

ESTE LIBRO
NO SALE DE
LA BIBLIOTECA

CRITICA TEORICA Y PRAXIS POETICA
(proceso sobre la ideología)

M

53708

XCH
1980
GARV

Tesis que presenta MANUEL SEGUNDO
GARRIDO VALENZUELA para optar al
grado de Maestro en Letras Ibero-
americanas en la Facultad de Filo-
sofía y Letras de la U.N.A.M.

México, marzo de 1980.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

INDICE GENERAL

I. INTRODUCCION	p.I
II. TESIS O PROPOSICIONES TEORICAS GENERALES	p.1
III. MARX/BRECHT:UN ESFUERZO DE DESTRUCCION (Crítica del sentido común)	p.11
IV. MARX/BRECHT:FILOSOFIA,CIENCIA Y REVOLUCION (La tesis XI sobre Feuerbach)	p.33
V. MARX/BRECHT:CONTINUIDAD Y RUPTURA (Crítica de la identificación/crítica de la sociedad)	p.53
VI. MARX/BRECHT:UN ESFUERZO DE RACIONALIDAD Y CONSTRUCCION (Drama real/drama diferido)	p.89.

* * *

I. INTRODUCCION

Me limitaré a señalar del modo más breve posible ciertos problemas, diferencias, disensiones y acuerdos, así como tres tesis o proposiciones generales (teóricas) que desarrolla implícitamente este trabajo. Está claro que se trata de la exposición de algunos resultados (siempre provisionales, por tanto, discutibles) de una investigación que todavía realizo en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, y en cuyo proceso he contado con el oportuno consejo crítico de mis distinguidos maestros, colegas y amigos Adolfo Sánchez Vázquez, José Pascual Buxó, Jaime Labastida, Néstor García Canclini, José Luis González, José Luis Barcárcel, Françoise Perus y Teresa Wajzman Zilberstein, cada uno de los cuales yo he tratado de considerar según mis propias convicciones. Soy, pues, responsable también de aquellas debilidades que pueda contener, a pesar de mi voluntad y de la sabiduría de asesores universitarios tan calificados.

Me parece necesario comenzar por reconocer la naturaleza específica de mi trabajo, ya que a primera vista oculta su vinculación con el hecho literario o poético, desde que su finalidad no es dar cuenta de la poeticidad del texto de Brecht, sino más bien examinar su poética, lo cual implica y explica su vecindad con la filosofía.

Por un lado, el punto de partida lo constituye nuestro supuesto de que las obras de Brecht son ya poéticas, lo cual nos releva del trabajo que consiste en explicar su poeticidad. Mientras que, por otra parte, _____ permite situar directamente la perspectiva específica de mi propósito. En efecto, dada la primera cuestión podemos pensar el fenómeno inherente, de suyo, a toda obra poética: su consistencia ideológico-filosófica. En este caso, el problema de la raigambre ideológico-filosófica del texto de Brecht, visto que su obra (como toda obra artística) no es pura poeticidad formal, sino forma poética de un contenido que nos interesa estudiar.

Por otro lado, investigamos sobre todo su obra teórica en busca de las determinaciones teórico-prácticas más o menos conscientes del tal contenido posible.

Se trata, pues, de una lectura filosófica de un texto no-filosófico que soporta tal lectura en virtud de que contiene

en estado poético una visión del mundo, ayudados por una lectura también teórico-filosófica (categorial) de un texto de poética que, en rigor, tampoco es filosófico, pero que remite a la filosofía.

Estoy persuadido de que tal intento no se divorcia de la literatura o de la obra poética. Al contrario, investiga uno de sus elementos constitutivos fundamentales.

Ahora bien, la segunda hipótesis de trabajo sostiene que Brecht es realización dramática de la filosofía marxista. Y siendo así nuestro punto de partida nos ha parecido adecuado pensar a Brecht ante Marx.

1. LA DETERMINACION TEORICO-PRACTICA FUNDAMENTAL

Desde luego, el propósito teórico directo de mi preocupación ha sido desarrollar una tesis fundamental que Adolfo Sánchez Vázquez esboza sucintamente en la Introducción a su Estética y Marxismo acerca de lo que él mismo denomina la raigambre marxista de la

estética de Bertolt Brecht.

Adolfo Sánchez Vázquez tiene el doble mérito de sugerir ya el abordaje concreto de la poética y la realización dramática de Brecht en lo que es su profunda determinación teórica marxista, hecho que suele reducirse al carácter de mero orientador, accidente, o punto de referencia, cuyo significado concreto en Brecht tiende a ser oscurecido hasta su negación; y, por otra parte, de plantear esta cuestión ahora (desde los inicios de los años setentas) en América Latina, cuyas fuerzas revolucionarias enfrentan justamente -tras cierta ofensiva victoriosa inicial (en Chile, Argentina, Perú)- una contraofensiva imperialista, reaccionaria, cuya realización no sólo tiene que ver con los méritos de la política del enemigo en ese sentido de victoria contrarrevolucionaria, sino también con las debilidades, insuficiencias, desviaciones históricas del movimiento revolucionario en América Latina, algunas de las cuales se relacionan directamente con una manifiesta renuencia (o resistencia) a reflexionar teóricamente, con rigor científico, sobre la realidad que se pretende transformar. Al respecto, el caso chileno me parece el más ilustrativo y el más dramático: una revolución arrollada por la mitología

Ante unos estudios sobre Brecht que reducen la importancia capital de la teoría marxista en su poética y en su realización dramática concreta, determinante de su carácter revolucionario

III c.

en el arte dramático así como del énfasis en el momento racional de la praxis; y ante un comportamiento político pragmatista (seu-
dorrevolucionario) dominante todavía entre las fuerzas revolucionarias de nuestra América, Sánchez Vázquez lleva a cabo una reflexión teórico- filosófica sobre Brecht y el marxismo que, a mi juicio, no sólo sugiere sus relaciones fecundas en el hecho revolucionario (para que sea tal), sino que, al mismo tiempo, permite pensar de nueva cuenta la tesis leninista que relaciona teoría y praxis revolucionarias en su necesidad dialéctica y en sus diferencias.

Estoy seguro de que así, del mismo modo como no escapa la comprensión de la poética de Brecht y su praxis artística en lo que es su determinación por dos hechos histórico-concretos claves que el mismo Brecht se encarga de advertir: 1) el desarrollo del fascismo en Alemania (y su énfasis en la cuestión emocional); y 2) un debilitamiento del momento racional teórico-científico del marxismo en ese período, así tampoco dejará de comprenderse hoy la necesidad de Brecht en América, y la comprensión de éste en su necesidad de la teoría marxista (al fin y al cabo, ni el fascismo ni la ausencia de una reflexión teórica científica entre los revolucionarios de América Latina es cosa del pasado). Mientras que en Brecht, tanto su pensamiento teórico como su realización artística plantean al arte una función para que el espectador desarrolle un trabajo que le permita comprender la esencia de las leyes que rigen el desarrollo social, por una parte; y, por otra, comprender su papel (del conocimiento) en

la transformación revolucionaria del mundo social. Todo lo cual comporta no sólo un sentido revolucionario en el arte dramático, sino también un sentido del arte dramático para la revolución social. He aquí la importancia insoslayable de la escueta reflexión de Sánchez Vázquez, y el fundamento teórico-práctico de mi preocupación por abordar su desarrollo.

Más adelante trataré de precisar la noción de ruptura. Sin embargo, a propósito de la determinación teórico-práctica de este ensayo, interesa destacar aquí algo que en la exposición misma, inclusive en el texto de las "Tesis o proposiciones teóricas generales" (pp. 1-9), se aborda de un modo que me parece todavía insuficiente, ya que no considera de un modo explícito la ruptura que comporta Brecht a nivel del discurso dramático mismo; es decir, desde el punto de vista de la construcción de su discurso poético.

Ciertamente es ruptura con la ideología burguesa en el arte dramático. Tesis que, solucionando cierto problema deja planteado otro: el de la relación que guarda esta ruptura de contenido de formación ideológica con la estructura o construcción formal de su discurso. Digamos que la función de ruptura ideológica que se reconoce en el discurso brechtiano supone en realidad un discurso determinado que la vehiculiza implicando él mismo una ruptura a nivel de la construcción del discurso mismo.

Por ejemplo, la función anti-empática del teatro de Brecht tiene como premisa un discurso, un texto dramático capaz de cumplir con tal función; mientras que éste discurso, a su vez, está determinado por esta función propuesta desde el principio.

2. ACUERDOS Y DISENSIONES TAMBIEN SON DETERMINACIONES

Hasta donde conozco cierta bibliografía sobre Brecht puedo advertir que este ensayo -que, por supuesto, no pretende "llenar un vacío"- contribuye a completar y complementar (y acaso también a precisar) la perspectiva de ciertos estudios importantes en torno del gran dramaturgo alemán, toda vez que se ocupa de una materia que por lo general es más reconocida que explicada y demostrada (Cfr. Walter Benjamin); también hay obras en las que, tras el reconocimiento de las relaciones de la poética y la realización dramática de Brecht con la teoría marxista clásica, un enfoque excluyente de las convicciones ideológicas de Brecht tiende a procesar afirmaciones demasiado generales que, por lo mismo, desembocan en su reducción, deformación o anulamiento; lo que conduce a asimilar a Brecht dentro de la tradición dramática como si se tratara de un dramaturgo más (Cfr. Paolo Chiarini); sin embargo, encontramos ensayos como el de Francisco Posada que reflexionan en torno de Brecht a partir de sus convic-

ciones teóricas marxistas y a través de una polémica con otros autores también marxistas.

Walter Benjamin, agudo e inteligente contemporáneo de Brecht, admirador y estudioso de su obra, aunque se refiere a cuestiones importantes y fundamentales de la poética como de la praxis artística de Brecht (su contenido antiaristotélico, por tanto, anti-contemplativo; su aspecto provocativo al intelecto del espectador; al distanciamiento, contra la identificación emocional; al comportamiento afín a un hacer filosófico que asume el arte dramático de Brecht; sus diferencias radicales con el realismo naturalista; la categoría de placer o diversión vinculada a una crítica productiva de lo real, etc.) no asume, sin embargo, una explicación de estos problemas en relación con su fundamento teórico-filosófico marxista. Me explico: lejos de criticar (o reprochar) a Walter Benjamin por eso, lo que hago es tomar nota de lo que fue su preocupación a diferencia de la mía ahora. Por lo demás, Benjamin es, por lo que a mí toca, materia de acuerdos.

Veinte años después (1959) el joven investigador italiano Paolo Chiarini culmina "un largo estudio de la obra de Brecht y de la literatura crítica correspondiente", cuyos resultados expone en su obra Bertolt Brecht (ediciones Península, Barcelona, 1969), para entonces (diez años después) corregida en algunos aspectos formales, y aumentada con ciertos apéndices documentales importantes. Un volumen

indispensable para el estudio del dramaturgo alemán que no estimula lisa y llanamente en este sentido, sino a través del desacuerdo y la polémica que suscita, por una parte; y , a partir de lo que no desarrolla , por otra. Un mérito que no dudo en exaltar, que no puedo dejar de mencionar aquí, ya que no sólo obliga a precisar positivamente ciertas dimensiones, sino también, por ese camino, a elaborar una problemática diferente, más precisa.

Por cierto, Paolo Chiarini, como Walter Benjamin, no aborda la fundamentación teórica marxista de la poética y del arte dramático de Brecht (tampoco su determinación histórico-social concreta); pero, a diferencia de Benjamin, Chiarini excluye de su explicación lo que son las convicciones ideológicas (teórico-prácticas) de Brecht (distingo, pues, entre no abordar una relación y excluir esa relación), lo que conduce a Chiarini a formular la poética de Brecht y su realización artística de un modo tan general como ambiguo: humanista y racionalista. Chiarini puede tener razón si al decir humanismo piensa en consonancia con la preocupación no-antropologista de Brecht (de la cual el propio Marx es exponente, pese a su pasado en los Manuscritos), cuyo objeto es el hombre considerado como "el conjunto de las relaciones sociales"; contra todo humanismo abstracto (palabrería hueca, según Brecht), o exaltación del "hombre" por encima de su situación concreta. De aquí su concepción fundamental contra los héroes en el arte y contra el énfasis en las cuestiones centrales, armado de la idea de los

procesos y de la categoría de relación (sin lo cual es imposible el de sistema o estructura en Marx). Tras el humanismo a secas, lo humano, el hombre, Brecht observa siempre una ideología encubridora de los procesos sociales esenciales. Sin embargo, el carácter abstracto general de la formulación de Chiarini, si bien podría ser entendido en una perspectiva antiburguesa, deja abierta también una posibilidad positivamente clásico-burguesa al no precisar la pauta ideológica del pensamiento brechtiano.

En cuanto a la idea de Chiarini que observa en el dramaturgo alemán una estética racionalista cabe también la misma observación anterior. Su conclusión puede ser tenida como resultado de su renuncia explícita a considerar en su razonamiento las convicciones teórico-prácticas de Brecht; renuncia que le prohíbe comprender que la preocupación brechtiana por el momento racional (que no excluye lo emocional) está determinada también (aunque no sólo) teóricamente por la Tesis XI sobre Feuerbach o filosofía de la praxis. Digamos que, después de afrontar determinados problemas políticos y económicos concretos, Brecht (como Marx respecto de la concepción hegeliana del Estado) se propone una nueva función del arte dramático orientado hacia la revolución social. De modo que, ¹⁾ impulsado por las exigencias de la propia realidad alemana y ²⁾ armado con el pensamiento marxista clásico asume la tarea de elaborar una poética y un arte dramático en los que el conocimiento racional (de las leyes

del desarrollo social) se relaciona directamente con el placer emocional que implica la intervención transformadora, revolucionaria de lo real.

Volviendo a Chiarini, la renuncia a considerar las convicciones teórico-prácticas de Brecht, por una parte; y, por otra, el empleo general, abstracto, indeterminado del concepto racionalista, antes que a precisar contribuye a acentuar las ambigüedades en este terreno. Al fin y al cabo, el concepto de racionalismo, racionalista aplicado a la poética de Brecht (que tiene, por cierto, un aspecto en este sentido) ha de ser tratado en consonancia con su conciencia filosófico-teórica concreta.

Hay otras disensiones, o digamos mejor, observaciones necesarias, que se relacionan con lo anterior. Por ejemplo, una tendencia a reducir esa determinación teórico-práctica que opera en Brecht a una explicación meramente sicológica individual interna. En efecto, no obstante que Chiarini destaca las relaciones de Brecht con la teoría marxista, tiende a plantear en términos atribuibles a la sicología de Brecht (vocación dialéctica, espíritu de contradicción; rechazo del trascendentalismo místico idealista por temperamento o sensibilidad crítica, todo lo cual "le ha proporcionado la clave de su genial interpretación del mundo burgués contemporáneo") lo que en realidad tiene su explicación en un proceso complejo al cual Brecht con-

tribuye como individuo humano-social, y del cual es también resultado. Desde luego, el investigador italiano, en el marco de su enfoque se obliga a ver en el marxismo clásico no más que "un punto de referencia o una provisional y genérica perspectiva de Brecht", de lo que resulta que la más lograda producción del dramaturgo alemán no pasa de ser, a juicio de Chiarini, un "marxismo negativo"; es decir, teatro del héroe apaleado (noción que toma de Benjamin para llevarla a consecuencias que éste no le atribuyó), sin llegar jamás "a plasmar esa figura del mañana...que es el héroe 'positivo' y... 'apaleado' dueño de su destino, protagonista indiscutible de la historia futura!"

Cabe apuntar, sin embargo, que la teoría marxista implica tanto una crítica y destrucción de la sociedad burguesa como una teoría para la construcción del socialismo, lo cual no comporta de manera alguna que lo primero sea un "marxismo negativo". Estoy seguro de que se comprenderá también que Brecht opta por asumir una función en la tarea revolucionaria contra el capitalismo, desde el campo artístico, lo cual lo conduce -como dice él mismo- no a mejorar el teatro tradicional; ni siquiera dotarlo de un objetivo mejorado; sino a producir otro arte dramático; a cambiar su objetivo por otro; su función por otra, en consonancia con los intereses revolucionarios del proletariado en la sociedad burguesa. Esto es realización del marxismo clásico, no un "marxismo negativo".

* "Lo que Brecht quiere decir, es el nivel y modo de la lucha. Lo que plantea la posibilidad y necesidad de luchar, es el nivel, que es el objetivo teórico. El nivel, es el nivel, es el que se llama

no tiene el nivel, es el nivel, es el que se llama

Casi está demás decir que Paolo Chiarini ha sido, pues, un serio estímulo determinante de mi interés por intervenir en estas cuestiones. Y pienso todavía que he de volver a su obra en pos de ciertas seguridades que por ahora se encuentra en estado de sospechas.

El investigador colombiano Francisco Posada (recientemente fallecido en octubre de 1970) asume, en cambio, un estudio de Brecht en lo que son sus relaciones con el marxismo (Cfr. Lukacs, Brecht y la situación actual del realismo socialista, Editorial Gargerna, Buenos Aires, 1969). Precisemos: se trata, básicamente, de una obra que discute el problema del realismo artístico en Brecht a través de una polémica con Lukacs, Bloch, Fisher, Garaudy. Se discute una relación con el marxismo desarrollado como continuación del pensamiento de Marx y Engels; no se plantea un estudio en relación con el texto clásico. Precisión que me parece necesaria para una distinción de mi trabajo que estudia a Brecht vinculado con ciertos textos teóricos de Marx y Engels, tras el objetivo de argumentar a favor de la profunda filiación marxista clásica de su poética y de su realización artística en consonancia con la filosofía de la praxis y la ciencia de Marx.

Posada ha elaborado una exposición, en varios aspectos, fundamental, de los cuales destacaré tres o cuatro que concuerdan con mi trabajo:

Primero, su interés por exaltar en Brecht una concepción del arte como trabajo racional, elaboración consciente, construcción; contra toda concepción ideológica idealista (romántica) que pone el acento en la "inspiración" o en una especie de "perturbación emocional" (En este sentido Chiarini tendría razón al pensar la estética de Brecht como racionalista; un sentido que lamentablemente no precisa). De acuerdo con Posada, Brecht rompe la dicotomía tradicional que separa absolutamente forma y contenido; y, por otra parte, permite comprender también que la labor del crítico es así menos la de legislar que la de elaborar; antes que descubrimiento, es construcción. Contra el azar, la ley; y contra la contemplación, el trabajo.

Luego, su convicción de que la "persistencia en la ideología del humanismo clásico-burqués era vista por Brecht como un fatigante y repudiable esfuerzo por perpetuar los valores de una clase ahora decadente, por impedir su denuncia y su desenmascaramiento". En efecto, escribe Brecht: "el hombre, comprendido el hombre de carne y hueso, sólo es comprensible por los procesos de los cuales hace parte y por los cuales él es lo que es". Contra todo antropologismo, el dramaturgo alemán reitera siempre un enfoque según el cual no hay centro sino relaciones, lo que enfatiza su filiación marxista, aunque sospecho que la obra de Posada en estos y otros campos está comprometida con Althusser justamente ahí donde el filósofo francés, después de 1970, ha encontrado elementos de autocrítica fundamentales, que

Posada no pudo conocer inevitablemente.

Estoy cierto de que la obra de Francisco Posada ha estimulado también mi trabajo, si bien ya no a partir del desacuerdo o las reservas (como con Chiarini); tampoco a partir del acuerdo absoluto, cuyo caso no produce nada nuevo. Como él, llegué a pensar (a partir de la tesis inicial de Sánchez Vázquez sobre la raigambre marxista de la estética de Brecht) que es indispensable aprender a leer a Brecht, visto que su discurso teórico no es explícito, y asumir el trabajo que demanda una lectura teórica.

3. PROPOSITOS ESPECIFICOS Y FORMA POSITIVA DE ESTE ENSAYO

Mi trabajo está comprometido, pues, con acuerdos y dimensiones teóricas. Y, por otra parte, determinado por ciertas necesidades (prácticas) histórico-sociales en América Latina. Y su consistencia se obliga a sistematizar elementos para una discusión inicial en torno de problemas que permiten la elaboración de ciertos fundamentos de raigambre marxista clásica en la poética de Brecht y su realización artístico-dramática; como conjunto, todo un proyecto teórico-práctico que comporta subyacentemente los principios fundamentales ¹⁾ de la gnoseología marxista ²⁾ dirigida hacia la transformación de lo real mismo (filosofía de la praxis); o sea, concebido también en su dimensión teórico-práctica.

Posada no pudo conocer inevitablemente.

Estoy cierto de que la obra de Francisco Posada ha estimulado también mi trabajo, si bien ya no a partir del desacuerdo o las reservas (como con Chiarini); tampoco a partir del acuerdo absoluto, cuyo caso no produce nada nuevo. Como él, llegué a pensar (a partir de la tesis inicial de Sánchez Vázquez sobre la raigambre marxista de la estética de Brecht) que es indispensable aprender a leer a Brecht, visto que su discurso teórico no es explícito, y asumir el trabajo que demanda una lectura teórica.

3. PROPOSITOS ESPECIFICOS Y FORMA POSITIVA DE ESTE ENSAYO

Mi trabajo está comprometido, pues, con acuerdos y dimensiones teóricas. Y, por otra parte, determinado por ciertas necesidades (prácticas) histórico-sociales en América Latina. Y su consistencia se obliga a sistematizar elementos para una discusión inicial en torno de problemas que permiten la elaboración de ciertos fundamentos de raigambre marxista clásica en la poética de Brecht y su realización artístico-dramática; como conjunto, todo un proyecto teórico-práctico que comporta subyacentemente los principios fundamentales ¹⁾ de la gnoseología marxista ²⁾ dirigida hacia la transformación de lo real mismo (filosofía de la praxis); o sea, concebido también en su dimensión teórico-práctica.

Interesa, por tanto, precisar las determinaciones de la ruptura (con la ideología burguesa) que significa Brecht, y las determinaciones de su tendencia a transgredir (que no es romper, que no es abandono) en la teoría y en la práctica su propio carácter filosófico (nuevo) proletario: hacia la ciencia de lo real y hacia la transformación revolucionaria de lo real mismo. He aquí los elementos para pensar una poética en función de la praxis revolucionaria; poética que se realiza en el arte dramático como provocación al intelecto del espectador (como planteamiento de un problema, cuya solución no está dada) a fin de que asuma un trabajo teórico que implica su solución teórica y una práctica social revolucionaria en el sentido de su solución real. Poética que comporta así al arte como tendencia a ahondar en las cosas.

Se trata de poner en juego una problemática que también discute ciertas categorías dominantes en el pensamiento teórico-dramático de Brecht, como la de placer o diversión, popular, clásico, las cuales -lejos de toda consistencia normativa o programática- permiten comprender (en su valor teórico, explicativo) la preocupación de Brecht por construir una poética a partir de las ideas de Marx y Engels, lo que se pone de manifiesto tanto en su concepción del arte (Un teatro que ayude a los hombres no sólo a explicar y explicarse el mundo, sino también a transformarlo) como en su concepción del realismo artístico, en consonancia con la ciencia

de Marx, que no se deja atrapar en el nivel visible de lo real.

En este sentido, Brecht recuerda que Marx pudo conocer la realidad de la mercancía (como relaciones entre personas, antes que como cosa) tan sólo porque se impuso un distanciamiento necesario del objeto en su cotidianidad. Brecht tiene el mérito, entre otros, de advertir las consecuencias que el pensamiento científico de Marx y Engels (a quienes comienza a estudiar profundamente desde 1926) sobre el conocimiento de lo real tiene para el realismo artístico. Y el mérito de pensar una poética de filiación marxista en este sentido , y de llevarla a cabo como realización dramática concreta, siempre en el marco de la tesis XI sobre Feuerbach.

Así sucede que las categorías de placer o diversión, popular, clásico, etc., tienen en Brecht un incontestable carácter marxista desde que se realizan vinculadas a las reflexiones de Marx y Engels sobre la esencia productiva de relaciones sociales que caracteriza al individuo humano. Mi trabajo se propone también desarrollar esta materia que, por sí sola, puede ser objeto de una investigación específica, sobre todo si de la relaciona con el realismo de la concepción brechtiana y la crítica explícita de Marx al trabajo poético que consiste en una mera manipulación de portavoces ideológicos en la obra artística, activistas o propagandistas unidimensionales. La categoría de lo popular, por ejemplo, nada tiene que ver así con un ideologismo emocional, en última instancia, idealista, reaccionario.

Pienso que es importante decir que, ciertamente, la obra de Brecht no constituye un todo homogéneo, de raigambre marxista desde el principio hasta el final. Ella es ante todo un proceso hacia su realización en consonancia con la teoría marxista clásica, que definirá, sin embargo, un carácter dominante, conscientemente construido, elaborado como tal. Esta es la razón por la que opté ocuparme de obras escritas con posterioridad a 1926; después que Brecht inicia sus estudios profundos de la obra de Marx y Engels.

Pero, también en Baal (1818-19); en Tambores en la noche (1919, puesta en escena en 1922); en la Vida de Eduardo II de Inglaterra (1923) y en Un hombre es un hombre (1924); encontraremos, de modo oscuro, a veces abstracto y hasta metafísico (antidialéctico marxista) ciertos elementos que posteriormente serán fundamentales en su concepción marxista consciente. Por ejemplo, aquel germen fecundo de su voluntad de superar el divorcio que observa entre la poesía y la realidad, apunte de una pauta que será más tarde la de la filosofía de la praxis ("Todo esto no es más que puro teatro. Simples tablas y una luna de cartón. Pero los mataderos que se encuentran detrás, esos sí que son reales"); y de una comprensión más elaborada de las distinciones entre teoría y práctica, fundamento materialista de una poética en función de la praxis. Aquel llamado, todavía vacilante, de Baal que intuye "un mundo donde, al fin, se vivirá mejor"; aquella brecha inicial de lo que será después una aca-

bada concepción del realismo artístico, prefigurada en la construcción del protagonista Kragler, un personaje que jamás permite ser reducido a mero portavoz ideológico, y, por otra parte, sostiene incipiente de una crítica (o al menos desconfianza) hacia el romanticismo revolucionario; y aún más: esbozo de una idea del hombre y de la historia como resultado de la sociedad y sus procesos. (creo que en Kragler hay elementos para combatir ya una idea sobre la traición política que la reduce sólo a una cuestión de "temperamento"). Por cierto, Eduardo II es capaz de mostrar en este terreno un avance ostensible. Y en 1924, Galy Gay, como planteamiento de una tesis que Engels examinara de modo profundo en su Ludwig Feuerbach, a saber: que si bien los hombres actúan en la historia guiados e impulsados por ciertos fines conscientes, la historia como proceso engendra un resultado que a menudo contradice aquello que los hombres esperan de sus actos. Para Brecht, "un hombre no es nada sin otro que, al menos, lo nombre" le diga quién es, ya que no puede por sí mismo dar sentido a su vida.

Está claro que estos elementos iniciales (de sus obras iniciales, de las cuales el mismo Brecht sostuvo su carácter dialéctico predominantemente idealista) difícilmente pueden ser tratados como conceptos de un trabajo conscientemente marxista de Bertolt Brecht; sino como aproximaciones ideológico-políticas que encontrarán después un eslabón fecundo en el pensamiento filosófico de Marx y Engels.

•

Por otra parte, quiero ser el primero en reconocer que mi esfuerzo por alcanzar el mayor rigor posible en la exposición y en la argumentación desemboca, a veces, en un cierto esquematismo que diluye o reduce (cuando no pierde) los ricos matices que ofrecen ciertos conceptos fundamentales que, en la actualidad, son objeto de profundos debates entre los propios marxistas (lo que me ha obligado en esta Introducción a iniciar desde ya una reparación o rectificación en ese sentido).

Desde luego el concepto de praxis poética (y en algunos casos cuando empleo praxis teórica) exige algunas precisiones necesarias, ya que en ningún caso significa la distinción althusseriana de una forma específica de la práctica en general. Digamos que para nosotros lo distintivo de la práctica (según establece Marx sus características fundamentales en El Capital, tomando como modelo el trabajo humano) es su carácter material, real objetivo de transformación efectiva del mundo natural o social. Diferencia radical con lo teórico que, no obstante que constituye también un proceso de transformación (de las intuiciones y representaciones en conceptos), de por sí no transforma efectivamente al objeto real al que se refiere. Sin embargo, recorro a la noción de praxis poética (o teórica) para destacar -como es necesario- la idea del conocimiento como actividad productiva (de conocimientos); idea que por

•

cierto se encuentra también en Marx, en las Tesis (I) sobre Feuerbach. Por tanto, a condición de que sean consideradas estas precisiones, el concepto de práctica teórica o praxis poética -en cuanto traduce un esfuerzo por rescatar la idea marxista del conocimiento como producción (sin extenderlo al concepto general de práctica tal como lo concibe Marx)- constituye un aporte fundamental.

Del mismo modo, el concepto de ruptura no coincide aquí con el de "corte epistemológico" de Althusser o el de Gastón Bachelard. En mi ensayo la ruptura no marca una separación radical entre la Ideología y la Ciencia, o entre una problemática ideológica (precientífica) y una problemática científica (no-ideológica); menos aún un acontecimiento puramente teórico. Está claro que la ciencia de Marx jamás pierde sus vínculos estrechos con la ideología (del proletariado); así como el pensamiento económico burgués -tal como lo demuestra Marx en El Capital- nunca abandona a su ideología correspondiente. El concepto de ruptura alude, pues, a un hecho no sólo teórico, sino teórico-práctico, a pesar de que ella se presente como un acontecimiento teórico; al fin y al cabo, la ideología y la ciencia se hallan en verdad estrechamente vinculadas a la historia real, y los procesos que le atañen pasan necesariamente por la práctica política, sea en el "corte" Hegel-Marx como en el que representa el joven Marx-Marx maduro. En consecuencia, al hablar de ruptura estamos lejos de una concepción que refugia los términos en un ámbito exclusivamente teórico como lo sugiere la expresión "corte epis-

temológico": paso de la ideología en general a la ciencia en general como operación del pensamiento por sí; de la teoría que por sí (por sus exigencias "internas") se ve impulsada a no continuarse a sí misma; de lo contrario no consideraríamos jamás la tesis materialista que establece que "no es la conciencia lo que determina el ser social, sino el ser social lo que determina la conciencia!"

