propia concepción metafísica de los seres como entes singulares, que se dan el ser a sí mismos (y por ellos son esencialmente libres) y el segundo, la aproximación inevitable de las ideas de libertad y de determinación. En esos momentos decisivos, la confusión sentida queda como mero símbolo de una supuesta profundidad insondable a la que habría llegado la me-

ditación. El pensador se satisface, se detiene, y el analista regresa al manejo de sus definiciones, que ahora funcionarán como conclusiones.

Hemos visto entonces, una de las varias combinaciones que se dan entre las tres formas que al principio esquematizamos como modelos de los decaimientos, en el segundo momento, del impulso crítico de Vaz Ferreira. Hay puntos característicos que se reiteran, a saber, el análisis de los términos como gran arma polémica y la imposición posterior de sus propios supuestos. Por el contrario, la confusión, que en *Psicología y Fisiología* era presentada como una dificultad a ser resuelta triunfalmente por el análisis, era una resistencia, aparece ahora como una rica vivencia del pensador que da la pauta de la profundidad alcanzada, esto es, representa una situación satisfactoria en la cual permanecer.

REBOTE CONTRA LA REALIDAD.

La progresiva separación del pensamiento vazferreiriano respecto a la realidad, el mundo exterior, los hechos, recibe su espaldarazo en el artículo llamado *Un paralogismo de actualidad*, publicado en 1908, junto con el ya comentado *Ciencia y Metafísica*.

El paralogismo consiste en trasladar contradicciones que son propias del lenguaje, hacia la realidad y confundirlas con estructuras del ser. Vaz aclara previamente que la realidad "es como es" y comenta que, cuando se trata de explicar cómo es una cosa no se puede hacerlo con total adecuación debido a la naturaleza del lenguaje. Recuerda la importancia que Bergson y James han dado a estos estudios y concluye en su propia enseñanza de modalidad lógica: Cuando queremos anotar la multiplicidad de aspectos de lo real, incurrimos en contradicciones de la expresión, contradicciones naturales porque están en la esencia misma del lenguaje, pero falsas o que arriesgan ser falsas, si son proyectadas hacia las cosas, si se las confunde con un conocimiento determinado de la realidad. Hasta aquí, el análisis de esta confusión es compartible. Mas, adviértase el giro con que se desliza en la al afirmar:

"Porque las cosas, EN SÍ, no son contradictorias ni dejan de serlo: son como son." (Tomo X, pág. 33).

Ahora se invierten los papeles, pues de aquí en adelante las afirmaciones de Vaz son totalmente ontológicas; dice muy rotundamente cómo son las cosas, negando de un plumazo importantes concepciones del mundo. Las filosofías de la contradicción, las que han adjudicado una estructura contradictoria a algunos entes o a toda la realidad, no pueden ser reducidas tan rápidamente a una proyección ingenua de simples formas de lenguaje. Vaz no ha dado ningún argumento para sostener lo contrario de aquellas filosofías y tampoco intenta demostrar la posible falta de sentido

de ellas. Simplemente, el análisis de ciertos aspectos "psico-lógicos", de modos de expresión (que por cierto pueden estar en el origen de errores científicos y filosóficos pero nunca pueden llegar a ese papel protagónico en el conocimiento) se transforma en manos del autor de *Lógica Viva* en el instrumento necesario y suficiente para resolver toda discusión filosófica. Veamos un ejemplo asombrosamente claro:

"Todo cambia; todo deviene, uno y vario a la vez; todo es y no es...: modos de hablar y de pensar que trascendentalizaron la contradicción por un proceso psicológico que tal vez ya se inicia en el solo hecho de individualizar, de aislar en el seno de la realidad, SERES, que seguimos llamando por su nombre y pensando como los mismos, y en ese sentido son unos, aunque ocurran en el tiempo variaciones que, afectándolos, hagan que se pueda decir que no son los mismos «unos», y que no son idénticos, tomando ahora estos términos en otro sentido." (Tomo X, páginas 35-36).

De esta manera abandona el estudio de los problemas más interesantes de una teoría de la realidad, como si éstos fueran hijos bastardos de planteos paralogísticos. En el círculo estrecho de lo que ha cercado como su ámbito filosófico ya no queda lugar para una concepción del devenir, de la dialéctica del ser, de la temporalidad, de lo uno y de lo múltiple, etc. Y como lo que estamos afirmando puede parecer exagerado, veamos la continuación de la cita anterior, donde Vaz efectúa, con un giro alarmante, la desviación del eje de sus meditaciones.

"De esta trascendentalización de nuestra insuficiencia verbal o conceptual salió algún sistema de Filosofía; pero no ahondo el ejemplo, porque, ni tengo seguridad absoluta de lo que estoy pensando al respecto,"

[todavía está la problemática amplia de la Filosofía].
"ni deseo tratar en este artículo cierta cuestión que sería imprescindible poner en claro, y que, para no ahogar el tema principal, estoy evitando penosamente desde el principio;"

[la cuestión que lo tiente parece ser muy importante.]
"a saber: si la contradicción que resulta ilegítimamente objetivada, es un hecho verbal, o si es también un hecho conceptual, y si tiene sentido, y cuál, esta distinción que hago ahora entre lo verbal y lo conceptual; de lo cual se pasa sin solución de continuidad a discutir sobre la naturaleza del pensamiento, sobre la del lenguaje, sobre sus relaciones, y sobre toda la psicología y toda la lógica." (Tomo X, página 136).

En el momento en que iba a discutir un sistema de filosofía sintió la complejidad del asunto, confesó que dudaba y abandonó el problema. Sin embargo, era un tema principalísimo, y lo era por su propia elección dado que su crítica acusadora postula nada menos que la génesis totalmente espúrea de dicho sistema filosófico. Así, el otro tema que no descaba tratar, entra a ocupar toda

la escena y aparentemente desaloja a las cuestiones planteadas por las concepciones filosóficas totalizadoras. No obstante, si observamos con más atención, reconocemos que en verdad, lo acontecido consiste en que el pensamiento del lógico abandonó el ruedo bravo donde el pensar tiene que habérselas con las realidades, con contenidos objetivos. Todavía más, Vaz extiende su conclusión advirtiéndole que esas transposiciones ilegítimas de la contradicción no son más que un caso particular de un mecanismo más general por el cual se proyectan variadas formas de lenguaje sobre los seres, confundiénolas con estructuras objetivas. Se comprende, entonces, cómo corta todos los vínculos del pensar con la realidad objetiva: siempre va estar en medio la posibilidad de una objetivación falaciosa de formas verbales, y ya sabemos que la *posibilidad* del error tiene como resultante, en este pensador, la necesaria abstención del juicio.

En lo anterior está decidido el programa de sus preocupaciones futuras: toda la lógica y la psicología.

FORMAS Y MODOS DEL PENSAR.

Hemos insistido suficientemente en la mutación por la cual las modalidades de pensamiento cobran, en este pensador, más importancia que los contenidos mismos. Si usamos la distinción clásica de forma y contenido, en el sentido relativo propio de estos términos, diremos que mientras se busca las afirmaciones fundamentales de la filosofía de Vaz Ferreira se encuentra una forma característica de tratamiento de los problemas y se comprueba que es en esa forma donde reside lo peculiar de su actitud filosófica. Por cierto que lo que abstractamente separamos como forma y contenido, constituye una unidad en la realidad de su pensamiento: Si Vaz no comprende a quienes describen mediaciones que muestran la continuidad entre lo fisiológico y lo psicológico y a quienes buscan la síntesis de determinismo y libertad, es, por un lado, porque está en una posición idealista, metafísica, espiritualista, y por otro lado, porque su modo de estar consiste en reducirse al análisis de las palabras, los conceptos y las formas de "sentir". Sus análisis no volverán a los hechos, ni siquiera a esa realidad concreta y objetiva que es la ciencia configurada en la existencia histórica de sus contenidos.

El reconoce varias veces, y una de estas oportunidades se da en el artículo sobre el paralogismo que acabamos de comentar, que, de los progresos realizados por el pensamiento contemporáneo, valora más que *lo que se piensa, la forma cómo se lo piensa*. No es de extrañar entonces, que los contenidos de su filosofía estuvieran ocultos, se hayan presentado difíciles de asir y vagos, y finalmente se hayan transfigurado en la delimitación de un círculo operatorio para la reflexión, donde los problemas reciben la impronta de una modalidad personal que prima sobre cual-

quier materia extraña e impone un único temperamento. Por ello, su magisterio estaba centrado, desde el principio, en la prédica, no de una filosofía sino de un Espíritu de la Enseñanza.

Por lo mismo, los prólogos de sus libros o los artículos sueltos y breves que contienen un retorno de su pensamiento sobre la tarea primariamente realizada, van a tener gran importancia y serán destacados tanto por los lectores como por el autor, quien es consciente de que en ellos propone las modalidades de su preferencia. Ya ha sido señalado por otros comentaristas que, tanto en *Los Problemas de la Libertad* como en *Un paralogismo de actualidad* y también en algunos de los primeros artículos pedagógicos, aparecen claros anticipos de *Lógica Viva*. Antes de terminar, debemos regresar a los dos primeros títulos para establecer hasta donde la modalidad de *Lógica viva* ya está impuesta.

Encontramos ejemplos de este tipo de desarrollos en la Introducción a *Los Problemas de la Libertad*. El libro es considerado por su creador como el de mayor ambición filosófica, y en esta primera parte, el pensador desea transmitir algunos de los frutos más maduros obtenidos en su contacto de años con los problemas filosóficos.

La primera observación que hace consiste en señalar cómo el planteamiento primitivo de los problemas determina una ordenación de las reflexiones posteriores que puede llegar a formas inertes y esclerosadas. Su experiencia le ha demostrado que por detrás de tales apariencias hay, muchas veces, rica actividad y progreso del pensamiento; esa silenciosa evolución le sugiere la oportuna imagen de la crisálida transformándose dentro del capullo, oculta a las miradas superficiales. Insiste en tipificar cómo es la formulación primera del problema filosófico y encuentra que generalmente se presenta una "falsa oposición" de dos tesis o ideas (así en el caso de libertad y determinismo al cual está destinado este prólogo). Como corolario, predica entonces el esfuerzo por desprenderse del academismo provocado por los planteos primitivos y tradicionales.

En el párrafo anterior nosotros hemos resumido la primera enseñanza de la Introducción a los *Problemas de la Libertad*, limitándonos a la fisonomía general de esas dos páginas de Vaz. Si hemos sido fieles, el lector podrá recibir una impresión semejante a la de los auditores y lectores de Vaz; esta impresión sería: el Maestro transmite su experiencia crítica respecto a la filosofía que aparece muerta en su versión pedagógica o en falsas esquematizaciones que pretenden ser *Historia de la Filosofía*. Hasta aquí su actitud crítica es compartible y comprendemos que en ese momento de la vida cultural de nuestro país, esa incitación a la búsqueda de la originalidad tenía especial resonancia.

Veamos ahora, cómo intentó superar lo negativo que supo advertir y denunciar.

"Por eso ciertos problemas se presentan aparentemente, a pesar del tiempo transcurrido, tan abiertos, tan terminantes y tan insolubles como al principio; hasta que se experimenta a veces la ilusión de que no se ha adelantado un

"solo paso. Pero mirando mejor, llaman nuestra atención, por una parte, la falta de semejanza de muchas interpretaciones clasificadas dentro de una misma tesis, y, por la otra, las relaciones, a veces singularmente estrechas, que unen frecuentemente a interpretaciones clasificadas dentro de las tesis opuestas. Un proceso analítico de distinciones y subdistinciones descompone hasta el infinito los puntos de vista, y nos impide afirmar absolutamente la falsedad o la verdad de ningún argumento o teoría. Hay entonces un procedimiento que da resultados sorprendentes: es el de prescindir completamente del problema primitivo; estudiar los hechos y tratar de coordinar las teorías como si aquél no se hubiera planteado; y, rompiendo así los lazos artificiales que las unían, dejar a las ideas reordenarse naturalmente según sus relaciones lógicas." (Tomo II, pág. 18).

Este fragmento nos transmite la experiencia personal del pensador. Puede reencontrarse aquí la estructura de tres momentos. El primero, el más positivo para nuestro criterio, consistió en rechazar la ilusión primera que hace creer en la falta de progreso filosófico, y junto con esto, en desprenderse del planteo académico, abordar los problemas desde otros flancos, independizarse de la aplicación mecánica de la clasificación de pensadores y tesis según un esquema de escuelas, etc. El segundo momento está representado por el procedimiento con el cual intentó penetrar y dejar atrás definitivamente al pensamiento que le antecedió. Está descrito en forma casi impersonal, pero cualquier lector habituado a los análisis de Vaz reconoce una pudorosa confesión en aquellas palabras: "Un proceso de distinciones y subdistinciones...", "y nos impide afirmar..." El tercer momento, el más criticable, está configurado en la regla que propone. Advertimos, ante todo, que esta pretendida solución normativa aparece, en la propia descripción de Vaz, sin ningún antecedente que la justifique; es el cambio mágico de rumbo con el que sueña quien transita un camino lleno de dificultades. Esta aparente solución proclama una asombrosa confianza: en el mundo de valores culturales se puede ganar algo si se abandona todo antecedente histórico. Aquí se pone de manifiesto la incompreensión que padecía Vaz respecto al valor de la Historia de la Filosofía, a la cual había rechazado, sin muchas consideraciones, del Programa de estudios de 1897.

El mérito de su esfuerzo por desprenderse del planteo académico reside en que supo ver "la falta de semejanza de muchas interpretaciones clasificadas dentro de una misma tesis" y su recíproca. Pasó entonces a ser aquél que aplica "un proceso analítico de distinciones y subdistinciones", revelando múltiples facetas que están ocultas tras la costra del planteo primitivo, extrayendo algunas riquezas en la investigación de aspectos particulares, pero corriendo el riesgo que muchas veces no advirtió, de olvidar el sentido más amplio del problema clásico. Esto le aconteció con los *Problemas de la Libertad* y los *del Determinismo* en los que su distinción de seres y actos le despistó definitivamente de la

relación dialéctica: Determinismo-Libertad. Es comprensible que la experiencia de aplicación del citado método analítico, a pesar de algunas recompensas fugaces y de detalle, no pudo satisfacerle plenamente, y es en ese momento en el cual Vaz tiene la sensación de acceder a una nueva etapa donde se gana el vuelo libérrimo del pensamiento: "prescindir completamente del problema primitivo". Por no haber pensado suficientemente como se supera el planteo que se ha hecho fósil, cae en un optimismo intelectual inadmisibile.

¿Qué significaría que las ideas se reordenen según sus relaciones lógicas? Re caer en la trampa de la que se creía haber escapado, porque las ansiadas relaciones no son sino las afinidades establecidas por las significaciones y los supuestos más habituales. Ya vimos que Vaz carece de confianza respecto a que las ideas capten en alguna forma las estructuras de lo real, ya vimos que se ha desprendido de la consideración de la realidad para reducirse a la esfera de los pensamientos y las palabras, por tanto, aunque aquí habla de "estudiar los hechos" podemos adelantar que es una mera frase y sabemos que se dedicará a "tratar de coordinar las teorías" con la ilusión de que adquiere originalidad cuando rompe los lazos anteriores. Confirma lo anterior el hecho de que *Los Problemas de la Libertad* son analizados en dos partes: "Para distinguir los problemas" y "Para mostrar las confusiones". y, además, que la solución del conflicto se obtiene, según Vaz, por la clarificación que al principio realiza sobre la cuestión de palabras.

El "fundador" dió el salto inicial de desprendimiento respecto a los planteos tradicionales y luego se perdió. Su obra analítica se va a caracterizar por no poder vertebrar una concepción reconstructora de lo que previamente ha desmontado; y se hace evidente que, cuando pretende dejar de lado las bases en las que se podía sustentar, sus ideas, ilusoriamente "liberadas", no pueden hacer otra cosa que caer ordenadas por la ineluctable fuerza de gravedad de sus propios preconceptos. Así vemos que, paralelamente al avance de su rectoría de la vida filosófica nacional y de su madurez personal, cada vez proclama con mayor énfasis sus más queridas opiniones aunque no surjan ya necesariamente de un trabajo de análisis o demostración.

La segunda observación de la Introducción a *Los Problemas de la Libertad* se refiere una comparación entre el conocimiento científico y el filosófico:

"En la ciencia, el grado de abstracción en que se piensa está establecido por una convención tácita. En la metafísica, habría que establecerlo en cada caso por una convención expresa; pero no se sigue casi nunca este procedimiento, que debería ser erigido en regla invariable." (Tomo II, pág. 20).

De aquí Vaz extrae la segunda regla para desarrollar correctamente una discusión o análisis filosófico: establecer expresamente en qué grado de abstracción se está pensando el problema y se usan los términos. La observación es justa y también lo es la as-

piración a darle al lenguaje filosófico la mayor precisión posible. Sin embargo, el hecho de que "lo que debería ser erigido en norma invariable" no se cumple habitualmente está reclamando la atención de quien quiera determinar las identidades y las diferencias del pensamiento científico con el metafísico; si Vaz Ferreira estuviera en esa problemática debería detenerse a explicarlo; mas observamos que no se detiene pues acontece que está ubicado definitivamente en el círculo de la reflexión metafísica. Su objetivo se dibuja más adelante:

"Del hecho a que nos referimos se ha visto solamente una parte, se ha visto bien que la verdad o la falsedad de una teoría (mejor, de una formación verbal) EN CIENCIA, es cosa muy distinta de su verdad filosófica y es independiente de ella, se ha repetido con toda exactitud que es posible superponer a las teorías científicas una teoría metafísica cualquiera, como es posible también no superponerle ninguna. Esa verdad ha llegado hasta a ser un poco trivial; pero no se ha visto con igual claridad esta otra verdad complementaria: que, siempre por las mismas razones, es posible superponer a una teoría filosófica pensada en un plano de abstracción, una teoría filosófica pensada en otro plano de abstracción más profundo." (Tomo II, págs. 21 y 22).

La dirección que le imprime al pensamiento filosófico es la misma que expresaban las imágenes de los "globos ideas" alzándose sin límites y la de los hombres metafísicos zambullendo en el océano, en procura de una verdad nunca alcanzada. Recordemos que cuando estudió específicamente la relación de la ciencia positiva con la filosofía, eludió analizar por qué los positivistas cayeron en la contradicción de hacer metafísica, y concluyó en afirmar que la metafísica es inevitable. Aquí evita determinar cuáles son las razones que impiden al pensar metafísico establecer convencionalmente el grado de abstracción en que se piensa; este problema podría llevarlo a adquirir una perspectiva más correcta de las relaciones de la ciencia y la metafísica, mostrándole cómo la reflexión filosófica tiene que ver en el quehacer científico. Pero Vaz no se detiene sino más bien, pasa sobre ascuas. El salto más impresionante de esta carrera se presenta cuando afirma la independencia de la verdad científica respecto de la verdad filosófica, implicando a la vez la impunidad de la filosofía ante los dictámenes de la ciencia. Si tenemos presente que antes había insistido en el carácter meramente simbólico de los conceptos científicos, en los fines utilitarios y la impotencia para captar el fondo de lo real, que según él serían características de la ciencia, comprendemos que el nivel inferior corresponde a lo que el llama: "verdad o falsedad de una teoría (mejor, de una formulación verbal) en ciencia". Los otros niveles serían propios de la filosofía y Vaz da por aceptada y "trivial" la opinión de que estos últimos son independientes del primero. Todo esto para llegar a la conclusión que perseguía en esta acelerada ascensión, la de que aún en filosofía hay multiplicidad de niveles por ello, (consecuencia totalmente ilegítima), multiplicidad de verdades.

"Ahora bien: puede creerse que muchas de las teorías que se han sostenido en filosofía, son verdaderas en ciertos grados de abstracción; sin perjuicio de ser, en otros, falsas o desprovistas de sentido; sobre todo si se tiene en cuenta que el hecho de que se pueda, analizando una noción contenida en una teoría, llegar a otra teoría diferente o a una opuesta no prueba que la primera sea falsa EN SU CIRCULO DE ABSTRACCION." (Tomo II, pág. 22).

Estamos ante un nuevo ejemplo de cómo el análisis lo lleva a subdividir el conocimiento sin que pueda, posteriormente, encontrar el criterio reconstructor. Esta distinción de grados de abstracción es un adelanto de lo que en *Lógica Viva* se llamará "Planos mentales"; en sí misma encierra una descripción legítima de cómo se le presenta el saber racional a un espíritu acostumbrado a la reflexión. Pero tanto aquí como en la *Lógica Viva* se hace presente una confusión típicamente vazferreiriana, la cual vicia las conclusiones. Esta confusión consiste en identificar "grados de abstracción", contextos varios donde un término adquiere diversas significaciones, "planos mentales", con niveles distintos donde el conocimiento se transformaría maravillosamente de verdadero en falso y viceversa. Dicho en otra forma más general, es innegable que si describimos al conocimiento se nos hará presente el pensamiento que realiza ese conocimiento, pero aquí el pensar consiste en un conjunto de referencias significativas que mentan a objetos, sin objetos no hay conocimiento, sin objetos no hay pensar verdadero o falso; este pensar no es la realidad en sí que Vaz Ferreira ha ubicado en el centro de su filosofía; y, éste es el aspecto central de la confusión, la validez del conocimiento, la verdad y la falsedad, no podrán ser determinadas por un mero estudio del pensar, ya que no son cualidades que residan en él.

EL RESULTADO DE LA CRITICA NEGATIVA.

Este especialista en el análisis de los modos de pensar, no va a encontrar ningún método que le satisfaga entre los conocidos y los novedosos que fueran descriptibles o nominables. Volvamos al artículo "*Un paralogismo de actualidad*". Allí encontramos la versión más clara de su filosofía en esta época anterior a *Lógica Viva*. Ya vimos que, en lugar de discutir los sistemas filosóficos que se le presentaban, redujo su problemática a "toda la lógica y toda la psicología". Protegido en ese círculo formal, se permite dar una respuesta a lo que queda fuera de su fortaleza:

"De modo que me contentaré con este ejemplo simple: razonar por tesis, antítesis y síntesis, es un procedimiento prácticamente convenientísimo en una inmensa cantidad de casos. Las cosas son como son; pero como yo no tengo, ni puedo tener, un término que sugiera total y adecuadamente cómo es la cosa de que hablo; como, dada la naturaleza de nuestro lenguaje, lo que tengo a mi disposición

"son términos que sugieren esquemas típicos en que hay de más y de menos para la cosa (y con mayor razón si el sujeto es ya, él mismo, general o vago), me resulta un buen procedimiento, en la práctica, sugerir primero un esquema, por una expresión, en seguida, otro esquema, por la expresión contradictoria, después, atacada ya de este modo la engañosa simplificación — producido en los demás y en mí mismo, por el conflicto de esquemas, un estado oscilante y confuso favorable al mejoramiento de la comprensión." (Tomo II, págs. 16 y 137).

Es decir, el método dialéctico sólo es visto como un posible mecanismo formal y artificialmente aplicado a los problemas para producir el "sombreo" o el "esfumino" del planteo:

"Que siempre hubo, en todas las épocas, espíritus analíticos y espíritus sintéticos; sólo que, sobre este punto, los espíritus analíticos de antes no era cómo los de ahora; el análisis de los escolásticos trituraba, el nuestro disuelve; aquél tendía a geometrizar más los esquemas; éste, a esfumarlos." (Tomo II, pág. 146).

Vaz Ferreira no conocerá método que lleve a la verdad. Describirá múltiples formas del error y enunciará una serie de cautelas que pueden preservar de la caída. Los enunciados más generales de su pensamiento, que se han ido manifestando a lo largo de estas páginas y los que en gran parte están condensados en las dos últimas citas, son, más que conclusiones obtenidas por el avance del razonamiento, precipitados o reducciones de una vasta problemática inicial. Estos enunciados actuarán como supuestos, fundamentos, de ahora en adelante y se tiene la impresión de que, si ahora los comprendemos con más claridad se debe a que el análisis crítico vazferreiriano fue demoliendo las complejidades que los rodeaban y los dejó desnudos y manifiestos. Es notable cómo se juntan en la cita de páginas 136 y 137 las siguientes afirmaciones: "Las cosas son como son"; "ni puede tener, un término que sugiera total y adecuadamente cómo es la cosa"; "un estado oscilante y confuso favorable al mejoramiento de la comprensión".

A esta altura está claro que los valores filosóficos se encontrarán, según Vaz, en el modo de pensar, de pensar y sentir, en el "psiqueo". Por ello, debemos advertir que el pensamiento tiene un momento de notable ambivalencia: "la confusión". Vaz Ferreira recuerda, en el artículo sobre el paralogismo de actualidad, que Stuart Mill supo anotar la importancia lógica de este estado mental pero, simultáneamente le critica haber hecho de "la confusión" una clase de falacias ya que debería entenderse, dice Vaz, como un modo, el más amplio y general de caer en las falacias. Así es cómo la confusión aparecerá, en sus distintos grados, representando al pensamiento no válido. En esos casos, el analista trabajará por imponer claridad en el problema mediante el método de "distinciones y subdistinciones"; mas, como este procedimiento "descompone hasta al infinito los puntos de vista, y nos impide afirmar", finalmente recurrirá a la delimitación de un ámbito reducido de la cuestión, clarificado mediante la resolu-

ción de una cuestión de palabras, donde determinará las significaciones apropiadas a su supuestos filosóficos. Esta operación la hemos observado claramente en "Psicología y Fisiología" y "Los problemas de la libertad". En esos dos casos, confusiones legítimas porque correspondían a la complejidad no del pensamiento aislado sino de lo real, fueron meramente distanciadas y neutralizadas.

Pero otras veces "la confusión" mental presenta un valor opuesto. Vaz se introduce en ella, resignando todo esfuerzo de clarificación. Se complace en describir los grados de penumbra por los que pasa el pensamiento; orientado por una serie de pruebas negativas como ser: que se han superado alternativas sospechosas de falsa oposición, resuelto las cuestiones de palabras, impedido los riesgos de trascendentalización ilegítima, disuelto los esquemas falsamente precisos y evitando las conclusiones (porque están relativizadas por el plano en el cual se las piensa), vive el encantamiento de la confusión. "Siente" que accede a la mayor profundidad, transmite al oyente o al lector la confianza de que están en el momento de la "comprensión", preñada de sentimiento, de "sentido hipeológico".

Vaz concluye, frecuentemente, en una metafísica de lo "inefable", a la que vierte por medio de imágenes como las del "océano de lo real", las capas cada vez más oscuras del mar o las claridades cada vez más confusas del cielo. Otras veces, y ésta es la modalidad que se acentuará en la obra más tardía, propone múltiples conclusiones y apreciaciones para ser compartidas más por el sentimiento que por fuerza de las razones.

También aquí se hace necesario concluir. Lo dicho deberá ser corroborado por un futuro estudio de la "Lógica Viva". Si luego de tal prueba, la interpretación propuesta conserva su validez, será el momento de incluir en estos análisis el estudio de la filosofía de Vaz Ferreira en el tema de los valores, de la relación de la razón con el sentimiento, de los problemas de la acción; temas presentes desde sus primeros escritos pero desatendidos en este ensayo debido al natural cauce que fue configurando el esfuerzo de interpretación.

Notas para la teoría marxista de la literatura

Estas notas no usurpan la humildad de esa denominación. Son efectivamente, apuntes que registran un momento de la reflexión que no puede proponerse como acabada o suficiente (en el sentido relativo en que alguna investigación pueda estarlo). Sin embargo hay también, y no sería leal disimularlo, la pretensión de plantear ciertos problemas desde una perspectiva en algunos aspectos nueva y por ese mismo exigente de una severa confrontación crítica. La publicación de estas páginas en un estadio de elaboración en el que podría pensarse que aquella es prematura, se justifica, entonces, por la necesidad de someterlas, desde ya, a la confrontación aludida.

I

El desenfoque más grave, y que ha tenido más consecuencias en la crítica literaria y en las concepciones estéticas marxistas, puede encontrarse ya en los escritos de Plejánov y cabe denominarlo sociologismo, o, si atendemos a otro aspecto y a falta de un término menos bárbaro, "contenidismo" estético. En los últimos años muchos investigadores marxistas (tantos que insistir con la cita parece redundante) han llamado la atención sobre aquella lúcida advertencia de Marx que en la "Introducción del 57" decía: "Lo difícil no es comprender que el arte y la epopeya se hallen ligados a ciertas formas del desarrollo social. La dificultad reside en el hecho de que nos procuran aún goce estético y poseen todavía, en cierta manera, el valor de normas y modelos inaccesibles" (1).

Esta observación apunta con toda nitidez a lo que podríamos llamar la especificidad del arte respecto a las demás formas de la superestructura y señala por lo tanto el campo problemático que es indispensable desbrozar como primera tarea de la teoría estética marxista. Sin embargo, la exigencia de enfrentar las concepciones metafísicas del arte determinó que antes que ahondar en el desarrollo de la propia concepción se procediera a enfatizar las diferencias que ella tiene con las demás. En esa polémica indispensable se realizó, si bien lo miramos, justamente lo que Marx consideraba lo más

(1) "Introduction a la Critique de l'Economie Politique" en "Contribution a la Critique de l'Economie Politique". Paris, Ed. Sociales, p. 175.

fácil, y en la medida en que alcanzaba para denunciar la insuficiencia y el error de los adversarios, esa radicación en lo más fácil encalló en una mera sociología de la literatura y el arte.

