

dialéctica

UAM-I. CORD. SERV. DOC.
BIBLIOTECA

AÑO I

Nº 1

Julio 1976

Escuela de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Puebla



dialéctica

Organo de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.

Comité de Dirección:

Juan Mora Rubio (Colombia)
Gabriel Vargas Lozano
Oscar Walker

Consejo de Redacción:

Miguel Angel Aktieri (Italia)
Oscar Correas (Argentina)
Raúl Dorra (Argentina)
Hugo Duarte (Chile)
Víctor M. Fernández
Roberto Hernández Oramas
Rafael Peña Aguirre
Alfonso Vélez Pliego

(Nota: El orden es alfabético).

Correctores:

Martín Pérez Zenteno
Elizabeth Alcalá E.

d i a l é c t i c a. Núm. 1 julio de 1976. Aparece dos veces al año. Precio: \$30.00. Suscripción anual: \$60.00 o US\$8 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a: Comité de Dirección de la Revista *dialéctica*. Escuela de Filosofía y Letras de la U.A.P. Calle 3 oriente 403. Puebla, Pue.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA. Rector: Ing. Luis Rivera Terrazas. Srio. Gral: Lic. Vicente Villegas Guzmán. Srio. de Rectoría: Lic. Jorge Medina Viedas. Coordinador General de la Escuela de Filosofía y Letras: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Director del departamento de Publicaciones: Lorenzo Terán Olguín.

NAV. WORD SERV. DOC.
BIBLIOTECA



dialéctica

Año I

Julio de 1976

No. 1

S U M A R I O

- Presentación /1
Universidad y *Dialéctica* /3
Martín Heidegger ha muerto /5
Angelo Altieri Megale. El pensamiento engelsiano en sus rasgos más genuinos y originales /9
Gabriel Vargas Lozano. Notas sobre el método marxista: la Introducción a la Crítica de la Economía Política de 1857 /29
Raúl Dorra. En torno al Polifemo y a las soledades de Góngora /53
Carlos Pereyra. El sujeto de la historia /71
Alfonso Vélez Pliego. Notas sobre la influencia del positivismo penal en Puebla /93
María Rosa Palazón y Samuel A. Oponete Caballero. Tres generaciones y una cuarta. (A propósito de la filosofía latinoamericana) /107
Oscar Correas. Aristóteles: propiedad y lucha de clases /127
- CONFERENCIAS
Hugo Duarte Márquez. Neruda: poeta y hombre /143
Juan Mora Rubio. Problemas epistemológicos en la filosofía /161
- DOCUMENTOS
Georg Lukács. En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844). Primera Parte /181
- NOTICIAS
Primer Congreso de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP /227;
Creación de la maestría en metodología de la ciencia. Actividades académicas en la Escuela de Filosofía y Letras. Primer Coloquio Nacional de Filosofía /231
Colaboradores /239
Convocatoria /241



PRESENTACION

Con este número, iniciamos la publicación de la Revista DIALECTICA, órgano de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.

La Revista DIALECTICA surge para dar cumplimiento a diversos propósitos que son, a su vez, expresión de necesidades: en primer lugar, el de dar a conocer y contribuir a la difusión de todos aquellos materiales que resulten de las preocupaciones teóricas de los miembros que integran esta escuela; en segundo lugar, el de crear un medio que, por la calidad del material publicado en sus páginas, sirva de apoyo a las labores docentes y de investigación, y en tercer lugar, el de dar origen a un órgano que permita establecer discusiones fecundas que sirvan para enriquecer el pensamiento universitario.

En relación a esta última cuestión, consideramos que las páginas de DIALECTICA deben estar abiertas a todas las colaboraciones posibles, sin más limitaciones que de calidad. Con esta actitud, queremos expresar nuestro rechazo a esa tendencia viciosa y muy difundida a convertir todo medio de difusión de ideas, en cenáculos elitistas o en espacios de resonancia (siempre positiva) de las propias concepciones, lo que no es más que síntoma de estrechez intelectual. El Consejo de

Redacción de DIALECTICA tiene, por el contrario, el propósito de impulsar un instrumento abierto a la participación en donde se discutan, sin distinciones, todas las posiciones teóricas.