De aquí la importancia (importancia porque merece una discusión) de la opción de Chiarini en su estudio sobre Brecht en orden a no considerar sus convicciones ideológicas (teóricas y prácticas): Brecht es reducido a un acontecimiento exclusivamente teórico, dentro de un proceso o movimiento intrateórico (contra lo cual él mismo ya reaccionó en su tiempo), cuyo resultado es así un dramaturgo más, dentro de una teoría indistinta, toda vez que se pierde la necesidad real que le exige un cambio radical (revolucionario) en el arte dramático. Pero, si Brecht es ruptura, "corte" (aunque se presente en el campo teórico) obliga a salirse del plano teórico, visto que no es lo teórico en sí o por sí lo que impulsa una ruptura de sí mismo; al contrario: es un cierto status práctico, real, lo que exige un nuevo arte dramático que aporte a la práctica de la transformación revolucionaria de ese estado. Esta determinación del concepto de ruptura como acontecimiento teórico-práctico permite entonces no pensar a Brecht como un dramaturgo más, sino revolucionario.

Como hay aquí un esfuerzo por situar a Brecht ante Marx, sobre todo en el campo gnoseológico, encontraremos inevitablemente las nociones "objeto real" y "objeto de conocimiento" o "teórico" empleadas por Althusser, y que están en consonancia con las categorías de Marx concreto real y concreto pensado (Grundrisse), que Althusser hace suyas. Por cierto entre estas categorías media una distinción fundamental que constituye la posibilidad misma del conocimiento. Esto es, una distinción que se caracteriza porque instaura una relación necesaria; lo que Althusser no considera desde que establece una distinción absoluta por la cual disocia ambos términos.

Digamos que objeto real y objeto de conocimiento no se identifican (así en Marx como en Althusser); pero la distinción absoluta del filósofo francés deja en el aire toda posibilidad de conocimiento del objeto real: he aquí que se separa del pensamiento de Marx.

Ciertamente el conocimiento es elaboración, producción de un objeto teórico; pero este objeto teórico concierne a lo real, es "lo real transpuesto y traducido en la cabeza del hombre"; no una invención; no es una creación (religiosa), sino el concepto de lo real, una abstracción, como dice Marx, "prácticamente cierta" de la esencia concreta, objetiva que está realizada en lo real mis-

♦

mo como relación (o sistema de relaciones) y como movimiento necesario interno del objeto real (Lucien Seve).

Esto es lo que hace 1) necesaria la actividad científica en la elaboración del concepto (concreto pensado) de lo real; 2) que el conocimiento de lo real no sea extracción de lo que ya está dado en él, sino abstracción de aquella esencia concreta, real, que lo real realiza todos los días; y 3) que el conocimiento de lo real (su concepto, concreto pensado), si bien puede ser entendido como producción de un objeto distinto de lo real (producción de-lo-otro), construcción, elaboración (por el pensamiento), es ante todo re-producción (no copia ni duplicación) de lo real en lo que lo real tiene de universal o general; hecho que enfatiza a lo real como el supuesto efectivo y verdadero punto de partida del conocimiento (Grundrisse)

En suma: el conocimiento sólo puede ser apropiación de lo real (como escribe Marx) si se lo concibe en esta doble dimensión activa, como re-producción de lo concreto real (lo real transpuesto y traducido en la cabeza del hombre) y como producción, por tanto, del objeto teórico correspondiente.

•

Comprendo que estas reflexiones iniciales que constituyen el presente ensayo pueden contribuir asimismo a demostrar la fecundidad del pensamiento de Marx y Engels en el terreno teórico y práctico del quehacer poético. En efecto, la raigambre marxista de la actividad teórico-práctica de Brecht tiene que ver justamente con su eficacia, vigente en nuestro tiempo, ora en la crítica y destrucción de la sociedad burguesa; ora en la crítica (necesaria) del trabajo real que comporta su derrocamiento, ora también en la crítica de la construcción (inevitablemente crítica) del socialismo. Esto es, con la recuperación del filo crítico fundamental del marxismo, mellado por un marxismo dogmático.

Finalmente algunas palabras sobre la forma positiva de este ensayo. Salvo su Introducción, el cuerpo principal de mi trabajo está desarrollado de acuerdo con un planteamiento que llamo positivo para decir que no presenta sus argumentaciones polemizando explícitamente con otros autores, lo que no es indicativo, ciertamente, de que esto constituya una obra al margen de toda discusión; al contrario, como lo demuestra el texto mismo de su Introducción. Renunciar a la discusión explícita no equivale a renunciar a la discusión que comportan estas reflexiones respecto de otros enfoques de la obra de Brecht; es tan sólo ir directo a su preocupación. Estoy convencido de que tal opción significa no reemplazar la lectura que cada uno de los interesados ha de llevar a cabo sobre la bibliografía crítica de

•

II. TESIS Ó PROPOSICIONES TEORICAS GENERALES

A continuación expongo, a través de una formulación específicamente teórica (lo que implica su abstracción y su rigidez características) tres tesis o proposiciones generales que comporta el desarrollo de este ensayo.

Aunque indicadas al comienzo de su texto son también, a mi modo de ver, conclusiones teóricas fundamentales que me permito elaborar aquí en un nivel, si se quiere, más abstracto que todo lo anterior, y a cuyo trabajo no quise renunciar:

TESIS 1

El trabajo teórico-científico (concebido desde el punto de vista de la filosofía de la praxis) constituye un proceso de elaboración de conocimientos. Conocimientos en su sentido más propio y elevado:

Bertolt Brecht como un trabajo propio, irremplazable en ese sentido. Así también sospecho que el texto de mi exposición puede ser considerado rígido o "difícil", en virtud de que da por conocidas del lector obras, problemas y conceptos teóricos en discusión, autores, etc. En este campo, acepto que tal vez se trata de una provocación al intelecto de quien se interese en estas páginas.

comprensión y explicación de lo real (construcción de su concepto) en función de la transformación revolucionaria del mundo.

Lo cual implica, por partida doble, una ruptura (teórico-práctica) con la ideología burguesa y una transgresión (teórico-práctica) de la ideología del proletariado. En efecto: es ruptura radical con el empirismo (seudomaterialismo, materialismo vulgar, realismo ingenuo:idealismo filosófico burgués); por otra parte, esta ruptura sólo es posible desde otra posición político-ideológica que (instrumentando esta ruptura) exige, al mismo tiempo, ir más allá de sí misma: 1) hacia una ciencia correspondiente; transgresión teórica necesaria que jamás abandona a la ideología que le concierne. Del mismo modo que la ciencia burguesa jamás abandona su principio ideológico que la condiciona. Y 2) hacia la transformación real (práctica revolucionaria) de lo real.

Marx es ruptura radical con la ideología alemana (su conciencia filosófica anterior); y transgresión de su propia nueva ideología.

Decir que la comprensión y explicación científica de lo real se construye contra la ideología del conocimiento como visión de lo real es decir contra el empirismo, de profunda raigambre burguesa y filosófica idealista. Una lucha que -digámoslo metafóricamente- pretende cerrar los ojos para permitir, no obstante, ver con el pensamiento. Se trata, pues, de una ruptura.

Lo real es pensado desde otra posición -también ideológica (filosófico-política)- desde cuyo punto de vista "la realidad no la tenemos (aprehendemos) cuando reproducimos su apariencia, sino cuando construimos con la actividad del pensamiento abstracto el concepto de ella... un nuevo objeto que se distingue del objeto real" (Adolfo Sánchez Vázquez). Digo con Lenin: este paso (esta transformación teórica, transgresión de la filosofía de la praxis condicionada por ella misma) es el conocimiento (Cfr. Materialismo y empiriocriticismo).

TESIS 2

Los resultados del trabajo poético realizado desde la filosofía de la praxis constituyen también un proceso de conocimiento de la realidad. Conocimiento en su sentido más general y limitado: visión o representación filosófico-política de lo real en función de la transformación revolucionaria del mundo.

Lo que engendra, por partida doble, una ruptura (teórico-práctica) con la tradición poético-dramática propia de la pauta ideológica dominante en la sociedad moderna, y una incitación a transgredir su nuevo postulado ideológico (también en un doble sentido teórico y práctico).

Sin embargo, el texto poético elaborado en consonancia con la filosofía de la praxis -si bien es ruptura con la ideología burguesa (así como lo es el discurso teórico-científico concebido en la pauta de la filosofía de la praxis)- no realiza como éste la transgresión teórica de su postulado ideológico, ni en ningún otro sentido (lo que hace la diferencia entre poesía y ciencia. Esta última es en su texto realización (aunque no práctica) teórica de la transgresión.

El texto poético, en cambio, es incitación, provocación al lector o espectador para que él realice ese paso (teórica y prácticamente) que ella no realiza.

De aquí su condición inútil y necesaria. El texto poético de la filosofía de la praxis, como conciencia general de la transformación del mundo, no cambia nada real. Ni aun en el caso de que el lector o espectador realice la transgresión teórico-científica de sus postulados ideológicos. Hasta ahí seguimos en el terreno de las ideas. Sin embargo, el texto es un punto de partida real necesario de la práctica revolucionaria.

Escribo, pues, acerca de una poética capaz de engendrar un drama triple:

- 1) el de la poesía misma que consiste en su síntesis dialéctica inútil y necesaria: ser lo que debe ser e incitación a ir más allá de lo que es.
- 2) el del poeta que dominando un pensamiento teórico-científico del mundo se obliga en la praxis poética a formularlo de un modo filosófico-político. Tal es el caso de Neruda, el de Brecht, y, en México, el del joven poeta Jaime Labastida, acaso más explícitamente dramático que los dos anteriores.

3) el drama del lector consiste justamente en leer.

Llevar a cabo un trabajo teórico sobre el texto poético capaz de poner en estado necesario el aspecto inútil inevitable de todo poema. Drama que tiene su origen una vez que el lector o espectador acepta la provocación de la poesía

El lector se enfrenta así a una opción: permanecer en la ideología del poema (y reducirlo unilateralmente a su dimensión inútil; en realidad: mutilarlo) o aceptar su provocación y transgredir la visión del mundo hacia lo que es su concepto.

La poética que deduce sus principios de la filosofía de la praxis es así otro concepto de la diversión en el arte: crítica productiva.

Brecht es ruptura con la ideología burguesa en el arte dramático; e incitación al espectador a transgredir la filosofía de la praxis en la teoría y en la práctica.

TESIS 3

Toda relación que se establezca entre la actividad teórico-científica y la praxis poética engendra sus distinciones fundamentales, no su identidad.

•

Está claro que sus resultados específicos -distintos y relacionables- dan cuenta también de sus procesos diferentes, ambos irreemplazables cada uno en su realización. ¿Cómo plantear este problema a propósito de la praxis poética? Volvamos a la tesis: "todo texto poético es ideológico". Su inversión demuestra justamente el carácter irreemplazable de la praxis poética como ideología; mejor dicho: productora y reproductora de ideología, ya que no todo texto ideológico es poético.

Por su parte, el carácter irreemplazable de la actividad teórico-científica queda de manifiesto una vez que los resultados de la praxis real humana (el contexto real) exigen ser procesados a través de una actividad especial, cuyo trabajo consiste en transformar las intuiciones y representaciones comunes del pensamiento en conceptos: arrancar lo real de su contexto original real, -como dice Marx- transponerlo y traducirlo en la cabeza.

Irreemplazables en su propia realización, el trabajo teórico-científico y el trabajo poético-dramático, no coinciden; aunque están en consonancia cuando se trata de la filosofía de la praxis.

El texto teórico-científico da cuenta de (expone) una realización (teórica). Si hablamos desde la filosofía de la praxis, es ya ruptura con la ideología burguesa y transgresión (teórica) de la filosofía de la praxis (no abandono). Es realización de la transformación de la representación del mundo en conceptualización del mundo. Con todo, no es realización real del cambio revolucionario.

El texto poético también expone una realización (teórica). Si hablamos de la poética brechtiana, es ya ruptura con la ideología burguesa; pero no es transgresión ni teórica ni práctica de su propia ideología. Es realización (poética) de la filosofía de la praxis como incitación a transgredirla. Pero, como el texto teórico-científico, igualmente no es realización real del cambio revolucionario.

Todo esto quiere decir que el texto teórico-científico expone como resultado lo que es el conocimiento (comprensión y explicación) de lo real: su concepto. Mientras que el texto poético-dramático expone como resultado lo que es una materia prima para la comprensión y explicación del mundo.

El poeta produce la poesía, y con ello su condición

inútil y necesaria, al mismo tiempo. Lo primero es realización de su aspecto teórico inevitable; lo segundo es realización de su posibilidad de transgresión: hacia la ciencia, por una parte; y hacia la praxis real revolucionaria, por otra.

Así, pues, el trabajo teórico-científico se caracteriza porque va más allá de la ideología; en tanto que el trabajo poético-dramático lo es por su tendencia a ir más allá de la ideología. Como realización y posibilidad teóricas en ambos casos, respectivamente.

El texto poético se comporta como planteamiento del problema, pero no es la solución del problema en el sentido que la ciencia es la solución: he aquí su síntesis inútil y necesaria.

Sobre todo con Marx comprendemos que el texto teórico-científico constituye una solución del problema (en el sentido que la ciencia es solución): profundiza en las conexiones de la totalidad real.

Y con Brecht comprendemos que el texto poético es una tendencia a ahondar en las cosas. No ahonda ya en las cosas: tendencialmente profundiza. De aquí su condición provocativa inevitable; su afinidad con la filosofía y su carácter de eslabón precedente de la ciencia.

México, UNAM, Febrero de 1979.

"Quién dice a no está obligado a decir b.
.....Y viendo como están las cosas.. a e-
sas viejas costumbres , no les encuentro
ninguna razón de ser. Lo que me falta sobre
todo, es una costumbre nueva que vamos a
instituir sin tardanza; la costumbre que
establece que en cada situación nueva se
reflexione de nuevo...
- Lo que dice este muchacho, si no es he-
roico, por lo menos es sensato".

BERTOLT BRECHT, El que dice no.

III. MARX/BRECHT: UN ESFUERZO DE DESTRUCCION (Crítica del sentido común)

Una paradoja, inesperada tal vez, define al teatro de Brecht como arte dramático no tanto para comprometidos como para comprometerse con la revolución social de nuestro tiempo. Lo que explica su doble carácter provocativo y necesario. Y en un cierto modo su condición profundamente popular e impopular en la sociedad moderna. Se observará que planteamos también una relación "inesperada" (pero que tiene más de cien años) entre filosofía, ciencia y revolución, a propósito del arte dramático concebido por Bertolt Brecht.

Después de un pragmatismo obcecado (deformación de la tesis leninista que relaciona teoría revolucionaria y práctica revolucionaria) estas relaciones constituyen en verdad una reunión extraña; pero sobre todo un re-encuentro con el pensamiento clásico de Marx, Engels y Lenin. En efecto, comprometerse a transformar el mundo es comprometerse a comprenderlo, y a pensarlo (en ese trabajo) como objeto de transformación. Transgredir la simple visión del mundo; destruirla como sistematización de la ideología dominante que se apodera de la conciencia de los individuos humanos y que engendra no sólo lo que Bachelard denomina como "obstáculo epistemológico"

co", sino sobre todo una objeción práctica de la conciencia enajenada al compromiso revolucionario. Al fin y al cabo, desde el punto de vista de la dialéctica materialista, conocer lo real implica, por partida doble, su comprensión y su explicación, proceso por el cual la conciencia (que a partir de entonces ve lo invisible) conoce la necesidad real de la transformación del mundo real. Con-junción planteada abiertamente por Marx en las Tesis sobre Feuerbach (1845) -aunque su germen aparece ya de un modo admirable en su Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel (1843-44, publicada en febrero de 1844)¹; aquí, desde una perspectiva ya proletaria (Marx mismo emplea esta noción), piensa el mundo como objeto de cambio ("revolución radical"): se alude a la praxis real que, si bien no puede ser sustituida por la teoría, necesita de la teoría: ésta se "convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas". Problemática retomada después en El Capital, y en su correspondencia con Federico Engels (1867). Marx alude aquí al carácter irreemplazable y necesario del trabajo teórico-científico en la elaboración del conocimiento de la realidad. El mismo sentido que destaca Lenin en Materialismo y empiriocriticismo cuando se trata de pasar de la "cosa en sí" (cuya existencia es confirmada por la vida y la práctica cotidiana) a la "cosa

(1) En lo sucesivo diremos sólo Introducción a la Crítica cuando nos refiramos a esta obra. Y diremos la Crítica cuando sea el caso de la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel escrita también por Marx poco tiempo antes de la Introducción. La edición que hemos empleado en este caso corresponde a la que aparece en La Sagrada familia (y otros escritos filosóficos de la primera época), Editorial Grijalbo, S.A., México, 1967. Traducción al español por Wenceslao Roces.

para nosotros" (cuya comprensión y explicación es elaborada por el pensamiento científico; por la ciencia, enfatizada por Lenin como el único camino que permite acercarse cada vez más a la comprensión del mundo objetivo). Trabajo que se asume como proceso del pensamiento (que concierna a lo real) y que se plantea la teoría en función de una transformación real del mundo; un proceso que ocurre por completo en el pensamiento y que afecta a su objeto propio, que no coincide (no se identifica) con el objeto real, pero que le concierne enteramente a éste: él es su premisa, su condición determinante del proceso y de sus fines.

La preocupación central de Brecht es la producción de un arte dramático de ruptura, precisamente porque está pensado desde una posición política proletaria; es decir, una filosofía (posición ideológica) cuya realización es la transformación real de la sociedad (transformación, no su mejoramiento, aunque la revolución es también un mejoramiento de la sociedad; sin embargo, lo fundamental es que no mejora la sociedad burguesa: ella es transformada.). De aquí que Brecht conciba un teatro contra el mundo que constituye la seudoconcreción²; una crítica a la ideología dominante

(2) Categoría empleada por Karel Kosík para referirse al "conjunto de fenómenos que llenan el ambiente cotidiano y la atmósfera común de la vida humana... el mundo de los fenómenos externos, que se desarrollan en la superficie de los procesos realmente esenciales; el mundo del traficar y el manipular, es decir, de la praxis fetichizada de los hombres, que no coincide con la praxis revolucionaria y crítica de la humanidad; el mundo de las

en la sociedad burguesa; ideología en la que viven los hombres (y que no se plantea su transformación, sino su mantención: conservación del orden social vigente). Entendamos desde ahora (una vez que decimos ideología) que Brecht se ubica en un campo fecundo de la lucha de clases. Si se quiere, en el de la filosofía; y, por tanto, armado filosóficamente (ideológicamente) contra la ideología dominante desde una (otra distinta, antagónica) posición de clase (proletaria) que concibe por eso la praxis teórica en función (revolucionaria) de la praxis revolucionaria, y al teatro en esta misma dirección. Desde la filosofía de Marx, Brecht elabora una verdadera poética de la praxis, una dramaturgia de la praxis, lo cual significa no sólo una nueva práctica poética y teatral, sino básicamente una poética para la praxis.

Brecht advierte que al designar a los objetos por su utilidad (praxis fetichizada que no está en consonancia con la praxis crítica y revolucionaria) la ideología dominante en la sociedad moderna se prohíbe comprenderlos; más aun explicarlos.³

representaciones comunes, que son una proyección de los fenómenos externos en la conciencia de los hombres, producto de la práctica fetichizada y forma ideológica de su movimiento; el mundo de los objetos fijados, que dan la impresión de ser condiciones naturales, y que no son inmediatamente reconocidos como resultado de la actividad social de los hombres". Cfr. Dialéctica de lo concreto, Editorial Grijalbo, S.A. México, 1976. Versión al español y Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez.

- (3) K. Nair realiza una interesante reflexión en este terreno: no sólo distingue entre comprensión y explicación, sino que relaciona ambos procesos. Relacionándolos distingue, a su vez,

•

Sin embargo, los peligros son graves, ya que la función práctico-social (utilitaria) traduce necesidades en conocimientos. Sucede que la práctica utilitaria "piensa mal", lo que, en rigor, desde el punto de vista de la ciencia equivale a no pensar. Si esto es así, el mundo de la vida cotidiana ("de la cotidiana familiaridad", escribe Kosik, p. 102) no es un mundo conocido; al contrario, exige que se lo arranque de la familiaridad intimamente fetichizada, "descubierta en su brutalidad enajenada", para que

entre estructuralismo ("teoría de la combinación inmanente") y marxismo (teoría de la totalidad concreta). En efecto, la comprensión es resultado del estudio de una estructura determinada; pero su explicación rebasa la naturaleza interna de esa estructura; remite "al conjunto de los sistemas presentes en una totalidad histórico-social determinada" del que forma parte aquella estructura de estudio.

Esto quiere decir que si bien se comprenden los hechos de una estructura, ésta se explica más allá de ella. Así, "el sistema de relaciones interno de la estructura depende no solamente de los elementos que lo organizan, sino también de la interacción de la estructura con las otras estructuras, siempre en la perspectiva de la totalidad gobernada según el principio de estructuración-desestructuración-reestructuración!" Cfr. K.Nair y otros, Sobre el método marxista, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1974, p. 131.

Considerado el pensamiento de K.Nair, Brecht se distingue de todo estructuralismo (ajeno por completo al marxismo). Si el proceso de la contradicción no es sólo inmanente a la estructura, sino también exterior a ella: entre estructuras (diría Godelier) he aquí el principio que permite al teatro dialéctico de Brecht no sepultar la historia real en la tumba de la estructura interna del teatro, puesto que la historia real ("el conjunto de los sistemas presentes en una totalidad histórico-social determinada") hace posible, a su vez, la comprensión y la explicación de la transformación de la estructura interna en la historia.

Estimulados a adoptar una actitud crítica (en lugar de una incondicional entrega), los espectadores toman, en rigor, una posición política, desde que la crítica de lo real no se realiza por encima de todo interés real (material). Digamos: la crí-

se lo comprenda en su propia realidad. Me parece que en este sentido puede entenderse la idea de Bachelard que plantea el problema del conocimiento científico en términos de obstáculos. En efecto: se conoce en contra de un conocimiento anterior, destruyendo aquello que obstaculiza el conocimiento o transgrediendo las limitaciones de la ideología. Tener acceso a la ciencia, pues, es aceptar una mutación (que desde ya podemos llamar teórico-práctica), liberarse de la "familiaridad", de la opinión pública, y ejercer contra ella una cierta violencia. Conviene recordar que Marx escribe en el Prólogo a la primera edición alemana de El Capital, en 1867, lo siguiente: "Bienvenido sea todo juicio crítico-científico. Contra los prejuicios de la opinión pública, a la que nunca he hecho concesiones, tengo por divisa el lema del gran florentino: "Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!"

De aquí el sentido intrínseca, inevitablemente dramático del conocimiento: no es ajeno a los conflictos de los hombres entre sí y de éstos con las instituciones (una de las cuales es,

tica es política en acto. Pero esto es ya una ruptura con el teatro burgués: una transformación de la estructura interna del teatro que sólo se comprende y se explica porque se ha planteado la transformación de la totalidad del sistema social. Esta necesidad real determina a la anterior; esta contradicción entre estructuras determina la transformación de la propia estructura interna del teatro, dirigido ahora hacia el espectador-investigador-práctico-revolucionario; más allá del espectador-consumidor.

"El teatro -escribe Brecht- deja de ser una mercancía accesible a cualquiera dispuesto a usar nada que sus sentidos!" Y contra todo teoricismo (idealismo especulativo o estructuralismo) advierte que "esta nueva formulación de ninguna manera surge simplemente de las viejas (del reconocimiento de sus fallas anteriores), ya que no se da sin la presión de factores externos, o sea momentos económico-políticos!" Cfr. B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ediciones Nueva Visión, B. Aires, 1973, t. 1 pp. 58 y 52 respectivamente.

precisamente, el sentido común). Al fin y al cabo, no hay conocimiento de la realidad por encima de la realidad, de los partidos, de las clases, etc.

El pensamiento teórico de Brecht tiene su sentido dramático profundo en la necesidad de la formación de un nuevo espíritu científico que aspira a derribar los obstáculos amontonados por la vida cotidiana.⁴ Dramático porque planteando un conflicto en la teoría, en última instancia procede del imperativo histórico revolucionario (práctico real) del mundo moderno. En efecto, no se critica la vida cotidiana tan sólo para salir de cierta ilusión (error), sino para transformar sus relaciones materiales. De aquí el carácter teórico-práctico de la mutación que comporta el saber científico (de la filosofía de la praxis); de aquí la ruptura de Brecht.

Bertolt Brecht advierte la dinámica que es el conocimiento de la realidad misma: un proceso de continuo desarrollo, orgánicamente estructurado, dialéctico, jerarquizado, de funciones del pensamiento, producido por el hombre real, y generador del proceso por el cual el fenómeno real ("concreto real" de Marx) es reproducido ("transpuesto y traducido en la cabeza de los hombres") como un "concreto-de-pensamiento". Al plantearse el teatro como pro-

(4) "...recurrir a la ciencia, así como para liquidar todas las demás supersticiones... para demoler, suprimir, liquidar el teatro tradicional!" B. Brecht, ibidem, p. 18

vocación necesaria para el conocimiento científico de lo real y su transformación (un real pensado como objeto de transformación) Brecht permite leer en su discurso teórico -como sucede en el de Marx- una distinción fundamental entre lo real mismo y su reproducción "en forma de un concreto espiritual"; es decir, entre objeto real y objeto de conocimiento ("yo me conformo -escribe Brecht - con exponer los hechos, y nada más que los hechos, para que el público pueda pensar por su cuenta...divertirse haciendo trabajar su intelecto... Presento el hecho y él es comprensible ..por el público...método que responde plenamente al concepto de drama").

Marx distingue lo que es el objeto real ("que mantiene, antes como después del conocimiento, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporta únicamente de manera especulativa, teórica", Grundrisse) y lo que es el objeto de conocimiento (la esencia conceptual del objeto real: "un producto de la mente que piensa...un producto del pensar y del concebir", Grundrisse) este último, una entidad distinta del objeto real, pero que le concierna por entero a él y está determinado por él, "aunque sea molesto reconocerlo" -escribe Marx aludiendo a Hegel.

Distinción que en Marx es fundamental (sin ella no hay conocimiento) y que engendra una relación fundamental (sin ésta no podría hablarse siquiera de conocimiento de lo real) en la que lo real es el elemento primario y determinante. Distinción que permite, justamente, distinguir teoría y práctica: la autonomía de

lo real fuera de la mente exige una teoría en función de la praxis.

Reconocemos, pues, dos contextos de hechos: el contexto de la realidad, en el cual los hechos existen originaria y primordialmente, y el contexto de la teoría, en el cual se dan -por así decirlo- por segunda vez, ordenados por el pensamiento, y arrancados por éste del contexto originario de lo real. Esto es lo que Marx plantea directamente: que los hechos reales ("contexto real", diría Kosík. p. 70) sólo pueden ser conocidos si se los arranca de su contexto original y se los concibe teóricamente, en el pensamiento: he aquí el fundamento de todo conocimiento en la teoría materialista, cuya defensa asume Lenin en Materialismo y empiriocriticismo: verdadero alegato que permite comprender la transformación de la "cosa en sí" en "cosa para nosotros". Esta transformación -escribe Lenin- es precisamente el conocimiento.⁵ (Esta transformación, que no afecta a lo real mismo, aunque le concierne, es el conocimiento: la teoría; lo cual deja planteada la otra transformación práctica revolucionaria, que afecta a lo real mismo). Digamos que se trata de una transformación o construcción teórica.

En la Introducción de 1857 Marx afirma que, si bien parece justo comenzar por "lo real" y "lo concreto" (los hechos vi-

(5) Vladimir I. Lenin, Materialismo y empiriocriticismo, Editorial Progreso, Moscú. Ediciones de Cultura Popular, S.A., México, D.F., 1977, p. 123.

sibles), si se examina con mayor atención, ésto se revela como falso; mientras que el método que consiste en e elevarse de lo abstracto a lo concreto es la manera por la cual el pensamiento se apropia lo concreto(real), lo reproduce como un concreto pensado (espiritual), como un concreto de pensamiento. El punto decisivo de la tesis enunciada por Marx radica, pues, en el principio que distingue y relaciona lo real y lo pensado (sobre lo real)⁶. Principio fecundo que asegura una práctica sobre lo real mismo, puesto que las ideas por sí solas no cambian nada (La sagrada familia).

Del texto de Marx pueden desprenderse varias consecuencias:

1. La tesis materialista de la primacía de lo concreto-real sobre lo concreto-de-pensamiento, puesto que esto último no puede existir sin "un impulso desde el exterior" (Grundrisse). Para Marx está claro que en la representación de lo real que elabora el pensamiento lo real está siempre presente como premisa. Mejor dicho, es el elemento determinante. Adelantemos que la misma elaboración teórica nueva de Marx, en ruptura con las concepciones de la filosofía y la ciencia que le precedieron, es sobre todo (ante todo) una ruptura determinada por el proyecto general práctico de transformación revolucionaria de la sociedad. Del mismo modo que la transgresión teórico-científica de la filoso-

(6) K.Marx, Introducción a los Grundrisse, edición en español, Siglo XXI editores, S.A., México, 1971, t.1 pp.21-22.

filosofía de la revolución, siendo como es: un salto teórico, tiene su explicación última, más allá de las limitaciones de la filosofía misma, en el proyecto general revolucionario de la sociedad. En efecto, tras la ruptura teórica de Marx con la ideología burguesa operaba ya una ruptura de signo ideológico distinto: proletario, y una posición política real (proletaria) de ruptura real. En el establecimiento de estas relaciones me parecen imprescindibles, ciertamente, los trabajos de Marx en la Gaceta Renana, donde se advierten los problemas reales (de la leña; de la libertad de prensa; sobre el divorcio; la situación de los campesinos vinícolas de Mosela) que lo conducen a un análisis crítico de Hegel. La Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, y especialmente su breve pero fecunda Introducción, redactada unos meses después de la Crítica. Incluye la carta a Feuerbach del 19 de agosto de 1844 ("De todas maneras, es entre estos 'bárbaros' (los obreros: nota mía) de nuestra sociedad civilizada donde la historia prepara el elemento práctico para la emancipación del hombre").

Lenin destaca (en Carlos Marx, esbozo biográfico) en la ruptura teórica la determinación real política que impulsa a Marx a proclamar "la crítica despiadada de todo lo existente!" apelando a las masas y al proletariado. Y en sus glosas marginales al texto de La sagrada familia, Lenin enfatiza la ruptura con estas palabras: el paso es claramente ostensible, y se ve cuánto

ha avanzado ya Marx por este camino y cómo se orienta hacia el nuevo campo de pensamiento". La sagrada familia era, en efecto, un salto más avanzado todavía: superaba al mismo Feuerbach (lo que, como demuestra Sánchez Vázquez, en rigor, venía realizando ya desde la Introducción a la Crítica, no obstante su inspiración general feuerbachiana).⁶ Así lo reconoce Engels en 1886 (véase su Ludwig Feuerbach).