En su forma más enérgica este sociologismo penetró algunas de las formulaciones de Plejánov, que llegó a afirmar que "la estética científica no da prescripciones al arte" y que es "objetiva como la física" (2). Es evidente que si reducimos la tarea a explicar cómo la literatura se halla ligada a ciertas formas del desarrollo social, lo más fácil, habremos conseguido una ciencia, que si bien no es reductible a la física, como quiere Plejánov, puede sí ahorrarse toda valoración. Es justamente lo que pueden pretender los sociólogos no marxistas que siempre tienen el recurso de reservar el valor estético a una esencia ahistórica, pudiendo afirmar que si bien "todo arte está condicionado socialmente no todo en el arte es definible socialmente. No lo es, sobre todo, la calidad artística, porque ésta no posee ningún equivalente sociológico" (3). Efectivamente, reducir el campo de la estética a la correlación del arte y la sociedad, deja fuera de toda comprensión el valor estético mismo y esto que puede ser aceptable para un no marxista, ya porque crea posible la constitución de conocimientos que pretenden ser científicos pero que se integran totalizadamente en el sistema del saber y del actuar humano, sea porque reserva cierto campo, el de los valores, el del espíritu, o lo que sea, a facultades sobrenaturales o a la voluntad subjetiva indeterminada y milagrosamente emergente, no puede ni teórica ni prácticamente ser aceptado por el pensamiento científico. No puede aceptarse teóricamente porque no podemos separar del total de nuestros conocimientos, por una parte el saber de los condicionantes sociales del arte y por otra el saber de su valor. No se lo puede aceptar prácticamente porque en la acción se nos exige valorar, orientar, rechazar o admirar el arte y esto debemos hacerlo desde nuestro saber acerca de él.

Es así que el propio Plejánov, debió tender un puente entre esa concepción sociologista y la justificación del valor, es decir, elaborar los criterios para el enjuiciamiento, so riesgo de evaporar el valor estético como si éste fuera del orden de lo eterno, como si las diversas y empíricas obras de los hombres llevaran sólo en tanto tales la huella grosera de las condiciones en que ellos viven, trabajan y se relacionan con los demás hombres, pero su calidad artística consistiera, en cambio, en la participación en una esencia impecable.

El camino que se siguió, con todas las variantes que podemos encontrar, por ejemplo en las polémicas soviéticas de la primera década de la revolución y que no es del caso reseñar aquí, fue predominantemente el de sumergir la literatura (y prescindiremos aquí de las demás artes) en la ideología, no solamente en tanto concebida como condicionada por la base sino en tanto vehículo para la transmisión de las ideas de una clase. Desde luego que se hablará de la necesidad de considerar los aspectos formales o se elaborará una concepción de la imagen artística que todavía tiene defensores (4), pero en lo esencial la literatura será entendida como un lenguaje ideológico. De este modo, sin declararlo explícitamente casi nunca, pero sin poder superar, sin embargo esa posición, la crítica a las ideas consigue dilatarse hasta volverse crítica literaria y la crítica literaria en-

(2) Cit. en H. Ermolaev, "Soviet Literary Theories". Berkeley y Los Angeles. University of California Press 1963, p. 97.

(3) A. Hauser. "Introducción a la Historia del Arte". Madrid, Ed. Guadarrama, 1961, p. 27.

(4) "...la esencia de la imagen artística estriba no sólo en mostrar lo individual, sino en expresar lo general alcanzado de un modo mediato a través de lo individual, en descubrir las leyes de la vida por medio de lo individual." "Ensayos de Estética Marxista-Leninista". Montevideo, E. Pueblos Unidos, p. 121.

cogerse hasta ser crítica de ideas. Desde luego que la operación resulta muy eficaz para simplificar la cuestión ya que el análisis de una ideología revela el grado de su verdad en tanto comprendemos su condicionamiento social. Así quedaban pues identificadas la crítica social de la literatura y la crítica estética: de la función y el valor de las ideas se deduce el valor de la literatura. Esta primera confusión es la que, aunque de un modo explícito difícilmente puede ser defendida, impregna muchos planteos todavía operantes y es la primera cuestión a despejar.

Téngase en cuenta, en primer lugar, que partir de la irreductibilidad de la literatura a las demás formas de la ideología, tanto en lo que atañe a su diferente modalidad de existencia respecto a lo social (como Marx lo indicaba), como a la imposibilidad de entenderla simplemente a partir de las significaciones ideológicas conceptuales que puedan integrarla, no implica desde luego negar que ella trasmite, y a veces persuasivamente, ideas. De lo que se trata es de señalar que su especificidad, el hecho de que sea un lenguaje diferente, aunque solamente fuese eso, para contenidos conceptuales, deja en pie la necesidad de comprender, antes que nada, qué es ese lenguaje, para qué queremos otro lenguaje. Si lo único importante fuese el contenido ideológico que ese peculiar lenguaje comunica podemos declararlo inútil y redundante puesto que nos dice más oscura e imperfectamente lo que otros instrumentos expresan con precisión. Por segunda vez proponemos que se perfume la cabeza de los poetas y expulsemos de la República. Si no se trata de eso (y es claro que no) no es posible negarse a aceptar que el primer problema es determinar el cómo y el por qué de este particular lenguaje que por más contaminado de ideología que se halle no es idéntico a ella y tiene su propia problemática.

II

Es importante desestimar desde el comienzo una actitud que supusiera que la tarea a realizar es simplemente un complemento sumable a los enfoques que he criticado, que la crítica ideológica es parte de la crítica literaria y aun la parte primordial o previa para el crítico marxista en la medida en que en tanto vehículo de ideas la literatura puede colaborar, ya con las fuerzas sociales conservadoras o regresivas, ya con aquellas progresistas o revolucionarias, e inclusive ser "rueda y tornillo", "una parte de la causa proletaria" como quería Lenin (5). Si lo que queremos decir es que el crítico tendrá que comprender la significación ideológica de la literatura estaremos de acuerdo, pero no lo estaremos si se piensa que la comprensión puede hacerse separadamente de la comprensión de qué es lo literario. Justamente la perspectiva del crítico literario debe abarcar la particular relación que la obra literaria tiene con el contenido ideológico que transporta o mejor, para evitar estas peligrosas metáforas vehiculares, con el contenido ideológico que la constituye. No se trata entonces de que por un lado el político, el filósofo, o el crítico ubicado en aquella posición que venimos de enjuiciar hagan por su lado el análisis ideológico y valoren según la verdad o la mistificación que lo literario comporta desde este punto de vista, en tanto que por otro, el crítico, más sensible a los aspectos puramente literarios, descubra los delicados aromas del arte. Veremos más adelante que justamente esa valoración literaria implica necesariamente descubrir y precisar el contenido y la significación ideológica y de qué manera éste constituye a su modo u opera sobre el valor de la obra. No se trata pues de continuar, de complementar o de sumar un punto de vista literario a un punto de vista ideológico para obtener el com-

(5) V. I. Lenin. "La organización del partido y la literatura del partido", en Obras Completas, T. 10. Ed. Cartago, Buenos Aires, 1960.

puesto "crítica literaria marxista", porque, qué sea lo ideológico de la obra es función de qué sea lo literario y el valor literario de la obra no es ajeno a lo que de ideológica ella comporta.

Lo anterior, nos impide por otra parte afirmar la pura independencia de la crítica ideológica sin pretensiones literarias, la crítica política, digamos para centrar el problema en su punto candente, respecto de la crítica literaria. Obsérvese, en primer lugar, que un enjuiciamiento ideológico sólo evitará la tentación de pretenderse el único enjuiciamiento posible, si reconoce la existencia de otro nivel crítico, es decir se lo realiza, por lo tanto, correlacionado con el enjuiciamiento literario. Esto no implica que no sea indispensable, e inclusive en algunos momentos más urgente, denunciar o estimar ideológicamente la literatura y en seguida veremos que tampoco pretendo que la crítica literaria sea la que absorba esta tarea (aunque deba realizarla). De lo que se trata es que esa necesaria crítica ideológica solamente será la correcta crítica ideológica si se enmarca en la comprensión del hecho literario específico. Una crítica política de la literatura que no sepa de otra posibilidad crítica, que no comprenda la naturaleza de lo específico literario afronta necesariamente dos riesgos que la afectan justamente en su validez, en tanto crítica ideológica. El primero de estos peligros radica en que esa crítica no puede pretender justeza al valorar los aspectos ideológicos, puesto que su propia concepción carece de algunos instrumentos teóricos adecuados para comprender ciertos valores y significaciones sociales. En la medida en que el político no sea capaz de comprender la significación de la actividad artística en su especificidad habrá una limitación en cuanto a su juicio político sobre el arte, no porque el hecho de ser obras de arte las indulte de las negativas o peligrosas consecuencias políticas que puedan tener, sino porque en la comprensión de los hechos sociales, indispensable para ese juicio ideológico y político, hay la insuficiencia, que puede tener proyecciones no fácilmente medibles, de ignorar la naturaleza de un cierto sentido de la actividad humana. El segundo de los riesgos mencionados, que respecto de las cuestiones que se están considerando aquí es el que más nos importa esclarecer, radica en la operación abstractiva que determina cuál es la comunicación, la prédica o la significación ideológica de una obra dada. Si no sabemos de qué modo lo ideológico condiciona e integra lo literario, es decir si no sabemos qué es lo literario, mal podemos estar seguros de que nuestra crítica ideológica dé en el blanco, porque no es seguro que lo que de ideológico abstraemos sea efectivamente lo que de ideológico constituye la obra. Para realizar la abstracción es necesario conocer cómo se articulan en lo concreto los aspectos abstraídos. Este aspecto no es, por otra parte, una pura posibilidad teórica sino que, a veces, en sus formas más rústicas, penetra hasta nuestros días a algunos críticos capaces de identificar, sin más, la ideología de la obra con las expresiones de algunos personajes de un relato, por ejemplo. Más aun, la insatisfacción que según Gramsci tendrá siempre el político respecto de la literatura, puede responder por lo menos en parte al mismo equívoco.

Es posible resumir lo anterior señalando que el enfoque no literario de lo literario solamente cumplirá su cometido si no ignora la existencia de éste, no para apropiarse de sus valoraciones sino para realizar adecuadamente las suyas. Pero podemos preguntarnos: ¿si la crítica literaria requiere considerar lo ideológico que constituye la obra en su peculiaridad literaria, no es ella ya crítica política, no incluye en su análisis todo lo que puede decirse de la obra desde el punto de vista de su significación ideológica? Sin duda hay que responder negativamente. La consideración de la significación ideológica de la obra, que debe ser descubierta según la especificidad de lo literario, y que requiere además de esa adecuada posición de principio una suficiente penetración para descubrir, sin desmedro de sus disfraces y esfumados, la determinada ideología que alienta en determinada obra, es indispensable para valorar y comprender. Pero una vez determinada y comprendida, esa significación es susceptible de ser vinculada a otros contextos. En un análisis de la sociedad en la que esa obra se produce, el análisis ideológico de lo literario

podrá adquirir conexiones diferentes y más amplias que las que el crítico necesariamente debe establecer. Y lo que es más importante, esa significación ideológica está vinculada a cierta acción social. La obra no existe en un tiempo detenido ni en una sociedad sobre la cual ella no reacciona, y si bien el crítico tendrá que considerar cómo opera sobre ella, justamente en tanto esa operatividad también constituye su significación estética, toda condena que emita en razón de esa operatoriedad que no esté fundada en la compleja interrelación de factores que esa operatoriedad ideológica integra pero no exclusivamente, será justamente una condena política, que le podemos pedir y exigir, pero que no absorberá la valoración estética respecto de la cual puede ser contradictoria.

Estos deslindes nos plantean los datos del problema en términos que podemos resumir así: la crítica marxista no debe reducir la literatura a pensamiento discursivo como tal enjuiciable por la verdad o falsedad que comporta y que en tanto ideología, dependen de su función y su significado de clase. Por otra parte no puede olvidar la importancia del contenido ideológico y de las condiciones sociales que determinan la obra. A la vez el respeto tanto por lo específico literario como por la función trasmisora de ideas no deben ser entendidos como la reunión de dos aspectos simplemente yuxtapuestos. Lo literario es un específico precisamente por el modo como absorbe lo ideológico y por el modo como es condicionado por la base. En fin, de lo anterior concluimos que no hay la posibilidad de una crítica ideológica que desconozca el punto de vista estrictamente literario y que este último no agota sin embargo a aquélla, en especial cuando aquella adquiere una precisa significación política.

III

Una consecuencia de la irreductibilidad de la literatura a discurso ideológico es la distancia que hay entre ella y la crítica, ostensible cuando ésta pretende descalificar y proponer una dirección sustitutiva. Precisamente en tanto la literatura no está constituida simplemente por un discurso conceptual, teórico, la crítica que la refuta no ocupa el lugar que deja la obra criticada, a diferencia de lo que ocurre con la crítica a una concepción filosófica por ejemplo, la que, para ser eficaz, necesariamente, deberá desplazar y suplantar la concepción objetada por otra que se propone verdadera. Desde luego que esto no implica afirmar que la superación de la ideología es tarea puramente crítica y que consiste simplemente en un combate de ideas. La ideología comporta sin duda actitudes, sentimientos, reacciones que configuran una constelación de práctica social que se autojustifica mediante ciertas ideas que pretenden corresponder a conocimientos verdaderos. Precisamente porque está constituida por ideas que justifican una práctica social que afecta íntegramente al hombre, y no solamente sus saberes, y porque esa práctica depende de ciertas estructuras objetivas, la ideología estará constituida por las ideas que sirven para imponer, mantener, desarrollar o defender esa práctica, no con las ideas que sirven para comprender a ésta y para comprender la estructura social en que ella se basa. No es necesario abundar en estos rudimentos del materialismo histórico para que se evite todo malentendido al afirmar que la ideología tiene un momento ideal en el que se fragua como ideología propiamente dicha y que por lo tanto hay también necesariamente un momento de su refutación que también lo es, aunque esa refutación teórica sea sólo el principio o el fin de una sustitución real, de una transformación de formas objetivas de la práctica social. Ese momento ideal, teórico, en el que puede ser refutada de tal manera que la refutación ocupe su lugar, es lo que no encontramos en la obra literaria, que está, por lo tanto, más próxima a las realizaciones prácticas (como los ritos, las reacciones, las actitudes) que tienen signi-

ficación ideológica, o guardan como la ideología una relación de dependencia o de isomorfismo con las estructuras sociales objetivas, pero no son ideología en el sentido más fuerte de este término.

En esta no sustitución de la obra por la crítica, en esta heterogeneidad entre ambos niveles, asistimos a la primer consecuencia del carácter no teórico de la literatura y a la prueba más simple de su especificidad.

La heterogeneidad de lo literario y lo teórico, la no conmutabilidad del primero por la crítica, es una cuestión que está asociada a otros problemas importantes. En primer lugar al de la perdurabilidad de las obras aún cuando hayan cambiado las condiciones sociales (y por lo tanto la ideología), es decir al problema que Marx señalaba en el pasaje que transcribimos al comienzo. Si bien esa heterogeneidad no explica suficientemente la dificultad, forma parte de las condiciones que toda explicación debe tener en cuenta. Dicho de otra manera: esa heterogeneidad si bien no es condición suficiente es sí condición necesaria para que pueda darse la perdurabilidad del valor literario en momentos históricos muy diferentes al de su nacimiento, ya que solamente la heterogeneidad entre lo ideológico conceptual y lo literario puede impedir la incompatibilidad que se daría entre contenidos de significación opuesta si fuesen del mismo nivel.

En resumidas cuentas, aunque en lo literario haya una significación ideológica susceptible de ser traducida al lenguaje conceptual teórico, no es posible pensar que quede automáticamente invalidada la obra literaria porque sea invalidable ese contenido traductible, sino que aún cuando la crítica no opere esta reducción ilegítima, la descalificación de una obra o una corriente proponiendo una dirección distintiva todavía no realizada no puede olvidar que esa labor crítica no genera por sí el hecho que se postula como deseable. Hay tanta distancia entre la obra existente y la crítica que la niega como entre ésta y la obra futura: justamente por eso sigue siendo futura aún cuando el programa crítico sea presente.

Es claro que luego de tanto separar es necesario volver a unir. Si la crítica es posible y tiene algún sentido es porque esa heterogeneidad que hemos postulado en un corte abstracto y que es indiscutible a ese nivel tiene un alcance diferente si atendemos al proceso histórico que vive la obra literaria. Aunque no es oportuno detenerse en este aspecto, para que el análisis anterior no sea una mera disección antidialéctica es necesario pensarlo inscripto en la comprensión de que la obra existe socialmente según se la valora y se la aprehende en cada momento y que en ese proceso la tarea crítica (justa o no, científica o ideológica) integra el ser social de la obra. Desde este punto de vista podemos decir que lo que es de naturaleza heterogénea respecto a la obra en cada momento en que la enjuicia, va progresivamente constituyendo a la obra en tanto modela junto con otros factores, o como reflejo de otros, la vida social que la obra realiza y cuya historia es el verdadero ser de la misma. Esto no invalida lo que hemos afirmado antes, simplemente nos lo hace comprender en la articulación de lo concreto.

IV

Si el marxismo a veces cedió a la facilidad de postergar el análisis de la especificidad de lo literario o lo definió superficial y por lo tanto ininteligiblemente como un específico (imagen, tipicidad, etc.) con una función no específica (conocimiento, captación de la realidad, comunicación ideológica), el pensamiento no-marxista, en muchos casos en abierta polémica con aquél, se contenta generalmente con una solución más inconsistente aún. En distintos grados, con distinto nivel de coherencia, ha predominado en este campo la actitud esteticista que muy oronda al com-

probar que la literatura no es filosofía, moral o política, pasa de este descubrimiento a sostener que por lo tanto su valor es asépticamente ajeno a los contenidos que eventualmente y como por una distracción, como una caspa que no se ha cepillado de las solapas, puede benévolutamente acoger. Como para ella el contenido ideológico es un mero epifenómeno inerte, debe inventar un en sí literario que, curiosamente, pero sin que eso la perturbe demasiado, no existe en lo concreto sino acompañado de ese epifenómeno (6).

También respecto de esta actitud hay que señalar que no se trata de complementar esa especificidad con algunas precisiones que señalen cómo a ella se suman aspectos o funciones que la literatura comparte con lo que no es literatura. También aquí es necesario subrayar que precisamente el modo como la literatura comparte significaciones, funciones, con lo que no es literatura, es lo que constituye su especificidad y ni ella está ayudada porque hablemos de lo literario, si no conocemos como lo literario existe en su interconexión con lo otro que él, ni esos aspectos compartidos lo son verdaderamente, puesto que precisamente adquieren allí la peculiaridad que permite que la literatura exista como tal. La abstracción de un valor literario o estético (llamémoslo forma o como queramos) es inadecuada, no por abstracción sino porque pretende no serlo al postular la independencia real, concreta, de ese carácter abstracto. Es un buen ejemplo, dicho sea de paso, de un típico error al relacionar lo abstracto y lo concreto. Una abstracción es falsa o inadecuada en la medida en que no va acompañada de una correcta interrelación y determinación de nivel respecto de las demás abstracciones, es decir, cuando no opera como el preciso momento de lo concreto que se rehace en el pensamiento y usurpa, en cambio, un nivel que no le corresponde. Esta es precisamente la complicada forma del error y por lo tanto, como el error no es confusión entre A y no-A, sino sustitución de la compleja trama de conexiones que debemos descubrir y que constituye el objeto, por una liviana red en que nos hacemos la ilusión de poder encerrarlo, no podremos enderezarlo ocupando simplemente la posición antagónica. Al error sólo se lo supera rehaciendo el camino complejo que aquél no supo recorrer y conociendo de qué modo se produjo el extravío y por qué. Justamente ese conocimiento es el momento de verdad que el error nos proporciona, porque ningún extravío es antojadizo. Es por eso que la respuesta a esa actitud esteticista, que renace una y otra vez como un fénix demasiado frecuente, en parte porque no hemos sabido ultimarla, no puede consistir en la fácil simetría de disolver esa especificidad que los otros proponen como un cristal invulnerable. Ni las batallas se ganan enfrentando a un ejército con otro que es como su imagen en el espejo, ni la mejor respuesta en una partida de ajedrez es el movimiento equivalente del otro color.

La cuestión que tenemos que resolver en primer lugar, es, pues, en qué consiste la especificidad de la literatura, lo que, según lo hemos adelantado, implica distinguir la literatura de la información puramente conceptual, teórica, y ver de qué manera esa información conceptual, puede sin embargo integrarla. Asimismo comprender esa especificidad comporta saber en qué medida y en qué particular manera, que la distingue de las demás formas ideológicas, la literatura comunica una concepción del mundo y en ese sentido es, a su manera, también un transmisor de ideología. En fin determinar en qué forma se justifica la valoración positiva de una obra y en qué sentido la adhesión o la persuasión que ella promueve corresponde de alguna manera con lo que llamamos verdad al nivel del conocimiento.

(6) Con un poco de paciencia podría hacerse una vasta antología. Menciono solamente un ejemplo: A. Robbe-Grillet. "Pour un nouveau roman". París, El Gallimard, 1963, p. 51.

V

Veamos de que maneras superficiales se puede intentar resolver el problema de la especificidad de lo literario. En primer lugar por la simple intersección de dos aspectos: un sentido traductible, una comunicación de información no específica y un modo (forma, estilo, escritura, tratamiento) en que radicaría precisamente la especificidad. En su formulación más pasada de moda pero más cándida y transparente, diríamos que lo literario no es más que un embellecimiento, que una más satisfactoria (para cierta sensibilidad específica) manera de comunicar. Tal respuesta, que hace de la obra una fortuita coincidencia de dos actividades diferentes, la que trasmite información y la que decora o enfatiza esa información, lleva necesariamente a destruir tan inestable conjunción en alguna de las dos direcciones que los componentes señalan. En cualquiera de los dos casos la primacía de, o reducción a, uno de esos componentes, depende de la valoración que se haga de una facultad particular receptora de los aspectos específicos de lo literario. Así tendremos que tan poco explica este modelo, tan es la mera transcripción del problema en términos que fingen solucionarlo pero que simplemente reproducen los datos aún no conciliados del mismo, que las dos direcciones que hemos aludido anteriormente, tanto aquella que reduce simplemente la literatura a significación traductible a lo no literario, como aquella que la reduce a una especificidad ajena a la significación traductible, es decir tanto un contenidismo brutal como el más refinado esteticismo, constituyen las tentaciones en alguna de las cuales le es inevitable caer.

Si el "tratamiento literario" es entendido como la manera de seducir a una facultad frívola y servicial, el mismo se vuelve un excipiente a través del cual es posible suministrar didácticamente, deleitosamente, una comunicación, que es lo que verdaderamente importa. En cierta medida lo literario es exclusivamente un modo de dorar la píldora y la literatura importa antes que nada por la información comunicada al servicio de la cual están las técnicas persuasivas del arte. Si, por el contrario, esa facultad es estimada por ella misma, si el halagarla no es un modo de comprar a la guardiana para acceder a la cautiva, sino que ella misma es nuestra señora, entonces la literatura vuelve a pretextar una comunicación, vuelve a apoderarse de significaciones como un disfraz inevitable o un vehículo, pero consistiendo en su esencia en algo que es pura literatura inmaculada de la menor significación traductible.

Henos pues exactamente en nuestro punto de partida en el que consideramos el reiterado deslizamiento en que incurrió la crítica marxista hacia una interpretación del primer tipo y la tentación contrapuesta de la crítica no marxista hacia una concepción del segundo.

Pero hay algunas formas más confusas que es necesario denunciar. Es muy frecuente hablar de una adecuación de forma y contenido, por ejemplo, y tal adecuación, ya no mera coincidencia de dos factores superpuestos sino interrelación y ensamble de los mismos, parecería superar las objeciones que hemos hecho anteriormente. Ya no se trataría de aquel compuesto inestable que habíamos caracterizado en la posición previamente considerada sino de una síntesis orgánica en la que ya no hay mera coincidencia fortuita. Tal es la solución que encontramos en cierta concepción muy difundida. No es del caso adelantarnos a discutir el problema de la forma y el contenido que veremos algo más adelante, pero sin apartarnos del confuso sentido usual de estos términos y reduciéndolos, aproximadamente, a lo que hemos llamado información traductible por una parte, y tratamiento literario por otra, veremos algunas dificultades promovidas por esta presunta solución.

En primer lugar obsérvese que esto implica que el contenido importa solamente en tanto es capaz de ser informado de cierta manera, es decir en tanto susceptible de integrarse en el compiejo que es la obra. Su naturaleza es aquí no ya la de una información valorable por su verdad o falsedad, sino la de una información apta o no para constituirse según cierta forma. El contenido ya no es sino "para la forma", con lo cual eliminamos los problemas anteriores justamente porque ahora ya no importa como contenido sino justamente en lo que no tiene de contenido. Solo nos importa no por la información traductible, que es lo que lo define como contenido, sino por su zona de tangencia con la forma, que es algo que solamente interesa en la literatura, no en el mundo de la mera comunicación de información. La solución puramente verbal, que habla de adecuación de forma y contenido sin ver cómo pueden constituirse como forma y como contenido, cómo se realiza el concreto en el que podemos eventualmente abstraer estos aspectos, solamente puede dar una respuesta que anula el problema en lugar de resolverlo. Hablando de adecuación entre forma y contenido en realidad estamos reduciendo el contenido a la forma, caracterizándolo por su docilidad respecto de lo que él no es. No está implicada la conversa, reducción de la forma al contenido, porque justamente la forma es el polo que sostiene, en este caso, la especificidad de lo literario: una forma que se adecua al contenido no hace sino realizarse como forma en el logro de la obra, ella misma no es nada si no se consigue esa adecuación, en tanto que el contenido siempre es algo subsistente, que vale por sí como información, de tal manera que su ser también otra cosa que información, es decir su ser también la dócil materia de una forma, es lo que de hecho privilegiamos cuando hablamos de tal adecuación.

El expediente verbal nos remite nuevamente, entonces, a la posición esteticista que postula en realidad un específico meramente otro que la significación del discurso teórico. Es necesariamente lo que ocurrirá siempre que se sostenga la especificidad pero no se la explique por sus relaciones con lo no específico. Y por eso, paradójicamente, las teorías marxistas que parten de esta fórmula vacía que postula la adecuación de la forma y el contenido corrigen la consecuencia inevitable del esteticismo teórico que hemos indicado, con un "contenidismo" práctico en la operación crítica particular. Y esto en la medida en que sostienen que ciertos contenidos son por sí mismos incapaces de una organización formal satisfactoria, son corruptores de forma, son inviables como materia de ninguna obra valiosa. Rota así la aparente simetría de los dos factores, la consecuencia práctica es que se podrá siempre criticar la obra al nivel de la comunicación de cierta información, de cierto mensaje conceptual y de cierta significación ideológica pero disimulándolo de tal modo que todos los contenidos que desde criterios extraestéticos de verdad y falsedad, o los que fueran, no sean admisibles podrán ser acusados de desbaratar la obra que los transporta en nombre no de un juicio declaradamente ajeno a lo literario, sino por su presunta incapacidad de ser artísticamente organizados.

VI

Vamos a detenernos un momento en una sumamente difundida concepción de lo literario que no es ajena a algunas de las confusiones que hemos relevado en sus versiones más esquemáticas y por eso mismo más fácilmente discutibles. Me refiero a la interpretación de lo específico literario como determinada por la expresión de naturaleza afectiva que caracteriza al lenguaje, paralelamente a la función que suele ser denominada significativa y que corresponde a lo que hemos llamado información

conceptual o discurso teórico. Tal es lo que sostienen por ejemplo los autores que promovieron la llamada estilística en particular en el campo de las literaturas romances.

El sistema expresivo de una obra o de un autor, es decir todos los elementos que constituyen lo que es irreductible a lo que algunos autores llaman el objeto intencional de la significación, (es decir lo traductible a un lenguaje en el que se han eliminado o variado los elementos de expresión, los "indicios" de una actitud afectiva) constituye para los teóricos de la estilística el aspecto estético, poético o literario de esa obra. (7)

Lo específico literario es así algo que se filtra necesariamente en toda comunicación lingüística como un inevitable parásito de la significación, y que por lo tanto ofrece la solución del problema antes, diríamos, de que el problema aparezca. Si en el lenguaje, en todo lenguaje (que no sea el simbolismo aséptico de una disciplina formal) junto con la significación anida la función expresiva, entonces la especificidad de lo literario respecto al discurso teórico está determinada "ab ovo" en la propia materia de toda literatura que es precisamente "hecha de" lenguaje. Pero la resolución del problema es previa al problema y por lo tanto mal puede resolverlo. Si todo lenguaje es expresivo y por lo tanto estético como Croce y Vossler están dispuestos a admitirlo, si de la interjección a la poesía hay solamente una diferencia de intensidad o de grado (8) lo que ganamos como especificación de lo literario respecto de la significación traductible sin residuo, lo perdemos en la generalidad de todo acto lingüístico. Y si el grado implica valor, entonces el problema de la especificidad que nos importa, simplemente se traslada de la aparente resolución que nos sumió en el lenguaje en general, al problema de la especificidad del valor de la expresión.