Lo anterior no quiere decir, en manera alguna, que esta revista no tenga una posición bien definida. Ni predicamos un sincretismo, ni sustentamos una concepción relativista de la verdad. Pensamos, por el contrario, que la ciencia social ha encontrado en el pensamiento de Marx y Engels, su raíz más significativa y su veta más rica. Sin embargo, creemos también que, en la medida en que la verdad no es propiedad privada de nadie, ésta tiene que ser construida por medio de un esfuerzo dialéctico, lo cual significa, una constante discusión tanto con otras concepciones como en el propio interior de la sustentada, así como por medio de una permanente negación, crítica, absorción y superación de tesis. En otras palabras, con todo esto queremos decir en definitiva que no tememos la confrontación o la crítica, en la medida en que coincidimos con Gramsci en que la verdad es revolucionaria y que rechazamos explícitamente todo tipo de sectarismo y dogmatismo.

La aparición de la Revista DIALECTICA implica, entonces, la creación de un instrumento abierto y crítico que intentará proporcionar a los miembros de la comunidad universitaria, local y nacional, armas teóricas en el más alto nivel que nos sea asequible. Ya decía Martí, en Nuestra América que “estos tiempos no son para acostarse con el pañuelo a la cabeza, sino con las armas de almohada, como los varones de Juan de Castellanos: las armas del juicio, que vencen a las otras. Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra”.

Consejo de Redacción

UNIVERSIDAD Y DIALECTICA

DIALECTICA nace en un momento difícil para nuestra Universidad, la Universidad Autónoma de Puebla.

Por un lado, la burguesía profascista observa con indignación todo lo que ocurre dentro de ella y busca, por todos los medios a su alcance, medios que incluyen la agresión violenta y el asesinato, impedir toda una serie de procesos que se están efectuando en su seno.

Por otro, dentro de la propia Universidad, se está caminando hacia la determinación de nuevas formas democráticas de gobierno interno; nuevas orientaciones de los contenidos educativos y nuevas formas de apoyo y alianza con otros sectores del pueblo para profundizar la lucha en contra de la explotación económica y la opresión política y social.

Es por ello que DIALECTICA pretende contribuir con sus materiales a un proceso de profundización y aclaración teórica de todos estos problemas, pero también de defensa de la propia Universidad frente a sus enemigos.

Gabriel Vargas Lozano, Oscar Walker C., Roberto Hernández Oramas, Alfonso Vélez Pliego, Rafael Peña Aguirre, Víctor M. Fernández.



MARTIN HEIDEGGER HA MUERTO

En Messkirch, Alemania Occidental, en el mismo pueblo que lo vio nacer, murió Martín Heidegger a la edad de ochenta y seis años. Su extensa vida fue un ejemplar ejercicio de observación, meditación y filosofía. Su obra deja amplia huella en el pensamiento de Occidente, más que por sus hallazgos, por la riqueza de problemas que suscita. Difícilmente podrá comprenderse una parte importante del pensamiento de nuestros días, sin recurrir a su meditación sobre el hombre, su estar en el mundo y el mundo mismo.

Discípulo de Edmund Husserl, utilizó su método fenomenológico en su propia obra, desde luego que introduciéndole notables cambios. Cuando Heidegger, en los comienzos de nuestro siglo, surge en el mundo de la filosofía, hay una justificada expectativa ante un joven que proclama la necesidad del regreso al problema del Ser. El viejo pensamiento se nutrió de esta fuente, desde la escuela de los jonios hasta el esplendor del siglo tercero cuando fulguró la estrella de Aristóteles. Heidegger se aparecía como el coloso que en una época de acentuada crisis del pensamiento, retomaba el hilo perdido de la Ontología. Se hacía necesario superar las posiciones epistemológicas de Husserl y no tan sólo, como él, volver a las cosas mismas, sino regresar al punto básico de toda verdadera filosofía: el problema del Ser.