Con cuánta razón antiteoricista Brecht afirma que toda nueva formulación teórica no surge de las viejas, de sus fallas internas, sino de "la presión de factores externos nuevos, o sea momentos económico-políticos". La misma idea que maneja Gramsci citando a Croce en una afirmación válida también para el materialismo dialéctico (filosofía de la praxis): "la poesía no genera poesía, aquí no hay partenogénesis...es decir, las ideologías no crean ideologías: se necesita el elemento fecundante: la historia, la actividad revolucionaria que crea el 'hombre nuevo', es decir: nuevas relaciones sociales!"⁷

Ciertamente se demuestra que la filosofía precede a la ciencia (en Marx); y que la ciencia de Marx jamás deja de pertenecer a la ideología (del proletariado); pero también se demuestra que la elaboración teórica de Marx está determina-

(6) Adolfo Sánchez Vázquez, "Marx en 1844: de la filosofía a la economía". Cfr. Revista Controversia, T.1, año 1, abril de 1977, Guadalajara, México, pp.17-24.

(7) Antonio Gramsci, Literatura y Vida Nacional, Juan Pablos editor, México, 1976, p. 27.

Esta es también la idea de fondo de Cervantes en el Cap. XXV de la Primera parte del Quijote, cuando reconoce, tras cierta formulación teórica de la realidad por "una caterva de encantadores", una determinación no-teórica: "la gana de favorecernos o destruirnos!"

da por las contradicciones reales de la vida material.

2. La tesis materialista de la distinción específica de ambas categorías y procesos, dado que el orden que gobierna las categorías pensadas en el proceso del conocimiento no coincide (no se identifica) con el orden que gobierna la aparición de las categorías reales en el proceso de la génesis histórica real. Problema fundamental también en el pensamiento de Lenin (Materialismo y empiriocriticismo); más aún: Lenin refuta aquella "mentira idealista o subterfugio agnóstico" de Bazárov que quiere hacer creer al lector mal informado que la palabra 'coincidir' (empleada por Engels en el Prólogo a la traducción inglesa de su obra Del socialismo utópico al socialismo científico, traducido por el mismo Engels al alemán) significa aquí identidad. Lenin demuestra que Engels distingue siempre lo que es la realidad en sí misma de aquello que es su representación por el pensamiento, de lo que resulta que la palabra 'coincidir' no puede emplearse en ruso más que en el sentido de corresponder, estar en consonancia, etc.⁸ Precisamente en el sentido que enfatiza la relación, orientado ya en la pauta de la categoría de determinación en última instancia.

3. Que el conocimiento de lo real constituye un proceso que ocurre por entero en el pensamiento ("el todo tal como aparece en

(8) V.I.Lenin, Ob.cit., p. 117.

la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico", Grundrisse). Marx no sólo enfatiza así el carácter específico del conocimiento como proceso del pensamiento; sino que, además, distingue una especificidad de la apropiación teórico-científica y su carácter irreemplazable y necesario en la comprensión y explicación científica de lo real. Todo lo cual permite pensar, a su vez, el carácter irreemplazable y necesario también de la práctica real sobre el objeto real mismo, directamente.

Por otra parte, observamos desde ya que la categoría de totalidad no es un todo preparado, que espera ser llenado con un contenido, sino que la totalidad misma constituye un proceso por el cual se concretiza a sí misma ("El todo del pensamiento es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo..."): produce su contenido y su carácter de totalidad. Tesis que el mismo Marx expone acerca de la totalidad histórica, sin dejar de comprender la naturaleza diferencial que distingue -si bien relaciona- la lógica de las categorías pensadas y la de las categorías reales?

-
- (9) A propósito de la cuestión que reúne los términos distinción y relación me parece oportuno mencionar lo que a este respecto hace notar Jacques Derrida: "toda diferencia auténtica es impura!" En efecto, toda relación supone ya una diferencia: esto es, la derrota o ruptura de la identidad; pero también toda diferencia implica una relación; esto es la impureza de toda diferencia auténtica. Pensemos, por ejemplo, en los términos Materialismo histórico y Materialismo dialéctico; ciencia e ideología; lo real y lo pensado; lo lógico y lo histórico; abstracto y concreto.

4. Un nuevo sentido y significado de las categorías "abstracto" y "concreto". Se pone de manifiesto que Marx ya no emplea abstracto para designar "teoría" (opuesto absoluto de la "práctica"), realidades del pensamiento, o lo-que-no-se-ve (opuesto así a lo-que-se-ve: "lo concreto"). Tampoco emplea Marx la categoría concreto para aludir sólo a lo real, lo "objetivo": lo que está fuera del sujeto que conoce. Con toda precisión distingue lo concreto como resultado de un proceso: "lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso" (Grundrisse). De aquí resulta que los productos del pensamiento no son abstractos por su opacidad o por su carácter invisible (a los ojos); ni los hechos reales son concretos ya porque están "fuera" del pensamiento.

Por así decirlo, Marx distingue un doble contexto de la concreción: uno real y otro de pensamiento, lo que significa que, en el pensamiento, lo abstracto puede llegar a ser concreto (siempre en el [!] pensamiento); esto es, transformarse en una totalidad concreta a partir de su carácter original caótico, abstracto: "representación caótica del conjunto"). En consecuencia, lo abstracto no se opone a lo concreto de pensamiento sino (más que) en su status de materia prima de lo concreto pensado :representación común del pensamiento cotidiano; lo que Althusser llama "abstracciones simples" , frente a lo concreto-de-pensamiento como resultado del trabajo del pensamiento científico

(teórico). Con razón Marx dice: "elevarse de lo abstracto a lo concreto en el pensamiento".

Sin embargo, los elementos específicos del pensamiento, con los cuales y sobre los cuales trabaja la praxis teórica, pueden considerarse abstracciones (también en el sentido que lo emplea Engels en el Anti-Duhring para decir que las formas del ser jamás puede extraerlas el pensamiento de sí mismo, sino únicamente abstraerlas del mundo exterior, de la historia real). Sobre esta consideración Althusser observa en el discurso teórico de Marx (de un modo no explícito) un reconocimiento de la naturaleza diferencial de las abstracciones que distingue entre las originales y las finales que resultan del trabajo teórico. Althusser se apoya precisamente en la idea de Marx que considera el trabajo teórico-científico como proceso de transformación de las intuiciones y representaciones de lo real (abstracciones iniciales, según Althusser) en conceptos (abstracciones finales). Lo que subraya (contra el empirismo, que concibe lo universal, la esencia, como una parte del todo real, extraída y duplicada por el pensamiento) el elemento activo del conocimiento.¹⁰

(10) Cfr. Louis Althusser, La revolución teórica de Marx, Siglo XXI editores, S.A., México 1977 y Para leer El Capital. Siglo XXI editores, S.A., México, 1974.

Es importante observar que ya en 1845 (Tesis sobre Feuerbach) Marx esboza los conceptos de abstracto y concreto de acuerdo con el sentido que desarrolla después en los Grundrisse (1857): lo abstracto = inherente a cada individuo (a secas); lo concreto = síntesis de múltiples determinaciones = el individuo humano como conjunto de las relaciones sociales (Tesis VI). Así

5. La producción del conocimiento de lo real, considerado lo real como premisa: elemento determinante, es siempre un proceso del pensamiento que "se aleja" de lo real mismo. En la problemática marxista del conocimiento partir de lo real es un cierto alejarse de lo real mismo, de modo que su conocimiento se realiza asumiendo cierta ruptura con el fenómeno real (su apariencia) y un distanciamiento de lo real para construir su concepto. En la teoría materialista los hechos reales se distinguen por su opacidad (claro-oscuro de verdad y engaño -escribe Kosík); no permiten su comprensión y su explicación a través de su lectura inmediata. Por el contrario, constituyen un problema, lo cual exige una solución que ha de ser producida, ya que no está dada, ni existe encubierta (sino realizada: volveremos sobre esto), de donde sólo habría que descubrirla. En tal caso el conocimiento no sería verdaderamente un problema (una construcción) y la praxis teórico-científica sería, cuando mucho, un espejo teórico. La evolución del pensamiento de Marx permite justamente comprender esta cuestión: partiendo de lo real establece, por vía filosófica, una doctrina del proletariado y de la revolución. Marx señala la necesidad de una revolución radical; pero el mismo advierte que no basta con señalar la "revolución radical". Desde

conviene tener presente que desde las Tesis, Marx anota el carácter activo del conocimiento. Pero también el trabajo del pensamiento para aprehender lo real es designado con el término de abstracción con el fin de asegurar ese principio activo del conocimiento como construcción del concepto de lo real, ya que éste no está localizado en lo real, sino realizado.

el punto de vista teórico, digamos que esta no es la solución (en el sentido que la ciencia es la solución de los problemas); aunque sí es el planteamiento correcto del problema (aquí la filosofía se comporta precisamente como afirma Althusser)!¹¹

Marx es el primero en advertir la necesidad de una solución científica: "Las revoluciones radicales necesitan una base material...Una revolución radical sólo puede ser la revolución de necesidades radicales, cuyas premisas y cuyos lugares de nacimiento parecen cabalmente faltar!"¹² Los Manuscritos son, pues, el primer documento de Marx que permite comprender (en la teoría) el conocimiento como problema que exige la construcción (elaboración) de una solución que no está dada antes de la investigación científica, sino -en el caso de Marx- como planteamiento correcto del problema: una revolución establecida filosóficamente tras la fundamentación objetivo-material de su necesidad y posibilidad (aquí Althusser pierde esta imbricación de lo justo y lo verdadero, tal como se lo critica Sánchez Vázquez; en realidad, pierde porque antes, en la Tesis 12, parece reconocerla explícitamente, con lo cual la filosofía pierde su posibilidad de ser filosofía de la praxis). En Marx, la solución (científica) del problema planteado por la filosofía (originado por la vida material) es construcción conceptual (que contribuye a la transformación del mundo y que posibilita

(11) Cfr. Louis Althusser, Curso de filosofía para científicos (1967) Editorial Diez, Buenos Aires, 1976.

(12) K.Marx, Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho

una filosofía de la praxis).

Comprender los hechos reales es un problema porque exige considerarlos por segunda vez en el contexto de la teoría que los arranca de su contexto real ("complemento que falsa y complica su naturaleza", El Capital). Así, pues, partir de lo real, aunque sugiere de inmediato una problemática empirista (ya criticada por Marx como defecto fundamental de los economistas clásicos), en el discurso teórico materialista comporta el sentido de no permanecer en el fenómeno.

"...Si los hombres captasen inmediatamente las conexiones ¿para qué serviría la ciencia?" -escribe Marx a Engels, una vez que distingue una realidad de orden distinta a la realidad de los hechos reales en el conocimiento. Adviértase el carácter necesario e irremplazable de la praxis teórica indicado por Marx: "toda ciencia estaría de más si la forma de manifestarse de las cosas y la esencia de éstas coinciden directamente!"¹³

Me parece oportuno adelantar que en la teoría marxista la llamada "esencia" o la "conexión interna" de los fenómenos alude a su concepto; esto es, a una categoría elaborada por el pensamiento, no localizable en lo real mismo. Justamente en El Capital Marx distingue el concepto ("forma pura") del fenómeno

de Hegel. Véase en La sagrada familia, Ob.cit., p. 11.

(13) Cfr. Carta de Marx a Engels del 26 de junio de 1867; y El Capital, Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1965. T. III, p. 757. Traducción de W. Roces. La misma idea defiende Lenin en Materialismo y empiriocriticismo, Ob.cit., p. 147.

de lo que es su "modo de existencia". En el Prólogo a la primera edición alemana de El Capital (1867) Marx establece de un modo explícito una distinción en este sentido: entre teoría (conceptualización científica) e ilustración o ejemplo (histórico-real) a fin de que se comprenda el carácter teórico-científico por excelencia de su trabajo.

Esto no quiere decir que el concepto constituya una distinción absoluta con respecto a lo real. Al contrario, el concepto de lo real está realizado en lo real, esa es su naturaleza objetiva; pero no está realizado como concepto (esto sería el concepto localizado en lo real), sino en sus formas materiales de existencia real. Sólo así puede comprenderse, por ejemplo, la precisión que elabora Marx sobre el concepto de trabajo en El Capital: el trabajo en general (concepto de trabajo indistinto) no existe así en la realidad, lo que hace del concepto una abstracción (y no una extracción). Sin embargo, tal abstracción puede ser elaborada por el pensamiento sólo porque ella se realiza cada día en el proceso de producción social; pero porque sólo está realizada es que exige su elaboración como concepto.

Esto permite entender la reproducción (de lo real) que elabora el pensamiento no en el sentido de una copia o duplicación (lo que negaría el carácter activo-crítico-productivo del pensamiento teórico-científico y su esencia transforma-

dora,) sino como re-producción en el sentido que establece Marx (y que después destaca Lenin): "lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre!" Esto quiere decir: arrancado de su contexto original (real), de su modo de existencia real, y elaborado (producido otra vez, ésta vez como concepto o concreto pensado).

Hasta aquí ciertas consecuencias del discurso teórico de Marx respecto del conocimiento, que tienen el mérito -que así puede decirse- de poner de manifiesto el problema en términos de obstáculos, el primero de los cuales radica en el llamado sentido común, que se resiste a pensar, y que, a cambio, pretende leer directamente en los hechos (visibles), tal como se presentan en la vida diaria, su significado y su sentido. Con razón la dificultad fundamental de la teoría consiste en vencer aquella resistencia orgánica ¡del pensamiento! ya que sólo puede llegar al conocimiento de lo real a condición de trabajar sobre objetos abstractos del propio pensamiento; romper la apariencia y construir un nuevo objeto que se distingue del objeto real.

La concepción dramática de Brecht se ubica en esta teoría del conocimiento de lo real de acuerdo con ciertas tesis fundamentales antiespeculativas del marxismo clásico, y asume, en consecuencia, el desafío que implica destruir en el pensamiento el rei-

no de la pseudoconcreción, por una parte; y, por otra, producir (transformando el "conocimiento" petrificado de lo aparente: los "modos de existencia" del concepto en lo real mismo) lo que es el conocimiento (sin comillas) de lo real "en su forma pura" (para Marx lo conceptual es puro en cuanto está libre de la impureza empírica); en su concreción verdadera: el concepto. Pero esto no significa que conocer sea extraer de la diversidad de lo real la esencia pura que así pueda estar contenida en ella. El pensamiento es lo real transpuesto y traducido en la cabeza del hombre (Marx); abstracción de lo real (Engels).

Si decimos con Marx transformación (para enfatizar el lado activo del conocimiento) significa que la destrucción de la pseudoconcreción no es el desgarramiento de una cortina que permite descubrir la esencia de lo real que se ocultaba tras ella, sino el proceso por el cual el hombre real la produce como otra cosa que no era "visible" antes de ese proceso (sucede que no es visible sino inteligible). En efecto, cuando Marx comienza a trabajar sobre la economía, allá donde los economistas clásicos vieron, Marx comprendió; de lo que eran piezas fijas y hechas: objetos, Marx pasa a elaborar una relación entre personas; donde el sentido común ve lo-que-se-ve: el capital como fuerza personal (abstracta y natural, inherente al individuo), Marx construye lo-que-no-se-ve, pero que está realizado, sin embargo, en lo-que-se-ve: una fuerza social.

•

El conocimiento (comprensión y explicación) de la realidad exige que el pensamiento jamás se sienta impedido de salir de la contemplación de lo-mismo para elaborar lo-otro. Mientras que, a su vez, la comprensión y explicación de lo real (que no es interpretación) permite acceder al aspecto necesario de la transformación real del mundo real ("la necesidad sólo es ciega -escribe Engels en el Anti-Duhring- mientras no se la comprende. La libertad no es otra cosa que el conocimiento de la necesidad"). Lenin reflexionará profundamente sobre esta relación entre libertad y necesidad, a tal punto que considera que el pensamiento de Engels equivale al reconocimiento de la lógica de la transformación de la "cosa en sí" -no conocida, pero cognoscible- en "cosa para nosotros". Así, pues, elaborar el concepto (lo-otro) no sólo permite conocer de un modo teórico-científico lo real, sino que el mismo conocimiento es un proceso que comporta la importancia de la "actuación práctico-revolucionaria" en la sociedad (el mundo real); una vez que supera la comprensión (de su necesidad de cambio) rompe con el aspecto filosófico especulativo de la ciencia.

IV. MARX/BRECHT: FILOSOFIA, CIENCIA Y REVOLUCION
(La tesis XI sobre Feuerbach)

Brecht organiza un profundo combate contra el espíritu especulativo que no desconfía de las identidades aparentes; y reclama la formación de un pensamiento capaz de distinguir. Y en este sentido considera desde un comienzo la revolución que manifiesta

la tesis XI sobre Feuerbach¹⁴ (cuyos antecedentes teórico-prácticos hemos destacado entre 1843-44), pues de lo que se trata es de transformar el mundo. Filosofía de la praxis que permite a Brecht establecer un nexo necesario y consciente con la revolución social. Brecht puede y debe ser homologado con Marx; aquel en función del arte dramático, éste con respecto a la fundación de una ciencia revolucionaria de la historia. En ambos casos el eslabón central será la filosofía de la praxis: así entre la práctica social y el nuevo arte dramático de Brecht, por una parte; como en la relación que establece la práctica social y la ciencia de Marx, por otra. En ambos casos, lo central lo constituye la Tesis XI, o una nueva filosofía que concibe el mundo como objeto a transformar. Mientras que, de otro lado, tanto Brecht como Marx constituyen a partir de aquí una ruptura radical en el arte dramático como en la ciencia.

Sucede que desde una posición objetiva de clase (la del proletariado) es elaborada una nueva práctica de la filosofía (aceptando el término de Althusser : "práctica") o , como dice Sánchez Vázquez: un nuevo modo de hacer filosofía: un filosofar en relación con la praxis real, puesto que las ideas por sí solas no cambian nada: "Es cierto -escribe Marx- que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de las armas, que el poder mate-

(14) "Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo!" Cfr. K.Marx, Tesis sobre Feuerbach; C.Marx y F. Engels, Obras escogidas en tres tomos, Ediciones de Cultura Popular, México, 1973, T. 1, p. 10.

rial tiene que derrocarse por medio del poder material!"¹⁵ Hablamos de una filosofía que pone en tela de juicio a esos "señores (los hermanos Bauer: nota mía) que predicaban una crítica situada por encima de toda realidad, por encima de los partidos y de la política, que negaba toda actuación práctica y se limitaba a contemplar con 'espíritu crítico' el mundo circundante y cuanto ocurría en él!"¹⁶

Si Brecht se ubica objetivamente en la perspectiva del proletariado y sus intereses ("la única clase de la sociedad burguesa que siente la necesidad y tiene la capacidad de la emancipación general!" Marx, Introducción a la Crítica), una vez que se pregunta por el carácter del teatro de nuestro tiempo no puede dejar de pensar el mundo de nuestro tiempo en su necesidad de transformación radical, y en el arte dramático como contribución al cambio revolucionario. Comprender a Brecht implica, por lo tanto, comprender su necesidad de Marx; mientras que la diferencia específica que relaciona a Marx con Brecht tiene que ver justamente con el conocimiento de esa necesidad. En este terreno, Brecht ilustra y ayuda a comprender en el siglo XX que la ruptura de Marx es ante todo un acontecimiento determinado por la práctica social (no-teórica), tal como queda expuesto -de un modo indirecto- en el Manifiesto, y sobre todo en los comentarios de Lenin en Las tres

(15) K. Marx, Introducción a la Crítica..., Ob.cit., p. 9.

(16) V.I.Lenin, Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo, Moscú, Editorial Progreso, 1977. Folleto en lengua española. El original data de 1913.

fuentes...¹⁷ Así también resulta más comprensible aún la desviación teoricista de Althusser al respecto. Brecht es él mismo antiespeculativo, lo que afirma su profunda raigambre marxista.

El pensamiento de Brecht ubica la Tesis XI en su terreno que le es propio: el de la filosofía y la revolución filosófica y práctica que comporta, lo que es un avance considerable respecto de los trabajos que la reducen sólo a al campo filosófico o al de la política, ya sea que la filosofía es sólo política (Althusser en Lenin y la filosofía: idea rectificada después en Elementos de autocrítica) o que se observa en su texto una oposi-

(17) "La historia de la filosofía y la historia de las ciencias sociales enseñan con toda claridad que el marxismo no tiene nada que se parezca al 'sectarismo' en el sentido de doctrina encerrada en sí misma, rígida, surgida al margen del camino real del desarrollo de la civilización mundial!" Cfr. Las tres fuentes...p.5.

Está claro: 1) Lenin emplea sectarismo entre comillas para aludir a lo que hoy diríamos teoricismo; 2) que el marxismo ni está hecho ya; ni es verdad: que no le debe nada a nadie; 3) el marxismo no acepta su reducción a un acontecimiento puramente teórico.

"...las condiciones objetivas de producción de la vida material forman la base de toda la actuación histórica de los hombres" (p. 26)... "de modo que las raíces de todas las ideas y diversas tendencias (se encuentran) en el estado de las fuerzas materiales productivas" (p. 25). Todo lo cual permite pensar que "en una sociedad erigida sobre la lucha de clases no puede haber una ciencia social imparcial" (p. 5).

Con Lenin comprendemos que las ciencias sociales constituyen un verdadero campo de batalla, participan de la lucha de clases y están determinadas en su contenido y en su desarrollo por la lucha de clases, es decir, por una lucha política, cuyo eslabón es también una filosofía determinada. Con razón Brecht afirma en su Galileo que la bomba atómica es no sólo el resultado de la eficacia científica de la sociedad burguesa, sino también de los intereses políticos dominantes ante su fracaso social.

ción absoluta entre filosofía y política ("teoría" y "práctica"). Así lo ha pretendido la socialdemocracia a fines del siglo XIX: ver al marxismo como una ciencia positiva más, como todas las demás ciencias. Así también el director teatral austriaco Werner Ruzcika nos explicaba un día en el Teatro Experimental de Jalisco (Guadalajara, México) que "Brecht es un hombre comprometido con la realidad, más no con una ideología", de lo cual obtenía la conclusión de que en Brecht el marxismo es un punto de referencia, pero no una necesidad. Sin embargo, pensaba Ruzcika, que Brecht había revolucionado el arte dramático. Pero ¿cómo se puede pensar en Brecht como ruptura si no se comprende la necesidad de la Tesis XI en su pensamiento filosófico? He aquí que Brecht "mejora" el arte dramático en general (lo que es cierto, desde la historia del arte dramático; pero eso no es toda la verdad). Lo que no se dice es que es mejor para otra clase, ya que no le interesa mejorar la eficacia del teatro burqués en lo que son sus objetivos y sus intereses,

Aún antes del Manifiesto (1847-48), los Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (como interés por la economía) enfatizan su procedencia filosófica: constituyen el resultado de una necesidad científica (el estudio de las condiciones materiales de vida y de la "anatomía" de la sociedad civil) que la filosofía no puede resolver, si bien ella plantea esta exigencia en una dirección que es correcta. (véase la Introducción a la Crítica, de 1843-44). Y sin embargo, tanto la ciencia como la filosofía que la exige, constituyen un fenómeno teórico determinado por la lucha de clases (política) dentro de cuyo proceso Marx se adherido, por su parte, a los intereses del proletariado. Por esto es que puede escribir que el "arma de la crítica" (digamos: teoría) es "crítica en la refriega" (metáfora subrayada por el propio Marx cuando aún no emplea el concepto de lucha de clases). Una idea de juventud retomada después en su madurez (Palabras finales a la segunda edición alemana de El Capital, 1873).

sino cambiar sus objetivos por otros distintos.

Brecht no discute explícitamente este problema de la tesis XI; sin embargo, una lectura atenta de su discurso teórico (que no deja de ser dramático) provoca una reflexión que permite aseverar que este es necesariamente su punto de partida teórico (ideológico proletario): la filosofía y la revolución teórico-práctica que constituye Marx en 1845 de un modo explícito. No afirmo que Brecht produzca esa aseveración; digo que el texto brechtiano provoca en el lector una reflexión que remite a la filosofía, y a la política real, en última instancia. En este sentido El pequeño organon para el teatro (1948) elabora por primera vez desde un punto de vista de clase la conjunción fecunda de política, filosofía, arte dramático y socialismo. Brecht jamás pierde de vista la práctica teatral como quehacer que remite a la filosofía de la praxis (a un nuevo modo de hacer filosofía) que exige, a su vez, la elaboración de un pensamiento científico revolucionario. Como trabajo de una conciencia revolucionaria (conciencia filosófica de la revolución) en pos de la comprensión de su necesidad y posibilidad históricas (conciencia científica de la revolución), todo lo cual comporta, desde luego, que Brecht jamás pierda de vista las limitaciones del teatro en la transformación real de lo real que lo determina. Es esta conciencia de sus limitaciones lo que exige, justamente, su conjunción con la práctica política real fuera del escenario.

Del mismo modo que Marx no sustituye la "crítica de las armas" (praxis real) con el "arma de la crítica" (teoría), ya que su mismo proceso evolutivo teórico está determinado por factores externos, no-teóricos: momentos político-económicos, diría Brecht.

No debe olvidarse tampoco una cuestión fundamental de este caso: el carácter crítico que asume el pensamiento marxista sobre "todo el materialismo anterior, incluido el de Feuerbach": crítica del empirismo positivista en la problemática epistemológica; crítica del materialismo mecanicista y metafísico (antidialéctico); crítica del culto al hombre abstracto; crítica del criticismo; crítica de la Economía política burguesa.

En efecto: que "los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo" significa en Marx el reconocimiento crítico de una práctica filosófica (de un hacer filosofía) que hasta entonces no comprende la importancia de la "actuación revolucionaria práctica" (real), razón por la que no va más allá de una interpretación del mundo, cuando de lo que se trata ahora es de transformarlo. Interpretar es así una actividad teórico-ideológica que no se plantea la transformación del mundo, ni en la teoría (que no ve su lado activo) ni en la práctica real. Interpretar es decir lo que el mundo es, mediante una operación que identifica lo vis- (imagen sensorial) con lo real (verdadero, esencial, universal), y que se desenvuelve en el mundo de las palabras y de las definicio-

nes tautológicas, en la superficie de lo verdaderamente real.

La crítica de la interpretación alcanza ciertamente a Hegel -a su "falso positivismo"- que, tras identificar objetivación y enajenación, niega lo objetivo, puesto que (al decir de Marx) en Hegel "el pensamiento imagina ser directamente lo otro de sí mismo (distinción aparente: identificación real: nota mía), realidad sensible y, por tanto, considera también su acción como una acción sensible real!"¹⁸ Así, "en política, los alemanes han pensado lo que otros pueblos han hecho. Alemania era su conciencia teórica...", filosofía especulativa en la cual el hombre real es satisfecho (por el Estado) de un modo imaginario, lo que no deja lugar a la praxis.¹⁹

Al fin y al cabo, decir de un capitalista que es un capitalista es lo más claro desde el punto de vista de la experiencia común; sólo que se trata de una actividad contemplativa del mundo (seudoactividad) que, aunque lo interpreta (dice lo que ve) no procesa sus datos. Éste es un punto fundamental. Definir al capital como fuerza personal e identificarlo con el dueño de una empresa parece lo más correcto (es lo más claro) desde el punto de vista del sentido común (ideología burguesa dominante); inclusive desde el punto de vista del viejo materialismo. Se trata de coleccionar cosas,

(18) K. Marx, Manuscritos económico-filosóficos de 1844. Vease el capítulo Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general. Ediciones de Cultura Popular, México, 1976. También en La sagrada familia, Ob. cit., pp. 45-69.

(19) K. Marx, Introducción a la Crítica..., Ob. cit., p. 9

individuos abstractos, datos. Pero esto es sólo contemplar (aunque sea con "espíritu crítico") el mundo que nos rodea. Y tiene su correspondencia con el hecho de que no se plantea transformarlo. ¿Para qué? La transformación del mundo sólo tiene sentido como necesidad para los que integran esa realidad como explotados. Desde esta posición de clase el mundo es pensado como transformable, lo que inaugura otro modo de hacer filosofía, de filosofar, radicalmente distinto que concebirá el conocimiento de lo real como instrumento para la transformación revolucionaria del mundo (lo cual permite comprender aquí que el saber no es inmediatamente lo otro de sí mismo: realidad, praxis, vida) y, por lo tanto, elemento de una dialéctica que relaciona y distingue teoría y praxis).

La nueva filosofía permite el desarrollo de una nueva ciencia. Justamente la que comprende y explica que el capital no sólo no es fuerza personal, sino social; además comprende y explica que, en rigor, es producido por el trabajo obrero y que le pertenece a toda la sociedad que lo produce. Contra todo empirismo, el capital es "descubierto" en su esencia de producto social, lo que echa abajo el mito de su condición "natural", inherente a la persona de su propietario personal. Con toda razón Marx puede escribir entonces que cuando habla de personas en El Capital sólo lo hace "como personificación de categorías económicas, como portadores de determinadas relaciones e intereses de clase!"²⁰

(20) K. Marx, Prólogo a la primera edición alemana de El Capital. C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, Ob.cit., t.2 p. 90.

Después de todo, aunque la Economía política clásica se presenta como una teoría puramente científica, tiene inevitablemente un sesgo filosófico (ideológico) determinado: una determinada concepción del hombre como individuo egoísta que busca su propio provecho; es decir, una "naturaleza humana" (universal) dada ya en este sentido: lo que justamente excluye el carácter histórico-transitorio de esa condición; excluye la transformación, el cambio; no ve la necesidad del cambio (El avaro de Moliere se inscribe precisamente en este contexto).

Por lo tanto, el desarrollo peculiar de la sociedad burguesa (moderna) descarta todo progreso original de la Economía política (en cuanto ciencia burguesa); sin embargo, no puede descartar la posibilidad de criticarla; crítica que sólo puede representar (y ejercer) la clase que tiene como misión histórica destruir el modo de producción capitalista: el proletariado. Está claro: los economistas clásicos, si bien parten del antagonismo real de clases (de los intereses de clase) este antagonismo es considerado como ley natural de la vida social, lo cual cierra el aspecto científico de la Economía política clásica y le confiere todo su contenido ideológico burgués: hasta aquí su progreso, más allá del cual no puede avanzar, descartando todo progreso original. Sin embargo, la posibilidad que abre el proletariado con su crítica rompe sus limitaciones e impulsa su desarrollo en función de la transformación de las relaciones sociales de producción, consideradas hasta aquí eternas e inmutables: más allá de la contemplación de lo real se establece

su transformación. Del saber que como saber pretende ser inmediatamente lo-otro (realidad, vida, praxis) de sí mismo se avanza hacia la distinción fecunda entre teoría y práctica.