Pero antes de considerar las dificultades que ese traslado al campo del valor reserva a la concepción que estamos criticando todavía conviene hacer algunas observaciones. Si lo estético queda definido en términos de expresión (y eventualmente en términos de expresión lograda o valiosa, según veremos después) recaemos en una especificidad que se constituye al margen de la significación, no en tanto determinada en su diferencia justamente por aquello de lo que se distingue sino diferenciada absolutamente. Pero ya hemos visto que toda diferenciación absoluta, es una mera diferenciación verbal, dentro de cuya fórmula hierve intacta la confusión (9). Así vemos que el recurso a una especificidad fundada en la naturaleza expresiva del lenguaje comporta una diferencia no suficiente (si no se introduce luego una diferencia de valor) pero además no necesaria. Si lo que importa de la función expresiva del lenguaje es la promoción de una cierta respuesta afectiva (10) nos encontramos con que no solamente los aspectos expresivos del lenguaje son capaces de generar esa respuesta. El mensaje más inexpressivo, librado a su pura significación puede ser en ciertas circunstancias mucho más conmovedor que no importa que hazaña de expresión. Y aún tendríamos derecho a postular la posibilidad de una literatura que consiguiese, reducida a un lenguaje puramente significativo, una conmoción afectiva de igual grado que la que se obtiene a través del lenguaje significativo-afectivo usual. La diferencia nos salta

(7) "La estilística estudia, pues, el sistema expresivo de una obra o de un autor, o de un grupo pariente de autores, entendiéndolo por sistema expresivo desde la estructura de la obra (contando con el juego de calidades de los materiales empleados) hasta el poder sugestivo de las palabras." Amado Alonso, "Epístola a Alfonso Reyes sobre la estilística". La Nación, Buenos Aires, 9 de febrero de 1941.

(8) K. Vossler, "Formas gramaticales y psicológicas del lenguaje" en "Introducción a la estilística romance". Buenos Aires, 1942, p. 45.

(9) Así A. Alonso debe considerar los aspectos significativos también como factores expresivos de la obra literaria. Véase el artículo citado.

(10) Leo Spitzer, "La interpretación lingüística de las obras literarias" en "Introducción a la estilística romance". P. 148.

ahora del lenguaje, una de cuyas funciones aparecía privilegiada desde el punto de vista estético, a la afectividad, pero como lo que nos importa es definir a la literatura, es lo que en ésta aparece como estímulo de la afectividad lo que, por consiguiente, la delimita. Sin embargo, si no sólo lo expresivo, sino también lo significativo es capaz de excitar afectivamente se nos replantea incólume el todavía ni arañado problema de cómo distinguir la literatura de lo no traductible sin residuo en el lenguaje de la significación, o de la teoría. En otras palabras si caracterizamos lo literario por la expresión, y a ésta por su eficacia sobre la afectividad del lector, este segundo pasaje anula al primero en tanto esa comunicación afectiva no es privativa de la expresión.

Ya veremos hasta qué punto es rescatable la importancia que los estilísticos dan a la función expresiva, pero no precisamente en razón de su eficacia como agente desencadenante de afectividad, aunque desde luego que para ellos en su esfuerzo por separar lo significativo de lo poético, lo expresivo les importa sobre todo en su función afectiva más que en su naturaleza de asociado sintomático, índice o señal. Es así que enfrentados a distinguir la expresividad de la obra literaria de la del lenguaje usual (susceptible de ser estudiada por una estilística que no es todavía ciencia de los estudios literarios sino ciencia del lenguaje, aunque fundamento de aquélla) sin lugar a dudas estarán necesariamente obligados a discernir ambos niveles por el diferente valor estético que comportan, y a su vez ese distinto valor estético por el diverso grado de eficacia que consigue la expresión. Una obra será buena si los elementos de estilo se funden adecuadamente para transmitir la intención artística del autor, mala si esto no está conseguido. De esta manera la crítica estilística parte en último término del propio sentimiento y a partir de él desmonta la estructura exitosa o frustrada según ese primer dictamen, del cual el análisis es necesariamente servidor. De ahí que éste no pueda hallar desde el punto de vista valorativo sino lo que previamente se ha puesto en la valoración primitiva. A veces se reclama para este criterio crítico, de una subjetividad original absoluta, que no redime todo el esfuerzo analítico que luego se realice a horcajadas de ella, el complemento de criterios objetivos, pero entonces se recae ni más ni menos que en la tradición. Esta oscilación entre el más insostenible impresionismo (como punto de partida axiológico) y la más anticuada y aporosa normatividad indica las dificultades que también desde este punto de vista acechan a la estilística (11).

Hay sin embargo en el énfasis puesto en los aspectos expresivos del lenguaje algo que efectivamente apunta a la peculiaridad de lo literario. Obsérvese que toda expresión, si nos atenemos a la información que aporta sobre el hablante o eventualmente sobre el objeto mentado, es susceptible de ser sustituida por una información no expresiva sino significativa. Si lo que efectivamente importa es el objeto mentado, como en el discurso científico o teórico, o también el hablante como ocurre en el discurso vulgar, no hay ningún motivo para no preferir que toda la información que por vía expresiva se nos comunique sea traducida significativamente. Para que esta sustitución sea conveniente, o por lo menos admisible, es indispensable que la información verse sobre un objeto independiente y preexistente a la información. Pero si el lenguaje no comunica nada sobre ningún objeto preexistente, sino que él mismo constituye un objeto ficticio cuya función es la de servir como patrón o modelo a partir del cual organizamos nuestra amorfa experiencia subjetiva de la cotidianidad es la propia estructura significativo-expresiva la que importa por ella misma y no por la información que aporta sobre un objeto exterior al discurso. Entonces ya no es admisible sustituir lo que se nos comunica en términos expresivos por una información en términos de significación. Porque si bien no se ha perdido nada respecto de un eventual objeto acerca del cual se nos dice

(11) Encontramos ese esfuerzo por evadirse del criterio subjetivo y en último término impresionista para recaer en la tradición en H. Hatzfeld, "The stylistic as art-minded criticism". P. 4-5.

algo, ha variado sí el objeto dicente y este objeto dicente, que es la obra literaria, es realmente el único objeto presente o aludido. De la estructura de este objeto dicente depende que cumpla o no, y como lo haga, la función que llamaremos reorganización de la experiencia de la cotidianidad, que, según veremos más adelante va a servirnos como hipótesis para explicar la peculiaridad de lo literario. Y es su complejo ser significativo-expresivo el que constituye su estructura. No es necesario entonces para preservar la peculiaridad de lo literario reducirlo a la expresión, aunque ella tenga su parte (en tanto función posible del lenguaje) como la tiene lo significativo. Pero mucho menos parece posible reducir a su vez la función de lo expresivo a la acción que sobre la afectividad promueve. La expresión puede comunicar (y en general lo hace) también conceptualmente, aunque no lo haga significativamente, pero además su no reductibilidad a una información significativa no tiene por qué apoyarse en la afectividad (conmovible, según vimos, también por la significación). Sólo porque no estamos comunicando información sobre un objeto, sino construyendo un objeto de información es que se explica la no reductibilidad de la expresión a la significación. No es, pues, la expresión lo que permite hallar el hilo para descubrir la especificidad de lo literario, sino que, por el contrario, es la especificidad de lo literario que apenas hemos esbozado, lo que permite comprender por qué en el discurso literario lo expresivo no puede ser sustituido sin limitación por lo significativo.

VII

La tendencia a encontrar lo específico de la literatura en lo no significativo del lenguaje es solamente una manifestación de la tendencia más general a interpretar todo arte como producto de facultades no intelectuales. Esta tradición penetra aún en los intentos de autores como I.A. Richards (12), a pesar de la intención de fundar el análisis crítico de la literatura del modo más científico, y se ve favorecida por la tantas veces reclamada necesidad de no confundir el discurso literario con el discurso teórico. Si pretendemos usar un lenguaje más riguroso que el que hemos empleado hasta ahora es importante que distingamos en qué sentido el carácter no teórico de lo literario implica o no, el carácter no intelectual o no conceptual del mismo.

Cuando sin más reivindicamos el carácter no conceptual de la literatura estamos dejando indecidiendo si pretendemos atribuirla a facultades no intelectuales o si simplemente pretendemos, con total inocencia, reivindicar la no posibilidad de absorber lo literario en las formas no literarias de discurso o pensamiento conceptualmente articulado. Lo segundo es un truismo, pero lo primero no solamente no es una consecuencia de lo segundo sino que es un error usual y en cierta medida tópico de las concepciones dominantes acerca de la literatura, tanto en la forma elaborada de las doctrinas como en la implícita actitud que constituye el mundo ideológico recibido.

Nadie con más énfasis que Della Volpe ha discutido esta confusión y podemos aceptar sus principales tesis. Las imágenes no son la inmediatez brutal de lo pre-intelectual, la imaginación no es una facultad que opere privilegiadamente en el arte sino que interviene en todo discurso. Solamente integrada por el concepto la imagen puede comunicar algo, de otra manera se vuelve un sin sentido gratuito, pero además se extingue como imagen puesto que ella es tanto más imagen cuanto más significativa, es decir, cuanto más se manifiesta en ella lo intelectualmente aprehensible.

(12) I. A. Richards, "Principles of Literary Criticism", London, 1952, Routledge and Kegan Paul Ltd., pp. 267-268.

"Debemos convencernos que si tiene sentido (como indudablemente lo tiene) hablar de la sensibilidad o la imaginación de un historiador o de un científico también lo tiene conversamente y no menos el hablar de la racionalidad o discursividad de la poesía..." (13). Solamente a través de los elementos lexicales y gramaticales del lenguaje que aportan significado conceptual se constituye la imagen literaria y solamente es posible la coherencia de la obra literaria si no se la entiende como constituida por la "fantasía" o la "imaginación", que son la pura discontinuidad y multiplicidad, sino por la razón.

Si limitamos el alcance de las observaciones de Della Volpe a lo que hemos resumido vemos que ellas se reducen a negar que la especificidad de lo literario deba buscarse en facultades específicas ajenas a lo intelectual y no está simplemente implícito aquí que la literatura sea producción de conocimiento, que le sea aplicable un cierto valor de verdad, que comporte cierto respeto por la realidad ni que sea también o esté constituida por aspectos ideológicos. Todas estas cuestiones son aludidas, despejadas por aquella primera reivindicación del carácter discursivo, en último término lingüístico e inteligible de lo literario, que sólo se diseña polémicamente como la negación de toda estética irracionalista, mística, romántica, pero no respondidas por esa primera precisión. Ya veremos más adelante de responder a esos diversos problemas. Pero obsérvese que tampoco hemos respondido, por cierto, al principal (y en cierta medida la respuesta al principal y la solución de las cuestiones que hemos dejado pendientes se verá que son solidarias) que es precisamente cómo determinar la especificidad de lo literario respecto a todos los otros discursos. Podríamos decir que nuestra respuesta tiene que filtrarse por la mínima distancia que dejan estas dos proposiciones: 1) la literatura sólo puede existir a través de un lenguaje significativo, conceptual y 2) la literatura no puede ser traducida sin residuo en un discurso teórico.

La respuesta que da el propio Della Volpe a la cuestión puede servirnos como primera aproximación. Se trata de distinguir el discurso poético solamente por los caracteres que asume el lenguaje en el mismo, por el diferente uso "técnico" que sufre el lenguaje, con exclusión de toda diferencia gnoseológica que atribuya el carácter universal o genérico al discurso científico o filosófico (lo que llamaremos discurso teórico) y la representación particular al discurso literario (como hace, siguiendo la tradición que Della Volpe combate, Lukacs). Así vemos que el texto literario es autónomo, no requiere toda una cadena semántica, como ocurre con el texto teórico, heterónimo, cuyo significado exige un contexto ilimitado. Usando la terminología de Della Volpe: el texto científico es omnicontextual en tanto que el texto poético (literario) es contextual es decir que no presupone para constituirse como significativo más que a sí mismo. La diferencia entre uno y otro no está pues en la mayor abstracción del primero y la concreción del segundo, no está en dos niveles gnoseológicos (lo universal y lo particular) sino en dos niveles del lenguaje.

Asimismo podemos distinguir el lenguaje vulgar por su omnitextualidad, es decir su ser materia en diversos contextos posibles, tener un sentido no por un cierto contexto autónomo ni por una secuencia de contextos que forman un sistema abierto, como ocurre, respectivamente, con el discurso literario o el científico, sino por ser literal-material en no importa que contexto posible.

Asociados a estos caracteres (el autónomo o contextual del discurso literario, el heterónimo omnicontextual del científico, el omnitextual, material-literario, del vulgar) encontramos otros que le son solidarios. El lenguaje científico aparece así como un lenguaje unívoco en el que cada término corresponde a un concepto. El sistema de ese contexto abierto se constituye en la medida en que reduce la equivocidad del lenguaje vulgar y podríamos decir que la necesidad de la omnicontextualidad no es

(13) G. Della Volpe. "Crítica del gusto" Milano, 1964, Ed. Feltrinelli.

otra que la de una significación totalizadora, única, en la que se puede aspirar a que desaparezca la equivocidad de los términos. Sólo en tanto cada término precisa y delimita exactamente su significación por el sistema completo de las significaciones que es la teoría, es posible llegar a la univocidad, con lo cual aparece claro que este carácter aparece en cierta medida como el límite al que tiende el discurso científico, eventualmente logrado en algunas ciencias y más o menos programático en otras.

El discurso vulgar, en cambio, por su carácter de materia de diversos contextos posibles, es necesariamente equívoco, es decir que sus términos podrán significar diversos conceptos. El lenguaje poético (o literario) supera también la equivocidad del lenguaje vulgar puesto que en la autonomía de su contexto se elige, podríamos decir, dentro de las posibilidades equívocas que le ofrece como materia el lenguaje vulgar, pero lo hace a diferencia del lenguaje científico, no por la delimitación de un sentido para cada término sino por el agregado de un "plus" de sentido, indisociable del contexto correspondiente, es decir de la obra literaria en cuestión. A este peculiar carácter del discurso literario Della Volpe lo denomina polisemia.

Vemos así que lo específico de lo literario, eliminado el presupuesto místico-romántico de una facultad especial (fantasía, imaginación) vinculada a un nivel gnoseológico propio (lo concreto, lo particular) queda apresado por dos propiedades de cierto uso del lenguaje: la contextualidad orgánica del discurso y su polisemia. Así parecería que hemos conseguido filtrar nuestra comprensión del hecho literario entre aquella pinza que nos exigía preservar el carácter conceptual, significativo o intelectual de mismo y que al tiempo nos obligaba a reconocer su intraductibilidad al discurso teórico.

Sin embargo, parecería que registrada esta diferencia y aventada la mitológica especificación por facultades nos queda por explicar nada menos que la función, el sentido, la posibilidad de constituirse un uso del lenguaje que no es el uso teórico pero que se mueve dentro de la función cognoscitiva que el manejo de conceptos y significaciones intelectualmente aprehensibles comporta. Todo lo anterior supone una descripción de la diferencia, pero por eso mismo vuelve mucho más inexplicable, redundante y gratuita la existencia de esa diferencia. Eso parece ser la literatura, pero entonces podemos preguntarnos ¿literatura por y para qué? Si esa pregunta podemos hacérsela cuando se la reduce a lo que comunica de traductible, podemos ahora preguntarnos por y para qué una intraductibilidad que sólo nos dice de su intraductibilidad.

Solamente si descubrimos detrás del mero fenómeno de la polisemia y de la contextualidad una forma más profunda de especificidad de lo literario, estos rasgos habrán servido efectivamente para permitirnos avanzar en la comprensión teórica de la literatura.

VIII

Si bien podemos aceptar en términos generales los análisis de Della Volpe que resumimos en el párrafo anterior, hay en ellos, implícitamente un postulado que puede discutirse: el de que la literatura es una cierta forma de conocimiento y aún que corresponde a ella una cierta verdad. Si precisamos nuestros términos y reservamos el de conocimiento para toda información que guarda un cierto homomorfismo con un objeto preexistente, según un proceso de afinamiento de ese homomorfismo que culmina en lo que llamamos conocimiento científico, en tanto desantropo-

morfización (Lukacs) que permite que la estructura de la imagen reproduzca al objeto sin la mediación de los modos de reacción no criticados, podemos desde ya señalar que ésa no es la situación de la literatura.

Si quisiéramos introducirla en esa secuencia veríamos que solamente podríamos hacerlo en tanto ella es parte integrante de la totalidad de la práctica humana.

La reivindicación del continuo que en lo concreto implica el conocimiento con la práctica en su conjunto, de la cual el conocimiento es parte, al servicio de la cual está, (si esa práctica global implica la vida individual y social del hombre) es una de las ideas centrales del marxismo y con ella, fiel a esa misma idea, ha multiplicado su aptitud práctica para transformar el mundo. Pero esa afirmación del continuo teoría-práctica no comporta no discernir, en cierto nivel de la reflexión, la práctica teórica misma de las otras prácticas y ese discernimiento implica recortar dentro de esas diversas prácticas aquélla que se ordena en un proceso que muy esquemáticamente resumimos más arriba, es decir el proceso de adecuación homomórfica de la estructura conceptual y la real. Si quisiéramos insertar en ese proceso a la producción literaria veríamos que ella, en el mejor de los casos, valdría como momento a superar (como el mito respecto de la ciencia) y su naturaleza histórica sería la de dejar de ser ella para, en su destrucción, permitir un nivel superior. No es esa por cierto la actitud de quienes buscan comprenderla como conocimiento, puesto que no lo hacen para señalar su caducidad, su superabilidad, la posibilidad de abandonar el conocimiento ideológico, oscuro o insuficiente que ella propone, por otro que se situaría en el nivel científico, sino que, por el contrario, presumen en ella una forma peculiar de conocer, actualmente irreductible a otras y quizá esencialmente irreductible e incaducable. Pero si esto es así debemos evitar el malentendido que va de la perspectiva marxista que afirma el continuo práctica-teoría y desde la cual importa reivindicar el carácter cognoscitivo de toda práctica, al problema particular de precisar la naturaleza de lo literario (o lo artístico en general) en el que la cuestión acuciante es distinguir la especificidad de esa práctica, para reabsorberla en el conocimiento, cuando, justamente el conocimiento solamente puede ser comprendido como aquella secuencia y distinguir la literatura de esa secuencia hacia la objetividad, es nuestra tarea.

Dicho brevemente: la literatura es obviamente (como el arte en su totalidad) una parte importante de la práctica humana a partir de la cual se constituye el conocimiento, pero si recortamos en su sentido restringido y abstracto al término conocimiento, la práctica artística no puede definirse subsumiéndola en él sino precisamente diferenciándola. Es lo que en el pensamiento marxista reciente encontramos señalado como reacción a la tradicional confusión no todavía desterrada (14).

Pero en el caso de la literatura el problema aparece complicado por el hecho de que la materia lingüística con la que ella se constituye es precisamente conceptualmente significativa y ella misma, según lo hemos admitido con Della Volpe, sólo puede ser algo si es conceptualmente significativa, y sin que podamos escaparnos con el expediente de un "plus" emotivo o expresivo o embellecedor según lo discutimos más arriba. Si respecto de las artes plásticas o de la música, es relativamente fácil mostrar el carácter productivo dominante, es decir la suma de un objeto al mundo, objeto no preexistente cuya función básica no es la de un satisfactorio homomorfismo con cierta objetividad que ese nuevo objeto revela, en el caso de la literatura tenemos que convenir que el objeto que se constituye es un objeto constituido por lo que llamaríamos una materia cognitiva que el lenguaje proporciona y según una forma o estructuración también cognitiva que ese material exige si es que seguimos usándolo

(14) Por ejemplo en Y. Eyot, "Recherches et réflexions sur l'esthétique", La Nouvelle Critique N° 156-157. A. Sánchez Vázquez, "Las ideas estéticas de Marx" La Habana, 1966, E. Revolucionaria. L. Althusser en "Deux lettres sur la connaissance de l'art", La Nouvelle Critique, N° 175.

como lenguaje. Nuestra hipótesis sobre la que volveremos más adelante, supone que, sin embargo, el objeto que se constituye según una materia y una forma cognitivas no es una imagen, una captación de ninguna objetividad preexistente, salvo en lo que no tiene de específico (en lo que tiene de lenguaje con significaciones que refieren a cierta realidad preexistente, pero eso justamente no es privativo de la literatura sino de todo uso del lenguaje). La significación específicamente literaria consiste en permitir un re-conocimiento ilusorio de la experiencia subjetiva global, que no existe como tal si no es precisamente en tanto organizada, informada y eventualmente comunicada. La experiencia subjetiva solamente se constituye como objeto, y no como medio transparente absorto por otro objeto que ella, medio instrumental transparente, cuando deja de ser un amorfo y se lo construye, es decir se lo menciona, se lo dice, se lo inventa. Por eso que el re-conocimiento es ilusorio: en realidad no existe la experiencia que creemos reconocer sino en el momento en que se la reconoce. El objeto literario coagula el fluir inasible de la experiencia global, pero no tendría sentido decir que la aprehende porque ella solamente es algo y no meramente una pura posibilidad informe, en el momento constitutivo de esa captación que es por lo tanto más producción que conocimiento. De ahí que las más diversas organizaciones sean posibles, lo que no quiere decir que sean arbitrarias, ni que sean ahistóricas. Ni tampoco que no estén sumándose sobre previas experiencias configuradas según modos o estilos colectivos de representación de esa misma experiencia según una dialéctica que comporta simultáneamente las imágenes fijadas y convencionales de esa experiencia global según el arte (y también la ideología en su conjunto) y al mismo tiempo la necesidad de romper esas imágenes justamente porque así transmitidas dejan de ser verdadera organización de la experiencia de la cotidianidad para transformarse en objeto ellas mismas, cosa ante la cual la propia experiencia se vuelve nuevamente un amorfo inasible, un traslúcido absorto, un instrumento que dejó ser "para sí".

El carácter polisémico que señala Della Volpe, ese "plus" de sentido que el carácter contextual aporta, al mismo tiempo que elimina equivocidad ya que elige entre los sentidos que diversos contextos podrían dar al discurso vulgar, y que en cierta medida equivale a la "ambigüedad" de la que habla Empson (15) sólo podemos comprenderlo si es un rasgo que dimana de la caracterización de la literatura que hemos hecho como constitutiva de un objeto no preexistente que es vivido, sin embargo, como objeto re-conocido (o en su defecto de otra hipótesis que especifique la literatura más allá de la mera descripción fenomenológica del modo peculiar de su ser lingüístico).

Si el discurso literario mantuviere su polisemia como la accidental consecuencia de una accidental contextualidad, es decir como la constelación de significados que un cierto cuerpo lingüístico ha constituido según una cierta voluntad constructora, en último término lúdica o por lo menos arbitraria en su decisión de realizar por esa vía esas significaciones, entonces podríamos destruir ese contexto y extender a través de un discurso teórico, unívoco, la riqueza polisémica del anterior, explicando inclusive de qué manera en el discurso literario se obtenía contextualmente la polisemia ahora desfoliada en una secuencia unívoca. Es claro que habríamos hecho otra cosa, en todo caso un análisis literario impecable, y que por definición se nos ha vedado la traductibilidad de un nivel al otro. Pero tiene sentido distinguir ambas cosas de otro modo que como la antojadiza construcción contextual polisémica frente al discurso unívoco científico si más allá de las significaciones que se habrían conservado en uno y otro modo de discurso hay una función específica que cumple la comunicación de esas significaciones en cada uno de los niveles del discurso que he-

(15) Por lo menos se lo puede hacer corresponder al primer sentido, el más general del término que se analiza en el primer capítulo de su libro. Ver W. Empson. "Seven Types of Ambiguity", Penguin Books, pp. 3 y siguientes.

mos considerado. Si no fuese así serían dos discursos de nivel distinto pero esa diferencia de niveles sería tan insignificativa que no nos podríamos explicar para qué tomarse el trabajo de distinguirlos. Y si el trabajo nos lo tomamos justamente porque en la actividad humana se diferencia notoriamente el campo de lo que llamamos literatura, pues entonces no puede acabar en la insignificancia aparente de aquella distinción la ostensible particularidad de esta actividad. O las significaciones no son las mismas en ambos discursos y entonces no se trata ya de univocidad y polisemia, sino efectivamente de niveles gnoseológicos distintos, o las significaciones son las mismas pero operan de distinta manera, tienen distintas funciones según el discurso científico o literario que las manifiesta y entonces lo fundamental está en la función del discurso y no en los caracteres del mismo, siendo éstos tributarios de aquélla. O no hay diferencia de función y las significaciones son las mismas y entonces la distinción de aquellos caracteres parece irrelevante dado que seguimos ignorando por qué construir cuerpos contextuales polisémicos para comunicar lo que cabe en cuerpos omnicontextuales unívocos.

Propongo como resolución de esta alternativa que las significaciones que todo discurso, sea cual sea su carácter, comporta, son traducibles en no importa que otro discurso, pero que la función del literario, no es fundamentalmente cognoscitiva a diferencia del científico y aún del vulgar. La polisemia del discurso literario, su ambigüedad, la multiplicidad de sentidos concitados, las resonancias y contaminaciones semánticas, importan según su propia estructura dada por el contexto correspondiente, es decir por la obra literaria en cuestión, en tanto su función no consiste en plegarse a la estructura de un objeto preexistente. Cuando la significación del discurso busca comunicar la estructura de un objeto, la propia estructura del discurso es tributaria de esa voluntad de homomorfismo. En cierta medida la omnicontextualidad del discurso científico alude precisamente a la interconexión universal de los fenómenos, a la unidad del universo y a la necesidad del sistema unificado de saber para dar cuenta adecuada de la realidad. El discurso contextual y polisémico del escritor en cambio se propone parasitar la experiencia del lector con una pseudo-experiencia organizada a través de la cual aquél cree re-conocer la suya cuando en realidad lo que está haciendo es construirla, formarla, reducirla de amorfo invisible a configuración aprehendida. Esta función no la cumplen las significaciones sino su organización, interrelaciones y estructura según un poder evocativo o persuasivo o hipnótico que no tiene que ver con la estructura de las significaciones explyadas en el discurso unívoco de la ciencia, cuyas articulaciones son ajenas a esa función parasitadora de la experiencia (y fraguadora de una vivencia orgánica de la misma) y en cambio se deben íntegramente a la función de reproducir las articulaciones del objeto.

No se trata entonces de que lo estético se halle agazapado en la comunicación emocional, en las funciones expresivas del lenguaje; tampoco supone un embellecimiento formal (por ciertos juegos o cadencias o simetrías en cualquiera de los niveles en que esto sería posible) de ciertos contenidos significativos; ni un ajuste o adecuación entre esos benditos contenidos y un tratamiento artístico de los mismos; ni en fin una mera diferencia en cuanto a la naturaleza del discurso que pueda sostenerse por sí misma. En el fondo de la cuestión lo que está en juego es una función que no parece adecuado denominar cognoscitiva pero que si se quiere hacerlo es indispensable precisar que no captura una objetividad sino que constituye su objeto. Ese objeto que la literatura constituye es la experiencia subjetiva global cotidiana, es la autocaptación del hombre "sintiéndose vivir" que solamente se siente vivir cuando a través del arte (y en particular de la literatura) configura orgánica y comunicablemente una experiencia que antes de esa operación constitutiva es simplemente un amorfo no consciente que es potencialmente organizable según un indefinido número de formas.

IX

Que la literatura no es ideología en el sentido de postulación de un conjunto de creencias, de presuntas verdades, es algo que precisamos desde el comienzo. También señalamos que es posible una crítica ideológica a la literatura y que esta crítica ni se confunde con una crítica específicamente literaria ni la sustituye, como a su vez una crítica literaria no sustituye a la ideológica. Y advertimos que no se trata sin embargo de niveles estancos puesto que la crítica literaria incluye una crítica ideológica y una crítica ideológica adecuada implica, aunque sea implícitamente, una crítica literaria. Todo esto parecía inevitable pero no por cierto justificado. Aún antes de especificar lo literario se nos imponía la necesidad de admitir un peculiar modo de relación con lo ideológico tal, que nos obligaba a aceptar tales conclusiones, pero ahora es momento de determinar precisamente cuál es ese modo peculiar de relación entre literatura e ideología que nos permita explicar lo que habíamos admitido previamente.