En 1927, Heidegger, publicó su primera obra, *El Ser y el Tiempo* que había de servir de introducción a su propio pensamiento y que debería abordar los problemas previos para el enjuiciamiento del Ser. La obra produjo justificada conmoción por la hondura y rigor con que se plantearon los problemas, pero alimentó insatisfechas esperanzas, toda vez que ahora, en su muerte, cincuenta años después no había logrado dar cuerpo a la filosofía que *El Ser y el Tiempo*, con tanto brillo anunciaba. Heidegger, con excelente instrumento conceptual se lanzó sobre el Ser, pero en su tortuoso camino se topó con el existir, con el hombre que concibe y piensa al Ser, y no pudo proseguir su marcha. Le ocurrió como a Palemón, que en su ascético camino hacia Dios, se encontró en las calcinantes arenas del desierto con una rubia pecadora a la que convirtió en el fin de su ascetismo. Más allá del hombre, al que analizó con detenimiento, el filósofo alemán no pudo aprisionar el enigmático fundamento de un Ser cada vez más huidizo. Por extraña paradoja, *El Ser y el Tiempo*, que abría la brillante trayectoria de una nueva esperanza para la filosofía de Occidente, no fue el comienzo sino su obra maestra. A partir de este momento publicó *Kant y el problema de la metafísica*, *La esencia del fundamento*, *¿Qué es la metafísica?*, todas aparecidas en 1929 y posteriormente *Hölderlin y la esencia de la poesía*, *Introducción a la metafísica*, *Sendas perdidas* y otros escritos varios, sin que hubiera podido trasponer el umbral alcanzado por su primer libro. En muchos de sus trabajos parece intentar una aprehensión del Ser por caminos no racionales que están más cerca de la adivinación poética, con la que Heidegger sabe deleitarse, que de la ruta escueta del proceso conceptual.

La filosofía de Heidegger es la historia de la frustración del pensamiento de Occidente. El mismo parece comprenderlo cuando en oscura sentencia afirma que ha llegado demasiado tarde para la filosofía. Sí, ciertamente que arribó a destiempo. La gran tradición metafísica que iniciaron Par-

ménides y Platón no pudo ser conmovida desde fuera por David Hume, ni por el propio Kant, pero en cambio fue tocada de muerte, desde sus propios fundamentos por Nietzsche y desde la trinchera de enfrente por Marx. En nuestro mundo contemporáneo ya no tenía cabida histórica un pensador de tanta alcornia como Heidegger, pero que había llegado con marcado retraso. De ahí, que nos hubiésemos acostumbrado a contemplar sus escritos con el respeto que producen las obras de un pretérito marchito y más que sorprendernos su muerte, nos ha sobrecogido su vida.

Juan Mora Rubio



EL PENSAMIENTO ENGELSIANO EN SUS RASGOS MAS GENUINOS Y ORIGINALES

Angelo Altieri M.

El nombre de Federico Engels suele ser asociado con el de Carlos Marx en un sentido que menoscaba la personalidad relevante del filósofo de Barmen. No nos referimos, por cierto, a la actitud interesadamente malévolamente de sus adversarios, para los cuales los créditos de Engels se circunscribirían a "su inmutable fidelidad de escudero". Aun muchos de sus admiradores no ven en él sino al colaborador eficiente, al amigo fraternal y al infatigable compañero de lucha de Marx. Escasos son, en verdad, los testimonios de la originalidad y de la genialidad de su pensamiento, que llegó a coincidir con el de Marx por caminos distintos¹ y que, tras el largo periodo de mutua y fecunda colaboración entre los dos grandes fundadores del "socialismo científico", siguió desarrollándose hasta tomar la forma de una "dialéctica de la naturaleza", en virtud de la cual también el "materialismo histórico" cambió de fisonomía. Lamentablemente, el propio Engels favoreció, en cierto modo, esta inexacta, por limitativa y empobrecida, valoración de su personalidad, al decir con respecto a sus relaciones con Marx: "Que antes y durante los cuarenta años de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte inde-

¹ Marx, *Prólogo de la Contribución a la crítica de la economía política*, Ediciones de cultura popular, S. A., México, 1973, pp. 13-14.

pendiente en la fundación y sobre todo en la elaboración de la teoría, es cosa que ni yo mismo puedo negar. Pero la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial su formulación nítida y definitiva, corresponden a Marx. Lo que yo aporté —si se exceptúa, todo lo más, un par de especialidades— pudo haberlo aportado también Marx sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. Marx tenía más talla, veía más lejos, era un genio; los demás, a lo sumo hombres de talento”.² Y en la carta a I. F. Becker del 15 de octubre de 1834, se había expresado aproximadamente de la misma manera: “Al lado de Marx me correspondió el papel de segundo violín”. Palabras, éstas, que le fueron dictadas, evidentemente, por su excesiva modestia y por la devoción hacia el amigo y que, por eso mismo, no deben condicionar un juicio que pretenda estar fundado en la evidencia objetiva.