Marx critica desde la Tesis I sobre Feuerbách la idea del conocimiento como contemplación (pasividad) de los hechos visibles. Y cierra el círculo crítico con la tesis última: el conocimiento científico, si bien es transformación del mundo visible ante la conciencia del hombre (un principio materialista que precisará de modo admirable en los Grundrisse), comporta, al mismo tiempo, una función transformadora revolucionaria real del mundo real. Digamos que en el camino que va desde la contemplación a la transformación (Tesis I a la XI) se realiza una ruptura que se ha producido ya en el plano político de la lucha de clases ("en la refriega"). Relación fecunda que permite a Brecht romper con el teatro como contemplación; con el espectador acrítico (pretendidamente crítico); con la pasividad del arte dramático tradicional que -homologado con el sentido filosófico y científico tradicional de la sociedad moderna- no está pensado a partir de la irracionalidad (pérdida de su razón de ser, diría Hegel) de la sociedad burguesa y de la necesidad de su transformación. De modo que la partida teórica de la revolución de Brecht en el arte dramático es un pensamiento filosófico preciso sin el cual no habría llegado jamás a constituir esa ruptura que representa. En este terreno, la filosofía de la praxis es para Brecht, más que un mero punto de referencia (como cree Ruzci-

ka), una necesidad. Del mismo modo que esta filosofía no la habría asimilado sino desde una posición de clase, política, también precisa: la del proletariado. Al fin y al cabo, el saber no es sólo un movimiento del pensamiento puro :pensamientos y movimientos de pensamientos. Hecho fundamental que permite liquidar toda oposición radical , absoluta (así como toda identificación) entre teoría y praxis desde que teorizar es un trabajo en relación con la praxis o transformación real del objeto real al que concierne la actividad teórica, ya que desde La sagrada familia las ideas por sí solas no cambian el mundo real, así sean las ideas del propio Marx.

Marx reprocha a los filósofos de la tradición materialista, incluido Feuerbach, su común concepción del conocimiento como visión de lo real tal como se presenta (contemplación, interpretación), ya que en su idea el conocimiento es un proceso activo que implica ciertamente una transformación del mundo en el plano teórico, una vez que produce otra realidad que la "conciencia" del hombre; digamos: su sentido común, no sospechaba: la realidad de sus procesos esenciales, distinta de la realidad visible a simple vista (donde los hechos se comportan como piezas, individuos, datos abstractos). Contra la pasividad, Marx reivindica su carácter activo que, por otra parte, jamás extiende más allá del pensamiento (Introducción a los Grundrisse). Brecht las emprenderá en el arte dramático contra "el dios de las cosas tal cual son"; es decir,

contra la aprehensión de la realidad en sus formas exteriores, y a favor de la apropiación de sus procesos latentes, allí donde reina "la falta de claridad en las relaciones humanas!"²¹

Marx funda aquí un principio fundamental de la nueva filosofía, cuyo objeto es la praxis: filosofía no sólo sobre (los resultados de) la praxis, sino para la praxis. Tan sólo por la aplicación de este principio a su propio trabajo Marx pudo efectivamente romper con "su conciencia filosófica anterior", y, a la vez, ir más allá de lo que fue su nueva conciencia filosófica: hasta la ciencia. En efecto, si de lo que se trata es de transformar el mundo, definición de la filosofía como filosofía de la praxis, ésta sólo puede ser tal en relación con la economía política. Se puede afirmar que éste es el proceso que manifiesta toda la obra de Marx, desde los Manuscritos (considerado inclusive su proyecto original con la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel, y su Introducción) hasta El Capital. Los Manuscritos, justamente llamados económico-filosóficos, representan el comienzo de la realización de esta exigencia de ir más allá de la filosofía, por una parte; y, por otra, realización de la filosofía como filosofía de la praxis. Tal es el significado contextual de la Tesis última sobre Feuerbach, de profundas consecuencias sobre todas las otras formas de la práctica revolucionaria del hombre contemporáneo, como la que Brecht se ocupa de desarrollar en el arte dramáti-

(21) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob.cot., t.1 pp. 53-55.

co. Está claro que para Brecht no basta con adherir al punto de vista del proletariado (como no basta estar registrado en el partido revolucionario). Así tampoco se trata del teatro como placer dotado de una "finalidad sin fin", gratuita, intrascendente (evasión), contemplación estéril. Si el punto de partida es ya político y su eslabón siguiente la filosofía de la praxis -como Marx- Brecht no puede dejar de sentirse empujado hacia la ciencia (tomar cierta distancia frente a los hechos reales) si de lo que se trata es de comprender y explicarse (aprehender) la esencia de las leyes que rigen el desarrollo social, por una parte; y, por otra, empujado hacia la transformación revolucionaria de la sociedad moderna.

De aquí su teatro dialéctico: contra el aparente azar y la casualidad que reina -al decir de Engels en su Ludwig Feuerbach (1888)- en la superficie de las cosas; y a favor de una ruptura con lo habitual y lo cotidiano tal como se presenta en la vida diaria, o de una provocación al intelecto que contribuya desde la nueva filosofía (ideología proletaria) a un filosofar de nuevo orden en el arte dramático: en función de la praxis revolucionaria (que no coincide con la praxis fetichizada de los hombres en sus relaciones ordinarias). Esta es la revolución que Brecht representa en el arte dramático, que -en todo caso- no es nunca la revolución misma, sino una revolución teórico-dramática determinada por la necesidad real (material) de la revolución social de nuestro tiempo.

Está claro (y Brecht fue el primero en advertirlo) que la nueva formulación teórica de Brecht en el arte dramático se explica por la "presión de factores externos nuevos, o sea momentos político-económicos" que determinan su necesidad.²² "Por supuesto -escribe Brecht- el teatro sólo puede adoptar actitud tan libre si se abandona a las corrientes más impetuosas que recorren la sociedad y se une a aquellos hombres que, por su condición, son necesariamente los que luchan con más impaciencia por imponer los grandes cambios!"²³

He aquí la raz (de clase) de su carácter popular. Y del goce o diversión que se comprende a partir de la derrota de la contemplación (de lo mismo): como producción crítica de lo-otro: "En los tiempos que se avecinan el arte extraerá la diversión de la actividad creadora moderna, que tanto puede mejorar nuestras condiciones de vida y que, si alguna vez se la deja en libertad, podría llegar a constituirse por sí sola en el mayor de los placeres!"²⁴

(22) Ibidem, p. 52

(23) Ibidem, t. 3 p. 116. Texto de su Pequeño órgano para el teatro. Parece oportuno recordar los términos de aquella carta de Marx a Engels, de Agosto de 1844: "Es entre estos 'bárbaros' de nuestra sociedad civilizada donde la historia prepara el elemento práctico para la emancipación del hombre!" He aquí el "impulso del exterior" que Marx reconoce (en los Grundrisse) en toda formulación teórica. Y, por supuesto, el genio teórico admirable de Brecht que reconoce la posibilidad revolucionaria radicada en el proletariado (casi con las palabras de Marx: "por su situación inmediata, por la necesidad material, por sus mismas cadenas". Cfr. Introducción a la Crítica).

(24) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob. cit., p. 115.

Diversión cuya consistencia radica en la transformación del mundo, y cuya actitud correspondiente es la crítica: "en presencia de un árbol frutal, esa actitud se traducirá en el injerto; ante un río, en la regulación del curso del agua!"²⁵ Esto es renunciar a la contemplación (como fuente de placer: al goce contemplativo) a través de la intervención en la transformación de la naturaleza y de la sociedad: suprema liberación que constituye la raíz del placer de nuestro tiempo.

Hacia 1936 Bertolt Brecht escribe un breve fragmento titulado Teatro y Ciencia en el que destaca la necesidad de conocer cómo funcionan los fenómenos: "supongamos -dice- que un autor quiere poner en escena a un hombre que aspira al poder. ¿Cómo conocerá el complicado mecanismo dentro del cual se cumple hoy la lucha de clases por el poder? Si su héroe es político, ¿cómo funciona la política? Si es hombre de negocios, ¿cómo funcionan los negocios?"²⁶ Si se observa con atención se comprenderá que esta es una reflexión que comienza en la filosofía marxista, pero que se diri-

(25) Ibidem, p. 115.

(26) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob.cit., t. 1 pp. 131-32. Es conveniente (y necesario) llamar la atención acerca de los términos "mecanismo" y "hoy" empleados por Brecht. En realidad, más que simples palabras, comportan consecuencias teóricas profundas. En el primer caso (mecanismo) nos recuerda cierta aproximación conceptual de Marx referida al capitalismo en El Capital: un todo estructurado regido por leyes; sin embargo, contiene también un sesgo ideológico mecanicista indudable que se contrapone al concepto de proceso definido certeramente por Marx en la misma obra. En el segundo caso (hoy) alude a las con-

ge hacia lo que la filosofía como tal no puede resolver, sino la ciencia. Y este es también lo que permite que el arte dramático de Brecht -pensado desde la filosofía de la praxis- no pueda realizarse sino en relación con la filosofía y la ciencia de Marx.

Posteriormente, en un texto titulado Teatro experimental insiste sobre este punto: "El hombre actual -sostiene Brecht- sabe muy poco acerca de las leyes que rigen su vida... sabe demasiado poco acerca de su propia naturaleza!" Entonces piensa lo que ganaría la causa revolucionaria con un arte capaz de penetrar las oscuras relaciones humanas, porque con ello el arte estará en condiciones de "influir profundamente en el desarrollo social!" Nótese que Brecht jamás piensa en el arte dramático como sustituto de las otras formas de la lucha de clases, mucho menos a la teoría en lugar de la práctica revolucionaria fuera del teatro. Digamos: así como la filosofía, incluida la de la praxis, no cambia el mundo (aunque lo piensa como objeto de transformación) es siempre un

diciones", a las determinaciones concretas de la estructura del todo en un momento determinado. Lejos de ser una palabra sin importancia (lejos de todo empirismo) se comporta aquí como noción teórica, en función teórica aproximable a la tesis leninista del "análisis concreto de una situación concreta!" Si alguien sospechara que nos detenemos exageradamente en una simple cuestión de palabras estaría profundamente equivocado. Sería necesario remitirlo una y otra vez a Engels (cuando trata de novedad de Marx respecto de Smith y Ricardo) y a Lenin a propósito de las deformaciones que Bazárov y Chernov realizan sobre el mismo Engels.

pensamiento) Brecht sabe que el arte dramático no puede sino contribuir a esa transformación. Al fin y al cabo, el teatro de Brecht se realiza como una provocación que estimula un modo determinado de hacer filosofía. Filosofar que ha de tener el mérito (defecto deseable) de mostrar también sus propias limitaciones, a tal punto que suscite la necesidad ya no sólo de la ciencia, sino también la de una práctica revolucionaria fuera del escenario. Hablamos de un teatro que plantea su transgresión necesaria, y de una filosofía que exige ir más allá de sí misma: sin abandonar jamás ni el arte dramático ni la filosofía. Digamos también que Brecht tiene, entre otros, el mérito de mostrar en el arte dramático cómo la filosofía de la praxis empuja los esfuerzos hacia la ciencia y hacia la praxis real tras su realización como tal.

Dotado ya de una madurez fecunda (1948) su Pequeño organon para el teatro vincula los procesos de indagación de las leyes del movimiento, transformación revolucionaria de la sociedad y placer, en un texto admirable por su genio teórico: "La sociedad puede gozar literalmente del espectáculo magnífico de un río cuya creciente alcanza dimensiones catastróficas; pero siempre que esté en condiciones de dominarlo, porque, en ese caso, el río le pertenece!"²⁷ Ni duda cabe ahora acerca de la profunda críti-

(27) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob.cit., t. 3 p. 117.
En este trabajo he decidido no abordar por ahora todo lo relacionado con la categoría de placer en Brecht, vinculada también de una manera profunda al pensamiento de Marx y Engels. Espera, pues, un ensayo en cuya elaboración será de gran ayu-

ca de la contemplación elaborada por Brecht en el arte dramático, desde que el goce, placer o diversión constituye ya un hecho y un concepto posibles solamente en relación con la actividad humana real; actividad práctico-revolucionaria capaz de transformar lo real; y actividad crítica capaz de transformar la "cosa en sí" en "cosa para nosotros!"

Está claro que Brecht extiende la tesis XI sobre Feuerbach desde su referencia original a los filósofos hasta los hombres comprometidos en la actividad artística, lo que no es arbitrario si la práctica artística constituye también un modo de apropiación humana de lo real, definido en Brecht como contribución al cambio. Se verá más adelante, sin embargo, que el proyecto brechtiano jamás identifica ambos modos (artístico y científico) de apropiación, sino que -al contrario- en el curso de su trabajo concibe justamente sus relaciones como la demostración (la prueba) de sus diferencias y distinciones. El discurso teórico de Brecht contiene elementos valiosos para una crítica también fecunda de la concepción

da el pensamiento y las investigaciones de Adolfo Sánchez Vázquez sobre las ideas estéticas de Marx. Digo placer o diversión, ya no más como evasión, sino como categoría relacionada precisamente con el trabajo no-enajenado, condición que asume el teatro de Brecht desde que renuncia a la identificación emocional del espectador con los hechos y personajes de la escena. En este terreno me conformo provisionalmente con señalar que el placer en Brecht, como categoría marxista, se relaciona ya con el pensamiento del joven Marx y el "interés específicamente práctico de la emancipación teórica" (Introducción a la Crítica) que comporta pensar por cuenta propia; o la devoción (fe en la autoridad) sustituida por la convicción (autoridad de la filosofía y la ciencia revolucionaria). Si bien pensando en Lutero, ya no como solución, sino

igualitarista (empírica, pragmatista) de la práctica. Lo veremos a propósito del distanciamiento, cuyo aspecto técnico no niega su comportamiento filosófico fundamental, que permite distinguir en los niveles de la existencia social lugares donde se realizan distintas prácticas, cuya naturaleza diferente es la naturaleza propia del objeto al cual se aplican. Véase al respecto su trabajo Teatro y ciencia en el que reconoce de modo explícito su condición de "prácticas humanas completamente diferentes", que se realizan en "campos de acción diferentes!" He aquí el genio teórico-dialéctico de Brecht, al que ya me he referido: estableciendo lo que son sus relaciones reconoce sus diferencias; sucede que sólo pueden relacionarse los términos que son distintos. "Debo confesar -escribe Brecht-, por absurdo que pueda parecer, que yo -como artista- no puedo privarme del auxilio de las ciencias; aunque es ingrato confesar que no se está entre esos seres tocados por la gracia" (alude a los que acostumbran a ver a los poetas como seres que, dotados de "infallibilidad divina", descubren la esencia de las cosas sin ningún esfuerzo). "Yo necesito de las ciencias y hasta confieso que miro con desconfianza a quienes prescinden de ellas y cantan como los pájaros (o como uno se imagina que cantan los pájaros)!"²⁷

como planteamiento correcto del problema. Brecht, precisamente orientado por dos problemas reales pretende reducir la emoción: subordinarla a lo racional: "el fascismo y su grotesco énfasis en lo emocional y quizás una cierta declinación del momento racional en la doctrina marxista me indujeron a mí a enfatizar lo racional!" (Cfr. t. 1 p. 123).
 (27) Ibidem, t. 1 p. 131.

V. MARX/BRECHT: CONTINUIDAD Y RUPTURA
(Crítica de la identificación/crítica
de la sociedad)

Conviene considerar desde un principio que reflexionando sobre el modo teórico de apropiación de la realidad Marx emplea las nociones de esencia y aparencia (propias en el discurso filosófico idealista, hegeliano básicamente) dentro de una proble-

(28) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob.cit., t. 1 p. 133.

mática diferente por completo (no sólo invertida respecto de la de Hegel) por lo que, pese a sus resonancias metafísicas, estas nociones tienen en Marx otros significados. Aquí digo metafísicas en el sentido marxista: antidialéctico; ya que, como aclara Lenin, para los idealistas adeptos de Hume y Kant todo materialismo es metafísica porque ve tras lo pensado lo real fuera de nosotros. Recordemos que el propio Marx debe poner en su lugar en este mismo sentido a los portavoces parisienses adeptos de Comte que, a propósito del método empleado en El Capital, lo acusan de tratar la Economía de un modo metafísico. Y es que -como afirma Illarión J. Kaufman (1848-1916), economista ruso de San Petesburgo-, "al primer golpe de vista, juzgando por la forma externa de la exposición, Marx es un filósofo idealista a ultranza....(aunque de hecho) no hay razón ni por asomo para calificarle de idealista!"²⁹

Diferencia (la de Marx y Hegel) explicable también al nivel de las exigencias del discurso teórico, que hasta puede llegar a utilizar (emplear) inclusive palabras corrientes o expresiones compuestas con palabras de uso común, que, sin embargo, en el texto teórico (un todo articulado) funcionan de manera distinta de la del lenguaje ordinario. Allí lo hacen como conceptos o categorías de tipo teórico, cuyo sentido como tal se establece en virtud de las relaciones existentes entre los conceptos teóricos pertene-

(29) Cfr. K. Marx, Palabras finales a la segunda edición alemana de El Capital. C.Marx y F. Engels, Obras escogidas, Ob.cit., t. 2 p. 97.

cientes al sistema, y no por el sentido del uso corriente. Así puede suceder que las expresiones comunes "según y cómo" o la apelación al término "depende" lleguen a tener en determinados casos un significado aproximable al concepto teórico del análisis concreto de una situación concreta.

Marx emplea concientemente algunos términos hegelianos ("en algunos pasajes de El Capital sobre la teoría del valor he llegado a coquetear con su modo particular de expresión"), pero sus significados no son asimilables al discurso de Hegel, sino al sistema conceptual distinto elaborado por Marx; sentido que no reproduce el sentido hegeliano de esencia y apariciencia, sino que produce otro (sentido) diferente.

Sobre el problema que discute las relaciones de Marx con Hegel, Maurice Godelier ha elaborado un interesante trabajo acerca de la categoría de contradicción, en el cual demuestra que la problemática teórica de Marx es también diferente por completo (no sólo invertida, como parece sugerirlo el propio Marx) de la de Hegel.³⁰

(30) Cfr. Problemas del estructuralismo, varios autores, Siglo XXI editores. S.A., México, 1978.
Sobre este mismo asunto véanse también las reflexiones de Althusser en Para leer El Capital y La revolución teórica de Marx. Será también de interés que se consideren con atención el Prefacio de Engels a la edición inglesa de El Capital (1886) y su Prefacio al Libro II de la misma obra. (Las obras de Althusser aludidas aquí tienen edición española realizadas por Siglo XXI editores. S.A., México, 1974 y 1977, respectivamente).

Ciertamente Marx, tanto en su trabajo de los Manuscritos como en las Palabras finales (a la segunda edición alemana de El Capital), sugiere la inversión; pero, al mismo tiempo dice más que eso solamente: "Mi método dialéctico no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso!" Digamos: desde el punto de vista de lo que Engels llama el problema cardinal de toda filosofía (su Ludwig Feuerbach) Marx y Hegel son opuestos, lo contrario, como el materialismo y el idealismo. Al fin y al cabo, Lenin al denunciar el idealismo (filosófico) de fondo de las tesis (seudomaterialistas) de los discípulos rusos de Mach y Avenarius o sea, al defender el materialismo dialéctico, permite poner de manifiesto que la filosofía, aunque no se reduce a la política, está determinada, en última instancia, por una práctica política determinada. En este sentido Marx es el contrario directo de Hegel.

Pero, como aclara justamente Sánchez Vázquez (cuando examina el pensamiento de Althusser), el combate filosófico no se reduce al simple ajuste de una posición de clase: se aportan argumentos nuevos, se profundiza, se enriquece la filosofía y nuestro saber con nuevas precisiones, demostraciones y categorías. Todo esto enfatiza el carácter irreductible de la filosofía a la política; y permite, al mismo tiempo, comprender que Marx no es sólo lo contrario directo de Hegel, sino también distinto por completo, desde su base.

También en el campo de la economía política Marx parece ser nada más que continuador de Smith y David Ricardo (los cuales conocían, antes de Marx, no sólo el origen de la plusvalía, sino también el antagonismo radical de clase entre burguesía y proletariado en la sociedad moderna). Felizmente Engels, y luego Lenin permiten comprender el contenido de la inversión y de la continuación como cambio de terreno, como cambio de la problemática teórica, y como ruptura. En efecto: pensar el mundo desde el punto de vista del proletariado no es sólo lo contrario del punto de vista burgués: es otro punto de vista del que surgen consecuencias que no corresponden a una inversión de las que produce el punto de vista burgués (Cfr. el Manifiesto del Partido Comunista). Tampoco el materialismo dialéctico es sólo lo contrario del idealismo filosófico, aunque ciertas tesis puedan sugerir sólo esta relación: Engels en su Ludwig Feuerbach (hablando acerca del "gran problema cardinal de toda filosofía") coloca en bandos antagónicos al idealismo, y al materialismo, y ciertamente desde el punto de vista político (de clase) son antagónicos; pudiera decirse que son lo contrario el uno del otro. Sin embargo, los contenidos teóricos del materialismo dialéctico no se reducen a ser los del idealismo invertidos.

"Para Hegel -escribe Marx- el proceso del pensamiento al que convierte, incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo (creador) de lo real... Para mí, por el

contrario, lo ideal no es más que lo material transpuesto y traducido en la cabeza del hombre!"³¹ Digamos: para Hegel (el idealismo) el pensamiento crea lo real; pero en Marx lo real no crea al pensamiento: esto sería, en rigor, lo contrario. Está claro que la confusión comienza en la expresión "por el contrario" (inclusive, una línea antes, en aquella que dice: "directamente su reverso") que remitiendo sólo al antagonismo idealismo-materialismo (desde el punto de vista del ajuste de posiciones de clase, políticas), se la extiende a toda la tesis, en cuya parte final (y dentro de la inversión antagónica) Marx produce (elabora) una distinción con Hegel, a partir de la cual Marx ya no es sólo Hegel invertido. Con razón Marx puede escribir estas dos ideas: "Mi método no sólo es en su base distinto del método de Hegel, sino que es directamente su reverso!" La segunda remite al ajuste político de clase que inevitablemente comporta toda filosofía; la primera, a su naturaleza irreductible a este ajuste.

En efecto, lo real no crea al pensamiento, sino que es transpuesto (arrancado de su contexto original) y traducido (elaborado) por el pensamiento. Por tanto, para Marx lo ideal (el pensamiento) no es creado por lo real, sino un proceso específico determinado por lo real ("un impulso del exterior"); un elemento distinto de lo real, que le concierne a lo real, pero que no es su co-

(31) K. Marx, Palabras finales a la segunda edición de El Capital, Ob.cit., p. 99.

pia, ni su creación; es otro objeto, elaborado, construido por el pensamiento y determinado por lo real. Podemos hablar, por lo tanto, de ruptura (concepto no ajeno a los clásicos) como proceso teórico-práctico; y, á la vez, de una inversión.³²

Hegel identifica lo real con lo pensado por la vía que concibe lo real como creación del pensamiento. Si Marx sólo invirtiera los términos de Hegel no escaparía, obviamente, a la identificación de los contrarios (característica de la dialéctica de Hegel). Sin embargo, Marx distingue -si bien no en grado absoluto- ambos términos (los contrarios), lo cual no es ya una inversión del pensamiento de Hegel, sino otro pensamiento, una dialéctica diferente que, al decir de Engels, no consiste "en este pasatiempo infantil que sostiene alternativamente de una cosa que es una rosa y que no es una rosa" (Anti-Duhring).

Digamos finalmente: si bien desde el punto de vista de la "crítica en la refriega" Marx es lo contrario de Hegel, visto que la filosofía no se reduce a la política, Marx comporta consecuencias teóricas, filosóficas "internas" (de la filosofía) que no permiten ser pensadas como lo contrario (invertido) de Hegel. Tal es, a mi juicio, lo que se desprende de los trabajos de Godelier (a propósito de la categoría de contradicción) y de Adolfo Sánchez Vázquez (a propósito de un estudio crítico de Althusser).

(32) Véase en Marx el concepto de revolución teórica que aplica a Feuerbach respecto de Hegel (Prólogo de los Manuscritos) y en Engels el concepto de ruptura total para referirse al mismo caso (Ludwig Feuerbach y el fin...).

En nuestro tiempo, la discusión abierta ha contribuido a concebir las consecuencias graves que emanan de la tesis que absolutiza la inversión, por una parte; y la ruptura, por otra. En el primer caso, la fidelidad a la letra de Marx ha podido más. Entonces resulta que Marx es reducido a Hegel: no aporta nada nuevo, excepto pensar "al revés" (si se sigue la metáfora de la inversión) lo que ya pensó Hegel en su tiempo. Pero esto sería mistificar a Marx; mientras que, por otra parte, el pensamiento de Marx (aunque invertido) resulta -en última instancia- del pensamiento de Hegel. Así la tesis correcta de no tratar a Hegel como "perro muerto" conduce, no sólo hacia una desviación teoricista en la explicación del marxismo, sino a condenar al propio Marx a la condición de perro muerto (contra lo cual Lenin quiso advertir desde el comienzo de su trabajo Las tres fuentes...).

En el segundo caso Marx no le debe nada a nadie. Más aún: lo debe todo. Porque la ruptura absoluta excluye el antagonismo: desaparece la relación de clases que hace al materialismo lo contrario del idealismo en la sociedad burguesa: desaparece la praxis real. Y en este trance la ruptura no puede sino ser puramente teórica: emanar de las fallas de los otros sistemas teóricos que le preceden. Volvemos al teoricismo, a la especulación, a la mistificación de Marx, sea desde la inversión (antagonismo) absoluta, sea desde la ruptura absoluta: en ambos casos se pierde la perspectiva teórico-práctica que caracteriza fundamentalmente al pensamiento de Marx.

Más allá de la inversión (más correcto sería hablar del sentido antagónico: contrario directo de Marx con Hegel), tratando acerca de la plusvalía, escribe Federico Engels: "...¿qué es lo que Marx dijo de nuevo?" (entendamos: ¿qué cosa nueva dijo Marx?) Obviamente Engels formula aquí la pregunta que tiene que ver con la novedad (no la repetición) de Marx en la economía política, a propósito de una cuestión que, sin embargo, no es nueva, puesto que "hace varios siglos que la humanidad capitalista ha producido plusvalía" -escribe Engels- y se preocupa de su origen. Tampoco es nuevo el antagonismo de clase, del que también se ocupa sobre todo Ricardo: ¿"qué es entonces lo nuevo, lo novedoso que Marx dijo sobre la plusvalía?" (Engels). Al responder a esta pregunta, Engels permite advertir que Marx, si bien continúa el desarrollo de la Economía política desde donde la dejaron sus antecesores, lo hace a través de una crítica de sus concepciones, que lo lleva a plantear el problema de esta ciencia en otro terreno: el que deja ver, justamente, la revolución planteada por la Tesis XI sobre Feuerbach: filosofía de la praxis, eslabón inmediato de la adhesión de Marx al punto de vista del proletariado (obligado a la revolución "por su situación inmediata, por la necesidad material, por sus mismas cadenas") que no sólo determina una nueva práctica filosófica (pensar el mundo como objeto de transformación revolucionaria), sino que, además, abre el camino (desde este nuevo hacer filosofía y sus limitaciones propias inevitables) a la fundación de una nueva ciencia de la economía, que se

asume siempre como ciencia de la revolución, que no abandona jamás sus relaciones fecundas con la filosofía de la praxis. Podemos decir, pues, que Marx continúa el desarrollo de la Economía política; pero sobre todo hay que decir que lo hace desde otro terreno teórico-práctico, impulsado por el desarrollo histórico peculiar de la sociedad burguesa, que (si bien hasta Ricardo -en Inglaterra- permite una investigación más o menos desinteresada, en virtud de un "período de lucha de clases no desarrollada"),³³ bajo el control ya dominante de la burguesía (en Francia e Inglaterra) después de 1830 pone fin a la investigación desinteresada: es decir: a la Economía política burguesa. "A partir de entonces -escribe Marx- ya no se trata de si es justo o no uno u otro teorema, sino de si es útil o perjudicial para el capital...Desde este momento, la lucha de clases, práctica y teórica, va adquiriendo formas cada vez más acusadas y amenazadoras: al propio tiempo suena la hora final de la Economía política burguesa."³⁴ A partir de entonces, Marx -orientado por una filosofía de la revolución, y desde la posición de clase (en la lucha de clases) del proletariado- asume la investigación económica desde el único terreno que posibilita su progreso, que no es obviamente el de la burguesía.

Marx reprocha a los economistas clásicos el

(33) K.Marx, Palabras finales...Ob.cit.

(34) Ibidem.

Hasta entonces el antagonismo de clase de la sociedad burguesa pudo ser explicado como ley natural de la vida social. La misma pauta ideológica desde la cual Juana Dark (Santa Juana) advierte a los obreros que "la desgracia (humana) viene como la lluvia; nadie la ha provocado y, sin embargo, llega..." Cfr. B.Brecht, Teatro Completo, Ediciones Nueva visión, B.Aires, 1976, t.VI p. 17.

haber confundido constantemente la plusvalía (como concepto) con sus formas de existencia: el beneficio, la renta, el interés. Marx trabaja el dato empírico³⁵ -con el pensamiento- y lo transforma en lo que es una palabra (que está ausente en el discurso de Smith y de Ricardo); palabra que, sin embargo, más que una simple palabra es un concepto teórico. Se trata de un trabajo que como tal no repite los datos inmediatos de la experiencia cotidiana, sino que todo lo contrario los cuestiona (critica), a tal punto que "rompe" con ellos, presentando los productos de este proceso en contradicción con las evidencias de la vida cotidiana. Carácter paradójico de una actividad (científica) que se comprueba -al decir de Marx- cuando sometemos sus resultados al control de la experiencia de cada día; experiencia que como tal no ofrece más que la apariencia engañosa de las cosas³⁶: una masa de hechos en contradicción con su concepto. (El Capital).