Antes que nada es indispensable precisar el sentido que en cada caso tiene el término ideología, ya que su sentido puede fluctuar entre varios vinculados pero no confundibles. En los textos clásicos de Marx y Engels el sentido dominante es el de representación invertida de la realidad, que comienza por interpretar las relaciones reales entre las clases y sus contradicciones como meras relaciones entre ideas y sustituye por lo tanto el motor real de la historia por una polémica ideal entre diversas concepciones. En las palabras consagradas: la inversión ideológica fundamental es creer que la conciencia determina al ser y no el ser a la conciencia. A partir de esta mistificación fundamental tenemos todas aquellas elaboraciones de los "ideólogos" que al servicio, consciente o no, de cierta clase dominante segregan una ideología consolidadora del "status", disuasora del cambio. Pero sobre esta acepción fundamental podemos encontrar también, y el uso posterior del término lo consolida, un sentido mucho más general en el cual lo ideológico tiende a comprender la totalidad de la conciencia social, de las creencias, ideas y representaciones susceptibles de estar condicionadas por la realidad social de la que nacen. Es decir la conciencia social en su conjunto, con la excepción del conocimiento objetivo, de la ciencia. Esta segunda acepción a su vez se nos muestra como analizable en diversos matices. Por un lado cabe dentro de este segundo sentido de ideología todo lo que no es aún ciencia, toda pre-ciencia, que sin embargo ocupa un lugar en la secuencia de lo que podemos llamar conocimiento en tanto esbozo, primera aproximación teñida de error y eventualmente alterada por distorsiones que provienen de lo ideológico en el primer sentido, pero que corresponden a una etapa real, en cierto momento histórico del desarrollo del saber. Es decir que junto al conocimiento falaz que sustituye y obtura al verdadero conocimiento (primera acepción) también encontramos al conocimiento insuficiente pero necesario como momento de la constitución del verdadero conocimiento (uno de los sentidos de la segunda). Y todavía tendríamos que agregar otra modulación posible que refiere a lo que aparece como conjunto de prácticas no estrictamente cognitivas, actitudes, motivaciones que no son precisamente creencias o ideas. Este conjunto de pulsiones, reacciones, modos de conducta, pueden ir acompañados de creencias, siempre lo están quizá, bajo la forma de justificación, racionalización o explicación de las mismas. Esto determina que simultáneamente ocurra dentro de la ideología (segunda acepción) un nivel no cognoscitivo por un lado y otro nivel cognoscitivo que bajo la forma de justificación en general mistificada da cuenta del anterior. Es decir se reproduce, en cierta medida, dentro del campo de lo ideológico (segunda acepción) entre dos niveles del mismo, la relación que entre la realidad social y la ideología encontrábamos para la primera acepción de ésta.

Vinculado a lo anterior está el último sentido que conviene indicar. Se trata del carácter motivacional o axiológico que es irreductible a conoci-

miento objetivo (en tanto éste consiste en una estructura conceptual-simbólica homomórfica de cierta realidad) y que por lo tanto no podemos absorber nunca en la teoría verdadera, en la ciencia. En este sentido se justifica que Althusser (16) defina la ideología (en su relación con la ciencia o con lo que él llama teoría) por el hecho de que en ella la función práctico-social domina a la función de conocimiento. Esto ocurre tanto cuando se hace pasar por conocimiento cuando en realidad es falso conocimiento que cumple la función de ayudar al mantenimiento de una clase, como cuando con ese término nos referimos a la opción, elección axiológica en la que no todo es reductible a conocimiento, independientemente de lo compatible que sea con el conocimiento y lo solidaria que sea con la ciencia. En este segundo sentido, es decir en aquél en el que lo ideológico no usurpa el lugar del saber sino que refiere a lo no puramente cognitivo (aunque esto en diversos planos se halla integrado por conocimiento) y opera como la fuente final de la acción, la ideología no es simplemente una abdicación superable en otras formaciones sociales sino un elemento constitutivo de la conciencia social en tanto motivador de toda acción incluyendo la propia acción que produce ciencia (sin desmedro de que esta ciencia remodele el aspecto motivacional de la conciencia).

¿Cómo podemos ubicar el arte y en particular la literatura respecto de estos diversos sentidos que hemos deslindado de la ideología? Sin duda la literatura no es ideología en el primer sentido ni siquiera en algunos de los que agrupamos como un segundo sentido del término. Dijimos que según la hipótesis con la que caracterizábamos su función específica excluimos de ella la función cognoscitiva, no solamente por el primado de una función práctica encubierta, sino porque el discurso que la constituye no es un discurso susceptible de ser comprendido como comunicación de información sobre un objeto preexistente, independientemente de que la finalidad de esta comunicación sea o no conocer. En tanto práctica con la función de constituir la experiencia como objeto aprehensible, construcción de la autoconciencia humana al nivel de la experiencia cotidiana global, podemos considerarla integrante de la ideología en el sentido más general que incluye lo que llamábamos actitudes y motivaciones, con la peculiaridad de que en este caso se trata de una práctica que comporta el uso del lenguaje, de la significación y del concepto. De aquí provienen sus complejas relaciones con la ideología en el sentido de conjunto de creencias o presuntos conocimientos y los diversos niveles de ésta. Tratemos de construir un esquema que, simplícidamente, permita entender la estructura posible de esas relaciones.

En primer lugar la ideología en tanto concepción general mistificada, en la medida en que la obra nazca en el marco de la sociedad clasista y dentro del predominio de aquélla, imprime necesariamente su sello a todos los otros niveles posibles de lo ideológico, incluyendo las actitudes y reacciones que serían la zona más exterior de lo ideológico y sobre todo a las racionalizaciones ideológicas que nos hacemos de nuestras actitudes y prácticas. Por lo tanto también la producción literaria estará condicionada por la ideología, en el sentido fuerte y primario, y las ideas acerca de qué cosa es la literatura y su valor lo estarán de un modo todavía más inmediato. Pero cabe notar asimismo que la propia estofa de la que se constituye la literatura comporta un material ideológico, que deja de ser tal en la contextualidad de la obra pero que en su dejar de ser ideología (en el sentido de afirmación de ciertas creencias) comporta el dejar de ser tanto como el haber sido. Dicho en otros términos: la literatura bajo la forma de proposiciones que podrían valer también en el discurso no literario como afirmaciones de ciertas creencias (sea en boca del autor, en un poema o aún en un relato, o en la boca de los personajes) propone enunciados que ya allí no valen como afirmación de una verdad presunta sobre lo real, pero que si dejan de valer como tales es precisamente porque su función previa y la que les permite pasar a tener otra nueva, porque es la que los

(16) L. Althusser, "Pour Marx", Paris, 1965, Ed. Maspéro, p. 236.

hizo ser posibles, consistió en ser efectivamente formulación de una creencia, eventualmente ideológica en los sentidos en que ideología supone precisamente un supuesto conocimiento. Y en fin la obra literaria genera ideología en la medida en que aunque ella misma no sea afirmación de ninguna presunta verdad y que su función primordial no sea transmitir creencia, hay una función secundaria inextirpable que es la de promover con mayor o menor intensidad persuasiva ciertas creencias.

Podemos resumir lo anterior, entonces, indicando que la literatura que es ideología en el sentido más general y aledaño del término se produce enmarcada en el sentido más fuerte del mismo, está necesariamente constituida por una materia discursiva que es primariamente ideológica en ese sentido fuerte y, todavía, que produce efectos sobre la ideología en ese mismo sentido.

Téngase en cuenta que todas esas conexiones no anulan el hecho primordial, es decir que ella no es ideología en aquel primer sentido, ni en ninguno en los que la palabra indique afirmación de creencia, según la especificidad que nuestra hipótesis fundamental define como producción de objeto evocador, construcción que vuelve posible la captación de un amorfo traslúcido. La ideología en el sentido primario se introduce en ella pero adquiriendo una significación inédita como lo señala acertadamente Macherey (17). Es puesta a prueba en un crisol en el que se confronta con los otros niveles y en general con la totalidad de los niveles de experiencia. Aún cuando desde fuera, diríamos, controla o condiciona de cierta manera la operación que se realiza en ese matraz, ella misma, extraída de su terreno propio sufre la acción de todo lo que ella intenta interpretar, eludir, o disfrazar. Y si bien el control que ella realiza de su propia orfandad tiene un grado de eficacia siempre considerable (aunque variable según el grado de vigor y fertilidad de la ideología, según las diversas situaciones sociales en las cuales ella opere) siempre, también, en esa gimnástica para la que no está constituida sufre una cierta recusación.

Es así que aquellos que explican la literatura por la comunicación de ciertas zonas profundas (18), inconscientes o débilmente conscientes de la personalidad, los que la transforman en un buceo en lo desconocido o la "investigación de lo que puede la imaginación" (Wallace Stevens) entendida como un instrumento capaz de descubrir zonas intransitadas y deslumbrantes, aluden, privilegiándolo indebidamente puesto que a partir de él no se puede proseguir un milímetro la comprensión de lo literario, a un aspecto que importa y que desde nuestra perspectiva podemos, creo, comprender adecuadamente. Dijimos que la literatura en tanto organización de la experiencia global cotidiana, medio para transformar en objeto asible nuestra inmediata experiencia de vivir, y por lo tanto irreductible a conocimiento de lo que preexiste, ya que ella construye la experiencia que nosotros reconocemos ilusoriamente, no es por lo tanto ideología sino en el sentido más débil, no es enunciación, no presume de saber. Un análisis histórico que considerara la génesis de esta especificidad de lo literario nos mostraría probablemente que ella se constituye en la medida en que cierto discurso originariamente vinculado al registro de ciertas fórmulas incantatorias o ciertos elementos codificados de la conciencia social, o ciertas expresiones operatorias o prácticas que constituyen la "sagesse", las técnicas mágicas o rituales y el conjunto de mitos de una sociedad tiene en sí mismo dos vertientes posibles, que se despliegan históricamente en etapas posteriores: la que conduce a transformar ese discurso en discurso que pretende ser conocimiento y la que lo lleva a discurso que cumple la función con la que especificamos a lo literario. No es el momento de tentar

(17) P. Macherey "Pour une Théorie de la production littéraire" Paris, 1966, Ed. Maspéro, p. 75.

(18) "Cuando se ha reconocido un complejo psicológico parece que se comprende mejor, más sintéticamente, a ciertas obras poéticas. En realidad una obra poética casi no puede recibir su unidad más que de un complejo." G. Bachelard, "La psychanalyse du feu", Paris, 1966, Ed. Gallimard, p. 38.

una explicación hipotética y más precaria de lo que se puede admitir, de cómo en la relación individuo-sociedad, de cómo en el trabajo con la materia lingüística se separa la literatura con su propio perfil, pero no cabe duda que en ese especificarse el discurso pasa de reiterar el cuerpo de la sabiduría colectiva a objetivar también zonas no mencionadas en aquélla (independientemente de que ese mismo discurso se vuelva más adelante una parte de la sabiduría colectiva). Dicho en otros términos: el lenguaje en su uso técnico mágico, formulario, tradicional, se vuelve también el lugar donde se proyecta y objetiva lo que llamaríamos las pulsiones no suficientemente integradas en las representaciones colectivas dominantes. De este modo, nace ese inestable componente de la ideología que sin desmedro de ser dominado y vuelto en muchos casos patrón pedagógico canónico en una sociedad tradicional (es decir vuelto ideología en los sentidos fuertes del término) tiene su origen en un poner a prueba la ideología usando su discurso para asumir la experiencia global, fragmentaria, contradictoria, pulsional, para, diciéndola, volverla algo.

X

Pero debemos también insistir, dados aquellos contactos que la literatura tiene con la ideología en su sentido primitivo, en la manera en que ella misma es capaz de volverse ideología o de quedarse en ideología, es decir no llegar a ser realmente literatura. Esto puede ocurrir en la medida en que efectivamente ella esté sirviendo fundamentalmente una intención o una necesidad propagandística, persuasiva, apologética. Obsérvese que esta función no le está vedada, pero siempre podrá ser función de lo literario en la medida en que lo literario se haya constituido, es decir en la medida en que su otra función específica sea la que rija la existencia de la obra. Puede ocurrir, aún, que una voluntad principalmente didáctica o apologética constituya una obra de arte, pero siempre en el bien entendido de que con el grado de conciencia que sea por parte del creador se haya obtenido aquel objeto de ficción susceptible de la específica función organizadora de la experiencia que hemos señalado ya varias veces. Pero, a su vez, la obra tiene efectos ideológicos, siempre en el sentido primero del término. Y éstos pueden volverse los fundamentales cuando ella se constituye en el patrón de una cierta paideia. Es decir que en su vida histórica la literatura puede tender a dejar de ser su especificidad, o a serla pero encuadrando su función dentro de las funciones de la ideología (primer sentido), o dicho de otro modo poniendo su función de organización de la experiencia al servicio de la constitución de un sistema social de creencias, con lo que en cierta medida ella está abandonando la función primitiva por un simulacro de esa función. Pero veremos funcionar los diversos niveles de estas metamorfosis de un modo más comprensivo cuando hagamos referencia a las relaciones entre forma y contenido.

Ahora, atentos a esta posibilidad que tiene la literatura de producir ideología (primer sentido) y aún de volverse ella misma ideología, podemos intentar explicarnos más claramente la diferencia que existe entre una evaluación literaria y una evaluación ideológica de aquélla. No es del caso tratar aquí la naturaleza de la crítica literaria, pero según lo que hemos postulado, la evaluación literaria tiene que ver fundamentalmente con la comprensión de en qué forma el discurso literario consigue constituirse como ese objeto evocador que permite que fragüe a su alrededor una experiencia fluida, mediante el cual obtenemos la posibilidad de una autoconciencia orgánica de nuestro vivir en su complejidad global. Esto implica necesariamente una comprensión ideológica de ese discurso, puesto que exige ver en qué manera el discurso ideológico que sirve a la construcción de ese texto se desarticula, sufre, es maltratado para poder generar este nuevo objeto significativo, de qué manera se compone con otros niveles

de lo ideológico que corresponden al mundo de las actitudes y las pulsiones. Solamente desde la comprensión de este pasaje por el que nace lo literario en su especificidad podemos hallar criterios para evaluarlo.

No es infrecuente hablar de una verdad de la literatura. Obligados a reconocer que esa verdad no es equivalente a la de las otras formas del discurso se incurre, generalmente, en una solución verbal según la cual de lo que se trata es meramente de una coherencia interna (19). Como no hay un objeto preexistente al que refiera el discurso como conocimiento real o presunto del mismo, la verdad se enrosca dentro del propio texto que se valida a sí en su propia organicidad. Sin entrar a discutir si puede haber algún sentido del término verdad compatible con un autocontrol puramente interior al discurso, lo que aparece claro es que estamos olvidando que si bien el objeto no preexiste, sí **subsiste** a partir del discurso: ese objeto es precisamente la experiencia organizada. La verdad de lo literario radica no en su adecuación a cierto objeto, tampoco en una mera coherencia interior, sino en su poder constructivo del objeto "experiencia subjetiva global". Pero este objeto será o no efectivamente construido según qué riqueza de niveles se articulen, según qué capacidad para romper con la convención ideológica que sustituye un re-conocimiento de la experiencia por una descripción no evocadora, según qué utilización de la tradición estilística, ella misma vuelta siempre en parte convención, etc. Justificar, pues, mediante un análisis de la obra su éxito como literatura supone entonces reconstruir las condiciones pre-literarias de su producción y mostrar cómo a través de ellas se posibilita la ineditéz de ese objeto evocador. Y esto implica conocer muy bien la ideología que forma parte importantísima de esas condiciones pre-literarias de la producción de la literatura.

Pero hay también lo que hemos llamado crítica ideológica. En último término la única crítica específicamente ideológica en realidad no es crítica de la obra literaria sino de sus modos de dejar de ser obra literaria. Si, como hemos concluido, el discurso literario es siempre generador de ideología (sentido primitivo o fuerte), es decir si siempre promueve una acción sobre la creencia dentro de lo que él es está también este inevitable modo que él tiene de volverse otra cosa. Y obsérvese que puede no haber correspondencia entre ambas críticas, a pesar de que según lo visto anteriormente todo discurso literario en cierta medida descoyunta u obliga a la ideología a un cierto enfrentamiento (de muy variable grado) con su mendacidad, en la medida en que la ideología no es a su vez una unidad monolítica sino que tiene diversas inflexiones, aún contradictorias, en una sociedad fracturada en clases. En otros términos: si bien toda obra literaria auténtica no es básicamente proclama o persuasión, en algún grado, como emanación que no la define pero la acompaña necesariamente, opera sobre la ideología en aquel sentido primero y ella misma según dijimos más arriba está controlada por esa ideología que condiciona su producción. Y esto sin desmedro de que, a la vez, insistamos en que lo específico consiste en que necesariamente en la literatura el lenguaje de la ideología es obligado a adoptar una posición que en algún grado la invalida e implícitamente la critica. La consecuencia de estos dos caracteres es que toda obra valiosa en cierta medida va más allá de la ideología en el seno de la que nace, en cierto grado la confronta con su hipocresía, con lo cual podemos afirmar que la valoración literaria positiva implica ya una cierta valoración positiva también desde el punto de vista de la crítica ideológica. Pero como no hay sólo una ideología en juego en una sociedad clasista, ese ir más allá de su ideología (que está de todas maneras según dijimos controlado por la propia ideología) puede ser un más acá flagrante desde la perspectiva de otra ideología más avanzada. Por eso una crítica ideológica puede condenar (y eventualmente dentro de una cierta política cultural

(19) I. Richards, Ob. cit. p. 269. Della Volpe, Ob. Cit. p. 165. Macherey, Ob. Cit. p. 72.

revolucionaria vetar) una obra valiosa literariamente, que por ser tal supone una superación de la ideología dentro la cual ha sido producida, pero que representa sin embargo un retroceso respecto de la situación ideológica que esa situación revolucionaria ha vuelto dominante.

Tales contradicciones pueden ser, y en general han sido, magnificadas por un desconocimiento de lo que realmente es la literatura y cuáles son sus relaciones con la ideología. Si atendemos en cambio a las observaciones críticas de los clásicos veremos que ellas buscan precisamente descubrir en obras nacidas dentro de cierta ideología el modo como en la metamorfosis literaria del lenguaje ideológico, esa ideología en cierto modo se quiebra, exhibe su debilidad, permite una comprensión superior. Es, con las diversas variantes que en cada caso corresponde señalar y han sido agudamente señaladas por algunos autores (20), lo que caracteriza las observaciones de Engels sobre Balzac o de Lenin sobre Tolstoi. Y en un grado todavía más notable por el carácter declaradamente contrarrevolucionario del texto y por el momento político en el cual lo comenta, la crítica que Lenin dedica a ciertos relatos de Averchenko (21). Reconocer la posibilidad de contradicción entre crítica literaria y crítica ideológica, sobre todo cuando la tarea es orientar una política cultural en los primeros tiempos de un estado revolucionario, no implica, por lo tanto, olvidar que esa contradicción debe ser considerada provisoria, no debe exagerarse y en último término una correcta política cultural lleva a extinguirla.

Todavía importa, respecto de las relaciones de la ideología con la literatura, hacer una precisión. En un texto en su época resonante, Sartre, niega que sea posible una gran novela racista (22) y esta afirmación no fundada concita sin embargo el acuerdo aparentemente sólo afectivo del lector. Si analizamos este ejemplo imaginario veremos que por novela racista entendemos aquella en la cual se manifieste una cierta capacidad persuasiva respecto de cierta creencia. Es evidente que un racista puede escribir una buena novela, nada parece impedirlo a priori, y en último término el autor de "Bagatelles pour une massacre" lo es también de "Voyage au bout de la nuit". Pero lo que no parece posible es que escrita desde una ideología racista una obra literaria valiosa pueda conservar elementos persuasivos (aunque el autor esté plenamente persuadido) capaces de promover nuestra adhesión a aquella ideología. Cuanto más una ideología aparece contradictoria con el nivel más avanzado de la conciencia social, mas ella misma en el crisol del discurso literario se ve forzada, o a perder su carácter de "mensaje", si quiere conservarse como discurso literario, o a adoptar una función propagandística que supone quedar al nivel de ideología (en el sentido fuerte) que no llegó a ser literatura. Un texto presuntamente literario podrá ser tachado de racista (y no solamente de texto escrito por un racista) si de él mismo sale una cierta acción convictiva o si muestra una voluntad de esa naturaleza. Si lo segundo, pues entonces está atacado en su raíz no por la ideología sino por su infidelidad a lo específicamente literario. Y, lo primero en realidad no es posible sino en la medida en que precisamente no entregue la ideología al duro ejercicio de dejar de ser discurso afirmativo para ser vulnerada por otros niveles de la experiencia, sino preservándola astutamente como tal con la voluntad de convencer.

(20) Della Volpe Ob. Cit. pp. 213 y ss. Althusser en "Deux lettres...". Macherey, Ob. Cit. pp. 125 y ss.

(21) V. I. Lenin, J. Stalin, "Sobre la literatura y el arte", Buenos Aires, 1942, Ed. Problemas, pp. 111-112.

(22) J. P. Sartre, "Situations II", París, Gallimard, 1948, p. 112.

XI

En todas las consideraciones anteriores se ha evitado en lo posible hacer referencia a una cuestión capital: la significación de la historia de las formas, de la línea de desarrollo estilístico, en la constitución de la obra literaria y de su valor. Por consiguiente, en la medida de lo posible me he abstenido también de utilizar el término forma y su correlativo contenido, en los que se agazapan los peores malentendidos. Veamos brevemente de liberarnos de ellos.

La tradición estilística constituye el medio por el que es posible la constitución de la obra, es decir un sistema de referencia, si queremos, de convenciones, respecto de las cuales la nueva obra es tributaria al tiempo que las enfrenta y las altera. Si el lector puede acceder a la significación de una obra y ésta puede cumplir aquella función de organización de la experiencia global es en la medida en que ambos, obra y lector, se mueven en un universo referencial común, aunque precisamente la obra sea valiosa precisamente por su ineditéz. Pero toda ineditéz ocurre dentro de cierto género, es relativa, y una tradición de estilo comporta los límites de esa ineditéz más allá de los cuales la obra dejaría simplemente de tener sentido. Si utilizamos como analogía meramente ilustrativa los conceptos saussurianos de lengua y habla diríamos que el universo de la tradición estilística corresponde a la lengua y que cada obra original es un acto del habla y que así como todo acto del habla en cierta medida es posible por la lengua pero se hace más allá de ella (y hasta contra ella) así cada obra literaria sólo puede existir en aquel universo que es una historia del estilo pero se hace contra él, sea esta voluntad de insurgencia, consciente, o ignorada cuando se cree seguir a pie juntillas un canon pero realmente se realiza obra valiosa.

Podemos distinguir desde luego la situación de aquellas culturas de muy imperceptible movilidad en las que el estilo artístico en general aparece sin ninguna distancia respecto de toda práctica artística, ya que aparentemente cada producción sigue canónicamente a aquél y lo representa íntegramente. En esas circunstancias la función del arte aparece generalmente supeditada a otras funciones (pedagógicas, rituales, etc.) o todavía no suficientemente perfilada como función autónoma respecto de aquéllas y no es nuestra tarea intentar comprender cómo ocurre esa especialización. En nuestro universo cultural, por el contrario, y de un modo notable desde el siglo XIX, la obra no solamente se constituye por y contra la tradición dentro de la que nace sino que además lo hace por y contra la historia entera de los estilos, sin perjuicio de que su referencia a algunos esté mediada a través de una óptica que proviene de otros. Este carácter peculiar del ámbito de tradición estilística en el que brota toda obra literaria en nuestro tiempo, hace que ella adquiera una función complementaria a la que habíamos propuesto como específica: ella no solamente reorganiza la experiencia global cotidiana sino que al mismo tiempo testimonia la posibilidad de autoconciencia de que el hombre es capaz en cada momento de su historia. La literatura no solamente importa en cada momento histórico por su función eficaz en él sino que al mismo tiempo permite rehacer las formas de autognosis del hombre del pasado, que no es por otra parte un extraño, ya que su modo de asumirse en otras condiciones es todavía un modo posible de asumirnos ilusoriamente nosotros mismos. Justamente porque la experiencia que la literatura construye no preexiste a la literatura sino que ella es quien la construye, y antes de esa construcción solamente hay una experiencia absorta, hipnotizada por objetos externos, pero ella misma es un medio traslúcido, justamente por esa virtualidad del amorfo de la experiencia no expresada es que esa experiencia inmediata no expresada es capaz de reconocerse también en las organizaciones que otras épocas han hecho de ella.

Es por esta razón que ocurre lo que Marx señalaba en el famoso pasaje que citamos al comienzo: obras que corresponden a lejanas formaciones sociales pueden ser todavía valoradas y aún pueden parecer modelos insuperables. La respuesta que da Mary, por otra parte, no es sino una respuesta parcial que queda inscrita en la que proponemos aquí. Marx intenta explicar, en particular, porqué el estilo clásico sigue valiendo como patrón, y en esto juzgaba condicionado por su época y por toda una tradición estética de siglos. No sólo entonces le importa explicar que perduren con significación obras nacidas en otras sociedades sino en particular que sirvan de modelo. De ahí que su justificación va dirigida a mostrar cuáles son los caracteres del pueblo griego que explican este hecho y así los considera un pueblo inmaduro aún, pueril, pero normal, es decir modelo de cierto equilibrio. Pero lo que más nos importa, porque vale como respuesta al problema general de la perduración de las obras del pasado en su conjunto, aún sin la pretensión de ninguna canonicidad, está contenido en la siguiente pregunta "¿Pero no obtiene placer (el hombre adulto) en la ingenuidad del niño y habiendo accedido a un nivel superior no debe aspirar a reproducir la verdad de aquél?" (23). En otras palabras, y dentro del modelo explicativo aquí propuesto, la obra se ha vuelto capaz de permitirnos rehacer nuestra experiencia según los modos de aprehensión de la propia experiencia que correspondió a hombres de otras formaciones sociales, o simplemente de otros momentos sociales y culturales.

Pero en la medida en que la literatura asume esta nueva función, la de ser también espejo histórico de la conciencia humana, la obra del presente no solamente organiza la experiencia según condicionantes del presente sino que lo hace condicionada por su posición respecto de aquella galería de modos de autoconciencia que le ofrece la historia entera de la literatura. Los estilos le imponen indagar en las posibilidades de expresar, es decir de hacer asible la conciencia cotidiana, en modalidades no exploradas, al mismo tiempo que le entregan un conjunto de métodos de organización por y contra los cuales debe realizarse.

Es aquí donde yacen las dificultades de aproximación que tienen las masas populares a algunas de las direcciones de la literatura. La tarea de reorganización de la experiencia global se está haciendo también en una dimensión histórica que involucra la herencia cultural en su conjunto y solamente desde la privilegiada situación de heredero efectivo puede tener sentido la obra de más de un autor contemporáneo.

Esta función segunda de la literatura nos aproxima a otro problema al que parcialmente aludimos en algún párrafo anterior. Dijimos que cuando la literatura se transforma en instrumento educativo, en herramienta de una paideia, la función que corresponde a su estado naciente, en el sentido en que usan el término los químicos, el momento de su máxima actividad, se reabsorbe en otras. Ya no está sirviendo fundamentalmente para redescubrir en sus infinitas posibilidades de captación (o construcción) nuestra experiencia inmediata, sino que la codifica según un molde que se ha vuelto convención, objeto tan externo, es decir tan incapaz de evocación como cualquier enunciado ideológico. Lo literario tiende a volverse ideología, sistema de creencias. Pero entonces, paradójicamente, es cuando la literatura aparece como codificable según ciertos procedimientos y por lo tanto puede ser definida en términos de cierta forma. Paradójicamente, por cuanto una concepción pedagógica de la literatura se muestra no solamente compatible sino coincidente con una cierta modalidad del formalismo preceptivista, que cree posible definir lo literario, o su valor, por ciertos rasgos o por su acatamiento a ciertas reglas. Lo que según cierto sentido de los términos caracterizaría al arte por su contenido (en tanto ideología, sentido primario) en otro sentido lo define por la forma (acatamiento de ciertas reglas o procedimientos constructivos). Es que paradójicamente también la forma como algo separable nace sólo en el momento en que lo

(23) Marx, Ob. Cit. p. 175.

literario ha dejado de ser fundamentalmente el específico que es, para transformarse en ideología, es decir en parte constitutiva de un sistema de creencias. Consideremos la noción de forma.

La noción de forma y contenido son equívocas y conviene precisar el sentido en el que las vamos a usar. En primer lugar desembaracémonos de los diversos niveles en los cuales se puede distinguir una forma y un contenido en una obra literaria (tema, tesis, material heredado de la literatura o la experiencia, por contenido; estructuras sintácticas, métricas, significativas procedimientos en cualquier nivel, por forma) que no solamente implican ambigüedad sino a veces aparente contradicción porque lo que es forma en un nivel puede ser contenido en otro. Cualesquiera sean los contenidos o las formas a las que nos referimos aparece claro que la función de la obra que la define en su ser específico, la significación que ella tiene en tanto coagula la experiencia amorfa de nuestra existencia cotidiana, solamente es posible por la coexistencia de esas formas y contenidos constituyendo el concreto de la obra en cuestión. Si bien es posible distinguir en diversos planos lo que llamamos forma y lo que llamamos contenido no es posible en cambio valorar o definir a la obra por alguno de ellos. Pero lo que sincrónicamente, diríamos aparece como una unidad estable, diacrónicamente, en el proceso por el cual se constituye la literatura como secuencia de obras, corrientes y estilos, se escinde de tal modo que hablar de forma y contenido ya no es más proceder a un análisis abstracto de aspectos distinguibles sino determinar en qué medida la literatura sigue siendo o no literatura.