Sucede que para analizar las formas económico-sociales no se puede utilizar ni el microscopio ni los reactivos químicos (lo que hace en Ciencias sociales que la intervención de la ideología sea más directa). Entonces la capacidad de abstracción y la crítica son fundamentales: lo que al empirismo le parece perdersé en minucias, para Marx, en cambio, estas minucias son comparables a las que son objeto de la anatomía microscópica. Hasta aquí la digresión.

(35) Precisamente lo que los positivistas de París le reprocharon en 1868: ¡limitarse! a un análisis crítico de los datos.

(36) Cfr. K. Marx, Salario, precio y ganancia. C. Marx y F. Engels, Obras escogidas, t. 2 p. 54.

La idea de Marx es que el conocimiento (en su sentido propio de conocimiento científico) es elaboración, construcción del concepto de lo real: actividad "práctico-crítica" (Tesis sobre Feuerbach). Materia notablemente más desarrollada en los Grundrisse (Introducción de 1857), donde Marx expone una elaboración contundente que rompe con todo empirismo (en última instancia, todo empirismo tiene una raíz idealista, como demuestra Lenin en Materialismo y empiriocriticismo con los machistas rusos; así, por ejemplo, el empirismo del sujeto: individuo abstracto cuyo ser como hombre está dado porque lleva en sí, en su individualidad aislada, toda la esencia humana universal, que existe más allá de él, como naturaleza humana: la evidencia empírica de los individuos (datos) en la sociedad se relaciona así con el idealismo de la esencia. Con ambas consideraciones rompe Marx desde 1845: tesis VI sobre Feuerbach. Mejor dicho: desde la elaboración de su Introducción a la Crítica: "El hombre no es un ser abstracto.... el hombre es el mundo de los hombres, el Estado, la sociedad").

El conocimiento de lo real, aunque se enfrenta a lo real mismo (objeto real), parte de lo real (se aleja), se realiza como producto elaborado por el pensamiento (para quien la existencia de lo real es premisa). Hablamos, pues, de una materia prima que, lejos de ser "pura", y por tanto idéntica al objeto real, se distingue de él por su carácter de "hecho" complejo del pensamiento. Sobre esta materia prima trabaja el pensamiento científico, transformándola incesantemente.

Aproximándonos a Foucault, digamos que el pensamiento teórico-científico arranca de la fatalidad que lo condena a ser repetición (discursiva de lo visible). En sentido estricto -como indicamos más arriba- el conocimiento no es interpretación o contemplación de un objeto (lo real); y, aunque comporta una transformación ésta se verifica siempre en el contexto teórico (del pensamiento). Se trata ciertamente de un proceso de transformación de la "cosa en sí" en "cosa para nosotros". Pero la derrota consecuente de la contemplación o de la interpretación exige, al mismo tiempo, pensar lo real mismo como objeto de transformación real, y ejercitar una práctica no-teórica que realice lo que la teoría no puede sino pensar de un modo más o menos correcto.

Distinguiendo el aspecto necesario del momento teórico Marx critica la ideología del conocimiento como visión de la esencia (lo universal, conceptual) en la "transparencia" de la existencia, ideología que comporta una concepción que localiza en lo real mismo -como cosa dada (desde el más allá)- una esencia que el hombre en su trabajo científico debe descubrir (imposible hablar entonces de construir la esencia conceptual de lo real).

Desde luego se pone en tela de juicio aquí no sólo una determinada concepción de la realidad como expresión (de aquella esencia del más allá), sino, además, una concepción que reduce el trabajo científico a poner de manifiesto algo que ya está dado en el

objeto real de un modo no explícito; algo que el no construye, sino que describe.³⁷ Con razón Marx pudo escribir que la crítica de lo-que-se-ve "desengaña al hombre para que piense, actúe y organice su realidad como un hombre desengañado" (Introducción a la Crítica): crítica del misticismo, crítica de la religión, crítica de la repetición estéril (volveremos a esto con Brecht y la crítica de la identidad y de la identificación en el teatro). Por lo pronto digamos que él mismo Brecht considera la identificación en el teatro burgués como un "retorno de la religiosidad, de la cual esa identificación no es sino una forma!"³⁸ No me parece ocioso agregar ahora la importancia del concepto de construcción (que hemos venido empleando) que Sánchez Vázquez aplica al conocimiento, en correspondencia profunda con el pensamiento de Marx, así como con el de Engels en su Ludwig Feuerbach³⁹, y que Brecht demuestra haber com-

(37) "La concepción empirista del conocimiento -escribe Althusser- está unida, como a su doble, a la problemática de la visión religiosa de la esencia en la transparencia de la existencia!"

En rigor, la concepción empirista del conocimiento (separación de lo esencial de lo inesencial que están en el objeto mismo) como la de la visión son casi una misma cosa, sólo que en la primera la esencia está cubierta por un velo exterior que habría que descubrir; y en la segunda lo "exterior" remite directamente a la esencia. Cfr. Para leer El Capital, Ob.cit., p. 43

(38) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob. cit., t. 1 p. 123.

(39) "En efecto... hasta fines del siglo pasado las ciencias naturales fueron predominantemente ciencias colectoras, ciencias de cosas; en nuestro siglo son ya ciencias esencialmente ordenadoras, ciencias que estudian los procesos, el origen y desarrollo de estas cosas y la concatenación que hace de estos procesos naturales un gran todo" (el mismo Engels aclara que esto vale también para las ciencias sociales). Cfr. Ludwig Feuerbach y el fin... Véase en C. Marx y F. Engels, Obras escogidas en 7 tomos, Editorial Ciencias del hombre, Bs. Aires, 1973, t. VII p. 379.

prendido ya desde su trabajo La dramática dialéctica (1931).

De aquí que la crítica de la identificación sea en verdad la crítica de toda una estructura social determinada que la hace posible ("pero no hay motivo alguno para que la identificación -que tiene una profunda raíz represiva: nota mfa sobreviva a esa estructura") o, como ya lo sostuvo el joven Marx (1843-1844): la crítica del cielo es convertida en crítica de la tierra; la crítica de la teología en la crítica de la política. Brecht es un realizador genial del pensamiento filosófico de Marx llevado al arte dramático. Aquí la posición crítica (no identificada) del espectador, que se orienta hacia la solución real, terrenal de los problemas, no puede constituir la base de una catarsis; es decir, de una depuración que se cumple por obra de un acto síquico. Digamos que, justamente, la identificación -cuyo propósito es la catarsis (depuración del espectador a través de un acto síquico)- impide en el Edipo toda crítica del cielo (los dioses); es decir, la crítica de la tierra (al fin y al cabo el hombre hace la religión; y la posición a-crítica en este sentido es por eso insistencia en el más allá de la verdad: renuncia a averiguar la verdad del más acá: renuncia a desenmascarar la opresión de clase en sus formas no santas).

Edipo es condenado por haber atentado contra ciertos principios fundamentales de la sociedad de su tiempo; los dioses se encargan de castigarlo (en rigor: la sociedad misma que ha crea-

do a esos dioses: forma santa de una represión enmascarada no-santa: civil); pero los dioses están por encima de toda crítica no pertenecen a este mundo. No cabe duda de que el espectador que se orienta críticamente en el teatro (la sociedad) no puede constituir un elemento de la catarsis, sino de la praxis real. Creo que el Galileo de Brecht retoma esta problemática: aquí, la indagación de las estrellas (esa nueva mirada que el hombre dirige a la naturaleza) -del cielo, de los dioses- pone en discusión las relaciones establecidas entre quienes las cumplen. La crítica a la teología es convertida en crítica de la política. Sucede que la "crítica de la religión desengaña al hombre para que piense, actúe y organice su realidad como un hombre desengañado y que ha entrado en razón!"⁴⁰

Ciertamente Galileo levanta su telescopio a las estrellas; pero con ello se entrega al martirio, puesto que la investigación del cielo pone en tela de juicio a la Iglesia como autoridad espiritual (científica) y como autoridad temporal (política). Del mismo modo que la bomba atómica, siendo como es, resultado de la eficacia científica del capitalismo (sociedad burguesa) es también discusión (evidencia) de su fracaso social-político. Aquí ya no hay escapismo como en Santa Juana: la mirada al cielo es investigación de la tierra. La teoría marxista considera, pues, al trabajo teórico-científico que desarrolla el pensamiento como "trabajo de trans-

(40) K.Marx, Introducción a la Crítica de la...Ob. cit., p. 4.
Recordemos que el Galileo de Brecht exclama: "Hoy ha sido abolido el cielo" y "donde reinó la fe mil años, ahora reina la duda!"

formación de las intuiciones y representaciones en conceptos" (Grundrisse), proceso que afecta necesariamente al objeto de conocimiento, lo que hace del conocimiento una re-producción de lo real en su "forma pura" (o construcción de su concepto) , despojado de todo complemento que pudiera falsearla. Sobre todo en El Capital aborda Marx esta cuestión fundamental a propósito de la economía clásica, y su tendencia a tomar sin criticarlas las categorías de la vida diaria.

Está claro que una actividad semejante (como aquella actividad primaria, original, "práctico-sensible" del individuo humano) se establece, a su vez, como el fundamento primordial de una determinada asimilación (religiosa) de la realidad; asimilación acrítica, por encima de toda crítica (realidad), como los dioses de Sófocles; asimilación en cuyo proceso el individuo produce intuiciones y representaciones comunes que se asumen como correlatos de un "conocimiento" de lo real, cuyo contenido y orientación está determinado básicamente por la ideología dominante.

Ha de comprenderse también la estrecha relación que vincula actividad cotidiana (utilitaria: "en la cual la realidad se manifiesta como un mundo de medios, fines, instrumentos, exigencias y esfuerzos para satisfacerla")⁴¹ y representación de los fenómenos, como una función que realiza el pensamiento de cada día (que,

(41) K.Kosík, Dialéctica de lo concreto, Ob. cit., p. 25.

obviamente, no es el pensamiento teórico o científico. Volvamos a la distinción que indirectamente realiza Marx en el Prólogo a la primera edición alemana de El Capital: "Bienvenido sea todo juicio crítico-científico; ya que contra los prejuicios de la llamada opinión pública, A LA QUE NUNCA HE HECHO CONCESIONES, tengo por divisa el lema del gran florentino: Segui il tuo corso, e lascia dir le genti".

Y ha de comprenderse entonces que el pensamiento cotidiano no es capaz de elaborar de inmediato el conocimiento científico de los fenómenos, con sólo mirarlos, o leerlo como si lo real se tratara de un libro abierto. Sin embargo, el pensamiento empírico es claro de inmediato. De aquí la fascinación poderosa que ejerce. Pero -como diría Bachelard- al volver sobre un pasado de errores, el espíritu científico no sólo "encuentra" la verdad, sino también un estado de arrepentimiento intelectual; sucede que lo que creo saberse ofusca lo que debiera saberse.⁴² Tal es la revelación que llevan a cabo las obras científicas del siglo XVIII: permiten conocer que la ciencia estaba arraigada en la vida cotidiana; el espíritu científico dominante interesado sobre todo por la vida diaria, a tal punto que, lejos de ir a lo esencial (los procesos, la ley, el concepto), aumenta lo pintoresco: "sustituye las ideas por imágenes" (Bachelard); abre en lugar de cerrar los ojos; pero también cierra

(42) Gastón Bachelard, La formación del espíritu científico, Siglo XXI editores, S.A., México 1975, cuarta edición. Primera edición en español: 1948, Editorial Argos, Buenos Aires.

en lugar de abrir el pensamiento crítico.

Ciertamente la actividad (práctica) cotidiana se procesa en una determinada forma de pensamiento que, en este caso, se asume como forma ideológica (a la postre: necesaria, inevitable) del obrar humano de cada día. En efecto: sus productos (intuiciones y representaciones) tienden a procesarse en la "conciencia" de los individuos humanos a través de una problemática ideológica dominante que identifica objeto de conocimiento y objeto real; el fenómeno con el pensamiento que lo concibe; problemática que plantea ver la esencia (el concepto) en una transparencia del ser real (idealismo empirista; falso materialismo, como la deformación del marxismo por los machistas rusos; o materialismo vulgar) o, mediante otra problemática que reduce lo real al pensamiento (idealismo especulativo o falso positivismo, como en Hegel; pero también un riesgo que corre Althusser en nuestro tiempo cuando tiende a establecer una distinción absoluta entre objeto teórico y objeto real en Para leer El Capital).

Está claro que la práctica utilitaria, si bien pone a los hombres en condiciones de orientarse en el mundo, de familiarizarse con las cosas, de manejarlas (como se advierte, por ejemplo, en la Economía política burguesa, que traduce necesidades en conocimientos cuando se agudiza la lucha de clases), no les permite, en cambio, una comprensión de ellas, y de la realidad toda: su explicación.

ción. Sin embargo, aquella práctica tiende a petrificar sus productos (el pensamiento empírico adopta un sistema) en la "conciencia" de los hombres reales como si se tratara de la comprensión teórica conceptual (la esencia) de lo real.

Se alude en este punto a la ideología como sistematización doctrinaria de las representaciones, actitudes y conductas inmediatas ("espontáneas") del hombre en la sociedad, que se corresponde (está en consonancia) con lo que los hombres reales sienten como lo real porque constituye lo que viven todos los días (¡pensar que hay "marxistas" que rinden verdadero culto a los hechos puros en la creencia de que se trata del materialismo más riguroso!).⁴³ Procedente del carácter mismo que asumen las relaciones sociales de producción en una sociedad determinada, la ideología (como sistema) sirve a la clase dominante; y manipulada por ella hace que la adopte la sociedad toda como si se tratara de una entidad natural e independiente (recuérdese en este terreno la problemática del Edipo). En la sociedad moderna (capitalista) el empirismo presenta, así, no sólo una raíz idealista, sino también un indudable carácter burqués.

(43) En realidad, la vivencia cierra en lugar de abrir las posibilidades de una comprensión de lo vivido. Más allá de sus límites falsea la realidad. A propósito de esto lea con atención Madre Coraje de Brecht (1938); así como en El recurso del método de Carpentier aquella relación que distingue sentimiento y pensamiento en la condición i-racional, a-racional del Primer Magistrado: "Siento, luego existo", fecunda parodia cartesiana que habremos de leer también atentamente.

(Más adelante volveremos a esta materia; siempre estaremos retornando al trasfondo ideológico de las concepciones humanas acerca de la realidad, de acuerdo con el carácter que asumen las relaciones sociales en una sociedad determinada. Digamos que Cervantes, mucho antes que Marx, se enfrenta también a una realidad, cuya formulación teórica no es nunca indiferente a los intereses materiales de los hombres encargados de realizarla. Desde luego, el autor del Quijote no menciona jamás el concepto de ideología; mucho menos lo haría en el sentido en el que lo emplea Marx; pero que se enfrentó al fenómeno que posteriormente Marx examinaría como ideología no cabe ninguna duda: "Mira Sancho...¿que no has echado de ver que todas las cosas de los caballeros andantes parecen quimeras, necedades y desatinos, y que son todas hechas al revés? Y no porque sea ello así, sino porque andan entre nosotros una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan, y las vuelven según su gusto, y según tienen la gana de favorecernos o destruirnos..."*

Cabe recordar que el mismo Américo Castro indica que "los españoles, inconscientes de sus raigambres no occidentales...al llegar a Cervantes incurrimos en la ficción de ...pretender que sea una porción de Occidente; y nada más...Pero se olvida que los españoles eran tan cristiano-europeos, como islámico-asiáticos e hispano-hebreos:..una realidad, para mí apacible y fecunda, y para muchos amarga :...es hora de no seguir enmascarando la genealogía literaria de Cervantes!!)"**

* Cfr. El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, Porrúa, S.A., México, 1974, p. 133.

** Ibidem, Prólogo de Américo Castro, pp. xxx y xxxiii.

Para Marx este es el mundo de las ilusiones de la conciencia, que no da cuenta del mundo verdadero (los procesos esenciales) "porque en la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en la cámara oscura."⁴⁴ En el campo de la producción artística, fundado en esta "realidad" (ideológico-burguesa) superficial, cuya existencia no se pone en duda, sino que se sospecha de su verdad: (verdad sospechosa), se desarrolla un falso realismo (Adolfo Sánchez Vázquez), o un realismo ingenuo: "burdo y chato realismo, que nunca revela los vínculos más profundos", sino apenas el mundo de lo-que-se-ve, el mundo sensible, de las circunstancias externas.⁴⁵ Me interesa destacar que en Brecht se advertirá -dado su proyecto filosófico-científico marxista- una elaboración teórica considerable para una crítica de todo empirismo, orientada en la misma pauta del pensamiento de Marx, desde los Manuscritos en adelante; obra en la que perfila ya ciertas observaciones a los economistas clásicos en este terreno: al pretender dar cuenta del sentido y significado de algunos fenómenos, escribe Marx, en lugar de comprender sus conexiones esenciales, explican siempre por circunstancias externas.⁴⁶

(44) K.Marx y F. Engels, La ideología alemana. Cfr. Obras escogidas en tres tomos, Ob. cit., t. 1 p. 21.

(45) B. Brecht, Escritos sobre teatro, t. 1. p.

(46) K.Marx, Manuscritos... Ob. cit., p. 68. Es interesante observar que veinte años antes de El Capital, Marx apuntaba el contenido fundamental de una nueva problemática y un nuevo objeto de la Economía política. A pesar de sus limitaciones antropológicas, humanistas, los Manuscritos permiten reconocer en Marx que el conocimiento de lo económico no coincide con la captación sensible, inmediata de los hechos económicos (lo que se ve), el dato económico bruto. Ha de considerarse entonces que los Manuscritos cons-

Sin embargo, el pensamiento común (como "conocimiento") tiene un cierto fermento, algo de la consistencia y de la validez del conocimiento científico de lo real, aunque no es más que representación, fijación de los modos de existencia de los fenómenos como su concepto; pero capaz de constituirse como materia prima del trabajo del pensamiento teórico-científico, de una crítica dialéctico-materialista, precisamente porque es ya cierta captación de la existencia real de la cosa (de aquí el error de considerar, de un modo absoluto, a la ideología como enteramente falsa, engañosa ; ilusión, error: el aspecto negativo de la ciencia (siempre positiva. Está claro que la obra científico-teórica cumbre del marxismo: El Capital, jamás deja de ser profundamente ideológica: "El Libro Primero -escribe Marx- es ciertamente el proyectil más temible que se haya lanzado jamás a la cabeza de los burgueses".)

Digo crítica como indagación, como elaboración. Recordemos a este propósito el subtítulo de El Capital: "Crítica de la Economía política". Lo que permite comprender que la crítica de Marx a Ricardo y a Smith no consiste sólo en los "reproches" que todos conocemos; ni en la constatación de sus "defectos". En tal caso, Marx no habría pasado de ser más que escribano público. Su crítica no es sólo rectificación de sus defectos, aunque puede decirse también

tituyen en acto uno de los primeros pasos hacia la solución científica de ciertos problemas hasta entonces planteados de un modo más o menos correcto. En rigor, El Capital, como proyectil dirigido a la cabeza de la burguesía, tiene su manifestación como necesidad veinte años antes, y los Manuscritos son en este terreno con el comienzo de su construcción.

así. Pero, en rigor, la crítica de Marx es, por una parte, discusión teórica (refutación) de la problemática clásica con "el bisturí anatómico" de otra problemática teórico-práctica que se le opone (es lo que destaca Marx en aquel pasaje admirable de los Manuscritos: nota 46); discusión de una actitud (ideológica) determinada ante la ciencia y el conocimiento (que no sale de la contemplación, de la contempación de lo-mismo, y que identifica lo real en su esencia con lo que está visible a los ojos) desde otra posición que, más allá de lo-que-se-ve, construye lo-otro; que desconfía de las identidades; que relaciona la esencia de lo real con lo visible, pero que elabora en ese trabajo su distinción cuando construye lo-que-no-se-ve: el concepto. Y, por otra parte, la crítica de Marx es (no ya la del "bisturí anatómico": arma de la crítica; teoría), sino un arma contra un enemigo, al que no trata de refutar, sino de destruir; es decir la crítica material contra un estado de cosas real, cuyo espíritu (teórico) está ya refutado y requiere ahora, por lo tanto, de la solución terrenal.

Creo que puede pensarse esta doble relación crítica tal como Brecht piensa la del teatro dialéctico con el que le precede: "lo que se busca no es aportar al teatro un mejoramiento cualitativo, sino fijarle un nuevo objetivo no un objetivo mejorado, sino un objetivo distinto!"⁴⁷ Digamos (a riesgo de parecer reiterativo):

(47) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob. cit., t.1 p. 39.

un objetivo determinado por el punto de vista de los intereses inmediatos y futuros del proletariado, cuya función histórico-social no coincide con la de la burguesía, y, por tanto, con su pensamiento filosófico en la actividad científica como en la del arte dramático.

De aquí el sentido (que no deja de ser paradójico) a la vez impopular (que no es lo mismo que antipopular) y profundamente popular de Marx como Brecht. En efecto, el teatro de Brecht puede considerarse así "difícil" e "incomprensible" -como Marx percibió una posibilidad semejante sobre El Capital y Brecht en su teatro dialéctico. Sin embargo, (reflexionando también con Marx), si se trata de lectores o espectadores que tratan de aprender algo nuevo (en función de la transformación del mundo) y quiera, por tanto, pensar por sí mismo, nadie podría acusar a El Capital como al teatro de Brecht de difícil o incomprensible; sobre todo si se considera que la dificultad real es aquella que le impide realizarse - como ser humano en su realidad.

El mismo Brecht abordó de un modo explícito también esta posibilidad⁴⁸, contra quienes sostuvieron que su teatro constituía una teoría "sofisticada, abstracta, intelectualista, que nada tiene que ver con la vida real"; aquellos que tienen (como enemigos) especial interés en oscurecer la realidad esencial mostrando lo su-

(47) B. Brecht, Escritos sobre teatro. Cfr. su fragmento Breve lista de los errores de concepto más en boca, más difundidos y más banales sobre el teatro épico. T. 1 (1936, aproximadamente).

perfidia; y anulando la práctica real a través de un acto síquico de reemplazo; y aquellos que (estando con la revolución) piensan en el hombre como supremo hacedor de la historia, al margen de todo proceso objetivo (ley), de acuerdo con sus fines, a su voluntad, que anula toda necesidad teórica, a la ciencia de los procesos reales (sabemos que Brecht respondió con Lenin a "ese empirismo repentante").

Estamos precisamente en el punto fundamental (su carácter popular) que permite comprender que la ruptura (teórico-dramática) de Brecht se ha originado ya como ruptura política: puesto que no se trata de mejorar cualitativamente el teatro (burgués), sino de fijarle un objetivo distinto. Por esto es que Brecht puede escribir que su nueva formulación teórica no surge de las fallas internas (teóricas) de la vieja o tradicional formulación burguesa: no se trata de mejorar sus fallas, rectificarlo, lo que sería mejorar al teatro dentro de su condición burguesa y su función de clase. La nueva formulación (la novedad de la formulación) de Brecht radica en su distinción; y ella puede realizarse sólo porque surge de la presión de factores externos (al teatro como a la teoría dramática), o sea momentos económico-políticos nuevos: esto es la insurgencia real del proletariado como clase revolucionaria real en el siglo XX.

Los objetivos son distintos desde que se piensa en el

teatro desde los intereses de esta clase, lo cual define su contenido profundamente popular independientemente del tema de sus obras. En este campo, el enfoque es lo que determina cualquiera consideración al respecto. Marx y Brecht rectifican las formulaciones teóricas que les son precedentes sólo en su sentido más general y amplio; en rigor, la formulación marxista (en filosofía, ciencia y arte dramático) es otra formulación.

La crítica de Marx a la Economía política se dirige a destruir su "concreción", que es falsa concreción. "Elevándose de lo abstracto a lo concreto (Marx), como movimiento, proceso, del pensamiento sobre el pensamiento (que concierne a lo real y determinado por él) produce la comprensión y la explicación el conocimiento rigurosamente científico de lo real. Hablamos de un proceso que -al decir de Lenin- parte de la ignorancia.⁴⁸

Brecht, al producir un teatro contra la ideología del conocimiento como visión, como interpretación, como contemplación, como pasividad (contra el idealismo filosófico y la ideología burguesa) desarrolla la mencionada tesis marxista-leninista en el arte dramático, puesto que exige al espectador que no permanezca en el nivel de lo visible (la apariencia, la ilusión, el hechizo, la hipnosis), sino que desde ese nivel -impulsado por él- elabore, construya una comprensión y una explicación de los hechos de la es-

(48) Cfr. V.I. Lenin, Materialismo y empiriocriticismo, Ob. cit., p. 105.

cena. Verdadera provocación al intelecto del espectador, cuyas abstracciones implican ese distanciamiento necesario que tiende a suprimir toda gnoseología empirista. Distanciamiento de lo real (los hechos) y ruptura necesaria con la apariencia.⁴⁹

Smith y Ricardo, al analizar la plusvalía lo hacen siempre -escribe Marx- bajo la forma de beneficio, de renta, de interés; o sea, en sus formas "reales" y "concretas" (entre comillas): sus formas de existencia tal como se presentan realizadas en los hechos reales, pero nunca la examinan "por su nombre, es decir, en su concepto, en su generalidad". Marx dice: "en su forma pura"(que suele estar en contradicción con su modo de existencia). Desde luego alude a un objeto teórico que la Economía política clásica no elabora, lo cual facilita la confusión que identifica lo real y lo pensado. Así es también como el más "puro" materialismo desemboca, a su vez, en el empirismo puro, en la pauta filosófica del idealismo, y en la ideología burguesa. Está claro que el distanciamiento de lo real y la ruptura necesaria con la apariencia constituyen la condición que permite rebasar lo que es pura descripción o enumeración cronológica de los hechos. Sin ella, fenómenos como la plusvalía, el antagonismo de los intereses de clase, el salario, etc., no pasan de ser productos naturales de la vida social, susceptibles de ser "conocidos" sólo en su grado de desarrollo; más allá, la comprensión y explicación de las leyes históricas que los

(49)Cfr. los admirables textos de Brecht sobre el arte de ser espectador en sus Escritos sobre..., t. 2. p. 41

engendran, y que muestran su carácter transitorio, es metafísica. Obras dramáticas brechtianas, como La resistible ascensión de Arturo Ui, muestran, en cambio, que detenerse en el más acá de la comprensión y de la explicación (científicas) de los hechos es renunciar a la actividad revolucionaria que interviene en la transformación de la sociedad. Por el contrario, desde una perspectiva crítica del empirismo (y del naturalismo), es decir: desde la filosofía de la praxis, va más allá de los hechos (¡metafísica!), en pos de una construcción teórica que permita al proletariado intervenir eficazmente en los procesos sociales; al fin y al cabo, el ascenso de Arturo Ui (el fascismo) es resistible. Aquí, romper con los hechos ; con la apariencia, y asumir un distanciamiento sobre lo real, comporta, pues, una ruptura con todo empirismo, cuya raíz idealista y burguesa hemos procurado poner de manifiesto ya.

Advirtiendo el carácter ideológico-burgués (filosófico-idealista) de la Economía política, Marx asume su crítica teórico-científica desde otra posición, igualmente ideológica, pero de signo (contenido y consecuencias) diferente (s): filosófico-materialista; ideológico-proletaria. Reflexionamos desde la tesis leninista de que "en una sociedad erigida sobre la lucha de clases no puede haber una ciencia social 'imparcial', (ya que) de un modo o de otro, toda la ciencia oficial y liberal defiende la esclavitud asalariada; mientras que el marxismo ha declarado una guerra sin

cuartel a esa esclavitud!"⁵⁰ Digamos: no hay ciencia por encima de toda realidad, de los partidos y de la política; de toda actuación práctica (Marx, La sagrada familia, 1847; y Engels, Ludwig Feuerbach y el fin de..., 1888). No hay ciencia por encima (al margen) de una conciencia filosófica determinada (por una posición política). Así lo destaca el Prólogo a la primera edición alemana de El Capital (1867); sobre todo, cuando se trata de la Economía política, terreno en el cual se desatan las "furias del interés privado!"

Razón le cabe a Althusser cuando escribe entonces que "si las concepciones teóricas con las que rompió Marx (digamos con objeto de simplificar: las filosofías de la historia) merecen la calificación de ideológicas es porque eran los destacamentos teóricos de ideologías prácticas que asumían las funciones necesarias en la reproducción de las relaciones de producción de una determinada sociedad de clase... así se presentaban como verdaderas, eran recibidas y seguirán siendo recibidas como verdaderas y para suministrar así la razón de esa necesidad!"⁵¹

Si esto es así, la ruptura entre la ciencia marxista y la ciencia que le precede ya no nos remite, pues, a una teoría de la diferencia entre la ciencia y la ideología (ruptura teórica, epistemológica), sino al "estado de las fuerzas materiales"

(50) V.I. Lenin, Las tres fuentes..., Ob. cit., p. 5.

(51) L. Althusser, Elementos de autocrítica, Editorial Diez, Bs. Aires, 1975 pp. 77-78. Primera edición original francesa 1975.

(Lenin), a los factores externos (o momentos económico-políticos, diría Brecht) que impulsan a Marx a romper con su conciencia filosófica anterior; nos remite, pues, a una conjunción teórico-práctica concreta que hace posible la ruptura (también teórico-práctica). Recordemos tan sólo el paso decisivo que significa en el joven Marx su conclusión sobre el Estado burgués, elaborada como "contradicción entre su definición teórica y sus exigencias reales!" Paso que, como ruptura con la concepción idealista-burguesa del Estado, sólo es posible en Marx porque piensa lo real (el Estado) desde una posición de clase- que ya no es la de la ideología dominante. Por este camino Marx es solución de los problemas antes planteados (pero no resueltos) por las corrientes del pensamiento que le precedieron. Solución en el sentido que la ciencia es solución de los problemas planteados filosóficamente.

En efecto, si el propósito es comprender y explicar lo real (en función de su transformación), la actividad científica que lo consigue no sólo trabaja desde una posición ideológica, sino también sobre una materia prima generalmente ideológica (tesis filosófica que plantea el problema más o menos correctamente); mientras que, paradójicamente, exige que el pensamiento rebase toda tendencia a permanecer en ella. Digamos que la filosofía engendra su tendencia a ser superada (nunca abandonada) por la ciencia; es tendencia a ahondar en las cosas, proceso que sólo realiza la ciencia orientada por la filosofía de la praxis. Así, por ejemplo, la litera-

tura, el arte dramático de Brecht especialmente, tiene un comportamiento filosófico, en cuanto es tendencialmente manifestación de un interés por ahondar en lo real, aunque -como tal: como filosofía en acto- permanece limitada sólo a ser tendencia. Sin embargo, como tal, es provocación al intelecto que rebasa teórica y prácticamente sus limitaciones con la ciencia revolucionaria y la praxis revolucionaria (no teórica).

Aunque trabaja sobre un material elaborado por el pensamiento que se enfrenta directamente a los hechos reales (en su contexto real), el pensamiento científico en su proceso arranca a los hechos de su contexto original: su trabajo específico consiste en transformar las intuiciones y representaciones originales, iniciales, en conceptos: proceso de profundización del conocimiento de lo real por un trabajo del pensamiento científico sobre el pensamiento (ideológico) que concierne a lo real. Con alguna razón Bachelard puede afirmar que tener acceso a la ciencia es aceptar una mutación brusca, contradecir a un pasado. Inclusive puede hablarse de una catarsis afectiva: el conocimiento -planteado en términos de obstáculos- ha de vencer aquella resistencia que esclaviza al individuo a lo visto con sus propios ojos: mutación brusca, ruptura, lucha por derribar los obstáculos amontonados por la vida cotidiana. Violencia crítica necesaria sobre la ideología burguesa; y, por otra parte, transgresión crítica necesaria de la mera conciencia ideológica proletaria. Sentido dramático del conocimiento que

desarrolla agudamente el genio teórico de Brecht: presentar los hechos, nada más que los hechos y que el espectador produzca su comprensión. "He aquí el método que responde plenamente al concepto de drama!"⁵² Así está planteado, por ejemplo, desde el título que dice: "La resistible ascensión de Arturo Ui!"

El materialismo dialéctico no pone en duda la existencia del objeto real, ni su carácter primordial (Marx en los Grundrisse y El Capital; Engels en su trabajo Sobre el Materialismo Histórico y en su Ludwig Feuerbach, y Lenin en Materialismo y empiriocriticismo distinguen siempre lo que es la "cosa en sí" y la "cosa para nosotros"; lo real y lo pensado. Lo mismo que permite comprender Brecht en su reflexión antiespeculativa,^{no} teorícista, acerca del origen de su nueva formulación).

Pero discute (contra el empirismo) que la mera existencia del objeto real exprese, en sí, por sí su(s) significado(s), con independencia de la actividad del pensamiento humano. Critica

(52) B. Brecht, Escritos sobre..., Ob. cit., t. 1 p. 114

Digamos con Engels que, a pesar de su mecanismo predominantemente inconsciente, vivir esclavizado a la ideología es siempre un acto político. Así se trate de la ideología dominante como de la ideología revolucionaria. De donde resulta no sólo la necesidad de una violencia crítica (teórica y práctica) sobre la ideología burguesa (que se asume también como un acto político de liberación), sino también la exigencia de ir más allá de la ideología revolucionaria (aunque sin abandonarla): hacia la ciencia correspondiente (lo que se asume también como un acto político. Así, presentar los hechos y exigir su comprensión responde plenamente a un verdadero drama, puesto que las ideas no se producen sólo por el contacto amistoso, sino sobre todo por el choque hostil con los otros hombres. Esto es: nunca por encima de la realidad, sino desde la realidad.

la teoría de la expresividad, según la cual el objeto real da cuenta en sí, por sí (en su forma fenoménica) de una esencia interior (que estaría dada en él y en cada uno de sus elementos que lo componen); o sea, que no sólo existe independientemente del pensamiento (lo que sería correcto), sino que, además, significaría independientemente del pensamiento. Critica una concepción del conocimiento que lo reduce a mero descubrimiento (de aquella esencia interior al objeto real). Critica la idea del conocimiento como visión (de esa esencia que está dada en el objeto real, en su existencia). En suma, posición crítica contra la pasividad, la contemplación, en el conocimiento de lo real.

Si se distingue entre lo que es objeto real y objeto de conocimiento (consta que sólo pueden relacionarse los elementos que se distinguen) se reconoce que la comprensión y la explicación de los hechos reales exige una actividad humana especial (un proceso específico de elaboración realizado por el pensamiento, como ya parece indicarlo Cervantes en el Persiles): una ruptura (alejamiento) con la actividad cotidiana, utilitaria, de cada día. Y si se examina lo anterior se advertirá que Marx piensa la naturaleza del pensamiento científico en su condición de trabajo irremplazable en la construcción del conocimiento de lo real, o construcción de su concepto; praxis que se efectúa según otro orden necesario (en el que las categorías pensadas que "reproducen" las categorías reales no ocupan el mismo lugar que en el orden de la génesis histó-

rica real) para superar su urdimbre equivoca. En este terreno, Brecht (como Cervantes) constituye una provocación al intelecto para aprehender los procesos esenciales de la realidad: su extraña legalidad⁵³, oscurecida por "una caterva de encantadores que todas nuestras cosas mudan y truecan"⁵⁴. Esto es distinguir entre los hechos reales (como datos objetivos) y lo pensado: su conocimiento (como construcción concreta); en otro sentido, entre los hechos reales, que sirven de ilustración y las conclusiones teóricas mismas.

Si digo ruptura (con la apariencia) ha de entenderse, pues, justamente, en sus alcances y limitaciones. Ciertamente el conocimiento científico es cambio, "mutación brusca", ruptura, re-

(53) B. Brecht, Escritos sobre... Cfr. su "Pequeño órgano para el teatro", Ob. cit., t. 3 pp. 106-141.

(54) Miguel de Cervantes Saavedra, El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha

Esta es una cuestión que suele pasarse por alto en la discusión teórico-política. La necesidad de combatir al idealismo (especulativo), si no se tiene clara y precisamente comprendida la teoría de Marx y Engels en este terreno, conduce a una defensa del idealismo empirista. Expresiones como "lo sabe porque lo ha vivido" o "por experiencia propia", porque "lo ha visto con sus propios ojos", no hacen más que consagrar la vida cotidiana, la ideología dominante, el mito de que a través de una práctica común, cualquiera se puede comprender la realidad. Seudomaterialismo, o materialismo vulgar que conduce a un pragmatismo (practicismo) político unilateral, capaz de frustrar el más promisorio proyecto revolucionario. El proceso chileno de 1970 a 1973 muere arrollado por la mitología revolucionaria (?): mejor dicho: de los revolucionarios. Aquí operó el engaño a los ojos (ausencia crítica), ya que más allá de lo visible funcionan en la historia las leyes generales de carácter interno: allí donde parece reinar el azar y la casualidad, rigen los procesos, y de lo que se trata es de descubrir esas leyes. Cfr. Engels, Ludwig Feuerbach y el..., Ob. cit., p. 381.

sultado que contradice a un pasado y al modo de existencia por el que lo real se hace presente; pero, por otra parte, no se puede dejar de pensar la relación ciencia-ideología como un proceso. Esto es fundamental, ya que de otro modo no haríamos más que fetichizar la propia ciencia y considerarla -de una manera abstracta, mecánica- "contra" la ideología, pasando por alto que la ciencia es -para decirlo con Alain Badiou (sin reiterar a Lenin): ciencia de la ideología; o con Sánchez Vázquez: conocimiento de un objeto cuya necesidad ha sido establecida ya filosóficamente. Desde los Manuscritos (inclusive desde la Introducción a la Crítica) hasta El Capital esto es lo que permite comprender la evolución misma del pensamiento de Carlos Marx.

La ruptura comporta un proceso del cual la teoría marxista es resultado necesario, como toda ciencia verdadera. En efecto: la ruptura con la ideología burguesa implica una transgresión de la ideología del proletariado: hacia la ciencia de la revolución; lo que asegura, por otra parte, el estatuto de la filosofía como filosofía de la praxis. Tal es el proceso desarrollado por el pensamiento de Marx y Engels en la elaboración de sus tesis fundamentales, desde los Manuscritos hasta El Capital; desde La ideología alemana hasta el Ludwig Feuerbach. Obras concebidas como rupturas ("para liquidar nuestra conciencia filosófica anterior") y realizadas como tal a partir de la necesidad material de esa ruptura.

Sin embargo, la ruptura, comportando (como lo hace) un planteamiento correcto de la revolución, establecida filosóficamente, implica ir más allá (su transgresión): hasta la solución científica de su necesidad y posibilidad histórica objetiva, y más allá: hasta la praxis real que, en rigor, es el más acá (terrenal) de la revolución misma.

Digamos que las dificultades del trabajo científico tienen que ver con una polémica abierta que se establece con los hechos reales (sus datos), por una parte. Poner en discusión a los hechos mismos, a las evidencias "indiscutibles" de lo real; contra toda tendencia a rehuir la discusión y que apela a los hechos otorgándoles un valor declarativo primordial, por encima de toda reflexión. Y, por otra parte, reconocer los momentos oportunos de la actuación práctica real. Estas son también las dificultades del teatro brechtiano: el espectador, antes que proceder a una identificación con los hechos y personajes de la escena, deberá proceder a discutirlos. En caso contrario ¿qué sentido tendría para el espectador acrítico el carácter resistible de la ascensión de Arturo Ui? ¿El momento de la polémica con los hechos y el momento de la práctica real?

En suma: la condición teórica nueva que asume el marxismo se pone de manifiesto en que ha logrado pensar una relación con la realidad que se ubica más allá de las relaciones meramente ideológicas con ella: se ha impuesto un alejamiento necesario pa-

ra comprender su esencia. Y su carácter revolucionario se procesa en cuanto aquella transgresión de la ideología para la comprensión y explicación de las leyes que rigen el desarrollo social es, al mismo tiempo, una ruptura necesaria con la ideología burguesa (dominante) para la transformación real de la sociedad. Mientras que su contenido popular tiene que ver, precisamente, con el hecho de que representa a la clase que tiene como misión histórica destruir el modo de producción capitalista (hacia la revolución). Así en Marx como en Brecht.

VI. MARX/BRECHT: UN ESFUERZO DE RACIONALIDAD Y CONSTRUCCIÓN

(Drama real/drama diferido)

BERTOLT BRECHT asume -desde el campo (teórico y práctico) del arte dramático el inmenso desafío que constituye la teoría marxista al trabajo artístico. Brecht se plantea ir más allá del hombre como es (que es decir "como aparece"); hacia el hombre como meta. Partir del hombre, lo que implica "alejarse" de él como dato (propio del empirismo del sujeto=idealismo de la esencia humana. Y en literatura, propio del naturalismo: "El búrdo y chato realismo que nunca revela los vínculos más profundos de la realidad; se denominó naturalismo, porque representaba la naturaleza humana en forma natural, es decir inmediata, directa. Lo 'humano' desempeñaba un importante papel, era el factor común, lo que 'unificaba'. Precisamente en el decenio en que con más decisión se impondría la explotación de la sustancia proletaria, lo humano alcanzaba en el escenario su mejor cotización...: a la explotación física de los po-

bres seguía la explotación espiritual. Evidentemente se trataba de una dramática de antropófagos, cuyo dios sería el dios de las cosas tal cual son.)⁵⁵ De lo que se trata, en cambio, es de profundizar en su concepto y llegar a conocerlo científicamente: como proceso, lejos de todo culto al hombre abstracto, al margen de la historia. Por tanto, más allá de toda concepción humanista (idealista, burguesa) Brecht se refiere al hombre concreto ("lo concreto es concreto porque es síntesis de múltiples determinaciones, unidad de lo diverso", Grundrisse), tal como es definido en la Tesis VI sobre Feuerbach.

En este terreno El alma buena de Se-Chuán constituye una realización dramática espléndida y profundamente rica del pensamiento marxista que define al hombre como el conjunto de las relaciones sociales. Contra todo humanismo (idealista burgués) la señorita Shen te no es ni buena ni mala; no es, por supuesto, la ex-

(55) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob. cit., t. 1 pp. 45-60.

Conviene tener presente que la ideología del humanismo no es una exquisitez de la cultura marginada de la historia real en la que actúan los hombres. Hoy en día nuevamente ocupa un lugar destacado en el combate de clase, y en su nombre se enmascara la pretensión de justificar al capitalismo y perpetuar su sistema de relaciones humanas. Desde la actividad científica subordinada a la ideología burguesa (en la sociobiología, la mecánica cuántica, la bioquímica, etc.) sus resultados se encargan de presentar como naturales fenómenos tales como la división de la sociedad en clases; la explotación de clases; la propiedad privada, etc. Si el hombre es expresión de una herencia (natural) dada (no es ya su propio hacedor, "invención" de sí mismo) se comprende que se le pide (en nombre de una ciencia) renunciar a la actividad práctico-crítica y a la praxis revolucionaria (arma de la crítica y crítica de las armas). He aquí que la "naturaleza humana" ya no es más la sociedad y la historia; de lo que resulta que la defensa de los Derechos Humanos se traducen en la defensa de la herencia natural del hombre: la sociedad de cla-

presión individual de una naturaleza humana que está más allá de los hombres mismos. Al contrario: ella es realización de lo que son las relaciones sociales humanas en Se-Chuán, a pesar de su voluntad (y la de sus amigos y habitantes del pueblo) de ser siempre (unilateralmente) buena.

Digamos, pues, que El alma buena de Se-Chuán es así también crítica fecunda de la concepción idealista de la historia que, a partir de una exaltación del Hombre, su Voluntad, su Razón y su Libertad concibe la historia en función de los fines que éste se propone conscientemente, transformando al hombre en sujeto de la historia, dotado de una suprema potencia creadora. La obra de Brecht que comentamos permite precisar, justamente, el papel del individuo humano en la historia, según las ideas de Marx y Engels al respecto. Ciertamente el hombre actúa en la historia de acuerdo a sus fines que se plantea conscientemente. Pero, más allá de esos fines voluntarios, la historia es un proceso cuyos resultados rebasan y hasta contradicen -a veces brutalmente- los propósitos que guían la actuación humana en la historia. Así en El alma buena de Se-Chuán, Shen Te no es nunca lo que ella (y sus amigos) quieren que ella sea, sino lo que el proceso histórico-social real de sus actuaciones concretas determina; así como los habitantes a-

ses antagónicas; la explotación de una clase por otra; la propiedad privada sobre los medios de vida de la sociedad toda, etc.

He aquí que no hay ciencia por encima de las clases; contra la ideología, sino desde la ideología, en consonancia con una ideología determinada. Así lo confirma Américo Castro: la historia de la literatura no menciona "a causa de la fobia antiislámica", el modelo de Las Mil y Una noches imitado por Petrarca en el Decamerón. Cfr. Prólogo al Quijote, Porrúa, S.A., México, 1974, p. xxxvii.

migos de Shen Te -pese a sus buenos propósitos- son quienes contribuyen, con su actuación, a obstaculizar su realización. Se confirma que no es la conciencia del hombre lo que determina su ser; sino su ser social lo que determina su conciencia; o que el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. Es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad.

El alma buena de Se-Chuán es también crítica profunda del empirismo del sujeto (así como ya lo vimos con respecto de la crítica del idealismo de la esencia humana o "naturaleza humana"). Sólo en el nivel visible, Shen Te puede presentarse (aparecer) como buena (honesta); mientras que disfrazada (oculta, enmascarada) como Shui tá (su "primo") realiza (como otra persona) su papel de verdadero flagelo de su pueblo. En el fondo, el flagelo de los suburbios y el angel de los suburbios son una misma persona: "un doloroso testimonio del triste estado de este mundo!"⁵⁶ Lo que equivale a decir lo siguiente: que el angel es también la máscara que encubre lo real verdadero; aquí el disfraz es la forma santa que enmascara la explotación del hombre por el hombre en su forma no santa. Pero Shen te no es nunca expresión de una naturaleza dada en ese sentido, ajena a ella y sus amigos y su actuación real: aquí es la sociedad la que "extrae" de sus individuos, por la fuerza, lo que necesita de ellos; son producto de su propia actua-

(56) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob. cit., t.2 p. 53.

ción, lo que asegura, a su vez, su propia emancipación.

Brecht pretende que el individuo humano real se libere de sus fijaciones ideológicas que ilusionan su "conciencia," y que en las relaciones escenario-platea se manifiestan bajo la forma de una reducción del intelecto del espectador (que comporta a la vez una pérdida o reducción de la actividad crítica) que lo impulsa a asumir un destino (ajeno) a través de la identificación emocional con los personajes de la escena y con la escena misma (los hechos).

El proyecto brechtiano consiste en rescatar la conciencia (sin comillas) del hombre real (la única que sirve a la revolución social) de los resultados de la manipulación ideológica de la clase dominante, ya que la transformación de las relaciones sociales de producción requiere (exige) del conocimiento científico de lo real. La tesis leninista "sin teoría revolucionaria no hay práctica revolucionaria" alude justamente a esta materia; y el genio teórico de Engels fue uno de los primeros en advertirlo: "...todo lo que es racional en la mente del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente!"⁵⁷ Reafirmación del principio activo del proceso del conocimiento que no se reduce a reflejar pasivamente (ni en los sentidos del hombre ni en su entendimiento) la realidad objetiva. Digamos que la teoría proyecta (sobre la base de

(57) Cfr. F. Engels, Ludwig Feuerbach y el fin... Ob. cit., p. 356.

las premisas que le ofrece la realidad objetiva) una realidad de orden superior que no existe aún pero que podrá existir.⁵⁸ Está claro que a esta formulación sólo se puede llegar desde la filosofía de la praxis: "sin práctica revolucionaria no hay teoría revolucionaria" ni los sentidos ni el entendimiento funcionan por sí; al contrario, dependen de la actividad material del trabajo social humano; por lo mismo que tanto los sentidos como la conciencia son un producto histórico-social.

Así, pues, más que una opinión sobre la realidad; más que una visión, más que una representación o una interpretación; más que intuición, la transformación revolucionaria real del mundo exige su comprensión; alcanzar los dominios del pensamiento crítico-dialéctico, el rigor de una teoría. Al fin y al cabo, la teoría de un objeto es (desde el punto de vista de la filosofía de la praxis) instrumento para concebirlo en su distinción objetiva (independiente del pensamiento) y , por eso, para transformarlo realmente (aspecto activo del conocimiento que Marx reprocha al materialismo mecánico; así como^a la concepción del conocimiento como reflejo pasivo).

Brecht produce un pensamiento que le permite comprender que en las relaciones específicas entre escenario y platea se

(58) Jaime Labastida, Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx, Siglo XXI editores, S.A., México, 1975, cuarta edición, p. 171.

verifica una reducida actividad del espectador; éste, si bien puede vislumbrar la escena como el campo de su propia actuación real, des-activa su actuación (posible real) a través de la actividad mediatizada de los actores y los hechos con los cuales se identifica. ¿Será necesario volver a la cuestión por la cual la identidad suprime las diferencias, las distinciones, y -por tanto- las relaciones? En el fondo, el espectador identificado se sume (se anula) en una pasividad real (contemplación y contemplación de lo-mismo) y purga así sus ímpetus de una actuación que, sin embargo, la sociedad reclama como necesaria.

Asumiendo un destino ajeno renuncia a la actividad propia; sin embargo, siente (tiene una "vivencia"), crea (ilusión ideológica) realizarla verdaderamente porque los otros son él mismo; y él, los otros en la escena. Asimismo, por esta operación síquica renuncia al pensamiento crítico: permanece en el nivel de la contemplación que, en realidad, significa renunciar a la productividad (cultivar el misticismo: la repetición -reproducir-, que no coincide con la actividad de reproducir); renunciar a la libertad, ya que la identificación emocional se asume como esclavización del espíritu crítico y represión de la praxis revolucionaria. En última instancia se trata de un acto político, cuya única salida es la catarsis: un acto síquico. Con razón Brecht sostiene que desde el punto de vista social lo más interesante del fin que Aristóteles le atribuye a la tragedia es la catarsis; cuya realización asegura la

eliminación del "arma de la crítica" y de la "crítica de las armas". No está demás recordar que para Aristóteles la suprema entre las virtudes humanas es la contemplación.⁵⁹

Al salir de la sala el espectador identificado podrá emitir un "juicio" (no más que opinión, sentido común, repetición) que ya estaba prefigurado antes de relacionarse con la escena. Si permanece identificado (no distanciado; en la renuncia a lo que es la actividad teórica y la praxis, esclavizado, estéril) no hará más que confirmar lo que ya "sabe" de los hechos: los dejará intactos, como procede el espíritu contemplativo que prefiere confirmar lo que "sabe" antes de conquistar un saber nuevo: reproducir los hechos en su nivel visible (la apariencia) antes que re-producirlos en la mente ("transpuestos y traducidos", es decir, elaborados como otra cosa).

Se pasa por alto que se llega a la sala con "conocimientos" ya constituidos, por lo mismo que no se comprende que el problema de adquirir una cultura consiste en cambiar cierta "cultura", derribar los obstáculos amontonados por la vida cotidiana; criticar y desorganizar (que es una manera de organizar) el conjunto "impuro" (el caos) de las intuiciones básicas. Paradoja del conocimiento científico que no puede entender el pensamiento común (empírico-positivista) que observa en el paso de lo real a lo pensado una destrucción

(59) Cfr. Aristóteles, Ética nicomaquea, versión al español y traducción de Antonio Gómez Robledo. Editorial Porrúa, S.A., México, 1972, p. 139.

del objeto real (porque desconoce la capacidad transformadora del hombre en el conocimiento). En realidad lo que se destruye son las intuiciones y prejuicios básicos -generalmente erróneos- de la experiencia inmediata, como ya le consta a Cervantes que exige, según escribe Américo Castro, "un encadenado y congruente razonar!"⁶⁰ Pero por no destruir el objeto real, el espíritu pre-científico permanece en los hechos, lo que equivale a no pensar (desde que pensar es, en rigor, transformar lo real en el pensamiento); es decir, equivale a renunciar al trabajo teórico que permite comprender y explicar al objeto; pero con esto lo que en verdad no se supera es el aspecto superficial (ideológico) del pensamiento común.

El espectador identificado niega el proceso del pensamiento, su carácter de productor (constructor, elaborador) de conocimientos; su capacidad para transgredir la ideología; esto es, para fecundarla con la actividad científica. Asiste a un espectáculo que derrota a la distinción (para él se trata de un espectáculo y él es un espectador, ni siquiera testigo, que sería comportar cierto compromiso, una actividad): jamás sale de la contemplación de lo mismo. Como el público de las experiencias mundanas de la ciencia del siglo XVIII permanece frívolo, interesado en los hechos, con la curiosidad desplegada, refugiado en lo visible.

Brecht abre una profunda discusión sobre esta materia

(60) Cfr. Américo Castro, El pensamiento de Cervantes, Editorial Noguer, S.A., Barcelona-Madrid, reimpresión de 1972, p. 91.

o nivel más reducido aún de la actividad humana, que se manifiesta (como pasividad) en el arte dramático. Aquí la expresión "interesado en los hechos" traduce esa curiosidad esteril exaltada por la visión, que suscita, en verdad, un falso interés tras la fachada de la admiración (sucede que el interés verdadero es un impulso a la razón, a la actividad del pensamiento). Y sobre todo un falso positivismo -o materialismo vulgar-: en última instancia:idealismo, ideología burguesa, o pauta ideológica antipopular.

Puede comprenderse entonces la preocupación brechtiana porque el individuo humano se libere; la necesidad de producir un arte dramático capaz de romper con el hechizo (que cierra el paso a la praxis revolucionaria); y, al mismo tiempo, capaz de desarrollar un proceso de trabajo práctico-crítico en el pensamiento de los hombres que integran el todo teatral (ensayo, proyecto teórico-racional de la revolución, inexistente en el plano real, pero posible de llevar a cabo un día. Con razón escribe Boal que una poética como ésta puede que no sea la revolución misma; pero es un ensayo de la revolución.⁶¹ Poética que es realización profunda del pensamiento de Lenin -ya de Engels- que relaciona teoría y práctica revolucionarias); proceso del cual la escena misma no sea más que premisa:pre-texto del texto de la investigación de la realidad. Inmensa paradoja que exige al llamado espectador (que se define, en

(61) Cfr. Augusto Boal, Técnicas latinoamericanas de teatro popular (una revolución copernicana al revés) Ediciones Corregidor Sainci y E. Bs. Aires, 1975.

rigor, por sus ojos abiertos) que cierre los suyos si el propósito es comprender los hechos, derrotar la identidad, y, por tanto, producir lo otro. "Un teatro -escribe Brecht- que hace de la actividad creadora, de la productividad, la principal fuente de diversión; un teatro que conserva la libertad de divertirse investigando... al convertir la crítica en un placer."⁶²

Elaborar lo-que-no-se-ve (el concepto de lo real) es lo que la dialéctica materialista del conocimiento concibe como el proceso que se desarrolla desde "una representación caótica del todo a la rica totalidad de las múltiples relaciones y determinaciones", (Grundrisse). Un proceso, un movimiento, una actividad productiva (elaboradora, constructora) del pensamiento teórico que "penetra" la nebulosa original de la inmediatez hasta comprender las extrañas leyes⁶³ del fenómeno. Principio materialista que es constituido por Brecht en principio fundamental del teatro dialéctico.

Brecht pone en juego precisamente lo que es el punto central de la diferencia de Marx con Hegel: la dialéctica (no es casualidad que denomine a su proyecto como teatro dialéctico) que no se reduce a la identidad de los contrarios (lo que anula toda relación, y toda producción), sino que de lo que se trata es de su unidad, en un proceso que el mismo Brecht enfatiza con fuerza.

(62) B. Brecht, Escritos sobre teatro, Ob. cit., t. 3 pp. 107-141.

(63) Ibidem.

Como se verá, el distanciamiento constituye la medida exacta de la distinción; es decir, lo que permite a Marx diferenciarse de Hegel, y a Brecht de todo idealismo filosófico. Dicho de modo positivo: situado Brecht en lo que es justamente la dialéctica de Marx no sólo se declara contra la identificación escenario-platea, sino que -además-, y en consecuencia, distingue la práctica en el teatro de lo que es una práctica fuera del teatro (en la sociedad misma, como práctica política revolucionaria).

En efecto, el combate contra la identificación (identidad de los contrarios) es un combate contra el postulado hegeliano que garantiza una solución interna (teórica) en las contradicciones internas que examina; batalla contra el teoricismo (idealismo especulativo) que observa nada más que en el pensamiento la solución real de las contradicciones reales, al margen de la praxis. Precisamente la distinción que Brecht constituye en el distanciamiento no sólo impide la identificación (que opera por vía emocional-ideológica); plantea también el reconocimiento de la solución (de las contradicciones reales) como algo exterior a las mismas. Así en las relaciones escenario-platea, cuya solución está determinada fuera del teatro; así en las contradicciones internas del escenario cuya solución remite a la platea, a la actividad crítica del espectador.

En el teatro dialéctico no nos distanciamos para despojarnos de la emoción (ese no es el proyecto de Brecht)⁶⁴, sino para

(64) Cfr. B. Brecht, Pequeño órgano para el teatro, Escritos sobre teatro, Ob. cit., t. 3 pp 107-141.

dotarla de un nuevo contenido, cuya fuente no sea ya la "pura" sensibilidad (acrítica, estéril), sino la capacidad productiva transformadora del pensamiento (la razón) y la praxis humana. Nos distanciamos para rebasar la apariencia, y con ello evitar ser atrapados por una dialéctica (idealista) de la cual "resulta que todo es uno" (Anti-Duhring); por ejemplo, el amo y el esclavo, reducibles entre sí, idénticos uno al otro (concepción intelectualista del mundo en la cual se confunde la unidad con la identidad de los contrarios). En Brecht ni los elementos de la estructura del escenario son reducibles entre sí; ni las estructuras (escenario-platea) del todo teatral son tampoco idénticas. Esto es la dialéctica marxista que Brecht asimila de un modo admirable en el arte dramático, y que le permite pensar un teatro para la praxis, ya que él mismo no es la solución real; mientras que en su interior, la escena tampoco es ya la solución, al margen de la actividad (intervención externa respecto del escenario) de la platea.

Puede ser que esta profundidad filosófica de Brecht no sea "popular"; digamos que es todavía lo menos popular que pueda estimarse, desde que las masas explotadas no la comprenderían fácilmente, si es que no la comprenderían nada. Sin embargo, sucede que Brecht es profundamente popular desde que se trata de una posición filosófica determinada por los intereses reales de las masas explotadas en el capitalismo, comprendan ahora o no esta profundidad ideológico-fi-

losófica; y en función de la transformación revolucionaria de sus condiciones de vida material. Tan popular como El Capital o Materialismo y empiriocriticismo; tan profundamente popular como el Anti-Dühring o Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, consideradas por Lenin "lecturas obligatorias de todo obrero consciente!"

Consideremos como ilustraciones de estas cuestiones teóricas generales lo que constituyen cuatro obras fundamentales (de madurez) de Bertolt Brecht: El alma buena de Se-Chuán; Madre Coraje; El círculo de tiza caucasiano, y Galileo Galilei. La solución no está dada; es necesario producirla, construirla, elaborarla. No está dada ni en la relación interna del escenario ("contradicción interna de una estructura", lo que significa que los hechos de la escena no expresan una verdad trascendental, cuya reproducción por el pensamiento sería su conocimiento); la solución remite afuera del escenario: a la platea, aquí se procesa se construye el conocimiento de los hechos del escenario como otra cosa. Y sin embargo, aun esta nueva contradicción entre dos estructuras no asegura lo que es la solución real, sino como solución parcial, teórica del problema; más allá del teatro y sus contradicciones Brecht remite el todo teatral hacia fuera del teatro.

Así, pues, sucede que el teatro dialéctico no sólo es lo contrario del teatro tradicional (burgués) de la sociedad moder -

na; es también radicalmente distinto. El segundo no sólo exalta al individuo abstracto; suele convertir lo histórico-social en algo natural, y, por otra parte, lo humano (histórico-natural) en divino. Propicia, como queda visto, una solución interna (teórica, a través de un acto síquico: negación de la praxis real, que recoge la tradición desde el Edipo de Sófocles); los conflictos no sólo tienen una causa psicológica, sino que también las soluciones son de orden puramente psicológico. Digamos que al individuo abstracto corresponde (en el teatro dominante en la sociedad burguesa) una solución también abstracta, por tanto: irreal. De aquí la raíz de su carácter profundamente antipopular, aunque esté dirigido al pueblo y aunque sus personajes sean populares. Un teatro en el que la voluntad de los individuos (su libertad y su razón) es el principal punto de apoyo de las soluciones, al margen de toda relación social.⁶⁵

(65) "El Rearmamiento Moral", organización derechista de Brasil, practica este tipo de teatro con la idea general de que es necesario cuanto antes 'purificar el espíritu', para que el hombre pueda luego transformar sanamente (digamos: sin revolución) la sociedad. En Brasil se presentaron con la obra El tigre. El tigre se ocupaba de una familia burguesa japonesa, riquísima, pero, al mismo tiempo, muy desgraciada: el padre tenía otra mujer; la madre vivía enferma de tristeza; el hijo era drogadicto; la hija andaba con malas compañías: había perdido la virginidad. El autor atribuye a estas situaciones el hecho de que los obreros (ante tan malos ejemplos de sus patrones) se tornaban cada vez más impacientes y disconformes, hasta llegar a la huelga, y lo peor: a exigir aumento de salarios.