Toda obra en tanto constituida en el universo del estilo está heredando procedimientos, métodos de composición, estructuras que por definición son vacías, es decir se han trasplantado de un concreto a otros y pueden seguir haciéndolo. Esas formas en cierta medida son parte de la materia, es decir de la brutal inmediatez que la obra reorganiza. Si esa reorganización es posible el propio acto de reorganización ha constituido un nuevo contenido, es decir una significación que es justamente la nueva manera de autocaptación de la experiencia que la obra aporta. Esta es la curiosa dialéctica forma-contenido acerca de la cual suele decirse que uno de los términos se vuelve el otro pero sin que en general se sepa cómo ni por qué. Pero cuando la obra se vuelve simplemente manera, es decir se aplican aquellas estructuras trasplantables sin usarlas como materia a reorganizar en la temperatura fundente de la nueva obra, entonces encontramos que la forma adquiere autonomía y efectivamente el arte es forma, porque no es arte, precisamente.

El ciclo dialéctico de la forma y el contenido no es ajeno, por otra parte, a la función específica de la literatura. La exigencia de permanente reconstrucción, de permanente indagación en sus posibilidades de ser dicho, y por este ser dicho constituido, del amorfo de la experiencia global cotidiana, es lo que lleva a retomar del universo de tradición estilística las formas como materia (entre otras materias extraídas de todos los niveles de lo que hemos llamado ideología y del conocimiento verdadero y la práctica en su conjunto) para constituir una organización que, en tanto significación, podemos llamar contenido, que podrá amanerarse y volverse forma y eventualmente transformarse en materia (o parte de la materia) de una nueva organización.

Nelson
De la Torre

Julio
Rodríguez

Lucía
Sala de
Touron

El Ministerio Lucas Obes: tierra y especulación

A lo largo del año 1833, la pasividad del ministerio Vázquez, sumada a la del corto interregno de Llambí, había elevado nuevamente el fantasma de la conmoción de la campaña. Miles de donatarios artiguistas y poseedores sin títulos de campos particulares habían esperado en vano la definitiva solución de la propiedad de sus campos y el término de sus angustias. Sólo la presencia de Rivera, rodando por la campaña y transformándose en garantía verbal de los poseedores había impedido que la situación se hubiese transformado en la caída del régimen. Desde Buenos Aires, los grandes propietarios porteños cansados de solicitar la devolución de sus campos de la Banda Oriental empujaban y sostenían la invasión lavallejista siempre latente, al mismo tiempo que ponían toda su fuerza para que el gobierno federal alentase las incursiones de Lavalleja y amenazase de continuo al gobierno oriental con su clara enemistad.

Por otra parte los grandes prestamistas y acreedores del Estado amenazaban con ahogar al Estado en sus penurias, acrecentadas ora por el cauce siempre abierto de los giros de Rivera, ora por las expensas de un ejército siempre en armas contra los amagos de invasión. La política del gobierno para ser eficaz debía abrazar todos los problemas al mismo tiempo. Transar con los rematadores de rentas y tenedores de la deuda pública, tranquilizar a los miles de poseedores alarmados, sin malquistarse con los grandes propietarios. Lucas Obes, íntimo de Rivera, al cabo de todos sus proyectos y aspiraciones, con una vieja opinión conciliadora en torno a los problemas de la tierra, vinculado a lo más granado del capital usurario montevideano parecía el más indicado y el único capaz de dirigir semejante política. Luego de acorrallar a Llambí en breves días de coparticipación en el ministerio, obtuvo el ministerio "universal" que acumuló desenfadadamente a la fiscalía de gobierno y quedó como gran visir sin rival a la vista. Por otra parte no eran menores los lazos de Lucas Obes con una buena parte de los propietarios de latifundios ocupados por poseedores. Como veremos después fueron ellos los principales gananciosos de la política que a su respecto elaboró Lucas Obes.

No analizaremos en nuestro trabajo los múltiples problemas de hacienda que aquejaron al gobierno de Rivera, no lo hemos hecho hasta ahora. Pero una de las peculiares soluciones que Lucas Obes dio a los

problemas de la tierra fue la de vincularla indisolublemente a la alta especulación que ya hacía estragos con la deuda pública y sólo a su respecto enfocaremos problemas históricos hoy ajenos a nuestro objeto de investigación. (1)

En el cuadro de esa vinculación, Lucas Obes lanzó el decreto del 6 de diciembre de 1833 por el cual se creaba la Caja de Amortización. Este organismo, destinado a transformarse en la oficina encargada de buscar soluciones y administrar la amortización de la cuantiosa deuda existente, fue encomendado a la dirección de los propios acreedores que habían sangrado al joven Estado. Y a su frente fueron colocados los más notorios y poderosos: Juan María Pérez, Domingo Vázquez, Agustín de Castro y Ramón de las Carreras.

Pues bien, entre las diversas rentas que por el mismo decreto se afectaban al tesoro de la Caja de Amortización, el artículo 3º incluía "los terrenos que el gobierno contrate con particulares para disponer de ellos en favor de intrusos u otros que se considerasen con derecho a su adquisición siendo su producto aplicable a la Caja por el tiempo que el Gobierno pudiera hacerlo según su convenio con los propietarios".

Es necesario señalar desde ya, que las necesidades de amortización de la deuda pública, así contempladas en este decreto de Obes, antecieron a toda la política que sobre los terrenos en conflicto elaboró el mismo Ministro. De este modo los intereses de las grandes masas de poseedores fueron totalmente supeditados a los tejes y manejes de los grandes especuladores que a este respecto realizaron verdaderos fuegos artificiales a lo largo de todo el siglo.

El segundo grupo de intereses contemplados en la política de Lucas Obes, fue el de un restringido grupo de grandes propietarios integrantes de su círculo, que preferían trasladar al Estado los latifundios en conflicto, haciéndoselos pagar en gruesas sumas de dinero que provocaron una incontenible alza de la deuda pública y de las ya pesadas obligaciones que gravaban al Estado: este grupo estaba formado por el propio Lucas Obes en representación de Diego Noble y su concurso de acreedores (León Ellauri, Aréchaga, Mezquita, García Cortinas), Domingo Vázquez, José Ellauri, Florencio Varela, Antonio Hocquart, Antonio Blanco, etc.

Lo que el lector notará a primera vista en esta enumeración es que en ella aparecen nombres que para nada se habían visto afectados por la política expropiatoria del Reglamento artiguista. Es verdad. Los especuladores arriba nombrados, comerciantes nacionales y extranjeros se habían limitado a pescar en río revuelto. Los unos habían comprado los títulos desvalorizados a temblorosos propietarios incapaces de continuar por sí los litigios y para ello habían aprovechado los días de la insurrección libertadora de 1825; los otros habían comenzado como marrulleros letrados a defender los derechos de propietarios ausentes o empobrecidos y sin saberse bien mediante qué transacciones finalizaron por apoderarse de todos los derechos a cuyo título convinieron posteriormente su reversión al Estado.

Uno de los más insaciables en acaparar campos en conflicto había sido la sociedad comercial de Steward-Mac Coll de Buenos Aires, cuyo socio o comisionado en Montevideo era el también comerciante inglés Diego Noble. A los pocos meses de iniciado el desembarco de los Treinta y Tres orientales, Diego Noble se lanzó a una veloz campaña de compras de campos a los horrorizados grandes propietarios para quienes la nueva revolución era la definitiva pérdida de los campos fatigosamente reconquistados bajo la dominación cisplatina. El 20 de agosto de 1825, Pedro González le vendía sus campos de la costa sur del Queguay, el 1º de setiembre del mismo año, hacía otro tanto Lorenza Moro, viuda de Bernabé Alcorta, con sus campos del Cardozo y Salsipuedes (Tacuarembó), el 21 de

(1) Este trabajo forma parte del volumen IV de la investigación que los autores vienen publicando sobre el problema de la tenencia de la tierra.

junio de 1826, José Fontecely le vendía sus campos de Rolón y Molles (Río Negro) y mediante poder al efecto el mismo estanciero vendía también los campos de la testamentaria de José Antonio Bustillos situados entre los arroyos Laureles y Carpintería (Tacuarembó).

Fallecido el principal de la sociedad comercial, Guillermo Steward, sus hijas menores quedarían bajo la tutoría de su más cercano pariente, Antonio Agell, quien nombró como apoderado a Lucas Obes. En 1831, Lucas Obes se vio obligado a publicar un aviso a los posibles compradores de los campos de la sociedad "Steward & Mc Coll y Diego Noble" notificándoles que su parte no reconocería ni aprobaría ninguna "enagenación hecha por el Sr. Noble, si no es con noticia y consentimiento del que representa a los menores". (2) Llegados a un avenimiento Diego Noble y el apoderado de Steward, Lucas Obes, comunicaba el 13 de febrero de 1832, que el citado comerciante estaba facultado para disponer de los terrenos de la sociedad (3).

Abocado a una cesación de pagos, el poderoso comerciante inglés vióse obligado prontamente a llamar a concurso de acreedores, con los cuales convino el 22 de mayo de 1832, ceder al concurso los terrenos de su propiedad. Los síndicos de este concurso: León José Ellauri, Francisco García Cortinas, Juan Bautista Aréchaga y José María de Mezquita, serían en los años futuros los encargados de llegar a todas las transacciones necesarias para la negociación de los muchos y extensos latifundios citados más arriba.

Florencio Varela, letrado y apoderado de José de Arvide, por los campos situados en el Daymán entre los arroyos Carumbé y Blanquillos, había finalmente quedado con ellos. José Ellauri representaría sus derechos a partir de 1833 en todo lo que tenía que ver en las transacciones con el Ministerio. Ellauri, a su vez, representaba los derechos de Milá de la Roca, y de Antonio Hocquart, adquirente de los antiguos derechos de José de Alagón (campos entre el Minuano y el Colla en Colonia). Agustín Murguiondo era apoderado de la casa de Azcuénaga, Domingo Vázquez representaría los derechos del comerciante porteño Martín Elordi (sobrino del conspicuo dirigente rosista de la Maza) como síndico del concurso de Pedro Anzoátegui.

Como puede verse, muchos de los exlatifundios confiscados por Artigas o abandonados en los años de su gobierno, estaban ahora en poder de especuladores y comerciantes, que poco interés tenían ya no sólo en explotar directamente los campos, sino siquiera el de continuar litigios ya de por sí onerosos. Su interés era el de convertirlos en onzas de oro, buscadas en esos días para los jugosos negociados del préstamo usurario al propio Estado. Con Lucas Obes en el Ministerio, la operación aparecía prometedora.

El 16 de diciembre de 1833, lanzaba Obes el primer decreto que daría a su política de arreglo de los campos en conflicto un vuelo inusitado.

(2) "El Indicador", 18 de agosto de 1831.

(3) Los campos de Diego Noble estaban todos al norte del Río Negro, y las dificultades que encontraban todos los hacendados de las cercanías frente a las depredaciones de los indios lo habían llevado a encabezar una junta de hacendados de la zona que propuso a Rivera un increíble partido para liquidar aquellas dificultades. "Fue en tales circunstancias que una junta de hacendados encabezados por un estanciero inglés llamado Diego Noble concibieron la idea de reunir una cantidad de dinero, y ponerla a disposición del Gobierno con destino a promover los medios de hacer desaparecer del país a los referidos indígenas. La cantidad reunida montaba a 30 mil pesos, con la cual se pretendía que se arrojase a los Charrúas a otras costas habitadas por indígenas". Tal la noticia proporcionada por el historiador Antonio Díaz (h.), quien por otra parte no aduce prueba documental alguna de sus afirmaciones, así como confunde datos, dando a Lucas Obes como ministro en 1832. Pese a la poca seriedad de la fuente, la ofrecemos de todos modos por ser característica de los modos de la época.

En su fundamentación se decía:

"Debiendo el Gobierno adquirir la propiedad de los terrenos pertenecientes a los S.S. Ansoategui, Noble y Milá de la Roca, bajo las condiciones y convenios que deben realizarse con sus respectivos apoderados legales, deseando por este medio conciliar la colocación de una valiosa parte del vecindario del Departamento de Paysandú que lo posee, poniendo un término a las disputas que han sostenido o pueda sostener para garantizar su ocupación; ha acordado se enagene dichos terrenos en toda propiedad a los mismos poseedores".

En su parte dispositiva el decreto nombraba a Francisco Lecocq para el desempeño de la comisión así encomendada, quien tendría como deberes levantar un padrón que indicase el número y antigüedad de los poseedores así como otros datos que interesasen. El comisionado estaría encargado de señalar a los poseedores el interés del gobierno en venderles los campos que poseyesen, medidos y amojonados, por el precio de "otras tierras de igual bondad" que deberían pagar mitad al contado y el resto a plazos "equitativos" al rédito del 5 por ciento anual.

Este decreto de Lucas Obes estaba fundado en las conversaciones previas realizadas con los "apoderados legales" de los campos citados: el mismo Lucas Obes había sido representante de los campos cuestionados de Diego Noble, y si aún no lo era, para evitar tan grosera implicancia, se descuenta los estrechos contactos que tendría con los síndicos del concurso del comerciante inglés. Por su parte Martín Elordi, síndico del concurso Anzoátegui había presentado su propuesta el 20 de noviembre, la cual sería aceptada por el Ministerio pocos días después del decreto, el 21 de diciembre. Ellauri a su vez, en representación de los campos de Arvide, había presentado la suya el 5 de diciembre, y denegada que le fue, por los escandalosos términos de la misma, repetiría su propuesta al comenzar el año siguiente; el mismo Ellauri, pero ahora en representación de los campos de un ausentísimo Milá de la Roca, produciría otra propuesta el 17 de diciembre, que denegada por las mismas razones reiteraría poco después hasta ser aceptada. El 16 de diciembre, nuevamente Ellauri en representación de Antonio Hocquart presentaba otra propuesta por los campos que fueran de Alagón. Si Ellauri no era el Excelentísimo presidente, bien merecía el título de "cuñadísimo" del ministro.

Tales son los antecedentes inmediatos del famoso decreto del 23 de diciembre de 1833, sobre el cual se han dicho y realizado tantos comentarios, despistados la mayor parte. Su extrema importancia, la durable consecuencia que sus disposiciones poseyeron a lo largo de muchos años nos imponen transcribirlo por entero:

"Considerando que el interés supremo de la República ha mucho tiempo reclama por una medida que corte de todo punto la peligrosa lucha entre poseedores y propietarios de terrenos abandonados en el curso de la revolución, asegurando a aquéllos el tranquilo goce de lo que hubieron de la mano del tiempo y de las circunstancias, sin defraudar a éstos del derecho que pueda competirles por cualquier título legítimo;

Considerando que por la circular de 12 de diciembre de 1831 y el acuerdo de 13 de enero del año siguiente, el Gobierno Supremo de la República hasta cierto punto se constituyó garante del mantenimiento de los dichos poseedores en el goce de sus adquisiciones, según lo había pedido el Fiscal General del Estado, en dictamen de 3 de abril de 1830, el Gobierno Supremo de la República, en consejo de Ministros,

ACUERDA Y DECRETA:

1. Los terrenos de propiedad particular a que aluden y pueden hallarse en el caso de la circular de Diciembre 12 de 1831 y el acuerdo de 13 de enero de 1832, serán adjudicados en toda propie-

dad a sus poseedores, salvo el derecho de propietarios supuestos o verdaderos, en los términos que con ellos mismos se estipulan, habida consideración al mérito de las personas y urgencias del Erario Nacional.

2. Los propietarios que, coadyuvando las benéficas miras del Gobierno Supremo, quisieren hacerle una cesión anticipada de todas sus acciones y derechos, ciertos o dudosos, lo tendrán muy especial, tanto a la consideración del Gobierno Supremo como al resarcimiento de los perjuicios que el presente pueda irrogarles.

3. Quedan aprobadas las transacciones ya celebradas en este sentido y autorizado el Ministerio de Hacienda para hacer todas las que fueren propuestas en adelante sobre la base del artículo anterior.

4. Debiendo nombrarse personas, que, en concierto con las autoridades locales, procedan a ejecutar el contenido del artículo primero, el Ministerio de Hacienda formará las instrucciones que creyere más oportunas para que, en el reparto y adjudicación aquí decretada, se opere con brevedad y economía de trámites y expensas, pero sin faltar a los principios de equidad que han dictado esta medida.

5. Comuníquese, etc.

Rivera
Lucas Obes, Manuel Oribe"

El decreto era, por fin, la adopción completa, legalizada, de las viejas aspiraciones de Rivera y de Lucas Obes. El primero consolidaría así la pacificación de la campaña y obtendría su adhesión —así lo esperaba— para siempre. El segundo se regocijaba en el texto citando todas aquellas ideas que había elaborado a lo largo de varios años. Se mencionaba allí la vista fiscal a él debida, emitida en 1830 con motivo del conflicto de Almagro, se recordaba las circulares lanzadas por Santiago Vázquez al comienzo de su ministerio, tendientes a proteger la posesión, circulares nacidas expresamente y con la consulta de Lucas Obes. Se sostenía en las mismas palabras de la vista fiscal del 17 de abril de 1830, que los poseedores debían tener el tranquilo goce "de lo que hubieron de la mano del tiempo" y se reiteraba la interpretación fundada por Obes en la vista fiscal del 31 de diciembre de 1831 (campos de Viana Achúcarro), según la cual las circulares del ministro Vázquez habían constituido al Gobierno en "garante del mantenimiento de los dichos poseedores en el goce de sus adquisiciones".

En su parte dispositiva —no molesta reiterarlo— el decreto repetía sus mismas ideas, ya esbozadas en la vista fiscal del año 30 y recogidas por la circular de Ellauri del 12 de agosto de 1831 y comenzadas en su aplicación por el ministro Vázquez a instancias de las "aperturas" realizadas por Obes como fiscal a los propietarios de la testamentaría Alvin, de la casa de Almagro y del Rincón de Camacho. La reversión al Estado, de los campos en conflicto, tantas veces anunciada, se transformaba por fin en política general para solución de todos los conflictos entre propietarios y poseedores cualquiera fuera el origen de los mismos.

El decreto, por otra parte, no obligaba a los propietarios a ceder ni negociar sus derechos al Estado, pero no les dejaba ninguna otra alternativa, desde el momento que cualquiera fuera su actitud al respecto, los poseedores obtendrían de todos modos la propiedad de los campos que poseyesen, apenas cubriesen, por supuesto las exigencias que el gobierno imponía para el caso.

Sin que estuviese expresamente contenido en el texto, las cantidades obtenidas por las enajenaciones de campos a los poseedores se integrarían —por el decreto de fundación de la Caja de Amortización del 6 de diciembre— al capital amortizante de la deuda pública, razón por la cual la administración de todas aquellas enajenaciones corría prácticamente por los ejecutivos de la Caja, Juan María Pérez, Domingo Vázquez, Agustín de Castro y Ramón de las Carreras.

El decreto, era sí, extremadamente impreciso respecto a los poseedores mismos por cuanto no determinaba qué sucedería con aquellos poseedores que no estuviesen en condiciones de someterse a los requerimientos de pago del gobierno. Todo el contexto que rodeó el nacimiento y aplicación del decreto mostraba en qué profundas apetencias fiscales se fundaba la solución surgida, y si esta actividad y miras del gobierno deben integrar legítimamente una justa interpretación del decreto, no era difícil señalar desde ya, lo que a la postre sucedería: sólo los más ricos y poderosos de los poseedores recibirían la posibilidad de acogerse a los supuestamente universales derechos concedidos a los poseedores para la definitiva consolidación de sus terrenos.

La prensa de la época publicó como correspondía tan importante disposición y un periódico ministerial de reciente aparición "La Revista de 1834", redactado por José Rivera Indarte, se hizo eco del mismo el 4 de enero de 1834, mediante un editorial que reflejaba las opiniones del Ministerio.

"Damos lugar en este número —comenzaba el artículo publicado bajo el título de "Interior"— al acuerdo de 23 de Diciembre del año que acaba de concluir, apesar de que ya ha visto la luz en el periódico *Universal*, porque lo creemos demasiado importante para dejarlo pasar, sin hacer las observaciones, á que provoca su contenido.

No nos detendremos en ponderar los males que él evita. Baste decir, que un número crecido de litigios, en que se consumían las fortunas; que una porción de disputas, que indisponían á unos ciudadanos contra otros, han desaparecido, ó desaparecerán bien presto, con el temor que aflijía al poblador, de ver perdido el trabajo de muchos años por la repentina aparición de un propietario, que probase derechos á la tierra en que habían plantado su choza ó donde pastaba su ganado. Otros objetos ocuparán a nuestra atención.

Tres fines se propone el acuerdo: 1º asegurar la propiedad de los terrenos, á que alude la circular de 12 de Diciembre de 1831, á sus actuales poseedores, teniéndose en consideración los servicios que hubiesen prestado á la nación. 2º Garantir los derechos de los que se crean con títulos á ellos, según lo permitan las circunstancias del erario, y atendida, la deferencia que observasen á las resoluciones del Gobierno. 3º La creación de una comisión de sujetos idóneos, que entienda en los expedientes que se versen sobre los negocios comprendidos en los dos artículos anteriores. Las demás disposiciones, que abraza el acuerdo, ó son reglamentarias ó dimanar de las que hemos mencionado."

El primer objeto no puede ser más laudable. Los poseedores intrusos pertenecen, en su mayor parte, á los ciudadanos que regaron con su sangre el suelo patrio, por libertarlo del extranjero; sería sumamente injusto el no legalizar la posesión, en que se hallan, de algunos retazos de campo, que abandonaron sus dueños primitivos ó que pertenecen á esas grandes porciones que donó el Gobierno Español, y otros que le sucedieron, á unos pocos individuos. Y á la verdad, más derecho tienen á los terrenos, de que habla el acuerdo, algunos de los denominados intrusos, que muchos propietarios originarios, que adquirieron esta calidad á mui poca costa ó por medios que reprueba la sana moral. Los primeros hicieron cuanto estuvo en su mano porque fuera feliz la nación, los otros (hablamos en general) mui poco ó tal vez nada.

Si convertimos nuestra vista de estas consideraciones, á las que refieren a la opulencia de la República, hallaremos, que se consilian maravillosamente con las otras de que hemos hecho mérito. "Ningunas leyes son más contrarias á los principios de la sociedad, que aquellas que disminuyen la cantidad de propiedad individual y el

número de propietarios" (4) ¿Y las que dispusiesen la devolución de los terrenos, que los llamados intrusos han cultivado á manos de unos cuantos propietarios originarios, que por escases de fondos, ó por otras causas, los tenían despoblados, no serían nocivas á estos principios, y á la esperiencia que nos suministran las páginas de los pueblos antiguos y modernos? ¿Ese cambio de señorío no haría una profunda herida á la industria? ¿No daría pie á reclamaciones interminables? ¿No abriría una puerta á los odios y desavenencias? Reflexiónese sin pasión y no podrá menos de aplaudirse la determinación del Gobierno.

El segundo objeto, es justo y tiende á alejar todo motivo, capaz de alterar la tranquilidad interna de las familias. Los propietarios originarios advertirán, que una revolución los ha despojado de unos bienes, cuya recuperación, fuera de ser difícil, sería un principio de miseria para un considerable número de vecinos beneméritos y se contentarán con una retribución, que aunque moderada, está exenta de tamaños inconvenientes. El Gobierno, por otra parte, con un pequeño sacrificio garante la inviolabilidad de los títulos que establecen la propiedad, lo que influye sobremanera, en la moral de los pueblos.

El tercer objeto es útil á los interesados y á la autoridad; á los primeros por la mayor seguridad que adquieren, ante una comisión especial formada de sujetos idóneos, de que sus reclamaciones y ecepciones serán más puntualmente atendidas, que en otro tribunal de una institución diferente: al Gobierno porque le descarga de un peso enorme que le estorbaba para expedirse en negocios de cuantía y trascendencia.

Desearíamos —finalizaba el periódico— que las plumas de nuestros colegas se ocupasen de un negocio, que por la poca extensión de nuestro papel no hemos podido tratar sino imperfectamente."

La política de reversión al Estado de los campos en conflicto es ante todo un mero negocio agrario. El Estado paga el valor del mercado el "precio" de la tierra. Si bien los propietarios ven "deformada" la demanda de su "bien", por la imposición aparente de un solo comprador, que así lo determina, no es menos cierto que el vendedor "deforma" la oferta, tanto porque el Estado —concreto, histórico y angustiado políticamente— necesita comprar, como por el hecho extraeconómico que el Estado no es realmente una pura entelequia sino un comité administrador de los intereses de las clases dominantes, en este caso de los vendedores de campos en conflicto que son a la vez Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo. El aparente diálogo de la oferta y la demanda, es apenas el soliloquio del cohecho.

La reversión de campos en conflicto decretada el 23 de diciembre de 1833 participa de todos estos atributos si no trinitarios —a Dios lo que es de Dios—, sí por lo menos binarios. Un ministro, hijo de la carne, Lucas Obes; varios propietarios y apoderados, mundanos y llenos de flaquezas. Los convenios que lograron a fin de cuentas sólo ceden en pecados a los que propusieron en primera instancia. Algo se ganó.

El 5 de diciembre de 1833 José Ellauri proponía "ceder" las 16 y dos tercias leguas que fueran de Arvide y entonces de su albacea, Florencio Varela a la tasación de \$ 1.400 por legua, apenas tres veces más de lo que el Estado cotizaba las suyas, cuando las cobraba. Los \$ 23.333 así exigidos no se parecían en nada a lo casi nada pagado por su primitivo propietario en la época colonial, pero ya es sabido que el apetito crece comiendo. Como los propietarios no tenían porqué apurar al Estado, le concedían que el pago se realizase en una letra de \$ 3.500 a 3 meses, otra de igual suma a 6 meses y el resto proporcionalmente divididas en letras a 6 meses hasta un máximo de 3 años. Tanto como para que el Estado no echara sus usuras, el propietario echaba las suyas. Las letras así reci-

(4) Ley agraria de Jovellanos. (Nota inserta en el periódico).

bidas, en esos días tenían el bonito quebranto del 4 ó 5 % mensual. Para Ellauri, era lo que se llama un negocio dodecaédrico y para el Estado realmente bueno, porque de haber recibido la propuesta el 16 de noviembre, el quebranto hubiera ascendido al 7 % mensual en plazos cortos y el 5½-6 % a plazos largos. (5) Nos eximimos de sacar las cuentas, si se recuerda que Ellauri debe haber hecho las suyas.

El 20 de diciembre de 1833, Lucas Obes contestaba "No ha lugar". Si el Estado pagaba aquellos precios, en letras así depreciadas, Lucas Obes no duraba 24 horas en el ministerio. El 24 de febrero volvió José Ellauri en la segunda etapa del regateo ("después de haverme acercado á conferenciar con el Señor Ministro") y pidió apenas \$ 1.200 por legua o sea solamente \$ 20.000, pagos \$ 5.000 al contado y el resto a uno, dos y tres años "bajo hipoteca general y especial". El 26 de febrero, Lucas Obes podía firmar con dignidad. Sólo el tiempo demostraría que las mentadas 16 leguas apenas alcanzaban a 10, por lo cual el Estado regaló \$ 7.200 en la única oportunidad conocida en que las mensuras de la época dieron mucho más de lo real.

Y éste es el segundo de los sabios contratos propuestos por José Ellauri: el de los campos de Milá de la Roca. Son también un modelo del género: un "capolavoro" del desenfado y de la usura. El campo poseía 32 leguas cuadradas, Ellauri aquí sólo vendía veinte; las doce de la rinconada, infinitamente superiores a las restantes por hallarse cercadas por límites naturales, quedarían en propiedad de Ellauri. Por el resto, Ellauri realizó una propuesta —la primera el 17 de diciembre de 1833— según la cual se adjudicarían al Estado al precio de \$ 1.600 la legua cuadrada (cuadrada, sí, no cúbica). Para pagar estos \$ 32.000, Ellauri hizo prodigios de mesura, en primer lugar aceptó que de esa suma se restara el precio original del campo que Milá de la Roca no había pagado jamás: \$ 2.560 de la compra del campo y los réditos vencidos que "todo junto asciende á \$ 5.760" y por el resto (algún distraído lector se preguntará qué resto) Ellauri esperaría que cada 6 meses se le pagasen letras en 5 veces. Las letras a esta fecha —recordemos— "sólo" tenían un quebranto del 4 ó 5 % mensual.

Con firme mano, Lucas Obes garabateó un segundo "No ha lugar la propuesta". Volvió José Ellauri con serena paciencia el 24 de febrero de 1834 —era todo un franciscano— y por haber sabido pedir \$ 1.600 en la primera propuesta obtuvo entonces los \$ 1.400 por legua que no había logrado por las tierras de Arvide. Total \$ 28.000.

Se repitió la magnanimidad de Ellauri quien aceptó se restara de esa suma, el precio del campo que jamás se había pagado, pero como el esfuerzo había sido tamaño, Lucas Obes condescendió a restarle, ya no \$ 5.760, sino solamente \$ 3.200. Ellauri aceptaba que sólo se le pagara al contado \$ 7.000 y para los restantes \$ 17.800 abría crédito al gobierno en pagos de 1, 2 y 3 años, apenas 25 años menos de lo que había esperado el Estado a Milá de la Roca-Ellauri para, en vez de cobrar, pagar.