De pronto, en la obra, un amigo del padre le da un libro para que lo lea, y ocurre el milagro: siente que purificar su espíritu es la única solución para resolver los problemas con sus obreros: despidió a su amante; se confiesa con su mujer y sus hijos y les comunica sus nobles propósitos que ahora lo guían. Resulta-

Santa Juana de los Mataderos es justamente una obra dialéctica que se define como tal porque exige al espectador, no sólo seguir los sucesos del escenario en una actitud muy precisa, sino que, sobre todo, lo obliga a comprenderlos en sus relaciones multilaterales y en la totalidad de su desarrollo; lo cual tiene el mérito -escribe Brecht- de provocar una profunda revisión del espectador hacia su propio comportamiento. En efecto, el carácter crítico de la obra respecto de la institución religiosa (como del individualismo en la lucha social) no está dado (lo que hace inútil a la identificación): ha de ser elaborado, construido (ordenado, articulado, estructurado) por el espectador que considera la totalidad de los movimientos, y en ella a sus elementos relacionados: proceso por el cual el objeto "en sí" se convierte el algo "para nosotros" (conviene tener presente que -como indica Jaime Labastida- "la categoría materialista del en sí abarca no sólo un objeto, una partícula, un fenómeno: abarca la totalidad de los fenómenos. Lo que existe en sí es la totalidad del sistema del mundo, independientemente de la subjetividad. Pero cada objeto...está en íntima relación con o-

tado: la mujer mejora su salud; el hijo desiste de las drogas; y la hija resuelve, finalmente, casarse con uno de sus amantes. Enterados los obreros de estos cambios tan sanos, deciden enviar una comisión ante el patrón para informarle que allí cesaban todas sus reivindicaciones -salarios inclusive-, pues comprendían las inmensas dificultades que él tenía para concretar tantos negocios y absorber tantas ganancias.
Cfr. Augusto Boal, Ob. cit., pp. 44-45.

-tro. Por ello puede hablarse de la categoría de entre sí. La realidad entera es un entresijo de fenómenos!!⁶⁶

Pero esto es posible sólo si se abandona la identificación, que como tal destruye el todo, las relaciones, y se constituye precisamente en una exaltación del individuo a secas (aislado); sólo si procede a romper con esa vocación metafísica que investiga las cosas, coleccionándolas como piezas fijas y hechas.⁶⁷ Más adelante observaremos que también Cervantes permite pensar una pauta filosófica contra el naturalismo, el empirismo, la metafísica; contra la esterilidad, la pasividad y la contemplación.

A Brecht no le interesa que el espectador se identifique con la escena porque en ese trance no produce; identificándose permanece siempre aferrado al impacto intuitivo-emocional-representativo-ideológico-simple que le suscita la escena. Pero le prohíbe trabajar sobre esa verdadera materia prima (el individuo identificado emocionalmente toma lo visto "con sus propios ojos" por la esen-

(66) Cfr. Jaime Labastida, citado por él en Producción, ciencia y sociedad... Ob. cit., p. 24.

(67) Es difícil saber ahora si Brecht conoció o no el Ludwig Feuerbach de Engels. Pero lo importante no sería eso, sino el criterio teórico de Brecht que recoge en el arte dramático todo el pensamiento materialista (marxista) acerca del carácter de la ciencia en nuestro tiempo (después de Marx): ya no más colectoras, ciencias de cosas, sino esencialmente ordenadoras, ciencias que estudian los procesos y la concatenación que hace de ellos un gran todo. Cfr. Ludwig Feuerbach y el fin..., Ob. cit., p. 379.

Se verá que Brecht insiste sobre esta consideración en su fragmento ¿Qué es la dialéctica? Cfr. Escritos sobre..., t.1 pp. 45-60.

cia conceptual de lo real; lee en lo que ve directamente su conocimiento, con lo cual, sin pensarlo -por eso justamente- participa de la ideología que concibe el conocimiento como visión; o lo real como expresión transparente de su esencia: ideología del conocimiento como contemplación -la inteligencia como pasividad: tal es la idea de Aristóteles-, contemplación de lo-mismo -ajena a todo proceso de transformación: esta es la esterilidad que critica Brecht al teatro tradicional funcionalmente represivo); la identificación le prohíbe al espectador transformar esas intuiciones y representaciones comunes en conceptos; no tiene esa necesidad; le impide salirse de los hechos reales para elaborar la comprensión y explicación de los mismos. Así el individuo identificado se orienta en el mundo de la escena; se familiariza con ella, pero no la comprende; menos aún puede explicarla. Todo lo cual, llegado el caso, le impide pensar siquiera en la praxis real fuera del teatro. Digamos que aquí la ausencia del arma de la crítica está en consonancia con otra ausencia: la de la crítica de las armas. Al fin y al cabo, la teoría (tal como la entiende Marx) no se reduce a salir del error. Más allá es teoría de un objeto que es pensado como susceptible de ser transformado realmente.

Decíamos que la dificultad fundamental de la teoría es derrotar al sentido común. Dificultad cuya superación engendra consecuencias que no sólo atañen a la teoría (ciencia, filosofía),

sino también a la práctica política, en cuyo campo de acción el sentido común traduce la eficacia de clase de la clase dominante; de la ideología dominante, que es en el capitalismo la de la clase en el poder. Precisamente: el sentido común, como ideología, cumple con la función social de contribuir a que la clase dominante ejecute su papel dominante sobre toda la sociedad (todos los personajes aceptan la moral vigente y cuando no, son castigados. El vicio y el pecado: la transgresión de las reglas establecidas, es siempre castigada: El Edipo de Sófocles me parece ejemplarmente demostrativa en este caso).

Sucede que esa especie de inconciencia que llamamos sentido común sirve a los individuos para que asuman tanto su estado de explotación (sea como herencia natural o hecho trascendental divino: siempre como algo dado) y para que, en otro caso, asuman el privilegio de la explotación y del poder, también como un estado natural y justificado. Con razón Marx pudo escribir que en la ideología los hombres toman conciencia de su lugar en el mundo y en la historia. Digamos: toman "conciencia" (entre comillas) a través de esa inconciencia socialmente inevitable que es la ideología dominante.

Si prevalece la identificación, el sentido común es capaz de anular por completo la eficacia popular y dialéctica materialista de Santa Juana de los Mataderos: impide la concretización de sus significados potenciales, la construcción de los procesos ge-

nerales, de los cuales surge la crítica de la ideología dominante, del sentido común. Puesto que la identificación con lo-que-se-ve sólo ve a los obreros como individuos (y no al proceso que los determina concretamente); ve, por lo tanto, su aspecto ruín, bajo, siniestro, deshumanizado. Pero, la identificación impide ver la necesidad material que ha limitado su libertad (véase la escena V de Santa Juana, cuyo protagonista es la señora Luckerniddle). Está claro: el sentido común dice que los hombres hacen la historia y su historia, cada cual, al perseguir sus fines propios. Esto no es una mentira, pero tampoco es una verdad; se trata de una verdad a medias: lo necesario para definirla como sentido común: apoyado en un cierto fermento correcto, pero sin ninguna determinación. Prosigamos (reflexionaremos con Federico Engels): ciertamente los fines concientes de los actos son obra de la voluntad (pasión o reflexión; pasión por la verdad y la justicia, o odio personal y también manías personales). Pero los resultados que se derivan de esos actos no dependen de la voluntad y encierran, a menudo, consecuencias muy distintas a la de los fines propuestos concientemente. Y he aquí, pues, la cuestión fundamental: allí donde parecen reinar el azar, la casualidad, rigen las leyes del desarrollo social-histórico.

Entonces, allí donde se ven actos, o puramente los móviles de tales actos, a la luz de los resultados que producen pasan a segundo plano, y se desarrollan los procesos latentes (la misma problemática plantea El alma buena de Se-Chuán). Pero el sentido común pragmático lo enjuicia todo con arreglo a los fines, a los móviles o actos; y, por tanto, procede a clasificar a los hombres que actúan en la historia en nobles e innobles, para comprobar luego que, generalmente, como

demonstrarla Santa Juana de los Mataderos los buenos son engañados y los malos son vencedores. Historia poco edificante que pone punto final no sólo a la investigación (el arma de la crítica) sino que frena (reprime) toda participación revolucionaria en aras de la transformación del mundo (la crítica de las armas).⁶⁸

Acaso Federico Engels escribió en su Ludwig Feuerbach su perfecta comprensión de Santa Juana (medio siglo antes de que fuera escrita por Bertolt Brecht:

"Por lo tanto, si se quiere investigar las fuerzas motrices que -consciente o inconscientemente, y con mucha frecuencia inconscientemente- están detrás de los móviles por los cuáles actúan los hombres en la historia, no hay que fijarse tanto en los móviles de hombres aislados, por muy relevantes que ellos sean, como en aquellos que mueven a grandes a masas, a pueblos enteros y, dentro de cada pueblo, a clases enteras; y no momentáneamente, en explosiones rápidas, como fugaces hogueras de paja, sino en acciones continuadas que se traducen en grandes cambios históricos...he

(68) Estoy seguro de que no puede pasar inadvertida la pertinencia de estas reflexiones que hacemos con Engels a propósito de Santa Juana de Brecht sobre el caso chileno a partir del golpe fascista de 1973. Más aún cuando son numerosos los documentos que colocan en primer plano un análisis sicológico (individual) de Pinochet: perverso, ambicioso, traidor, chacal...etc., todo lo cual contribuye a mistificar el carácter objetivo real de los procesos que impulsaron su actuación, y a sustituirlo por una fuerza motriz ideal, abstracta, irreal; a frenar la investigación de los intereses materiales reales, y, en consecuencia, a frenar (en la confusión) la praxis revolucionaria.

"aquí el único camino que puede llegar a descubrir las leyes por las que se rige la historia en conjunto..."⁶⁹

Está claro: los excesos del pensamiento curioso (profundamente empírico), que se asombra, que se llena de admiración, maravillado (o aterrado) ante los hechos reales, procesa un sistema de convicciones básicas que se constituyen, a su vez, como verdaderos obstáculos para el conocimiento y para la praxis. Se trata de una racionalización de la experiencia que no puede ser confundida con el proceso de racionalización de los hechos que realiza como construcción (teórica), como concretización el pensamiento.

En efecto, no se trata de justificar un hecho con una razón determinada (por ejemplo: "Pinochet en su perversidad ha traído la muerte y la miseria a Chile"); se trata de comprenderlo y explicarlo concretamente (determinar los procesos reales que enmascaran las fuerzas motrices ideales; al fin y al cabo, ni aun los móviles reales y efectivos de los hombres que actúan en la historia son las últimas causas de los acontecimientos históricos: detrás de esos móviles están otras fuerzas (procesos) determinantes que hay que investigar).⁷⁰ Hablamos de un esfuerzo de racionalidad y construc-

(69) F. Engels, Ludwig Feuerbach y el fin..., Ob. cit., p. 382.

(70) Cfr. Ibidem, p. 382.

ción en el conocimiento. Este esfuerzo es el que preocupa a Brecht, como que se trata de un fino y riguroso filósofo. Creo que Cervantes se encuentra en medio de este esfuerzo, a través de una provocación al intelecto del lector. Puebla al Quijote de debates entre sus personajes (especialmente entre Don Quijote y Sancho) sobre la realidad y sobre las palabras; mas nunca llegan a conclusiones definitivas en el texto. Digamos que Cervantes no está en absoluto interesado en dar él la solución a los problemas planteados; mientras que son los personajes quienes apenas disparan opiniones y argumentaciones sobre los mismos (por ej. la discusión sobre el Yelmo de Mambrino, o sobre el nombre de Quezada).

Esto -que se ha tenido casi siempre como un pensamiento de Cervantes en abono del empirismo y/o del escepticismo- puede ser considerado en nuestro tiempo como una crítica del empirismo y del escepticismo. Está claro que Cervantes no niega el conocimiento; él se niega a dar una solución en la obra, para permitir que el lector piense por su cuenta. La discusión entre Don Quijote y Sancho sobre el Yelmo de Mambrino permite esta conclusión: Cervantes se aleja del reino de lo absoluto y entra en el reino de lo histórico (relativo). En ausencia de una verdad dada, Cervantes es una invitación a reflexionar; si no hay solución explícita, ésta ha de ser construida por el pensamiento. A este propósito obedece la abundancia de datos, documentos, citas, pistas y fuentes :necesarias para la investigación. En este sentido, lo que parece oscurecer la realidad da cuenta de u-

na realidad que se caracteriza ella por la falta de claridad en sus relaciones humanas: las relaciones de los hombres entre sí son poco claras.⁷¹ Lo que parece destinado a dificultar la tarea tiene como función real contribuir a la solución. Lo que parece hostil al placer es , en su realidad, la principal f fuente de placer de nuestro tiempo: la que se relaciona con la capacidad productiva (creadora) del hombre (la feliz solución a un problema: en la teoría y en la práctica real).⁷²

Hay en Cervantes una realidad inaprehensible, ciertamente (lo que ha dado lugar al escepticismo, inclusive agnosticismo); más allá de esta primera impresión, Cervantes entrega lo necesario para que cada cual elabore (ensaye) una solución. De todas maneras la solución pertenece por completo al mundo terrenal , humano; es decir: histórico: nunca se procesa por encima de la situación real en la que los hombres comprometidos con el conocimiento se encuentran en la sociedad. Y en este esfuerzo, el autor del Quijote no deja de plantear una ruptura necesaria con la apariencia.

Sucede que comprender teóricamente un hecho es "situarlo más allá de su apariencia e integrarlo en una totalidad de la que forma parte con otros como elementos relacionados y mutuamente depen-

(71) B.Brecht, Escritos sobre..., Ob.cit., t.1 p. 56.

(72) Ibidem, t. 3 p. 117.

dientes!"⁷³ Ni más ni menos aborda la preocupación de Cervantes, su esfuerzo por penetrar las apariencias de una realidad que él quisiera entregarnos "monda y desnuda". De aquí también su intento totalizador, su visión de todo a un tiempo y desde varias perspectivas a la vez, a las que agrega la del lector, a través de una apelación explícita en busca de ayuda para encontrar respuesta concreta. La discusión sobre el Yelmo de Mambrino es lo que permite, a mi entender, pensar que estaba lejos de Cervantes la idea de que las cosas significan independientemente del pensamiento que las concibe. Ciertamente su existencia es objetiva; pero su significado es un sentido para el hombre. Principio materialista de la unidad de los contrarios, que no es el de su identidad.

En Bertolt Brecht la escena real es la tentación empirista o positivista con la que provoca inicialmente al espectador. Y en el curso del drama real lo provocará también para que se "aleje" de los hechos reales (y rompa con la apariencia): canciones alusivas, letreros, diversos elementos técnicos serán recursos de esta segunda provocación al intelecto. Mientras que los hombres reales del espectáculo se debatirán en este segundo drama (latente, no-visible) que los coloca entre la ideología y la ciencia; entre la vivencia y la reflexión teórica.⁷⁴

(73) Adolfo Sánchez Vázquez, "Estructuralismo e historia". Cfr. en Estructuralismo y marxismo, varios autores, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1970, p. 47.

(74) Una vez que empleo el término provocación me parece oportuno re-

En este contexto dramático el drama real del escenario es ante todo premisa, condición determinante del drama diferido que se desarrolla (engendrado por aquel) en el pensamiento de los hombres reales. En realidad, si nos atenemos a la idea de Brecht sobre el drama ("conflicto de los hombres entre sí, y de estos con las instituciones") el trabajo del pensamiento para romper con el sentido común (sin hacerle concesiones), o para transgredir la ideología, no deja de constituir un verdadero drama, rigurosamente hablando.

cordar una reflexión sumamente fecunda elaborada por Manfred Wekwerth en 1968, en Berlín (RDA), con motivo de los setenta años de Brecht: "Medido en cuanto a la provocación a la burguesía Brecht fue un chasco (La Opera de tres peniques no logró que los cambistas permanecieran fuera del teatro, sino que los atrajo por multitudes): era un éxito taquillero, en lo que fue similar a otros. Si se miden únicamente por la provocación a la burguesía, el Potemkin (Eisenstein) y Tormento sobre Asia (Pudovkim) fueron chascos: la burguesía de Berlín, por ejemplo, no se retiró de ningún modo ofendida a sus salones, sitiaban las taquillas. De modo que la afirmación de que el arte sólo es medible por la provocación a la burguesía es en sí una provocación burguesa!"

Digamos que Brecht comprendió justamente que si se trata de abolir la sociedad burguesa, antes que una provocación a la burguesía, es necesario provocar al intelecto, a la racionalidad del individuo humano que vive (sufre) en la sociedad burguesa, para que comprenda la irracionalidad (carencia de su razón de ser) de la sociedad burguesa; para que comprenda la necesidad (razón de ser) del cambio revolucionario.

Con esto Brecht echa abajo un tremendo mito idealista, arraigado, sin embargo, en el cerebro de los revolucionarios: que el arte es capaz de cambiar el mundo real. Los montajes de Brecht demuestran hasta hoy que no produce una transformación real de la sociedad real (en el sentido que la praxis revolucionaria cambia el mundo), por lo mismo que la burguesía lo consume como una diversión más. Digamos que Brecht combate en el teatro del único modo

Brecht comprende cuál es el objeto propio del pensamiento (hecho que lo conduce a saber exactamente cuáles son las verdaderas posibilidades del teatro, y sus limitaciones) y distingue, por lo tanto, lo que es el objeto real (hecho que le permite establecer la necesidad de una práctica revolucionaria fuera del teatro; una praxis que, a diferencia de la revolución en el teatro, tenga por objeto a la sociedad misma (real) en su contexto real). Así, pues, en su teatro -planteado como teatro propio de la era científica, cuyo propósito es provocar al espectador para que produzca el conocimiento de los hechos reales (desde la filosofía de la praxis)- su combate contra la identificación se asume también como crítica de todo empirismo; pero, a la vez, como el origen del drama diferido (que nunca deja de concernir al drama real) que se procesa en el pensamiento del espectador en función teórico-crítica (referida a la praxis real).

que le es posible en ese campo, que es el terreno de la ideología y de la teoría; de manera que en ningún caso llega a pensar en el teatro como sustituto de las otras formas que asume la lucha de clases fuera del escenario. En rigor, define su objeto, y jamás lo confunde con el objeto propio de las otras formas (no teóricas) del combate, decisivas y operantes sobre lo real directamente, como es el caso de la lucha política y la lucha económica. Brecht constituye un caso excepcional en el arte, capaz de desarrollar conscientemente una ineficacia deseable (desde que invita a un modo determinado de hacer filosofía y ciencia) que hace necesaria la praxis real fuera del teatro. Y un caso de genialidad teórica al comprender la naturaleza irreemplazable de la lucha política y la lucha económica como prácticas revolucionarias sobre sus objetos específicos.

Derrotar la identidad es producir la distinción; vencer la contemplación en el teatro; la contemplación de lo-mismo, elaborar lo-otro; conocer lo real a través de una discusión que pone en tela de juicio a lo real mismo tal como se presenta: considerado en su doble condición de pretexto (pre-texto) y prejuicio (pre-juicio) -como sucede entre Don Quijote y Sancho sobre el Yelmo de Mambrino. Derrota teórica del sentido común propiciada por Brecht en el campo mismo del sentido común, aunque no faltó quien afirmara en su contra una tesis super-revolucionaria: "Hay que teorizar menos y escribir más, todo lo demás es antimarxista". Brecht no sólo defendió su concepción del teatro como diversión que consiste en hacer trabajar al intelecto en la comprensión y explicación de lo real (es decir: teorizando); advertía la necesidad del momento teórico-racional en la praxis revolucionaria (sobre todo en un período en que este momento se debilitaba gravemente entre los revolucionarios: ¿quién puede afirmar que eso es cosa del pasado?); además respondió con Lenin a ese "empirismo reptante" que tratando de ser práctico (y, por ende, más revolucionario) no pasa de poner en juego una práctica cuyo contenido es el más puro sentido común (dominante), y por ende, el más reaccionario; pragmatismo que cree que la teoría aparta a las masas de la lucha, sin pensar (eso es: sin pensar: ¡es un peligro!) que la teoría jamás ha apartado a la burguesía de su lucha; sino que, al contrario, le ha rendido en nuestro tiempo los frutos de una contrarrevolución procesada (teórica-

mente) en computadoras (recordemos el caso de Ghile en 1973) frente a una revolución desarmada (des-armada) en su doble sentido: teórico y, por consiguiente, material.

Brecht profundiza en la teoría, a tal punto que el mismo proceso que comporta la actividad teórica, en cuanto establece un "alejamiento" necesario para "acercarse" a la legalidad interna del movimiento, Brecht lo proyecta -con sus peculiaridades- a la actividad artística dramática: el distanciamiento como técnica especial que opera en el teatro dialéctico.⁷⁵ Pensado como técnica, el distanciamiento es herramienta de combate contra la identificación. Más allá constituye un proceso del pensamiento crítico contra el pensamiento ingenuo, para quién todo resulta conocido. Tal como es ya "conocido" (aceptado) que la tierra tiene propietarios (latifundistas), mientras hay hombres (también) :campesinos que nada tienen. Pero ¿quién se ha preguntado si el aire tiene dueño? También es ya conocido que no lo tiene: todo es así, natural, dado. Como la justicia es también una sola (trascendental: dada, natural, espontánea; herencia, natural o divina), por encima de las

(75) "El efecto del distanciamiento consiste -escribe Brecht- en transformar la cosa que se pretende explicar... en lograr que deje de ser objeto común, conocido, inmediato, para convertirse en algo especial, notable, inesperado. Se procura que lo sobrentendido resulte no-entendido, con el único fin de hacerlo comprensible; para que lo 'conocido' lo sea realmente, 'la conciencia' !! Cfr. B.Brecht, Escritos sobre..., Ob. cit., t. 1 pp. 182 ss.

clases. A estas dos cuestiones, sacralizadas por el pensamiento enajenado de la cotidianidad, se refiere Brecht en El círculo de tiza caucasiano, obligando al espectador a un doble distanciamiento: geográfico (la escena ocurre en China; pero se presenta ante los alemanes, a quienes conciernen también el problema), y social humano (una madre no siempre es una madre, en el sentido común -santo- de la maternidad: es un ser humano como cualquiera, tan cruel o tan bondadosa como cualquiera, según su situación concreta).

Alguien dijo por ahí, con aires de sabiduría, que el Libro de las preguntas de Pablo Neruda le parecía ingenuo. Recuerdo que le encontré razón (a mi manera); le dije que la ingenuidad que él veía en la obra no le pertenecía, sin embargo, a ella, sino que era su propia conciencia ingenua que cree saberlo toda ya. Sucede que cuando el poeta pregunta: "¿Habrá algo más triste que un tren detenido bajo la lluvia?" nos remite a reflexionar sobre el mundo, siempre que no pensemos saberlo todo (porque hemos viajado toda una vida en ferrocarril); en ese caso no advertimos que la pregunta es ella misma una respuesta; que, por lo tanto, el poeta jamás ha pretendido que le respondamos; quiere que guardemos silencio; no más pensar en voz alta; sino pensar.

Así cuando dice ajo, cebolla, apio, madera, tan cotidianos elementos, a simple vista; y, sin embargo, más allá de todo empirismo, de toda impresión, de todo ver con los ojos abiertos, una vez que nos liberamos de la obligación de decir algo ya, paradó-

jicamente, vemos que el poeta provoca una ruptura con la cotidianidad; que si la invoca su propósito es, en verdad, que se la arranque del lazo que hace del apio algo familiar, manejable, utilizable, usable, gastado, indiferente, conocido; del crimen algo normal; del secuestro político algo ya aceptado por lo repetido, porque está en la consideración diaria de la vida de cada individuo humano; de la enajenación de la cotidianidad.

Digamos que el distanciamiento permite restablecer la pregunta (considerada ingenua por el sentido común: éste siempre constituye una respuesta, considerada "concreta" y "real" por la ingenuidad cotidiana); interrogante que opera contra la mudez acrítica; es decir: a favor de lo que Nixon llamó un día mayoría silenciosa (y que Augusto Boal define como aquellas personas que por su condición social están más cerca del pueblo, pero que por la deformación ideológica que sufren están más cerca del statu quo) con el fin de que recuperen la palabra y la acción y se incorporen a la tarea de transformar el mundo. Dialéctica de la ceguera y la palabra; de la mudez y la visión, que Brecht propone a través de unas obras que no revelan su significado; que no pueden tampoco ser comprendidas de inmediato; sino a condición de distanciarse de lo real romper con la apariencia, y trabajar en la construcción de sus procesos latentes: en la elaboración de su concepto. Trabajo que comienza justo cuando se restablece la pregunta; una vez que lo sobreentendido resulta no-conocido; cuando la mayoría silenciosa se sacude el sen-

tido común dominante.⁷⁶

Brecht, si bien considera al objeto real, enfatiza sobre todo el papel fundamental que cumple el proceso del pensamiento -dirigido por una teoría y una metodología dialéctica materialista- en el conocimiento del objeto mismo; conocimiento que no sólo comporta una comprensión de lo real, sino también su explicación; todo lo cual reemplaza el "saber" cerrado y estático por un verdadero saber: abierto y dinámico, una vez que investiga los procesos y la concatenación que hace de éstos un gran todo. He aquí también el sentido no sólo de una catarsis afectiva (con la identificación emocional), sino también el de una catarsis intelectual, ya que está en juego abandonar la idea del conocimiento como descubrimiento y hacer lugar al concepto de elaboración, trabajo, construcción teórica.

El pensamiento, por lo tanto, se transforma a sí mismo (determinado por un "impulso desde el exterior"); es trabajo de transformación incesante de su objeto propio; lo que implica que jamás transforma la existencia objetiva de lo real, sino su sentido objetivo (de su existencia) para el hombre, el cual es elaborado, construido subjetivamente por el individuo humano; es decir, del único modo que le es posible, puesto que -al decir de Lenin- no

(76) Importantes experiencias en este sentido ha desarrollado en América Latina Augusto Boal, resumidas en un espléndido trabajo cuya referencia hemos citado (nota 61), todo lo cual permite ilustrar nuestras conclusiones teóricas con ejemplos de teatro popular de raigambre brechtiana realizados recientemente en América Latina.

hay otros sentidos humanos que los subjetivos, pues "razonamos desde el punto de vista del hombre y no del duende" (Materialismo y empiriocriticismo). Brecht demuestra una profunda comprensión de este problema cardinal del materialismo cuando elabora una nueva formulación de lo dramático que incluye al concepto de totalidad (teatral): "A partir de ahí -escribe Brecht- se descubrió la subjetividad de la objetividad posible: es decir, la objetividad como parcialidad".⁷⁷ Digamos: 1) subjetividad de la objetividad en cuanto se trata no de la existencia objetiva de las cosas (éstas existen objetivamente fuera de nuestra conciencia), sino del significado objetivo del mundo; significado o sentido que en cuanto tal es una construcción del pensamiento que concibe lo real; por lo tanto, no se trata ahora de una objetividad dada, sino como bien escribe Brecht: subjetiva y posible. Al fin y al cabo, la objetividad posible es la que elabora (como subjetividad) el pensamiento científico como concreción. Y 2) objetividad como parcialidad, en su doble aspecto: como lugar, situación (parte) en el todo, y como construcción aceptable (que no es única ni indiscutible). ¿No es ésta la conclusión del debate entre Don Quijote y Sancho sobre el Yelmo de Mambrino?

Estamos ante el principio fundamental que distingue el carácter objetivo de la existencia de la cosa respecto de la con-

(77) B. Brecht, Escritos sobre..., Ob. cit., t.1 p. 60.

dición objetiva del significado de la existencia; una distinción que está en consonancia con la diferencia de la "cosa en sí" y la "cosa para nosotros" y que Brecht asimila correctamente desde que critica severamente al realismo naturalista, por una parte; y, por otra, al realismo socialista concebido en su hibridez burguesa y socialista.

Para Brecht el naturalismo es "pura metafísica", lo que se pone de manifiesto cuando se preocupa de la guerra, por ejemplo: "una batalla absolutamente mecánica de materiales, sin ningún contenido social, sin ningún desarrollo"; un tipo de realismo que se complace en lo sensorial, en su preferencia por lo "terrenal". De esta manera, la explotación -escribe Brecht- hace que, en nuestro tiempo, la complacencia en lo sensorial la muestre como preocupación por la indigencia y la enfermedad... por la perversión de las relaciones sexuales. Sin embargo, el ocuparse de estos problemas es verdaderamente realista cuando se los comprende como procesos sociales. El sensualismo, por sí sólo -agrega Brecht- no es una característica del realismo. Y es muy posible que, sin perseguir la excitación afectiva del lector, el escritor logre provocar con mayor eficacia su capacidad de abstracción, capacidad que es tan importante en el desciframiento de los procesos sociales.⁷⁸ Esto es lo que critica Brecht al naturalismo, y él sabe

(78) B. Brecht, Escritos sobre..., Ob. cit. Citado por Adolfo Sánchez Vázquez en Estética y Marxismo, Ediciones Era, S.A., México, 1975, p. 72. (t. 2).

que si se detiene en la "cosa en sí" no se ha planteado nunca el problema de la abstracción (la intervención, la actividad) del pensamiento en la transformación de la "cosa en sí" en "cosa para nosotros". Anula lo que constituye la raíz de la crítica profunda que realiza sobre Aristóteles (desde una dramática que él denomina explícitamente no-aristotélica), cuya concepción de la inteligencia contemplativa y la felicidad anida también en la ideología burguesa del realismo, del conocimiento como visión o expresión y de la felicidad como reposo.