Basta comparar la propuesta que se le aceptaba para los campos de Milá de la Roca, con la primera que se le rechazó para los campos de Arvide para comprender por qué Juan Carlos Gómez pudo decir en similares condiciones:

"De lo que resulta que se le rechazó porque pedía poco. ... ¡Lo hubiera dicho antes! ¡Ahora, sí; esto es pedir como un milord". (6)

Martín Elordi, "como albacea y principal acreedor" de la testamentaria del finado Pedro Anzoátegui, hizo lo suyo con las 42 leguas situadas entre el Queguay, el Quebracho y el arroyo Soto. Anzoátegui —se recordará— había comprado en 1808 a Yapeyú en \$ 2.950 a censo reservativo, cifra pequeña si las hay, pero que se hace graciosa cuando —como sucedió— no se la paga jamás. Cualquiera pensaría que cuando Martín Elordi se pre-

(5) Las cifras de "El Universal" de esos días.

(6) Juan Carlos Gómez, "El Nacional" del 3 de julio de 1857.

sentó el 28 de noviembre de 1831 ante las autoridades vendría a pedir disculpas por la demora. Nada de eso. El Sr. Elordi venía a reconocer al Estado como principal acreedor por esa suma, gravando aquellos campos por "el principal y los réditos", gesto ecuánime si se tiene en cuenta que el Estado no se lo había pedido. Como nunca falta un "díscolo" (valga el término de la época) que pretendiese que el campo pertenecía al Estado por cuanto el comprador no había mostrado en 25 años nada que se pareciese a un cumplimiento del contrato, el Sr. Elordi presentó una propuesta "que al paso que consultaba los intereses del Estado, atendía la del proponente".

El Sr. Elordi traspasaba al Estado "todos sus derechos a los citados terrenos por las dos terceras partes del valor a que se vendieran por el gobierno" siempre y cuando, claro está, el Estado los vendiera "a los precios corrientes que tienen los campos de su calidad en los contratos entre particulares". De lo que así se recaudase, el gobierno separaría la mitad hasta \$ 38.000 que Elordi tenía en créditos contra la testamentaría y el resto quedaría en poder del Gobierno por cuenta de la testamentaría, deducida la tercera parte, que también la testamentaría renunciaba a favor del Gobierno. Cuando el 21 de diciembre de 1833, el ministro Lucas Obes aceptó sin discusión las bases presentadas por Elordi, era del caso preguntarse qué meritorio caballero era don Martín como para recibir tan "pronto despacho"; misterio que quedó totalmente aclarado cuando el 7 de abril de 1834, el señor Elordi en una escritura de reconocimiento de derechos, reparó el injusto anonimato del verdadero propietario de la idea y del dinero: don Domingo Vázquez, miembro de la Comisión Administradora de la Caja de Amortización y prestamista del Estado al modo florentino.

Esto ya era pedir como pares de Francia.

Juan de Alagón, comprador al gobierno de Buenos Aires de lo que éste jamás había sido propietario, es decir, del fertilísimo rincón situado sobre la costa del Río de la Plata, entre los arroyos Mínuano y Colla (siete leguas y media, departamento de Colonia) se hizo representar por don Francisco Hocquart, comerciante francés residente en Montevideo, excelente comprador de letras de gobierno, ya no quebrantadas sino derrengadas y hombre de íntima amistad de Lucas Obes, y en cuyo salón secular se reunió durante mucho tiempo lo más selecto de la sociedad uruguaya incluido el "león" Melchor Pacheco y Obes heredero de don Lucas en la amistad de la casa Hocquart.

Francisco Hocquart presentó una propuesta sobria de apenas unas líneas: vendió al Estado, lo que éste ignoraba no pertenecerle, en \$ 17.000. Quien había dado esta noticia al gobierno había sido don José Ellauri. Años atrás, como apoderado de Juan de Alagón, Ellauri había tenido el honor de conmovier a decenas de pequeños hacendados, algunos de los cuales eran donatarios artiguistas, provocando en los tribunales el juicio de desalojo correspondiente. Como Juan de Alagón, no había pagado al letrado los honorarios del caso, el Estado se comprometió ante el señor Francisco Hocquart a pagar al Sr. Ellauri lo que éste reclamaba contra Juan de Alagón. La propuesta fue suficientemente ahorrativa en sus argumentos como para jamás explicarnos a santo de qué el gobierno cargaba con el rubro, pero se ha dicho y dicho bien, que menos pregunta Dios y perdona.

La propuesta presentada el 16 de diciembre de 1833, fue aprobada el 10 de enero de 1834 y escriturada el 15 de julio del mismo año. El campo había sido adquirido por el Estado de acuerdo al decreto del 23 de diciembre de 1833, —reiteremos— por cuanto estaba comprendido en los campos particulares ocupado por poseedores. Pero de estos nadie se acordó. El 21 de noviembre de 1834, el gobierno vendía el campo a don Antonio Blanco por la cantidad de \$ 2.640, sin entenderse bien si con ello se quería decir que los campos del Colla se habían cubierto de sal, única forma de explicar los \$ 15.000 de la diferencia. Cuando el 17 de octubre de 1837, fue anulada esta venta por "lesión enormísima" a los intereses del fisco, nadie habló de pedirle a Hocquart los \$ 17.000 ni a Ellauri los honorarios, antes bien se restituyó a Antonio Blanco los \$ 2.640 más los intereses del 1½ mensual. El gobierno tampoco investigó si como se pensaba Blanco era un testaferro de Hocquart.

Esto no era pedir, esto era reinar.

CARLOS MARX

El método de la economía política

Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista de la economía política, comenzamos por estudiar su población, la división de ésta en clases, su repartición en las ciudades, en el campo, en la costa, las diferentes ramas de producción, la exportación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etc.

Parece que éste fuese el buen método de comenzar por lo real y lo concreto, que constituyen la condición previa efectiva, tal en economía política, por ej., la población, que es la base y el sujeto del acto social de producción en su conjunto. Sin embargo, y a poco se mire más detenidamente, se advierte que ello constituye un error. La población es una abstracción si se prescinde por ejemplo de las clases de que está compuesta. Estas clases son a su vez mero palabrerío si se ignora los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo nada es sin el trabajo asalariado, sin el valor, el dinero, el precio, etc. Por lo tanto si se comenzara por la población, se obtendría una representación caótica del todo, y, por una determinación más precisa, por el análisis, se desembocaría en conceptos cada vez más simples; del concreto figurado se pasaría a abstracciones cada vez más tenues, hasta que se haya llegado a las determinaciones más simples. Partiendo de aquí, sería necesario rehacer el camino inverso hasta llegar finalmente de nuevo a la población, pero ésta ya no sería, ahora, la representación caótica de un todo, sino una rica totalidad de determinaciones y de conexiones numerosas. La primera vía es la que ha tomado históricamente la economía política en su nacimiento. Los economistas del s. XVII, p. ej., comienzan siempre por una totalidad viviente: población, nación, Estado, varios Estados; pero terminan siempre por extraer mediante el análisis algunas relaciones generales abstractas determinantes tales como la división del trabajo, el dinero, el valor, etc. Desde que estos factores aislados han sido más o menos fijados y abstraídos, han comenzado los sistemas económicos que parten de nociones simples tales como trabajo, división del trabajo, necesidades, valor de cambio, para elevarse hasta el Estado, los intercambios entre naciones y el mercado mundial. Este último método es manifiestamente el método científico correcto. Lo concreto es concreto porque es

Este texto, prácticamente desconocido en español, forma parte de la "Introducción a la crítica de la economía política (1857)" cuya primera edición alemana es de 1903. La versión que hoy ofrecemos ha sido traducida del texto incluido en la edición de la "Contribution à la critique de l'Economie Politique". (Editions Sociales, París, 1957).

la síntesis de múltiples determinaciones, unidad de la diversidad. Y es por eso que aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, por más que sea el verdadero punto de partida y por consiguiente el punto de partida de la percepción inmediata y de la representación. La primera operación ha reducido la plenitud de la representación a una determinación abstracta; con la segunda, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por medio del pensamiento. Por ello Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento, que se concentra en sí mismo, se profundiza en sí mismo, se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto no es para el pensamiento más que la manera de apropiarse de lo concreto, de reproducirlo bajo la forma de un concreto pensado. Pero éste no es de ningún modo el proceso de génesis de lo concreto mismo. Por ejemplo, la categoría económica más simple, digamos el valor de cambio, supone la población, una población produciendo en condiciones determinadas; supone también un cierto tipo de familia, o de comuna, o de Estado, etc. No puede jamás existir de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto, vivo, ya dado. Como categoría, por el contrario, el valor de cambio posee una existencia antediluviana. Para la conciencia —y la conciencia filosófica está hecha de tal modo que para ella el pensamiento que concibe constituye el hombre real y, por tanto, el mundo no aparece como real sino a partir de ser concebido— para la conciencia, pues, el movimiento de las categorías aparece como el acto de producción real —que recibe una mera impulsión de fuera y lo lamenta— cuyo resultado es el mundo; y esto (pero es también una tautología) es exacto en la medida en que la totalidad concreta en tanto totalidad pensada, en tanto representación mental de lo concreto, es de hecho un producto del pensamiento, de la concepción; por el contrario no es de ningún modo el producto del concepto que se engendraría a sí mismo, que pensaría fuera y por encima de la intuición inmediata y de la representación, sino un producto de la elaboración de conceptos a partir de la intuición inmediata y de la representación. El todo, tal como aparece en el espíritu como una totalidad pensada, es un producto del cerebro pensante, que se apropia el mundo de la única manera que le es posible, de una manera que difiere de la apropiación de ese mundo por el arte, la religión, el espíritu práctico. Después como antes, el sujeto real subsiste en su independencia fuera del espíritu; y esto tanto más cuanto que el espíritu tiene una actividad puramente especulativa, puramente teórica. Por lo tanto, también en el empleo del método teórico, es necesario que el sujeto, la sociedad, permanezca constantemente presente en el espíritu como dato primero.

¿Pero estas categorías simples, no poseen también una existencia independiente, de carácter histórico o natural, anterior a la de las categorías más concretas? Ça dépend*. Hegel, p. ej., tiene razón en comenzar la filosofía del derecho por la posesión, por cuanto constituye la relación jurídica más simple del sujeto. Pero no existe posesión antes de que exista la familia, o las relaciones entre amos y esclavos, que son relaciones mucho más concretas. Por el contrario, sería justo decir que existen familias, comunidades tribales, que sólo están en el estadio de la posesión, y no en el de la propiedad. Respecto a la propiedad, la categoría más simple aparece pues como la relación de comunidades simples de familias o de tribus. En la sociedad advenida a un estadio superior, aparece como la relación más simple de una organización

más desarrollada. Pero se presupone siempre el abstracto concreto que se expresa por una relación de posesión. Es posible imaginarse un salvaje aislado que posee. Pero la posesión no constituye entonces una relación jurídica. No es exacto que históricamente la posesión evolucione hasta la forma familiar. Supone por el contrario siempre la existencia de esta "categoría jurídica más concreta". Sin embargo, no deja de ser válido que las categorías simples son la expresión de relaciones en las cuales el concreto aún no desarrollado se ha podido realizar sin haber creado la relación o el vínculo más complejo que encuentra su expresión mental en la categoría más concreta; mientras que el concreto más desarrollado deja subsistir esta misma categoría como una relación subordinada. El dinero puede existir y ha existido históricamente antes de que existiese el capital, los bancos, el trabajo asalariado, etc. Bajo este punto de vista, se puede pues decir que la categoría más simple puede expresar relaciones dominantes de un todo menos desarrollado o, al contrario, relaciones subordinadas de un todo más desarrollado que existían ya históricamente antes de que el todo se desarrollase en el sentido que halla su expresión en una categoría más concreta. En esta medida, el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo más simple a lo más complejo, correspondería al proceso histórico real.

Por otra parte, puede decirse que hay formas de sociedad muy desarrolladas, pero que históricamente carecen de suficiente madurez, en las cuales se encuentra las formas más elevadas de la economía, como por ejemplo la cooperación, una división del trabajo desarrollada, etc., sin que exista ninguna clase de moneda, por ejemplo el Perú. Entre los eslavos también, el dinero y el cambio que lo condiciona no aparecen o aparecen poco en el interior de cada comunidad, pero surgen en sus fronteras, en su tráfico con otras comunidades. Es por otra parte un error colocar el cambio en el centro de las comunidades, hacer de él [el cambio] el elemento que las constituye en su origen. En los comienzos, el cambio por el contrario aparece en las relaciones entre diversas comunidades, más bien que en las relaciones de los miembros en el interior de una sola y misma comunidad. Además, aunque el dinero aparece tempranamente y juega un papel múltiple, en la antigüedad es, en tanto que elemento dominante, propia de naciones determinadas unilateralmente, de naciones comerciantes. E incluso en la antigüedad más civilizada, entre los griegos y los romanos, no alcanza su completo desarrollo, postulado de la sociedad burguesa moderna, sino en el período de su disolución. Por lo que esta categoría sin embargo tan simple, no aparece históricamente con todo su vigor más que en los Estados más desarrollados de la sociedad. Ella no se abre de ningún modo un camino a través de todas las relaciones económicas. En el Imperio Romano, p. ej., en la época de su más grande desarrollo, el impuesto en especie y las prestaciones en especie permanecieron como su fundamento. El sistema monetario propiamente dicho allí no existía completamente desarrollado más que en el ejército. Jamás dicho sistema abarcó la totalidad del trabajo. Así, por más que históricamente la categoría más simple puede haber existido antes que la más concreta, puede pertenecer en su completo desarrollo —en comprensión y extensión— precisamente a una forma de sociedad compleja, en tanto que la categoría más concreta se encuentra mucho más completamente desarrollada en una forma de sociedad que lo es menos.

El trabajo parece ser una categoría muy simple. La idea de trabajo en esta universalidad —como trabajo en general— es, también, de las más antiguas. Sin embargo, concebido desde el punto de vista econó-

* (En francés en el original).

mico bajo esta forma simple, el "trabajo" es una categoría tan moderna como las relaciones que engendran esta abstracción simple. El sistema monetario, p. ej., coloca de un modo totalmente objetivo, como algo exterior a sí mismo, la riqueza en el dinero. En relación a este punto de vista, fue un gran progreso cuando el sistema manufacturero o comercial traspasó la fuente de la riqueza del objeto a la actividad subjetiva —el trabajo comercial y manufacturero—, pese a que no concebía aún esta actividad en sí misma más que bajo la forma limitada de producción de dinero. Frente a este sistema, el sistema de los fisiócratas propone una forma determinada de trabajo —la agricultura— como la forma de trabajo creadora de riqueza y eleva el objeto mismo no ya bajo la forma disfrazada de dinero, sino como producto en tanto que tal, como resultado general del trabajo. Este producto, en razón del carácter limitado de la actividad, permanece aún como un producto determinado por la naturaleza — producto de la agricultura, producto de la tierra par excellence*.

Un enorme progreso fue hecho por Adam Smith cuando rechazó toda determinación particular de la actividad creadora de riqueza para no considerar más que el trabajo vulgar, es decir ni el trabajo manufacturero, ni el trabajo comercial, ni el trabajo agrícola, sino todas estas formas de trabajo en su carácter común. Con la generalidad abstracta de la actividad creadora de riqueza aparece entonces igualmente la generalidad del objeto en la determinación de la riqueza, el producto considerado absolutamente, o incluso el trabajo en general, pero en tanto trabajo pasado, objetivado en un objeto. El ejemplo de Adam Smith, quien a su vez recae de tiempo en tiempo en el sistema de los fisiócratas, muestra cuán difícil e importante fue el pasaje a esta nueva concepción. Podría entonces parecer que de este modo simplemente se ha hallado la expresión abstracta de la relación más simple y más antigua que se ha establecido —en cualquier forma de sociedad que se considere— entre los hombres considerados en tanto productores. Es correcto en un sentido. En otro, no. La indiferencia respecto a un tipo determinado de trabajo presupone la existencia de una totalidad muy desarrollada de tipos de trabajo reales dentro de los cuales ninguno es absolutamente preponderante. Así, las abstracciones más generales no nacen al fin de cuentas más que con el desarrollo concreto más rico, donde un carácter aparece como común a muchos, como común a todos. Se deja entonces de poder pensarlo bajo una forma particular solamente. Por otra parte, esta abstracción del trabajo en general no es sólo el resultado en el pensamiento de una totalidad concreta de trabajos. La indiferencia respecto a tal trabajo determinado corresponde a una forma de sociedad en la cual los individuos pasan con facilidad de un trabajo al otro y en la cual el tipo preciso de trabajo es para ellos fortuito, por lo tanto indiferente. Aquí el trabajo se ha vuelto no sólo sobre el plano de las categorías, sino en la realidad misma, un medio de crear la riqueza en general y ha cesado, en tanto determinación, de ser en un aspecto particular una y la misma cosa que los individuos.

Este estado de cosas ha alcanzado su más alto grado de desarrollo en la forma de existencia más moderna de las sociedades burguesas, en los Estados Unidos. Es justamente allí donde la abstracción de la categoría "trabajo", "trabajo en general", trabajo "sans phrase"*, punto de partida de la economía moderna, deviene verdad práctica. Así la abstracción más simple, que la economía política moderna coloca en

el primer rango y que expresa una relación muy antigua y válida para todas las formas de sociedad, no aparece, sin embargo, bajo esta forma abstracta como verdad práctica más que en tanto que categoría de la sociedad más moderna. Se podría decir que esta indiferencia con respecto de una forma determinada de trabajo, que se presenta en los Estados Unidos como producto histórico, aparece entre los rusos, por ejemplo, como una disposición natural. Pero, por un lado, ¡qué abismal diferencia entre los bárbaros que poseen disposiciones naturales para dejarse emplear en todos los trabajos y los civilizados que se emplean ellos mismos! Y, por otro lado, entre los rusos, a esta indiferencia con respecto a un trabajo determinado corresponde en la práctica su sometimiento tradicional a un trabajo bien determinado, del cual no pueden ser arrancados más que por influencias externas.

Este ejemplo del trabajo muestra de una manera notoria que incluso las categorías más abstractas, si bien válidas —precisamente a causa de su naturaleza abstracta— para todas las épocas, no dejan de ser bajo la forma determinada de esta misma abstracción, el producto de condiciones históricas y no subsisten como plenamente válidas más que para esas condiciones y en el cuadro de ellas.

La sociedad burguesa es la organización histórica de la producción más desarrollada y variada. En consecuencia, las categorías que expresan las relaciones de esta sociedad y que permiten comprender su estructura, permiten al mismo tiempo comprender la estructura y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad desaparecidas con cuyos restos y elementos se ha edificado, y cuyos vestigios, parcialmente no superados aún, continúan subsistiendo en ella y en la cual ciertos y simples signos, desarrollándose, han tomado toda su significación, etc. La anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono. En las especies animales inferiores, no se puede comprender los signos anunciadores de una forma superior hasta tanto la forma superior misma no sea conocida. Así la economía burguesa nos da la clave de la economía antigua, etc. Pero de ningún modo a la manera de los economistas que borran todas las diferencias históricas y ven en todas las formas de la sociedad las de la sociedad burguesa. Se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se conoce la renta territorial. Pero no es necesario identificarlos. Como, además, la sociedad burguesa no es ella misma más que una forma antitética del desarrollo histórico, posee relaciones pertenecientes a formas de sociedades anteriores a las que sólo se puede reencontrar totalmente debilitadas o incluso invertidas. Por ejemplo la propiedad comunal. Si es verdad que las categorías de la economía burguesa poseen una cierta verdad válida para todas las otras formas de sociedad, esto no puede ser admitido más que cum grano salis. Ellas pueden encubrir estas formas desarrolladas, debilitadas, caricaturizadas, etc., pero siempre con una diferencia esencial. Lo que se llama desarrollo histórico reposa en suma en el hecho de que la última forma considera a las formas pasadas como las etapas que llevan a su propio grado de desarrollo, y como ella es raramente capaz, y sólo en condiciones bien determinadas, de hacer su propia crítica —naturalmente no se trata aquí de períodos históricos que se consideran a sí mismos como épocas de decadencia— ella los concibe siempre bajo un aspecto unilateral. La religión cristiana no ha sido capaz de ayudar a comprender objetivamente las mitologías anteriores sino después de haber finalizado hasta un cierto grado, por así decir δὲ μὲν [virtualmente], su propia crítica. Asimismo la economía política burguesa no llegó a comprender las sociedades feudales, antiguas, orientales, sino a partir del día en que comenzó la autocrítica de la sociedad burguesa. Pero en tanto que la economía política burguesa, creando una nueva mitología, no se ha identificado

* (En francés en el original).

pura y simplemente al pasado, su crítica de las sociedades anteriores, en particular de la sociedad feudal, contra la cual debe aún luchar directamente, se ha parecido a la crítica del paganismo por el cristianismo, o aún a la del catolicismo por el protestantismo.

Al igual que en toda ciencia histórica o social en general, es necesario no olvidar, a propósito del itinerario de las categorías económicas, que el sujeto, aquí la sociedad burguesa moderna, es dado tanto en la realidad como en el cerebro, que las categorías expresan formas de existencia, condiciones de existencia determinadas, a menudo simples aspectos particulares de esta sociedad determinada, de este sujeto, y que por consecuencia esta sociedad no comienza de ningún modo a existir, tampoco desde el punto de vista científico sólo, a partir del momento en que ella misma esté en cuestión en tanto que tal. Debemos recordar esta regla, pues provee indicaciones decisivas para la elección del plan a adoptar. Nada parece más natural, por ejemplo, que comenzar por la renta territorial, por la propiedad territorial, dado que está ligada a la tierra, fuente de toda producción y de toda existencia, y a través de ella a la primera forma de producción de toda sociedad llegada a una cierta estabilidad —a la agricultura. Pero nada sería más erróneo. En todas las formas de sociedad, es una producción determinada y las relaciones por ella engendradas quienes asignan a todas las otras producciones y a las relaciones por éstas engendradas, su rango y su importancia. Comparable a una claridad general donde se sumergen todos los colores y que en ella modifica las tonalidades particulares. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que en él residen. Tomemos, por ejemplo, un pueblo de pastores. (Los sencillos pueblos de cazadores y pescadores están colocados antes del punto en que arranca el verdadero desarrollo). Entre ellos aparece una cierta forma de agricultura, una forma esporádica. Esta es la que determina entre ellos la forma de la propiedad territorial. Es una propiedad colectiva y conserva más o menos esta forma según que estos pueblos queden más o menos atados a su tradición: ejemplo, la propiedad comunal de los eslavos. Entre los pueblos de agricultura sólidamente implantada —esta implantación constituye de ya una etapa importante— donde predomina esta forma de cultura, como en las sociedades antiguas y feudales, la industria misma, así como su organización y las formas de propiedad que les corresponden, tiene más o menos el carácter de la propiedad territorial. O bien la industria depende completamente de la agricultura, como entre los antiguos romanos, o bien, como en la Edad Media, imita en la ciudad y en sus relaciones la organización rural. El capital mismo en la Edad Media —en la medida en que no se trate puramente de capital monetario— tiene, bajo la forma de instrumental de oficio tradicional, etc., este carácter de propiedad territorial. En la sociedad burguesa, es a la inversa. La agricultura deviene cada vez más una simple rama de la industria y está enteramente dominada por el capital. Sucede otro tanto con la renta territorial. En todas las formas de sociedad donde domina la propiedad territorial, la relación con la naturaleza se mantiene como preponderante. En aquéllas donde domina el capital, es el elemento social creado en el curso de la historia el que prevalece. No se puede comprender la renta territorial sin el capital. Pero se puede comprender el capital sin la renta territorial. El capital es la fuerza económica de la sociedad burguesa que domina todo. Constituye necesariamente el punto de partida como el punto final y debe ser explicado antes que la propiedad territorial. Después de haberlos estudiado a cada uno en particular, es necesario examinar su relación recíproca.

Sería pues imposible y erróneo jerarquizar las categorías económicas según el orden en que han sido históricamente determinantes. Su orden es al contrario determinado por las relaciones que existen entre ellas en la sociedad burguesa moderna y es precisamente a la inversa de lo que parece ser su orden natural o corresponder a su orden de sucesión en el curso de la evolución histórica. No se trata de la relación que se estableció históricamente entre las relaciones económicas en la sucesión de diferentes formas de sociedad. Menos aún de su orden de sucesión "en la idea" (Proudhon) (concepción nebulosa del movimiento histórico). Se trata de su jerarquía en el cuadro de la sociedad burguesa moderna.

El estado de pureza (determinación abstracta) en el cual aparecieron en el mundo antiguo los pueblos comerciantes —fenicios, cartagineses— está determinado por el predominio mismo de los pueblos agricultores. El capital en tanto capital comercial o capital monetario aparece precisamente bajo esta forma abstracta allí donde el capital no es aún el elemento dominante de las sociedades. Los lombardos, los judíos, ocupan la misma posición con respecto a las sociedades de la Edad Media que practicaban la agricultura.

Otro ejemplo del lugar diferente que ocupan estas mismas categorías en diferentes estadios de la sociedad: una de las últimas formas de la sociedad burguesa: los *joint stock-companies* [sociedades por acciones]. Pero éstas aparecen también en sus comienzos en las grandes compañías de comercio privilegiado y detentadores de un monopolio.

El propio concepto de riqueza nacional se insinúa entre los economistas del siglo XVII —la idea subsiste aún en parte entre los del XVIII— bajo esta forma; la riqueza es creada sólo por el Estado, pero el poder de éste se mide por esa riqueza. Aquí ya se encuentra la forma aún inconscientemente hipócrita que anuncia la idea que hace de la riqueza misma y de su producción el objetivo final de los Estados modernos, considerados entonces únicamente como medios de producir la riqueza.

El plan a adoptar debe manifiestamente ser el siguiente: 1º las determinaciones abstractas generales, hallables más o menos en todas las formas de sociedad, pero en el sentido expuesto más arriba; 2º las categorías que constituyen la estructura interna de la sociedad burguesa y sobre las cuales reposan las clases fundamentales. Capital, trabajo asalariado, propiedad territorial. Sus relaciones recíprocas. Ciudad, y campo. Las tres grandes clases sociales. El intercambio entre éstas. Circulación. Crédito (privado). 3º Concentración de la sociedad burguesa bajo la forma de Estado. Considerado en su relación consigo mismo. Las clases "improductivas". Impuestos. Deuda pública. Crédito público. La población. Las colonias. Emigración. 4º Relaciones internacionales de producción. División internacional del trabajo. Intercambio internacional. Exportación e importación. Curso de los cambios. 5º El mercado mundial y las crisis.

Sobre el trabajo teórico. Dificultades y recursos.

Quisiera exponer en algunas rápidas páginas, algunas de las dificultades con las cuales se encuentra todo trabajo de exposición teórica de los principios marxistas, antes de hacer un recuento de los recursos, unos bien conocidos, otros a veces desconocidos, que están a nuestra disposición.

I. DIFICULTADES

Sea cual fuere la simplicidad de su lenguaje y la claridad de su exposición todo trabajo teórico marxista presenta dificultades específicas inevitables: inevitables porque tienen que ver con la naturaleza propia de la teoría, más precisamente del discurso teórico.

A. Dificultades de la terminología del discurso teórico

El marxismo es a la vez una ciencia (el materialismo histórico) y una filosofía (el materialismo dialéctico). El discurso científico y el discurso filosófico tienen exigencias propias: utilizan palabras del lenguaje cotidiano, o expresiones compuestas, construidas con palabras del lenguaje cotidiano, pero que funcionan siempre de un modo distinto a como lo hacen en el lenguaje cotidiano. En el lenguaje teórico las palabras y expresiones funcionan como conceptos teóricos. Esto implica muy precisamente que en ellos el sentido de las palabras no está fijado por su uso corriente sino por las relaciones existentes entre los conceptos teóricos en el interior de su sistema. Son esas relaciones las que asignan a las palabras, al designar conceptos, su sentido teórico. La dificultad propia de la terminología teórica, entonces, consiste en que siempre es preciso discernir más allá del sentido usual de la palabra, su sentido conceptual, que siempre es diferente de su sentido usual. Ahora bien, esta dificultad está enmascarada para el lector no prevenido cuando el término teórico reproduce pura y simplemente un término usual. Todo el mundo p. ej. cree comprender enteramente lo que Marx quiere decir cuando emplea una palabra tan corriente como la palabra trabajo. Y sin embargo es necesario un gran esfuerzo para discernir, detrás de la evidencia común (ideológica) de esa palabra el concepto marxista de trabajo,

Original francés:
"Sur le travail
théorique. Diffi-
cultés et ressources"
(La Pensée, N°
132, abril, 1967)

más aun, para ver que la palabra trabajo puede signar muchos conceptos distintos: los conceptos de proceso de trabajo, de fuerza de trabajo, de trabajo concreto, de trabajo abstracto, etc. Cuando es acertada, es decir, cuando está bien fijada, una terminología teórica asume la función precisa de impedir las confusiones entre el sentido usual de las palabras y el sentido teórico (conceptual) de las mismas palabras. La terminología teórica juega ese papel ante todo forjando expresiones compuestas que impiden aquella confusión ideológica: así proceso de trabajo, trabajo abstracto, modo de producción, relaciones de producción etc. En cada una de esas expresiones se encuentran palabras usuales, trabajo, concreto, abstracto, modo, producción, relaciones, etc. Es su conjunción particular lo que produce un sentido nuevo, definido, que es el concepto teórico. No se puede construir discursos teóricos, más que con la condición de producir estas expresiones específicas que designan conceptos teóricos. Es así que hemos debido proponer por nuestra cuenta, cuando era necesario, expresiones nuevas para designar conceptos indispensables para la definición de nuestro objeto (p. ej.: efecto de conocimiento, modo de producción teórica, etc.) lo hemos hecho con la más grande prudencia, pero debíamos hacerlo.

B. Dificultad del discurso teórico

La dificultad de la terminología no es sino el índice de otra dificultad más profunda que tiene que ver con la naturaleza teórica de nuestro discurso.

¿Qué es un discurso teórico? Es en su significación más general, un discurso que tiene por resultado el conocimiento de un objeto.

Aquí debemos proponer algunas precisiones que anticipan desarrollos teóricos que serán publicados ulteriormente para permitir la inteligencia de lo que sigue.

Diremos que no existen en el sentido fuerte del término más que objetos reales y concretos singulares. Al mismo tiempo diremos que todo discurso teórico tiene por íntima razón de ser el conocimiento "concreto" (Marx) de esos objetos reales y concretos singulares. Es así que la historia abstracta y la historia en general no existen (en el sentido fuerte del término), sino solamente la historia real, concreta, de esos objetos concretos, que son las formaciones sociales concretas, singulares, cuya existencia, podemos observar con la experiencia acumulada de la humanidad. De esta manera, la producción en general, la producción abstracta, no existe (Marx), sino sólo tal o cual conjunción —combinación concreta— real de modos de producción jerarquizados en tal o cual formación social determinada: Francia de 1848 (Marx): *El 18 brumario, Las luchas sociales en Francia*; la Rusia de 1905 o de 1917 (Lenin). Todo conocimiento y por lo tanto todo discurso teórico tiene por fin último el conocimiento de estos objetos reales, concretos singulares; sea su individualidad (la estructura de una formación social) sean los modos de esta individualidad (las coyunturas sucesivas en las cuales existe esta formación social).

Sin embargo, y éste es un punto decisivo, sabemos que el conocimiento de estos objetos concretos, reales, singulares, no es un dato inmediato, ni una simple abstracción ni la aplicación de conceptos generales a datos particulares. Esas posiciones son las del empirismo y del idealismo. El conocimiento de estos objetos reales, concretos, singulares, es el resultado de todo un proceso de producción de conocimientos, cuyo resultado es lo que Marx llama "la síntesis de una multiplicidad de determinaciones" siendo esta síntesis el "conocimiento concreto" de un objeto concreto (*Introducción, de 1857*). ¿En qué consiste lo que Marx llama "síntesis"? ¿Y qué son estas "determinaciones"?

Esta síntesis consiste en la combinación-conjunción exacta de dos tipos de elementos (o determinaciones) de conocimientos, que llamaremos por el momento y teniendo en cuenta la claridad de nuestra exposición, elementos **teóricos en el sentido fuerte**, y elementos **empíricos** o en otros términos, conceptos **teóricos** (en el sentido fuerte) y conceptos **empíricos** (1).

Los conceptos teóricos (en el sentido fuerte) versan sobre determinaciones u objetos abstracto-formales. Los conceptos empíricos versan sobre las determinaciones de la singularidad de los objetos concretos. Así diremos que el concepto de **modo de producción** es un concepto teórico que versa sobre el modo de producción en general, que no es un objeto existente en el sentido fuerte, pero que es indispensable al conocimiento de toda formación social, ya que toda formación social está estructurada por la combinación de varios modos de producción. De la misma manera que el concepto de modo de producción **capitalista** es un concepto teórico, que versa sobre el modo de producción capitalista en general, el cual no es un objeto existente en el sentido fuerte (el modo de producción capitalista no existe en el sentido fuerte sino sólo formaciones sociales con dominancia de modo de producción capitalista), pero que sin embargo es indispensable al conocimiento de toda formación social comprometida en la dominación del susodicho modo de producción capitalista. Lo mismo sucede para todos los conceptos teóricos de Marx: modo de producción, fuerzas productivas (o relaciones técnicas de producción), relaciones sociales de producción, instancia de lo político, de lo ideológico, el concepto de determinación en última instancia por la economía, el concepto de articulación de las instancias, el concepto de formación social, el concepto de coyuntura, el concepto de práctica, de teoría, etc. Esos conceptos no nos dan el conocimiento concreto de objetos concretos, sino el conocimiento de las determinaciones o elementos (diremos de los **objetos**) **abstracto-formales** que son indispensables para la producción del conocimiento concreto de objetos concretos. Diciendo que estos objetos son **abstracto-formales**, nosotros nos limitamos a registrar la terminología empleada por Marx mismo quien en *El Capital* se mueve en la "abstracción" y produce el conocimiento de "formas" y de "formas desarrolladas".

Los conceptos empíricos versan sobre las determinaciones de la singularidad de los objetos concretos, es decir, sobre el **hecho** que tal formación social presenta tal o cual configuración, tales rasgos, tales disposiciones singulares, que la califican como **existente**. Los conceptos empíricos agregan por lo tanto algo esencial a los conceptos teóricos en el sentido fuerte: precisamente las determinaciones de la existencia (en el sentido fuerte) de los objetos concretos. Podría pensarse, según la oposición que acabamos de exponer, que hemos reintroducido, bajo los conceptos teóricos, algo que se parece al empirismo: precisamente los conceptos **empíricos**. Esta denominación (que será modificada en trabajos ulteriores para evitar todo equívoco) no debe inducirnos a error. Los conceptos empíricos no son puros **datos**, el puro y simple calco, la pura y simple lectura inmediata de la realidad. Ellos mismos son el resultado de todo un proceso de conocimiento, que incluye varios niveles o grados de elaboración. Expresan, ciertamente, la exigencia absoluta según la cual ningún conocimiento concreto puede pasarse sin la observación y la experiencia, por lo tanto de sus datos, (es el aspecto que corresponde a las gigantescas búsquedas empíricas, que versan sobre "los hechos" de Marx, Engels y Lenin, y las investigaciones y búsquedas concretas, a las cuales todos los grandes dirigentes del movimiento obrero han sometido todo "análisis concreto de una situación concreta"), pero al mismo tiempo son irreductibles a los puros datos de una investigación empírica inmediata. Una investigación o una observación no es en efecto nunca pasiva; ella sólo es posible bajo la conducción y el control de los conceptos teóricos que en ellas actúan, sea directamente, sea indirectamente, en sus reglas de observación, de elección y de clasificación, en el montaje **técnico** que constituye el cam-

(1) Usamos **provisoriamente** la expresión concepto empírico. Más adelante nos veremos obligados a reemplazarla por una denominación diferente, más adecuada.

po de la observación o de la experiencia. Una búsqueda y una observación incluso una experiencia, no proporcionan en principio más que **materiales** que son en seguida elaborados en **materia prima** de un trabajo ulterior de transformación que producirá finalmente los **conceptos empíricos**. Bajo el nombre de **conceptos empíricos**, por lo tanto, tenemos en cuenta no el **material** inicial, sino el resultado de sus elaboraciones sucesivas; tenemos en cuenta el resultado de un proceso de conocimiento, el mismo complejo, proceso en el cual el material inicial, por lo tanto la materia prima obtenida, es transformada en **conceptos empíricos** como resultado de la intervención de los conceptos teóricos, ya sea efectivamente presentes ya sea presentes y en acción en esta elaboración bajo la forma de montajes experimentales, reglas metódicas, reglas de crítica y de interpretación, etc. (2).

La relación de los conceptos teóricos con los conceptos empíricos no es por lo tanto en ningún caso una relación de exterioridad (los conceptos teóricos no están "reducidos" a los datos empíricos), ni una relación de deducción (los conceptos empíricos no son deducidos de los conceptos teóricos) ni una relación de subsunción (los conceptos empíricos no son la **particularidad** complementaria de la **generalidad** de los conceptos teóricos como casos particulares de éstos). Más bien es menester decir (en un sentido cercano a la expresión de Marx cuando habla de la "realización de la plusvalía") que los conceptos empíricos "realizan" los conceptos teóricos en el conocimiento concreto de los objetos concretos. La dialéctica de esta "realización", que no tiene nada que ver con el concepto hegeliano de la "realización" especulativa de la Idea en lo concreto, merecerá evidentemente extensos esclarecimientos que no pueden ser producidos más que sobre la base de una teoría de la práctica de las ciencias, y de su historia. Sea cual fuere la resolución de este último punto, podemos decir que el conocimiento concreto de un objeto concreto se nos presenta como la "síntesis" de la que habla Marx: síntesis de conceptos teóricos (en el sentido fuerte) requeridos, combinados con los conceptos empíricos elaborados. Como se ve, no hay conocimiento concreto de un objeto concreto sin recurrir obligatoriamente al conocimiento de estos objetos específicos que corresponden a los conceptos abstracto-formales de la teoría en el sentido fuerte.

Por el momento estas precisiones nos son suficientes para introducir una importante distinción entre los objetos posibles de un discurso teórico. Si recordamos la distinción que venimos de hacer entre los objetos abstracto-formales y los objetos concreto-reales, podemos decir que un discurso teórico, puede, según su **nivel**, recaer sea sobre objetos abstractos y formales, sea sobre objetos concretos y reales.

Por ejemplo, el análisis **científico** de una realidad histórica concreta, la formación social francesa en 1966, constituirá perfectamente un discurso teórico en el sentido general por cuanto nos proporciona un conocimiento. Pero se dirá que en este caso el discurso recae sobre un objeto **real-concreto**. Por el contrario, *El Capital* de Marx analiza no una formación social (una sociedad real-concreta), sino el **modo de producción capitalista**: se dirá que versa sobre un objeto **formal o abstracto**. Es posible concebir un gran número de discursos teóricos referidos a objetos formales o abstractos: por ej. sobre el concepto de modo de producción; sobre las instancias constituyentes de un modo de producción, (sobre lo económico, lo político, lo ideológico); sobre las formas de transición de un modo de producción a otro, etc., etc. Un discurso sobre los principios generales de la teoría marxista recae también sobre un objeto formal o abstracto: versa no sobre tal objeto concreto (tal formación social, tal coyuntura de la lucha de clases), sino sobre los principios, es decir sobre los conceptos teóricos, del marxismo, por lo tanto sobre objetos **formal-abstractos**.

(2) La historia concreta, o empírica, la sociología empírica, los "análisis concretos de situaciones concretas" efectuadas por los partidos comunistas nos ofrecen el ejemplo de este trabajo de elaboración.

Si todos los discursos que producen el conocimiento de un objeto pueden ser calificados, en general, como **teóricos**, nos es necesario por tanto efectuar una distinción de gran importancia: entre los discursos que versan sobre objetos **real-concretos**, de una parte, y los discursos que versan sobre objetos **formal-abstractos**, por otra parte. Convendremos en llamar discursos teóricos, o **teoría, en el sentido fuerte**, a los discursos que versan sobre objetos formal-abstractos. Esta distinción es necesaria: por un lado los primeros discursos (concretos) suponen la existencia de los segundos (abstractos) y por otro lado el alcance de los segundos discursos (abstractos) sobrepasa infinitamente el objeto de los primeros. Es posible entenderlo fácilmente tomando el ejemplo del discurso teórico de Marx en **El Capital**. La teoría del modo de producción capitalista (objeto formal-abstracto), teoría en el sentido fuerte, permite en efecto el conocimiento de un gran número de objetos real-concretos, en especial el conocimiento de todas las formaciones sociales, de todas las sociedades reales, estructuradas por el modo de producción capitalista. Por el contrario, el conocimiento (concreto) de un objeto real (ej.: Francia en 1966) no permite ipso facto el conocimiento de otro objeto real (Inglaterra en 1966), a menos de recurrir a la **teoría, en el sentido fuerte**, del modo de producción capitalista, es decir, a menos de extraer del primer conocimiento concreto el conocimiento abstracto que allí opera.

De estas observaciones, advertencias ciertamente difíciles, pero claras como lo espero, podemos extraer dos conclusiones.

La primera, reside en que un discurso sobre los principios generales del marxismo es en sus límites mismos un discurso **teórico en el sentido fuerte**, puesto que versa no sobre tal objeto real-concreto (p. ej.: la lucha de clases en Francia, o la historia del "culto de la personalidad", etc.) sino sobre un objeto formal-abstracto: los principios fundamentales del marxismo, considerados independientemente de todo objeto real-concreto.

La segunda, es que lo propio de la **teoría en el sentido fuerte** es recaer precisamente sobre un objeto, u objetos **formal-abstractos** es decir producir no el conocimiento "concreto" de objetos **real-concretos**, sino el conocimiento de objetos formal-abstractos, o teóricos en el sentido fuerte, de conceptos, de relaciones y de sistemas conceptuales teóricos, que deben y pueden de inmediato intervenir para concurrir, en un segundo momento, al conocimiento de los objetos real-concretos. Decir que un conocimiento teórico, o teoría en el sentido fuerte, versa sobre objetos formal-abstractos, sobre conceptos y sistemas conceptuales teóricos, quiere decir que posee la capacidad específica de proporcionar los instrumentos teóricos indispensables al conocimiento concreto de toda una serie de objetos real-concretos **posibles**. Teniendo por objeto a los objetos formal-abstractos, la teoría en el sentido fuerte concierne pues a objetos reales **posibles**, a la vez a tal formación social o a tal "situación concreta" (Lenin), actual, presente, aquí y ahora, pero **también** a tal otra formación social o a tal otra situación concreta pasada, o por venir, en tal otro lugar, con la condición que estos objetos reales correspondan a los conceptos abstractos de la teoría considerada.

He aquí lo que promueve la dificultad de la **teoría**. Jamás se debe perder de vista, que, entendida en el sentido fuerte, la teoría no se reduce jamás a los ejemplos reales que se invoca para **ilustrarla**, puesto que la teoría sobrepasa todo objeto real dado, puesto que concierne a todos los objetos reales posibles que se adaptan a sus conceptos. La dificultad de la teoría en el sentido fuerte se vincula pues al carácter formal y abstracto, no sólo de sus conceptos, sino de sus **objetos**. Hacer teoría marxista en el sentido fuerte, definir los principios teóricos fundamentales del marxismo, es trabajar sobre objetos abstractos, definir objetos abstractos, por ej. los objetos abstractos siguientes: materialismo, materialismo histórico, materialismo dialéctico, ciencia, filosofía, dialéctica, modo de producción, relaciones de producción, proceso de trabajo, trabajo abstracto, trabajo concreto, plusvalía estructura de lo económico, de lo político, de lo ideológico, modo de producción teórico, práctica teórica, formación teórica, unión de la teoría y práctica, etc.

Entiéndase bien el conocimiento de estos objetos **formal-abstractos** nada tiene de conocimiento especulativo, ni contemplativo, concerniente a las ideas "puras". Por el contrario, ni concierne ni tiene en vista más que objetos **reales**, el conocimiento sólo tiene sentido porque permite forjar los instrumentos teóricos, los conceptos teóricos formales y abstractos, que permiten producir el conocimiento de los objetos real-concretos. Entiéndase bien, este conocimiento de los objetos formal-abstractos no cae del cielo ni del "espíritu humano": es producto de un **proceso de trabajo teórico**, está sometido a una historia material, la que supone entre sus condiciones y elementos determinantes las prácticas no-teóricas (la práctica económica, la práctica política, la práctica ideológica) y sus resultados. Pero, una vez producidos y constituidos, estos objetos formal-teóricos pueden y deben ser objeto de un trabajo teórico en el sentido fuerte, ser analizados, pensados en su necesidad, sus relaciones internas y desarrollados, para arrancarles todas sus consecuencias, es decir toda su riqueza.

Marx nos ha dado un ejemplo de tal trabajo en **El Capital**: analiza allí un objeto formal-abstracto (el modo de producción capitalista) para desarrollar todas sus "formas", y extraerle todas sus consecuencias. Gracias a que Marx ha hecho este trabajo teórico en el sentido fuerte, es decir ha producido el conocimiento de este objeto formal-abstracto que es el modo de producción capitalista, y de todas sus "formas" y consecuencias, podemos nosotros **conocer** lo que transcurre en los objetos **reales**, las formaciones sociales sujetas al modo de producción capitalista. Es necesario llegar aun más lejos. Trabajando sobre el objeto teórico **modo de producción capitalista**. Marx también y al mismo tiempo ha trabajado sobre un objeto teórico más general: el concepto de **modo de producción**, lo que nos permite, a nuestra vez, trabajar sobre este objeto, por lo tanto sobre otros objetos, de los cuales hace posible su conocimiento, a saber otros modos de producción que no son el capitalista —sobre el modo de producción feudal—, el modo de producción socialista, etc., e incluso sobre un objeto requerido por el pensamiento de Marx, aunque no abordado por él, el concepto de **modo de producción teórica**, y los conceptos dependientes—, con la condición de entender que trabajando sobre estos otros conceptos de modos de producción trabajamos **todavía** sobre objetos formal-abstractos.

Tal es la dificultad fundamental de la **teoría**, y de todo discurso teórico, en el sentido fuerte. Naturalmente, esta dificultad choca con el sentido común, puesto que introduce una innovación paradójica: la idea de que sólo se puede acceder al conocimiento de los objetos real-concretos con la condición de trabajar también y al mismo tiempo sobre objetos formal-abstractos. Con ello, se introduce la idea de una forma de existencia muy específica: la de los objetos formal-abstractos, distinta de la forma de existencia de los objetos real-concretos. No es fácil concebir esta idea, que es la idea misma de teoría, en el sentido fuerte, ni sobre todo fácil de tenerla en cuenta, práctica y constantemente, en la lectura de un texto teórico. Es necesario un real esfuerzo para resistir la tentación del empirismo, para el que sólo existen objetos real-concretos, para aceptar la crítica de sus "evidencias" ideológicas, para criticarlas verdaderamente, y para situarse al nivel de la **teoría**, es decir de sus objetos formal-abstractos.

C. Dificultad del método teórico

Otra dificultad propia de la teoría depende ya no de su objeto, sino de la **manera** con la que trata su objeto, es decir con su **método**. En efecto, no es suficiente que un discurso trate de un objeto teórico (formal-abstracto) para que sea denominado teórico en el sentido fuerte. Un objeto teórico puede p. ej. ser igualmente tratado por un discurso ideológico o pedagógico: lo que distingue estos discursos es el **modo** de tratamiento de

su objeto teórico, su método. P. ej. un discurso como el pequeño tratado de Stalin (materialismo dialéctico y materialismo histórico) que ha jugado un gran papel, puesto que ha enseñado el marxismo a millones de militantes durante decenas de años, trata su objeto mediante un método pedagógico. Expone bien los principios fundamentales del marxismo, y de una manera generalmente justa. Ofrece las definiciones esenciales, y sobre todo hace las distinciones esenciales. Tiene el mérito de ser simple y claro, por tanto accesible a las amplias masas. Pero presenta el gran defecto de enumerar los principios del marxismo, sin mostrar la necesidad de su "orden de exposición" (Marx), es decir sin mostrar la necesidad interna que enlaza entre sí a estos principios, estos conceptos. Ahora bien el orden (de exposición), que vincula entre sí los conceptos, depende de sus relaciones necesarias, y estas relaciones a su vez, de sus propiedades mismas: este orden constituye su sistema, que da su verdadero sentido a cada uno de los conceptos. P. ej., si la distinción entre la ciencia (materialismo histórico) y la filosofía (materialismo dialéctico) marxistas está bien señalada en el texto de Stalin, su relación interna y la necesidad propia de su relación no están verdaderamente pensadas y demostradas. P. ej., si los principios del materialismo y de la dialéctica están bien afirmados, su relación interna y necesaria no está ni expuesta, ni demostrada en su contenido específico.

Por razones prácticas de hecho, un método de exposición pedagógica puede, seguramente, dejar en la penumbra algunas de estas relaciones, pero no el sistema necesario que vincula los conceptos entre sí y les da su sentido.

Por razones de derecho, un método de exposición teórica no lo puede hacer. Debe exponer con rigor la necesidad de estas relaciones: es su razón de ser. Marx era perfectamente consciente de esto en *El Capital*, cuando decía que el "método de exposición", distinto del método de investigación (o método de análisis y descubrimiento) era parte integrante de todo discurso científico (podemos agregar: y filosófico), es decir de todo discurso teórico.

La dificultad de un discurso teórico en el sentido fuerte reside entonces, por un lado, en la naturaleza formal-abstracta de su objeto, y por otra en el rigor de su "orden", es decir de su método de exposición. Lo que ha sido dicho del objeto debe igual ser dicho del método: como el objeto, el método es necesariamente formal-abstracto.

Entiéndase bien, esto no quiere decir que un discurso teórico deba morar constantemente al nivel de la sola abstracción teórica. Puede ser ilustrado por el mayor número de ejemplos "concretos" posible. También aquí, nos ha señalado Marx el camino en el "El Capital": no cesa de ilustrar su análisis del modo de producción capitalista con ejemplos extraídos de un objeto real-concreto: la formación social inglesa del siglo XIX. Tenemos perfecto derecho de recurrir a este método de ilustración, que es de buena pedagogía, y que puede en ciertos casos, jugar un papel más importante. Pero no podemos hacerlo más que a condición de distinguir con precisión el análisis teórico de nuestro objeto teórico (abstracto), de todas sus "ilustraciones" concretas, y de saber que el objeto de la teoría en el sentido fuerte no puede reducirse a los objetos reales que la ilustran, ni confundirse con ellos.

Si no se extrema el cuidado en el tratamiento de las ilustraciones por lo que ellas son: solamente ilustraciones, y no conocimientos concretos en el sentido que hemos definido con Marx, se arriesga caer en malentendidos como aquel célebre del que a menudo han sido víctimas los historiadores en sus lecturas de "El Capital". Un historiador se propone en efecto el conocimiento concreto de un objeto concreto: tal formación social en tal coyuntura o en la dialéctica de las coyunturas que cubre todo un período. Ahora bien, aparentemente "El Capital" comporta capítulos de historia concreta: sobre el trabajo en Inglaterra, sobre la historia de la manufactura y de la industria, sobre la acumulación primitiva, etc. Se puede caer en la tentación de ver allí la teoría marxista de la historia operando

en los conceptos empíricos que se producirían y expondrían ante nuestros ojos. Ahora bien, si estos capítulos han fascinado de tal modo a los historiadores, es justamente porque no son en el sentido propio capítulos de historia concreta marxista, es porque se asemejan como gemelos a las descripciones cronológicas empíricas de las que rebosa la historia ideológica ordinaria. Marx, en efecto, no los ofrece en cuanto capítulos de una historia marxista, sino como simples ilustraciones de conceptos teóricos: los conceptos de plusvalía absoluta, plusvalía relativa, y del origen no-capitalista del capitalismo. Se ha limitado, en estos pseudo-capítulos de historia concreta, a darnos aquello que le era necesario: hechos destinados a ilustrar, es decir a duplicar en la realidad empírica, un concepto (tal como el trabajo en Inglaterra) o genealogías parciales (tal como el pasaje a la gran industria o la acumulación primitiva). Tal como se lo ha demostrado eficientemente (3), son elementos para una historia concreta, sea meros materiales, sea materia prima para una historia marxista, pero no capítulos de una historia marxista. Si se quiere hallar ejemplos de historia concreta marxista, es necesario buscarlos a sabiendas allí donde se encuentran: en las obras históricas de Marx, o en los análisis históricos de Lenin, en *El 18 Brumario*, etc., o en *El Capitalismo en Rusia*, y en los grandes análisis políticos de 1917 a 1922. Es bajo esta condición que se evitarán las confusiones entre una ilustración concreta de un concepto teórico, y la historia marxista.

D. Última dificultad:

La novedad revolucionaria de la teoría

Para cerrar este capítulo de la dificultad, es necesario todavía indicar una última razón: la más importante.

Un texto teórico sobre Marx supone otra dificultad que ya no reside en la naturaleza teórica de su objeto y de su método. Esta otra dificultad es la novedad revolucionaria de la teoría marxista.

Nos hemos detenido ya en los riesgos que amenazan a las palabras empleadas en un discurso teórico: una lectura rápida puede creer que tienen el mismo sentido que en la vida cotidiana, a pesar de que poseen un sentido totalmente distinto, el de conceptos teóricos. Hemos visto ya los riesgos que amenazan al objeto de un discurso teórico en el sentido fuerte: una lectura rápida puede creer que este objeto es un objeto real-concreto, a pesar de que posee una naturaleza totalmente distinta, la de un objeto formal-abstracto. En estos dos casos la especificidad del lenguaje teórico (terminología) y del objeto teórico es reducida y destruida por la intervención de las "evidencias" familiares: las de la ideología "cotidiana", es decir las de la ideología empirista. Es preciso no hacerse ilusiones: no otra cosa le sucede a la teoría marxista. No son sólo sus adversarios confesos quienes declaran a viva voz que la teoría marxista nada ha aportado de nuevo: lo afirman también sus propios partidarios cuando leen los textos de Marx, y cuando "interpretan" la teoría marxista a través de las grandes "evidencias" establecidas: las de las teorías ideológicas reinantes. Para no tomar más que dos ejemplos, aquellos marxistas que leen, e interpretan espontáneamente, sin dificultades, escrúpulos, ni vacilaciones la teoría marxista mediante los esquemas del evolucionismo o del "humanismo", tales marxistas, declaran de hecho que Marx nada ha aportado de nuevo, por lo menos en la filosofía y como consecuencia en la ciencia, en la manera de concebir los objetos teóricos, y por lo tanto en su estructura. Estos marxistas reducen la prodigiosa novedad filosófica del pensamiento de Marx a formas de pensamiento existentes, corrientes, "evidentes", es decir a las formas de la ideología teórica dominante. Para percibir y concebir claramente la novedad revolucionaria de la filosofía marxista y de sus con-

(3) E. Balibar "Lire Le Capital", II.

secuencias científicas, es necesario resistir lúcidamente a esta reducción ideológica, combatir la ideología que la sostiene, y enunciar lo que específicamente distingue el pensamiento de Marx, lo que hace de él, un pensamiento revolucionario no sólo en la política, sino también en la teoría.

Es aquí que reside la dificultad postrera. No es fácil desembarazarse de las "evidencias" de ideologías teóricas como el evolucionismo o el "humanismo", que dominan desde hace 200 años todo el pensamiento occidental. No es fácil decir que Marx no era hegeliano (el hegelianismo es el evolucionismo del "rico"), que Marx no era evolucionista, que Marx no es teóricamente "humanista", no es fácil mostrar positivamente en qué Marx, porque no es hegeliano, ni "humanista", es otra cosa, que sería entonces necesario definir. Y cuando se intenta mostrarlo, no es fácil hacerlo entender y admitir.

Todo texto teórico, incluso limitado, que trata de principios marxistas, supone inevitablemente esta dificultad de fondo. A menos que cedamos a las falsas "evidencias" de las ideologías teóricas dominantes (sea el evolucionismo, o el humanismo, u otras formas de idealismo), y por lo tanto traicionemos lo más precioso del pensamiento de Marx, lo que tiene de teóricamente revolucionario, debemos afrontar esta dificultad, y luchar contra las ideologías que no cesan de amenazar el pensamiento marxista para ahogarlo, reducirlo y destruirlo. No es una dificultad imaginaria, es una dificultad objetiva histórica, tan real en su género, como las dificultades de la práctica revolucionaria. El mundo no cambia fácilmente de "base", ni el mundo de la sociedad, ni el mundo del pensamiento.

Sabemos que ante todo es necesaria una revolución para que la sociedad "cambie de base". Pero después de la revolución, es necesaria aún una lucha extremadamente larga y dura, en la política y en la ideología, para establecer, consolidar y hacer triunfar la nueva sociedad. Otro tanto acaece en el mundo del pensamiento. Luego de una revolución teórica, es necesaria aún una lucha extremadamente larga y dura en la teoría y en la ideología, para establecer, hacer reconocer y triunfar el nuevo pensamiento, sobre todo si se trata de un pensamiento que funda una nueva ideología y una nueva práctica política. Mientras esta larga lucha se desarrolla, tanto la revolución en la sociedad como la revolución en el pensamiento corren un enorme riesgo: el de ser ahogadas bajo el viejo mundo, y el de recaer, directa o indirectamente bajo su ley.

Se comprenderá por qué hoy, aún, es necesario un verdadero esfuerzo para representarse verdaderamente (contra las viejas ideologías que tienden constantemente a someterla a su propia ley, es decir a ahogarlas y a destruir) la revolución teórica que Marx ha realizado en la filosofía, y en la ciencia.