En efecto, "puede sostenerse -escribe Aristóteles- que la vida contemplativa es la única que se ama por sí misma, porque de ella no resulta nada fuera de la contemplación al paso que en la acción práctica nos afanamos más o menos por algún resultado ..."⁷⁹ Digamos que Aristóteles puede destacar la felicidad en la contemplación tan sólo porque como pasividad (de procedencia divina: los dioses no necesitan bienes materiales, lo que excluye en ellos la actividad práctica productiva: "¿no serían ridículos si nos los representáramos haciendo contratos, devolviendo depósitos y otras cosas de este género... afrontando terrores y arrojando peligros...?")⁸⁰ no entra en el mundo (del más acá) de las relaciones político-sociales: "El contemplador ninguna necesidad tiene de esas cosas...sino que aún podría decirse que son estorbo pa-

(79) Aristóteles, Ética nicomaquea, versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, Editorial Porrúa, S.A., México, 1972

p. 140.
(80) Ibidem, p. 142.

ra la contemplación!"⁸¹ Está claro que la contemplación exige una renuncia a la praxis; y como clave de la felicidad (según Aristóteles) sólo puede ser tal precisamente por eso (en el reposo) está claro también que la felicidad no existe como tal para los esclavos (que necesitan trabajar), puesto que "la felicidad es una forma de la contemplación"⁸²

En Santa Juana de los Mataderos se plantea justamente esta problemática aristotélica (como provocación al espectador, desde luego): "Ya ven qué se puede esperar -dice Juana a los obreros despedidos de una empresa, reprochándoles su insistencia en trabajar, en pos de satisfacciones materiales (bajos goces, groseros goces, un poco de comida, una casa bonita, el cinematógrafo)- de una felicidad que se cifra en los bienes terrenales" (verdadera apología del reposo). Y agrega: "¿No ven, hombres de poca fe, que lasavecillas del cielo y los lirios del campo no tienen trabajo? Pero Dios los nutre porque cantan loores a su gloria...Dios representa un goce mucho más sutil, íntimo y refinado..."

Con razón sus amigos de Los Negros Sombreros de Paja le advierten, después que Juana rompe con cierta contemplación y se empeña en saberlo todo (quién es el culpable de las desgracias de los hombres): "¡Oh, Juana, qué negro será tu destino! ¡Apártate de las querellas del mundo! Aquel que interviene en una disputa sucumbe en ella!"

Saber para saber quién es el culpable (de las desgracias

(81) Ibidem, p. 141.

(82) Ibidem, p. 142.

humanas) , siendo una desgracia (desde la Etica de Aristóteles), es el principio de la felicidad en la filosofía de la praxis.

Otra es, como queda visto, la concepción brechtiana (que se procesa en la provocación cuyo contenido aparente es Aristóteles; contenido que pasa a ser el fundamental en la identificación). Desde que el punto de vista es el de los esclavos asalariados, la felicidad tiene que ver con el trabajo y la inteligencia con la actividad del pensamiento. Una perspectiva teórica nueva: la del materialismo elaborado por Marx, Engels y Lenin desde la filosofía de la praxis. Tan sólo por eso (nada menos), Brecht puede distinguir que la objetividad de la "cosa para nosotros" (que es subjetiva, elaborada por el pensamiento humano, por su capacidad de abstracción) no coincide con la objetividad de la "cosa en sí", cuya existencia es independiente por completo del pensamiento.

Yo diría que en América Latina Gabriel García Márquez constituye una aproximación sorprendente a Brecht cuando elabora esta reflexión:

"Los lectores latinoamericanos ya no necesitan que se les siga contando su propio drama de opresión e injusticia, porque ya

ya lo conocen de sobra en su vida cotidiana, lo sufren en carne propia, y lo que esperan de una novela es que les revele algo nuevo!⁸³

Esta es una reflexión impecable desde el punto de vista del contenido teórico que es posible leer en su exposición: no se trata de perseguir la excitación afectiva del lector (diría Brecht), sino de provocar a su capacidad de abstracción para que pase de la vivencia de lo-mismo (repetición, reflejo pasivo, acto político de esclavización misticismo) a la producción de lo-otro (liberación creadora, actividad productiva). Aquí el arte ha de comportarse tal como lo concibe Brecht (y como parece apuntarlo García Márquez en la novelística contemporánea en América Latina): como "capacidad de libertad necesaria para idealizar (convertir en idea, en teoría el pensamiento es lo real trasnuesto y traducido la cabeza del hombre: idea) la realidad, para llegar a su meollo!"⁸⁴

Digamos que ésta, más que una preferencia personal de García Márquez, es la definición de los términos de un compromiso de lucha contra el esquematismo, la repetición (el misticismo, en nombre del "contenido social" de lo "real" y lo "concreto"); los prejuicios, la ideología burguesa; y, en filosofía, contra el

(83) Cfr. Miguel Fernández Braso, La soledad de García Márquez, Editorial Planeta, Barcelona, 1972, p. 95.

(84) B. Brecht, Escritos sobre... Ob. cit., t. 1 p. 198 (fragmento titulado "¿Es antiartística la actitud crítica?"; la nota entre paréntesis incluida en la cita es mía.)

idealismo filosófico que se presenta en la obra de arte cuando los personajes son reducidos a meros portavoces ideológicos (propagandistas): "personajes abstractos al servicio de una idea antes que hombres concretos, de carne y hueso que, defendiendo sus ideas y aspiraciones procesan, ante todo, el basamento material profundo que los empuja!"⁸⁵ Digamos que el drama concreto no se alimenta de "ideas desnudas"; así como tampoco los hechos hablan por sí solos: su fuente son las contradicciones profundas de la vida real. Sucede que hay poemas, novelas, "revolucionarias" que circulan por ahí schillerizando mucho y shespirizando nada, después de haber reducido a los individuos en pugna a meros portavoces ideológicos, y, en otros casos, duplicando los hechos "tal cual son": simples como un anillo, claros como una lámpara.

¿Cuántas veces nuestros escritores nos han dicho (y se han complacido en esto) que "la realidad en América Latina es una ficción y que la ficción ha sido la única verdad!" Yo diría que el problema no está en el contenido como está en la complacencia, porque esta reflexión pone de manifiesto una crítica de fondo a lo que puede denominarse en América Latina como tradicional ausencia (carencia) de trabajo teórico-científico en los destacamentos revolucionarios. Aquella tesis (tan repetida) significa que lo que hemos entendido (comprendido y explicado) hasta aquí como la realidad en

(85) Adolfo Sánchez Vázquez, Las ideas estéticas de Marx, Editorial Era, S.A., México, 1976, sexta edición, pp. 131-32. Recordemos, por ej., que en Santa Juana, el rey de los empresarios capitalistas no es un simple portavoz puro de la ideología burguesa; así como la Coraje no es portavoz ideológico puro de la clase obrera.

América Latina constituye una ficción: mito de una realidad que jamás hemos aprehendido en su esencia, sino en su apariencia (aquel nivel visible de los hechos donde reina el azar y la casualidad; nunca los procesos, las leyes del desarrollo histórico-social); y significa también que el mito ha reemplazado el conocimiento de los hechos en su realidad profunda. Recordemos tan sólo el conocimiento de los revolucionarios chilenos sobre las Fuerzas Armadas de su país, y sus ideas acerca de la neutralidad política del Ejército regular del Estado burgués.

Así también, complacidos (en lo inmediato), satisfechos, indiferentes, conformes (desarmados teóricamente, a la larga también en la práctica) ciertos narradores y poetas "comprometidos" nos cuentan repetidamente hechos "increíbles" (increíbles en el sentido en que se dice de un niño que es increíble). Y con ello confirman después lo que se ha denominado como el surrealismo de Nuestra América increíble: con dictaduras increíbles y una historia increíble. Pero ¿qué tiene de increíble Pinochet o Somoza; o la intervención de la CIA en Chile? Esto no es un mito, desde luego; aquí no hay ficción; aquí no cabe sorprenderse; pero desde el nivel (abstracto) de los hechos en su nivel visible, en el cual existe El Hombre: esa especie de humanismo, ahora tan en boga, Pinochet es increíble: desde luego estamos en el más allá de la verdad, fuera de la realidad, por encima de la lucha de clases real. Contra este verdadero prejuicio está García Márquez, pensando aho-

ra en una novela que provoque al intelecto del lector: a su capacidad de abstracción (esa libertad que le permite ir al meollo de lo real); novela abierta (pero oscura y opaca, como es la realidad), discutible (para que restablezca la necesidad del momento racional teórico, extraviado por ahí); novela que contribuya a restablecer el debate, perdido en América Latina (donde todo parece ya conocido), retomando en nuestro tiempo la vigencia de Cervantes, que pobló al Quijote de discusiones que no finalizan necesariamente en una solución definitiva: planteamiento de la indagación como trabajo gozable; y la solución como resultado de una investigación (contra toda tendencia burocrática, teoricista, o a restablecer la fe en la autoridad); novela que siendo ficción (y a pesar de ello, pero por eso, precisamente) rompa la tentación afectiva de tomar como verdad la apariencia de lo real: la ficción misma. Habremos de recordar que el arte -a diferencia del discurso teórico-científico- es tendencia a ahondar en las cosas; por lo que no es nunca solución; ni teórica (en el sentido que la ciencia es solución) ni práctica real (dada su naturaleza teórica-filosófica).

De aquí que en Brecht no haya un personaje que encarne la "lección" de un modo más o menos explícito. Esta si bien está realizada, de algún modo, en los hechos, se procesa diferida en otro lugar; es necesario elaborarla, producirla, construirla

mediante un trabajo específico que desarrolla el pensamiento teórico-crítico. Una transformación que tiene que ver con el paso de lo real a su concepto. Transgresión a la que alude el actor brechtiano una vez que termina la presentación: quitándose la máscara (dejando de ser actor) dice a la platea: "ahora a vosotros toca pensar". Está claro que no basta mirar los hechos en su nivel visible en que se presentan para comprender y explicarlos; aunque basta (mirar) para hacer de la realidad un mito. Digamos que la diferencia que va del mirar al comprender (abstraer) hace la diferencia que atañe a la objetividad de la existencia (que no depende del pensamiento) y a la objetividad (subjetiva) de su significado (que depende por completo de la actividad del pensamiento).

A propósito del mirar y del comprender ¿será necesario recordar la fecunda imagen del águila y el hombre de Federico Engels? Engels escribe que siendo biológicamente inferior el ojo del hombre respecto del ojo del águila, el hombre percibe "en las cosas" más de lo que percibe el águila: aquel ve más "cosas" que ésta.⁸⁶ Sucede que el ver del hombre al que alude Federico Engels no está determinado como facultad biológico-física de un sujeto individual, que podría poner en acción de un modo puramente externo, físico. Ya no se trata, pues, del ojo (puramente biológico) de un individuo (a secas) el que ve lo que existe en determinado cam-

(86) Cfr. Federico Engels, Dialéctica de la Naturaleza,

po (a esto mismo se refiere Engels cuando trata a Feuerbach y sus limitaciones).

¿De qué se trata entonces? De lo que apunta Marx en los Manuscritos (y Engels en su Ludwig Feuerbach, y Brecht en La compra de bronce (fragmento de la cuarta noche: definición del arte: t. 2 p. 243): del ojo humano (un producto histórico-social): el ojo de la racionalidad (la razón misma es un producto histórico-social): "obra de toda la historia universal anterior!"⁸⁷ Esto es lo que define lo visible y construye lo invisible de un modo que le es propio y que no puede realizar el águila, sino el individuo humano ("conjunto de las relaciones sociales"). De aquí la reflexión de Bachelard que remite el conocimiento de lo real a un trayecto que va "de los ojos embobados a los ojos cerrados!"⁸⁸ De lo que se ve con los ojos (y que los ojos no organizan, no ordenan) al sistema, a lo articulado, a lo concreto (lo que el ver del pensamiento puede ejecutar con los ojos cerrados).

Está claro que a pesar de su superioridad biológica el ojo del águila no puede ver más que lo visible (lo que puede ver: ve lo visible) a diferencia del ojo humano, al que le es posible "ver" lo-que-no-se-ve (como abstracción del pensamiento). Y esta es la cuestión fundamental, ya que permanecer en el nivel de

(87) K. Marx, Manuscritos..., Ob. cit., p. 109.

(88) G. Bachelard, Ob. cit., p. 23.

lo visible es prohibirse la comprensión y la explicación de lo visible, en virtud de que su sentido y su significado no se da directamente en ese nivel, sino que es elaborado como construcción conceptual por la actividad del pensamiento.

Habría que añadir que el ojo humano "ve" lo invisible (que está realizado en lo visible) porque él mismo produce lo-que-no-se-ve del único modo que le es posible al pensamiento: como transposición y traducción de lo real en la cabeza del hombre como entidad teórica. Así sucedió que lo-que-no-se-ve es invisible (a los ojos) tan sólo porque es visible (al pensamiento teórico). Volvamos a Brecht.

El dramaturgo alemán, presentándonos un drama explícito en la escena real, pretende que cada hombre que participa en el espectáculo produzca otro drama (su drama) -que no está explícito en la escena, sino que ha de verificarse en el pensamiento; pero que, siendo otro concierne al drama real que tiene lugar en el escenario: su existencia real plantea su conocimiento teórico. Aludimos, pues, al drama que constituye la investigación científica; al contenido inevitablemente dramático del conocimiento científico de lo real.

Parece oportuno recordar que el propio Marx fue un actor histórico de ese drama: su elaboración teórica no sólo se procesa en lucha contra (las instituciones dominantes) las concep-

ciones ideológicas dominantes, y contra los individuos y grupos sociales que las sostienen; como si fuera poco, ha de elaborar una verdadera ruptura no sólo desde el terreno mismo de la ideología, sino recurriendo también a los elementos del pensamiento elaborados por aquellas concepciones en el curso de su propio trabajo. Aquí se origina también el drama de la lectura del texto de Marx, que no permite fidelidad a la letra, al sentido literal, a las evidencias de la palabra, sin el riesgo de ser gravemente infiel al pensamiento de Marx. Si Marx tomó ciertas categorías del pensamiento hegeliano, por ejemplo, ello obliga al estudioso de Marx a leer en su texto la diferencia (teórico-práctica) que introduce.

Digamos que el drama de Marx está en su texto como diferencia que engendra, a su vez, a la condición dramática de su lectura. Y no hablemos ya de las metáforas de su discurso, que ponen de manifiesto su necesario propósito de establecer las diferencias, aunque se enfrenta a la ausencia de la palabra (el concepto) adecuada. Agudo drama el del espíritu científico (de la filosofía de la praxis) de Marx que se obliga a subvertir el pasado pensando la ruptura misma con sus propias nociones y categorías, cuando no, aceptando en su discurso imágenes, analogías, metáforas, contra las cuales el pensamiento teórico-científico luchó incesantemente. Y luego, ante la ruptura necesaria (históricamente determinada), la transgresión también necesaria de la propia ideología revolucionaria.

ria: hacia la ciencia de la revolución , por una parte y hacia la praxis real, por otra. Al fin y al cabo, la revolución social no es en modo alguno sólo un problema de conocimiento (aunque exige construirla en su realidad); es, por lo tanto, un problema real de la vida social, que la filosofía ni la ciencia pueden resolver precisamente porque en ambos casos todavía se trata de su concepción como problema teórico. Brecht institucionaliza en el arte dramático (teatro dialéctico) esta contradicción (dramática) singular del hombre contemporáneo que aspira a construir un nuevo mundo.

México, UNAM, febrero de 1979.

BIBLIOGRAFIA

- ALEGRIA, Fernando : Literatura y revolución, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, segunda edición, 250 pp.
- ARISTOTELES: El arte poética, Trad., Prólogo y Notas de José Goya Muñiain. Espasa-Calpe, S.A., Madrid, 1970, cuarta edición, 144 pp.
- ARISTOTELES: Ética nicomaquea. Política. Versión al español e Introducción por Antonio Gómez Robledo. Editorial Porrúa S.A., México. 1972, cuarta edición, 319 pp.
- ALTHUSSER, Louis: Elementos de autocrítica, Trad. Librairie Hachette, Editorial Diez, Buenos Aires, 1975, 85 pp.
- ALTHUSSER, Louis y Alain BADIOU: Materialismo histórico y Materialismo dialéctico. Trad. de Nora Rosenfeld de Pasternac, José Aricó y Santiago Funes. Siglo XXI Editores, S.A., México 1977, sexta edición, Cuadrenos de Pasado y Presente, 102 pp.
- ALTHUSSER, Louis: Para una crítica de la práctica teórica (Respuesta a John Lewis) Trad. de Santiago Funes, Siglo XXI Editores S.A., México, 1974, primera edición en español, 103 pp.
- ALTHUSSER, Louis: La filosofía como arma de la revolución. Trad. de Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar I. Molina, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1977, Octava edición, 146 pp.
- ALTHUSSER, L. y BALIBAR, E.: Para leer El Capital. Trad. de Marta Harnecker, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1974, séptima edición en español, 355 pp.
- ALTHUSSER, L., SEMPRUM, J.,: Polémica sobre marxismo y humanismo. Trad. de Marta Harnecker, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1976, séptima edición, 198 pp.
- ALTHUSSER, Louis: Curso de filosofía marxista para científicos. Versión castellana de Alberto Roies, Editorial Diez, Buenos Aires, 1976, primera edición, 158 pp.

- ALTHUSSER, Louis: La revolución teórica de Marx (Pour Marx). Introducción de Marta Harnecker, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1977, sexta edición en español. Primera en francés, 1965, 206 pp.
- BACHELARD, Gastón: La formación del espíritu científico (Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo). Trad. de José Balbini, Siglo XXI Editores, S.A., México 1975, cuarta edición, 302 pp.
- BARTHES, Roland: El grado cero de la escritura. Seguido de nuevos Ensayos críticos. Trad. de Nicolás Rosa, Siglo XXI editores, S.A., México, 1976, segunda edición, 247 pp.
- BARTHES, Roland: Crítica y verdad, Trad. de José Bianco, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1972, primera edición en español, 82 pp.
- BARTHES, Roland: El proceso de la escritura. Trad. de Betty Altamirano y Alberto Drazul, Ediciones Calden, Argentina, 1974, 121 pp.
- BARTHES, SOLLERS, HENRIC,: Literatura, Política y Cambio, Trad. de Alberto Drazul, Ediciones Calden, Argentina, 1976, 125 pp.
- BENJAMIN, Walter: Tentativas sobre Brecht. Prólogo y traducción de Jesús Aguirre, Taurus ediciones S.A., Madrid, 1975, 152 pp.
- BOAL, Augusto: Técnicas latinoamericanas de teatro popular (una revolución copernicana al revés), Ediciones Corregidor SAICI y E, Argentina, 1975, 212 pp.
- BRECHT, Bertolt: Escritos sobre teatro, Selección de Jorge Hacker; Trad. de Nélide Mendilaharsu de Machain, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1973, 3 tomos.
- BRECHT, Bertolt: Galileo Galilei. Teatro Completo, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1976. Colección en 14 tomos, t. I.
- BRECHT, Bertolt: La resistible ascensión de Arturo Ui, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, t. VI.
- BRECHT, Bertolt: La vida de Eduardo II de Inglaterra, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, t. XII.
- BRECHT, Bertolt: Un hombre es un hombre, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, t. VII.

- BRECHT, Bertolt : Tambores en la noche, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, t. X.
- BRECHT, Bertolt : Baal, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, t. XI.
- BRECHT, Bertolt: Santa Juana de los Mataderos, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1976, t. VI
- CASTRO, Américo : El pensamiento de Cervantes (Nueva edición ampliada y con notas del autor y de Julio Rodríguez-Puértolas, Editorial Noguer, S.A., Barcelona-Madrid, 1973, 410 pp.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de : El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha, Prólogo y esquema biográfico por Américo Castro, Editorial Porrúa, S.A., México, 1974, 692 pp.
- CERVANTES SAAVEDRA, Miguel de: Los trabajos de Persiles y Sigismunda. Edición, Introducción y Notas de Juan Bautista Avallé-Arce, Editorial Castalia, Madrid, 1969, 479 pp.
- COLLAZOS, CORTAZAR, : Literatura en la revolución y revolución en la literatura (Polémica), Siglo XXI editores, S.A., México 1975, tercera edición, 118 pp.
- CHIARINI, Paolo: Bertolt Brecht. Trad. de Jesús López Pacheco, Ediciones Península, Barcelona, 1969, primera edición en español, 293 pp.
- DERRIDA, Jacques : Dos ensayos, Trad. de Eugenio Trías y Alberto González Troyano, Editorial Anagrama, Barcelona, s/f. , 75 pp.
- ENGELS, Federico : Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana . C.Marx y F. Engels, Obras escogidas, Editorial Ciencias del Hombre, Buenos Aires, 1973, t. VII., 420 pp.
- ENGELS, Federico: Prólogo al segundo tomo de El Capital. Marx y Engels, Obras Escogidas en tres tomos, Ediciones de Cultura Popular, S.A., México, 1973, t. 2 pp. 160-63.
- FERNANDEZ BRASO, Miguel, La soledad de García Márquez, Editorial Planeta, S.A., Barcelona, 1972.

- FERNADEZ RETAMAR, Roberto: Calibán: apuntes sobre la cultura en nuestra América, Editorial Diógenes, S.A., México 1974, segunda edición, 108 pp.
- FISHER, Ernst: La necesidad del arte, Trad. de J. Solé-Tura, Ediciones Península, Barcelona, 1973, tercera edición, 270 pp.
- GARCIA CANCLINI, Néstor: Sociedad y arte popular en América latina, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1978,
- GARRIDO, Manuel S.: Praxis poética y reflexión política, Revista Plural, México, marzo de 1978, pp. 28-38.
- GARRIDO, Manuel S.: Brecht y Gramsci: apuntes para una homología, Revista Arte Sociedad Ideología, México, agosto-septiembre de 1977, pp. 42-52.
- GARRIDO, Manuel S.: Violencia sobre la ideología, Revista Plural, México, abril de 1979. Ponencia presentada en el Coloquio sobre Literatura chilena de la resistencia, realizado en México, septiembre de 1978.
- GODELIER, POUILLON, GREIMAS: Problemas del estructuralismo. Trad. de Julieta Campos, Gustavo Esteva y Alberto de Ezcurdía, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1978, séptima edición, 182 pp.
- GOLDMANN, Lucien: Para una sociología de la novela, Trad. de Jaime Bailesteros y Gregorio Ortiz, Editorial Ayuso, Madrid, 1975, segunda edición en español, 240 pp.
- GRAMSCI, Antonio: Pasado y Presente, Trad. de Manlio Macri, Garnica Editor, S.A., Argentina, 1974, primera edición, 285 pp.
- GRAMSCI, Antonio: Literatura y vida nacional, Trad. de José Aricó, Juan Pablos Editor, S.A., México, 1976. Prólogo de Héctor P. Agosti, 336 pp.
- HARNECKER, Marta: El Capital: conceptos fundamentales, Editorial Universitaria, S.A., Santiago de Chile, 1971, 224 pp.
- HOLTHUSEN, Hans : Brecht, Trad. de Nuria Petit, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1962, segunda edición, 187 pp.

- JAKOBSON, TINIANOV, : Teoría de la literatura de los formalistas rusos. Antología preparada por Tzvetan Todorov. Trad. de Ana María Nethol, Ediciones Signos, SRL., Buenos Aires, 1970, primera edición española, 235 pp.
- KOSIK, Karel : Dialéctica de lo concreto. Prólogo y versión al español de Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1976, 269 pp.
- LABASTIDA, Jaime: Obsesiones con un tema obligado, Siglo XXI editores, S.A., México 1975, primera edición, 101 pp.
- LABASTIDA, Jaime: Producción, ciencia y sociedad: de Descartes a Marx, Siglo XXI Editores, S.A., México, 1975, cuarta edición, 233 pp.
- LENIN, Vladimir I.: Las tres fuentes y las tres partes integrantes del marxismo. Trad. al español por Editorial Progreso, Moscú, 1977, 67 pp.
- LENIN, Vladimir I.: Materialismo y empiriocriticismo (notas críticas sobre una filosofía reaccionaria), Trad. al español por Editorial Progreso, Moscú, 1977, Ediciones de Cultura Popular, S.A., México, 421 pp.
- LENIN, Vladimir I.: La cultura y la revolución cultural, Selección de trabajos, Editorial Anteo, Buenos Aires, 1974, 187 pp.
- LOWY, NAIR, COLLIOT, : Sobre el método marxista, Trad. de Carlos Castro, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1974, 226 pp.
- MARX, Karl: Manuscritos económico-filosóficos de 1844, Ediciones de Cultura Popular, S.A., México, 1976, 179 pp.
- MARX, Karl: La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época, Trad. del alemán por Wenceslao Roces, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1967, segunda edición, 308 pp.
- MARX, Karl: Introducción a la Crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. En La sagrada familia, edición citada.
- MARX, Karl: Sobre la cuestión judía. En La sagrada familia, edición citada.

- MARX, Karl: Crítica de la filosofía del Estado y del Derecho de Hegel, Ediciones de Cultura Popular, S.A., México, 1977, 194 pp. Véase también la edición de Grijalbo S.A., México, 1968, con Prólogo de Adolfo Sánchez Vázquez, y traducción de Antonio Encinas P., 158 pp.
- MARX y ENGELS: Escritos sobre arte, Selección de Editorial Futura, S.A., Buenos Aires, 1976, 197 pp.
- MARX, Karl : Cuadernos de París (notas de lectura de 1844), Trad. del alemán por Bolívar Echeverría, Estudio previo de Adolfo Sánchez Vázquez, Ediciones Era, S.A., México, 1974, 192 pp.
- MARX, Karl: El 18 Brumario de Luis Bonaparte; Trad. de O.P. Safont, Ediciones Ariel S.A., Barcelona, 1971, segunda edición, 171 pp.
- MARX, Karl: Tesis sobre Feuerbach, Marx y Engels, Obras escogidas en tres tomos, Ediciones de Cultura Popular, S.A., México, 1973, t. 1.
- MARX, Karl: Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía política, Marx y Engels, Obras escogidas, edición citada, t. 1. pp. 516-520.
- MARX, Karl: Prólogo a la primera edición alemana de El Capital, en Marx y Engels, Obras escogidas, edición citada, t. 2, pp. 87-91.
- MARX, Karl: Palabras finales a la segunda edición alemana de El Capital (1872), en Marx y Engels, Obras escogidas, edición citada, t. 2, pp. 92- 100.
- MARX, Karl: Elementos fundamentales para la crítica de la Economía política (Grundrisse), Edición en español por Siglo XXI Editores, S.A., México, 1971, dos tomos.
- MARX, Karl: El Capital, Trad. de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, 1971, edición en tres tomos.
- MARX y ENGELS: Manifiesto del Partido Comunista, en Marx y Engels, Obras Escogidas, edición citada en tres tomos, t. 1, pp. 99-140.
- NERUDA, Pablo: Para nacer he nacido, Edición preparada por Matilde Neruda y Miguel Otero Silva, Editorial Seix Barral, S.A., Barcelona, 1978, 451 pp.

- NERUDA, Pablo: Jardín de Invierno, Losada, Buenos Aires, Segunda edición, 1975, 108 pp.
- NERUDA, Pablo: La rosa separada, Losada, Buenos Aires, 1974, 110 pp.
- NERUDA, Pablo: El mar y las campanas, Losada, Buenos Aires, 1974, segunda edición, 110 pp.
- PASCUAL BUXO, José: Introducción a la poética de Roman Jakobson, UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas. Cuadernos del Seminario de Poética 1, primera edición, 1978, 67 pp.
- PEREYRA, Carlos: Los conceptos de inversión y sobredeterminación en Althusser, Revista Dialéctica de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México, Julio de 1977, pp. 55-68.
- PONCE, Anibal: Humanismo burgués y humanismo proletario, Ediciones Roca, S.A., México, 1976, 159 pp.
- POSADA, Francisco: Lukacs, Brecht y la situación actual del realismo socialista, Editorial Galerna, Buenos Aires, 1969, 306 pp.
- ROIES, Albert : Lectura de Marx por Althusser, Prólogo de Emilio Lledó, Editorial Estela, Barcelona, 1971, primera edición, 140 pp.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo: Estructuralismo y marxismo, Editorial Grijalbo, S.A., México, 1970, 155 pp.
- SANCHEZ VÁZQUEZ, Adolfo: El teoricismo de Althusser (notas críticas sobre una autocrítica), Cuadernos Políticos, Ediciones Era, S.A., México, enero-marzo de 1975, pp. 82-99.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo: Marx en 1844: de la filosofía a la economía, Revista Controversia, del Centro Regional de Investigaciones socioeconómicas, A.C., de Guadalajara, Jalisco. México, febrero-abril de 1977, pp. 17-24.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo: Las ideas estéticas de Marx, Ediciones Era, S.A., México, 1976, sexta edición, 293 pp.
- SANCHEZ VZQUEZ, Adolfo: Estética y Marxismo, Ediciones Era, S.A., México, 1975, segunda edición, obra en dos tomos.

- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo: Tradición y creación en la obra de arte, Cuadernos Americanos, México, noviembre-diciembre de 1955, pp. 146-155.
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo: La ideología de la "neutralidad ideológica" en las ciencias sociales, Ponencia presentada al Primer Coloquio Nacional de Filosofía, Morelia, Mich., México, 1975.
- SKLOVSKI, Victor: Sobre la prosa literaria (Reflexiones y análisis), Trad. de Carmen Lain González, Editorial Planeta, Barcelona, 1971, primera edición, 371 pp.
- SOFOCLES : Tragedias, Presentación y versión del original por Ignacio Errandonea, Ediciones Ateneo, S.A., México, 1974, segunda edición, 323 pp.
- TEXIER, JACQUES: Gramsci: teórico de las superestructuras, Trad. de José Fernández Valencia, Ediciones de Cultura Popular, México, 1977, 65 pp.
- TRNKA, VACHEK, : El Círculo de Praga, Trad. y Prólogo de Joan A. Argente, Editorial Anagrama, Barcelona, 1971, 129 pp.
- VARGAS LOZANO, Gabriel: La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de inversión, Revista Dialéctica, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México, Julio de 1977, pp. 69-91.
- WEIDELI, Walter: Bertolt Brecht, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, Trad. de José Fernández Valencia, 173 pp.
- WEKWERTH, Manfred: El teatro de Brecht en 1968 (experimentos, afirmaciones, preguntas), Ponencia presentada al Coloquio "Brecht-dialog 68" realizado en la República Democrática Alemana en febrero de 1968.
- XIRAU, Ramón: Poesía y conocimiento (Borges Lezama Lima, Octavio Paz), Editorial Joaquín Mortfz, S.A., México, 1978, 141 pp.