He aquí por qué, incluso si se dejan de lado sus malas razones (sus errores, omisiones, torpezas y límites) toda obra teórica tendrá también buenas razones, razones inevitables y necesarias, para ser a veces difícil: razones que atañen, por un lado, a la naturaleza teórica de su objeto y de su método, y por otro lado, a la novedad revolucionaria del pensamiento de Marx.

II. RECURSOS

Pero aquí surgirá otro problema. Cuando intentamos definir y exponer los principios del marxismo, no pretendemos inventarlos, retomarlos, analizarlos y desarrollarlos. Para que puedan estar sometidos a definición y exposición, es necesario que estos principios previamente existan, y que estén por lo tanto de una u otra manera a nuestra disposición.

Esta condición parece evidente. Reflexionamos sobre lo que Marx nos ha proporcionado. Es suficiente entonces, parece, para hablar de los prin-

cipios de la teoría y de la práctica marxista, y "tomar" estos principios allí donde están: en la teoría marxista y en la práctica marxista.

Esta respuesta, sin embargo, propone, en su simplicidad, un cierto número de problemas importantes, que atañen a la naturaleza misma de los principios del marxismo.

1) "Tomamos", en primer lugar, los principios marxistas allí donde han sido producidos y expuestos: en las obras teóricas de Marx y de sus grandes discípulos.

Sin embargo basta con un somero conocimiento de estas obras para ver que su lectura promueve de inmediato un cierto número de dificultades.

La primera de estas dificultades concierne a las obras del propio Marx. En efecto existen diferencias teóricas muy sensibles entre las primeras obras de Marx (las llamadas obras "filosóficas" o de "Juventud") y las ulteriores, como el *Manifiesto*, *Miseria de la Filosofía*, la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, *El Capital*, etc... Existen igualmente entre estos dos grupos de obras, sensibles diferencias de objeto. Por ejemplo, Marx habla abundante y directamente de la filosofía y de la ideología en las obras "de Juventud" y en la *Ideología Alemana*, pero muy poco o nada, en *El Capital*. ¿Si queremos disponer de los principios marxistas concernientes a la filosofía, o a la ideología, a qué textos referirnos? ¿A los textos que de ellas hablan explícita y directamente, cualquiera sea su fecha, o a otros textos, ulteriores, pero que presentan este muy grave inconveniente de hablar de dichos temas muy poco o de no hacerlo en absoluto?

Para poder "tomar" en Marx los principios del marxismo debemos por lo tanto haber expuesto y resuelto este problema previo: ¿cuáles son los textos de Marx que podemos aceptar como marxistas? Dicho de otro modo, debemos plantear al mismo Marx una simple y muy natural interrogación: ¿a partir de qué momento, de qué obra, Marx, que, como todo intelectual burgués de la década del 40, necesariamente ha pensado en el seno de la ideología (idealista) dominante, ha roto con ella, ha fundado los cimientos de su teoría revolucionaria? En efecto es evidente que si nosotros aceptamos por marxistas el contenido y la letra de los textos anteriores a esta ruptura y a esta revolución, por ejemplo los textos idealistas y humanistas de las obras de "Juventud", quedamos fascinados por el fetichismo de la rúbrica, y recaeremos en el pre-Marx: no es la rúbrica de Marx, sino, en el sentido fuerte, el "pensamiento" de Marx, el que puede validar un texto como marxista.

Identificar claramente los textos pre-marxistas y los textos marxistas, distinguir claramente estas dos series de textos, he aquí algo que supone todo un trabajo de crítica sobre la obra misma de Marx. Este trabajo de crítica indispensable ha sido esbozado (4).

Es necesario entender que todo discurso sobre la teoría marxista supone este trabajo de crítica previa.

Si se encara seriamente este trabajo previo, esto supone que por tanto se es capaz de responder a una segunda pregunta: ¿podemos extraer de las obras marxistas de Marx (p. ej., *El Capital*) ciertos principios marxistas, a pesar de que estas mismas obras no los tratan ni los enuncian, ni directa ni explícitamente? ¿Con qué derecho, y mediante qué procedimientos podemos hacerlo? Consideremos p. ej. la concepción marxista de la filosofía: es un tema profusamente considerado en las obras de "Juventud" y en la *Ideología alemana*, pero muy poco, o casi nada en *El Capital*. Si aceptamos que las obras de Juventud de Marx no son "marxistas", no consideraremos marxistas sus fórmulas sobre la filosofía: no podremos conservarlas. Iremos pues a buscar en *El Capital* con qué definir la filosofía marxista. Ahora bien, *El Capital* no nos ofrece los principios de la filosofía marxista expresamente, puesto que no trata de filosofía, que no es su objeto, sino del modo de producción capitalista.

(4) Cf. *Pour Marx, y Lire Le Capital*, donde se han retomado y desarrollado distinciones transmitidas por la tradición marxista.

Sin embargo la filosofía marxista se encuentra enteramente en *El Capital*, que es una de sus "realizaciones". Diremos entonces que la filosofía marxista puede ser encontrada allí, puesto que está allí efectivamente en acción. Diremos que la filosofía marxista se halla en *El Capital*, "en estado práctico", que está presente en la práctica teórica del *Capital*, muy precisamente, en la manera de concebir el objeto del *Capital*, en la manera de proponer sus problemas, en la manera de tratarlos y de resolverlos. La expresión: "en estado práctico" no debe extraviarnos. Designa, en este caso, un modo de existencia de la filosofía en una obra científica, en una práctica teórica, por lo tanto un modo de existencia teórica, y no (cosa que veremos enseguida) un modo de existencia en una obra política e histórica, por lo tanto práctica en el sentido corriente del término. La existencia de la filosofía marxista "en estado práctico" en *El Capital* indica la modalidad propia de la existencia del objeto, de los problemas, del método científico, por lo tanto teórico, del *Capital*. Decir que la filosofía marxista se encuentra en estado práctico en *El Capital* significa pues que el contenido de la filosofía marxista se halla claramente presente en *El Capital*, pero que le falta su forma teórica. El materialismo dialéctico (filosofía marxista) no está allí tratado por sí mismo, en su distinción, independientemente del materialismo histórico (ciencia de la historia), sino en, por, y a través de este capítulo de materialismo histórico, que analiza la esencia del modo de producción capitalista.

Es el hecho de la existencia de la filosofía marxista "en estado práctico" en *El Capital* lo que nos permite "extraer" legítimamente la concepción marxista de la filosofía, del *Capital*. Si la filosofía marxista no estuviera presente en *El Capital*, no podríamos extraerla. Si estuviera presente no sólo en su contenido sino también en su forma, es decir de cuerpo presente y con todas las letras, nosotros no tendríamos necesidad de "extraerla". Como se halla allí "en estado práctico" (contenido), pero no en estado teórico (forma), debemos dar a su contenido su forma propia. Por lo tanto debemos identificar su contenido, y darle su forma correspondiente.

Esta tarea es un verdadero trabajo teórico: no sólo un trabajo de simple extracción, abstracción en el sentido empirista, sino un trabajo de elaboración, de transformación, que requiere grandes esfuerzos. Por lo menos podremos cumplir este trabajo, a partir del momento en que sepamos que la filosofía marxista puede existir realmente, en acto, en estado práctico, independientemente de su forma y por lo tanto de su formulación teórica. Y cuando afirmamos esta posibilidad, debemos saber que no afirmamos solamente un hecho ("es así") sino un principio fundamental del marxismo mismo, un principio que concierne, al límite, a la relación de una filosofía y de una ciencia, la relación de la teoría y de la práctica; el principio que exige que la filosofía exista previamente en la práctica de las ciencias, antes de existir por sí.

Todos comprenderán que lo que se acaba de decir, a propósito de los principios de la filosofía marxista, vale para un gran número de otros principios del marxismo: nos encontramos a menudo en la necesidad de "extraerlos" por un gran trabajo de elaboración, de transformación y de producción teóricas, del "estado práctico" en el cual nos son dados en los textos de Marx y de sus sucesores. Lo que vale incluso para ciertos principios esenciales (ejemplos: la filosofía, la unión de la teoría y de la práctica, etc.) vale evidentemente, a fortiori, para sus consecuencias. Marx no "lo ha dicho todo" no sólo porque no tuvo tiempo para ello, sino porque "decirlo todo" no tiene sentido para un sabio: sólo una religión puede pretender "decirlo todo". Una teoría científica por el contrario tiene siempre otras cosas que decir, por definición puesto que no existe más que para descubrir en sus soluciones mismas, otros tantos, sino más, problemas de los que resuelve. Por lo tanto, deberemos, para definir ciertos conceptos marxistas y sus consecuencias, "extraerlos" de las obras de Marx y de sus sucesores, y prolongar sus resultados por un trabajo complejo de elaboración y de producción teóricas.

Este trabajo indispensable y difícil ha sido comenzado por otra parte bajo una forma rudimentaria, imperfecta. Pero es necesario saber que todo discurso sobre la teoría marxista supone ese trabajo, sin el cual nos limitaríamos muy a menudo a re-poner y rebautizar las "piedras angulares" (Lenin) colocadas por Marx.

Claro, y es una muy importante advertencia, no estamos solos frente a las obras de Marx, y al *Capital*. El trabajo de elaboración al que acabo de aludir, ha sido desde largo tiempo emprendido, y sus resultados se encuentran en las obras teóricas de los grandes discípulos de Marx. En Engels y en Lenin p. ej., hallamos con qué abordar explícita y directamente ciertos principios que se hallan sólo en "estado práctico" en *El Capital*. El *Anti-Dühring*, la *Dialéctica de la naturaleza* y *Materialismo y Empiriocriticismo* nos permiten p. ej., plantear en términos mucho más explícitos el problema, implícito en *El Capital*, de la naturaleza de la filosofía marxista, de la relación de la teoría y de la práctica, etc. Otro tanto sucede con otros principios, relativos al materialismo histórico, p. ej., el concepto de formación social, el concepto de la combinación de varios modos de producción en toda formación social: Lenin los ha formulado, "extrayéndolos" de Marx por una rigurosa elaboración teórica, etc.

Toda obra sobre la teoría marxista debe comenzar por identificar claramente y consignar los resultados que debemos a Marx y a sus sucesores, y, en los límites objetiva y subjetivamente posibles, proseguir este esfuerzo. Debe quedar claro que es menester aplicar a las obras de los sucesores de Marx el mismo método de "extracción-elaboración" teórica. Así se podrá "extraer" tales o cuales elementos teóricos presentes en estas obras en "estado práctico", para dar a su contenido teórico una forma teórica adecuada.

Entonces se comprenderá que este trabajo, si no es una simple "extracción", sino una verdadera elaboración, raramente se limita a la producción de una forma a la medida, suficiente para agotar un contenido ya listo. En efecto no alcanza con creer que se trata simplemente de identificar un contenido ya adecuado para darle enseguida la forma que le conviene, como se elige un traje a la medida del cliente. No hay contenidos puros. Todo contenido siempre está ya dado en una cierta forma. Dar una forma adecuada a un contenido teórico existente "en estado práctico", supone pues casi siempre dos operaciones conjuntas: la rectificación crítica de la antigua forma y la producción de la nueva, en un solo y mismo proceso. Esto significa que la producción de la nueva forma teórica más adecuada supone la crítica de la antigua, por lo tanto la percepción de su inadecuación y de las razones de esta inadecuación. Esto significa que un trabajo de elaboración teórica, incluso cuando recae sobre contenidos teóricos existentes en "estado práctico" en un discurso teórico, supone una rectificación crítica de lo que es dado en estado práctico. Esto no tiene nada de asombroso: es así que procede toda disciplina teórica en su desarrollo. Una ciencia o una filosofía nuevas, incluso revolucionarias comienzan siempre en alguna parte, en un cierto universo de conceptos y de palabras existentes, por lo tanto histórica y teóricamente determinadas: es en función de los conceptos y de los términos disponibles que toda teoría nueva, incluso revolucionaria, debe encontrar cómo pensar y expresar su novedad radical. Incluso para pensarlo contra el contenido del antiguo universo de pensamiento toda teoría nueva está condenada a pensar su nuevo contenido en ciertas formas del universo teórico existente, que dicha teoría terminará por conmover. Ni Marx ni sus sucesores han escapado a esta condición, que rige la dialéctica de toda producción teórica. Por esto, no sólo tenemos que revocar los contenidos premarxistas del pensamiento de juventud de Marx, sino también criticar, en nombre de la lógica y de la coherencia del sistema de los principios marxistas, ciertas formas en las

cuales ha podido presentarse el nuevo contenido. Esta regla vale evidentemente también para ciertas formas de existencia "en estado práctico" de los principios teóricos marxistas en las obras de madurez de Marx y de sus sucesores. De ahí que toda producción de una adecuada forma de un contenido teórico "en estado práctico" es de hecho y al mismo tiempo una **rectificación crítica** de la vieja forma bajo la cual existe este contenido en "estado práctico".

Lo que interesa comprender claramente es que esta operación de rectificación crítica no está impuesta desde afuera a las obras de Marx y sus sucesores, sino que se desprende de la aplicación, del repliegue de estas obras sobre sí mismas: más precisamente de la aplicación de sus formas más elaboradas sobre las menos elaboradas, o si se lo prefiere, de sus conceptos más elaborados sobre los menos elaborados, o aún de su sistema teórico sobre ciertos términos de su discurso, etc... Esta aplicación justamente hace surgir "blancos", "desajustes", lagunas, inadecuaciones, que la rectificación puede entonces reducir. Todo este trabajo se hace al mismo tiempo: es por la puesta al día de las formas y conceptos más elaborados, del sistema teórico, etc., que puede efectuarse la rectificación; y es la rectificación la que permite hacer evidentes las formas, conceptos y sistemas, que le fijan sus objetos. ¿Será necesario ofrecer ejemplos? Es por la aplicación del sistema conceptual del *Capital* sobre el sistema conceptual de la obra juvenil de Marx, los *Manuscritos del 44*, que se hace visible la cesura teórica existente entre los dos textos: es así, precisamente por la aplicación del concepto de "trabajo asalariado" (que figura en *El Capital*) sobre el concepto de "trabajo alienado" (que figura en los *Manuscritos del 44*), que se hace visible el carácter ideológico, no científico, del concepto de "trabajo alienado" y por lo tanto del concepto de "alienación" que lo sostiene. De la misma manera, es por la aplicación, en el interior del *Capital* mismo, de los bien definidos conceptos de proceso de trabajo, de fuerza de trabajo, de trabajo concreto, trabajo abstracto, trabajo asalariado etc... sobre el concepto de "trabajo" (que se encuentra también en *El Capital*) que se descubre que este concepto de trabajo (a secas) no es, en el *Capital*, más que una palabra, una de las formas viejas pertenecientes al sistema conceptual de la economía política clásica y de la filosofía de Hegel: Marx se ha servido de él, pero para arribar a nuevos conceptos que, en *El Capital* mismo, hace superflua dicha forma, y que constituyen su crítica. Es extremadamente importante entenderlo para evitar de tomar esa palabra (trabajo) por un concepto marxista: si no se caerá en la tentación, como lo vemos hoy en tantos ejemplos, de construir sobre ella todas las interpretaciones idealistas o espiritualistas del marxismo como filosofía del trabajo, de "la creación del hombre por el hombre", como humanismo, etc.

Tal es pues la **primer respuesta** que se puede dar a la pregunta: ¿Dónde "tomar" los principios del marxismo? En las obras teóricas de Marx y de sus sucesores. Con la previa condición de haber identificado claramente entre las obras de Marx aquellas que son marxistas. Con la condición además de saber que los principios marxistas pueden sernos dados allí sea expresamente, en una forma teórica adecuada, sea bajo otra forma, en estado práctico. Con la condición en fin de entender que "extraer" de las obras de Marx y de sus sucesores, sobre todo cuando están en estado práctico, ciertos principios del marxismo, supone una elaboración que a veces debe tomar la forma de un trabajo de **rectificación crítica**.

2) Todo esto sin embargo no concierne más que a las obras teóricas de los clásicos del marxismo. Pero ahora nos es necesario hablar de otra cosa: de las obras prácticas del marxismo, es decir de la práctica política de las organizaciones de la lucha de clases surgidas de la unión de la teoría marxista y del movimiento obrero, y de sus resultados.

Habíamos indicado que los principios marxistas pueden existir "en estado práctico" en las obras teóricas del marxismo. Ahora es necesario señalar que también pueden existir "en estado práctico" en las obras prácticas del marxismo.

La práctica política de los partidos comunistas en efecto puede contener en estado práctico ciertos principios marxistas o algunas de sus consecuencias teóricas, que no se hallan en los análisis teóricos existentes. Desde el punto de vista del contenido teórico mismo, la práctica política de las organizaciones de la lucha de clases puede pues encontrarse, en ciertos casos y sobre ciertos puntos, y a veces muy ampliamente, adelantada en relación a la teoría existente.

Por supuesto no se trata de no importa qué práctica "espontánea" sino de la práctica de los partidos revolucionarios que fundan su organización y su acción sobre la teoría marxista. Por descontado, no se trata de no importa cuál de estas prácticas por "fundadas" que estén sobre la teoría marxista, sino de una práctica cuya relación con la teoría marxista sea justa. (6) Bajo esta doble reserva, la práctica política de un partido revolucionario, la estructura de su organización, sus objetivos, las formas de su acción, su dirección de la lucha de clases, sus resultados históricos, etc... constituyen la **realización** de la teoría marxista en condiciones real-concretas determinadas. Como estos principios son teóricos, si esta realización es justa, produce inevitablemente resultados que poseen un valor teórico. Entre estos resultados algunos de ellos representan simplemente la aplicación de principios teóricos ya conocidos, y ya enunciados por la teoría; por el contrario, otros pueden representar elementos teóricos, resultados e incluso principios teóricos nuevos, que no figuran en el estado actual de la teoría. Bajo las condiciones que se acaban de mencionar, es así como la práctica política de los partidos revolucionarios marxistas puede contener, en estado práctico, elementos, resultados o principios teóricos que se hallan más adelantados en relación a la teoría existente.

De ahí que a la pregunta: ¿dónde hallaremos los principios del marxismo? podamos responder: a la vez en las obras teóricas de los clásicos del marxismo, y en las obras prácticas de los partidos comunistas.

Precisemos qué es necesario entender por "obras prácticas" o práctica política de los partidos comunistas.

Por tales podemos considerar los análisis políticos de la situación concreta, resoluciones que fijan la línea del partido, discursos políticos que la definen y la comentan, consignas que registran decisiones políticas o extraen conclusiones. De igual modo, las acciones emprendidas, la manera como son conducidas así como los resultados que obtienen. También las formas de organización de la lucha de clases, la distinción de sus diferentes niveles, y de las diferentes organizaciones correspondientes. Los métodos de dirección de la lucha de clases y de unión con las masas, la manera de resolver los problemas de la unión de la teoría y de la práctica en el partido, entre la dirección y la base, entre el partido y las masas, etc., etc.

Todas ellas son otras tantas formas de la práctica política de los partidos comunistas. Son ellas las que pueden contener, en estado práctico, elementos o resultados teóricos nuevos, las que pueden "realizar", y por lo tanto producir principios aún ausentes de la teoría misma. Estos elementos teóricos nuevos, no deben buscarse necesaria y solamente en los análisis, decisiones, y discursos políticos o en las acciones emprendidas, sino también en las formas de organización, y en los métodos de dirección de la lucha de clases.

Tomemos un ejemplo.

Lo normal es buscar el desarrollo de los principios teóricos del marxismo en las obras teóricas de Lenin. Todo el mundo sabe lo que Lenin ha

(6) Por ejemplo la práctica política de los partidos de la II Internacional al comienzo del S. XX: su relación, mecanicista, economista y evolucionista, con la teoría marxista es esencialmente falseada. Allí no se encontrará pues "en estado práctico" resultados teóricos positivos, sino resultados negativos, regresivos, cuyo examen teórico puede ser fecundo, pero con la condición de concebirlo como examen de una forma de patología histórica.

dado al movimiento obrero con su teoría del imperialismo. Sin embargo Lenin ha dado algo más aún. Y si se quiere hallar la huella de los más grandes advenimientos teóricos que se han producido después de Marx y Engels, no es tanto en los textos teóricos de Lenin donde será necesario buscarla, sino en sus textos políticos. Los descubrimientos teóricos más profundos y más fecundos de Lenin, están contenidos ante todo en sus textos políticos, en lo que constituye el "resumen" de su práctica política. Para citar sólo un ejemplo, los textos políticos de Lenin (análisis de la situación y de sus variaciones, decisiones tomadas y análisis de sus resultados, etc.) nos dan, con una insistencia deslumbradora, en estado práctico un concepto teórico de importancia capital: el del "momento actual" o coyuntura. Este concepto (o principio) que Lenin ha producido en la acción de un partido marxista, para dirigir su lucha, es un principio marxista absolutamente fundamental, no sólo para el materialismo histórico, sino también, como se le verá de inmediato para el materialismo dialéctico: sin embargo dicho principio no figuraba explícitamente en la teoría marxista existente.

Será necesario algo de atención para discernir lo que nos ofrece de decisivo este nuevo concepto teórico. No sólo arroja indirectamente una brillante luz sobre la propia teoría marxista de la historia, sobre las formas de variación de la dominancia en el interior de la estructura social sobre la base de la determinación en última instancia por la economía, y por lo tanto sobre la periodización histórica (esta "cruz" de los historiadores); no sólo permite por primera vez enunciar una teoría: es decir un verdadero pensamiento de la posibilidad de la acción política, por fin desprendida de las falsas antinomias de la "libertad" y de la "fatalidad" (el "juego" de las variaciones de la dominancia en la coyuntura), y de las condiciones reales de la práctica política asignándole su objeto (la relación de fuerzas de las clases comprometidas en la lucha en el "momento actual"); no sólo permite pensar la articulación de las diferentes instancias cuya conjunción de efectos sobredeterminados puede leerse en la coyuntura; sino que también permite plantear de manera concreta el problema de la unión de la teoría y de la práctica, es decir una de las cuestiones más profundas del materialismo dialéctico, no sólo en el dominio de la práctica política, sino también en el dominio de la práctica teórica (pues la coyuntura teórica define en su relación con la coyuntura no-teórica, y ante todo la coyuntura política, el nexo que permite pensar, en la necesidad de su "juego", la naturaleza de la práctica teórica).

Que un principio de tal fecundidad y de tal importancia teórica esté contenido en estado práctico en los análisis e intervenciones políticas de Lenin de 1917 a 1923, es un hecho innegable. Que este principio haya permanecido en estado práctico, sin que haya sido "extraído" de las obras políticas de Lenin, es también desgraciadamente un hecho. Un tesoro teórico estaba allí, al alcance de la mano, en las obras políticas de Lenin: nadie lo ha "descubierto", y ha permanecido estéril. La primacía sin embargo oficialmente proclamada de la práctica, y de la práctica política, no ha inspirado sistemáticas investigaciones sobre las obras políticas de Lenin. Ciertamente, se han extraído grandes enseñanzas en la práctica de los partidos comunistas. Pero, fuera de las "Cuestiones del leninismo" de Stalin, no se ha creado una obra teórica sistemática que verse sobre los principios políticos de Lenin. Con mayor razón, no se ha extraído de la práctica política de Lenin ninguna obra teórica sistemática que verse sobre los conceptos teóricos del materialismo histórico y del materialismo dialéctico, y por lo tanto sobre los importantes descubrimientos teóricos, es decir, filosóficos, producidos por la práctica política de Lenin. Verdad es también; que numerosos conceptos teóricos han permanecido en "estado práctico" en las obras del mismo Marx. ¿A qué se debe esta situación lamentable, cuyos efectos dolorosamente se hacen sentir hoy? A la urgencia de las tareas políticas del movimiento obrero, a quien el enemigo de clase no ha dejado el tiempo libre para estudios apacibles: sin ninguna duda. Pero también a la concepción que los "intelectuales de la clase obrera" se han hecho del marxismo, separados como estaban de su práctica real, sea de la práctica que produce su teoría, y de hecho sometidos, a despecho de

su fidelidad política, a las ideologías burguesas, empirismo, evolucionismo, humanismo, pragmatismo, a las que proyectaban sobre los grandes textos de los clásicos así como sobre las grandes obras del movimiento obrero. Sea como sea, esta situación diseña ante nosotros una precisa tarea: extraer lo que han dicho en sus obras teóricas, sino aun lo que estas obras contienen en estado práctico, como lo que sus obras políticas contienen de descubrimientos teóricos. Urgente tarea.

Los grandes advenimientos teóricos por lo tanto no siempre ni exclusivamente transcurren en la teoría: ocurre a veces también que se den en la política, y que, como consecuencia, la práctica política, en ciertos sectores, se halle adelante de la teoría. Ocurre a veces que la teoría no advierte estos advenimientos teóricos que transcurren fuera de su oficial y reconocido dominio, pese a que son decisivos, bajo tantos aspectos, para su propio desarrollo. (7)

Para retomar una excelente fórmula (aplicada por G. Canguilhem a Galileo), si declaramos que lo característico de la teoría es "decir la verdad", en el sentido fuerte de la palabra "decir", de aislarla, definirla, enunciarla y demostrarla con argumentos teóricos, por lo tanto en un discurso, como quería Marx, sometido a un "orden de exposición" riguroso, debemos comprobar, al mismo tiempo, que se puede "estar en la verdad" sin estar sin embargo en estado de "decir la verdad". Esta distinción puede entenderse en un amplio sentido: se "está en la verdad" no sólo cuando se la "dice", sino también cuando se produce "en estado práctico" un contenido teórico, sin producir al mismo tiempo su forma teórica adecuada, la de su "decir" o de su discurso teórico. Hemos visto que se puede así estar en la verdad en la teoría misma, y sin embargo no decir allí la verdad. Es así que la filosofía marxista se halla en estado práctico en *El Capital: El Capital* está ciertamente en la filosofía marxista, sin pese a ello "decirla", sin producir de ella el discurso riguroso. Acabamos de ver que se puede así "estar en la verdad" en la práctica política, no obstante no "decir" en ella esta verdad, en el sentido fuerte del discurso teórico.

Esta posibilidad de estar en la verdad sin decir la verdad, la distinción entre un contenido teórico en estado práctico y un contenido teórico en estado teórico, todas estas proposiciones no son las comodidades o artificios de una retórica de la exposición: son proposiciones que conciernen directamente al marxismo en persona, puesto que ponen en causa la relación de la teoría y de la práctica, puesto que afirman la "primacía de la práctica", a la vez en la teoría y en la práctica, y también, lo que es de primordial importancia, puesto que nos muestran las variaciones de esta relación que puede oscilar entre los límites extremos de una relación falsa y de una relación justa.

Pues si es verdad que un contenido teórico nuevo puede existir en estado práctico en la teoría marxista o en la práctica de los partidos comunistas, no es verdad que todo lo que existe allí en "estado práctico" posea un valor teórico. No es verdad que se esté en la verdad por el solo hecho de que se esté en la "práctica", tanto como tampoco es verdad que se esté en la verdad por el solo hecho que se decida "decirla", es decir por el solo hecho que se sostenga un discurso de actitud "teórica", por el solo hecho que se "haga" teoría. En este caso, decía ya Feuerbach, todos los charlatanes serían sabios. Se puede pues "hacer" mala práctica, como se puede "hacer" mala teoría. Tenemos de esto, en el orden práctico como en el orden teórico, un ejemplo ilustre, sobre el cual Lenin nos ha abierto propiamente los ojos: el revisionismo teórico y político de la III Internacional.

(7) Para tomar otro ejemplo, la teoría marxista aún no ha sacado todas las enseñanzas que debía, de la dialéctica teoría-práctica y dirección-masas contenida en la decisión de Lenin de retomar la consigna de los "Soviets" o de sus análisis de las fases de transición del período revolucionario.

Pero este ejemplo incluso nos vuelve a proponer este último problema teórico: ¿cuáles son, en la práctica teórica del marxismo, como en su práctica política, las condiciones que se deben observar para asegurar una justa unión de la teoría y de la práctica, es decir para asegurar esta unión contra las desviaciones a las que está expuesta? La respuesta a esta pregunta depende de una teoría general de la unión de la teoría y de la práctica, a la vez en el campo de la práctica teórica y en el campo de la práctica política, y de una teoría de la articulación de estos dos campos: teoría que no puede ser general más que a condición de incluir en ella la teoría de los límites extremos de la variación de esta unión (unión falsa, unión justa). Para plantear y resolver este difícil y urgente problema, no carecemos de armas: disponemos de toda la experiencia de la lucha ideológica (lucha de Engels y Lenin contra el dogmatismo y el revisionismo teórico) y de la lucha política (lucha contra el dogmatismo y el revisionismo políticos) de los partidos comunistas. Aquí además disponemos de una experiencia que contiene, sin ninguna duda, en estado práctico protocolos históricos del más alto alcance teórico. Es suficiente ponerse a trabajar.

En este trabajo, los recursos predominan ampliamente sobre las dificultades.

CeDInCI

LA PRIMERA EDICION DE
ESTA REVISTA SE TERMINO
DE IMPRIMIR EN EL MES DE
DICIEMBRE DE 1967 EN LOS
TALLERES GRAFICOS DE
Imprenta PANAMERICANA
MONTEVIDEO - URUGUAY

CeDInCI

CeDInCI

portada de anheló hernández