Estudiante brillante, aficionado a la literatura, Engels se vio pronto obligado a trocar los estudios por el comercio ante la presión del padre, el cual, rigurosamente pietista, recelaba de las inquietudes que el hijo manifestaba en el terreno religioso. Fue precisamente la lectura de la *Vida de Jesús* de Strauss que acercó a Engels a la “izquierda hegeliana”. Durante el cumplimiento del servicio militar en Berlín, en 1841, tuvo la oportunidad de escuchar a Schelling, que desde la cátedra que había sido de Hegel, proclamaba su “filosofía de la revelación”, cual sustentáculo de la ortodoxia religiosa y del conservadurismo político. En tres obras polémicas, que vieron la luz al año siguiente. (*Schelling y la revelación*, *El triunfo de la fe* y *Federico Guillermo IV, rey de Prusia*), Engels tomó decididamente la defensa de la filosofía hegeliana que interpretaba como filosofía del

² Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones de Cultura Popular, S. A., México, 1972, p. 193.

cambio, que traza el camino de la humanidad hacia la libertad y el triunfo de la razón. Tal teoricismo abstracto no podía empero ser la respuesta adecuada a la viva curiosidad intelectual y al profundo interés de Engels por las cuestiones político-sociales de la época; en contra, empezaba a abrirse, a su agudo espíritu de observación, la exigencia de conectar la teoría con la praxis. Quizá hayan sido éstos los motivos que le impulsaron a sacudirse el tedio de la vida alemana y a trasladarse a Manchester, como empleado en una industria textil de la cual el padre era copropietario: Inglaterra, cuna del capitalismo, con sus crisis periódicas de estancamiento y de sobreproducción, y con un proletariado extremadamente pugnaz y sindicalmente organizado, constituía como un inmenso laboratorio de estudio y de experimentación. Antes de embarcarse, fue a Colonia para concertar su colaboración con la "Gaceta del Rin" y allí conoció ocasionalmente a Marx.

"En Manchester Engels no se limitó, por lo tanto, a permanecer en la oficina de la fábrica, sino que anduvo por los barrios inmundos en los que se albergaban los obreros y comprobó con sus propios ojos las miserias y las calamidades que los azotaban. No conformándose con sus propias observaciones, Engels leyó todo lo que se había escrito hasta entonces sobre la situación de la clase obrera inglesa y estudió minuciosamente todos los documentos que estaban a su alcance".³ Engels, quien había llegado a Inglaterra con una "buena dosis de arrogancia filosófica", quedó sorprendido de que los ingleses ignorasen la dialéctica y basasen las posibilidades de éxito de la revolución casi exclusivamente en datos empíricos, en hechos reales. Acerca de la relación entre factores materiales y factores ideales, él, cuyo "izquierdismo" se reducía al reconocimiento del carácter revolucionario del método hegeliano y no embestía todavía el fundamen-

³ Lenin, "Federico Engels", en *Marx y Engels*, Editorial Progreso, Moscú, 1966, p. 15.

to especulativo del mismo, daba la prioridad a los segundos: son las fuerzas ideales las que determinan el curso de la historia, por lo cual el "cartismo", falto de una teoría científica que interprete y oriente la lucha, está expuesto a la incertidumbre del acaso y el "owenismo", que pretende conciliar los antagonismos por medios pacíficos y por vía del ejemplo, peca de ingenuidad y corre el riesgo de convertirse en instrumento de la conservación. Engels consignó estas reflexiones en las páginas de la "Gaceta del Rin" y, después de la supresión de ésta, en las del "Republicano suizo".

Ahora bien, puesta la necesidad de dar un fundamento teórico al movimiento de las masas, ¿cuál filosofía era la indicada? En un opúsculo, *Progreso y reforma social en el continente*, publicado en 1843 en un periódico owenista, Engels señalaba a ese propósito, no sólo la filosofía clásica alemana, sino también a Feuerbach, del cual en aquel entonces empezaba a sentir, igual que Marx, la influencia (del 1843 son también la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* de Marx y los *Principios de la filosofía del porvenir* de Feuerbach; pero de este último habían ya visto la luz con anterioridad *Para la crítica de la filosofía hegeliana*, la *Esencia del cristianismo* y las *Tesis provisionales para una reforma de la filosofía*, respectivamente, en 1839, 1841 y 1842). Se trataba, a todas luces, de una crisis en proceso del pensamiento engelsiano, que mientras tanto se nutría con estudios de la economía clásica. El resultado de esta maduración profunda y vigorosa de pensamiento apareció en dos ensayos: *Esbozo para la crítica de la economía política* (1843-44) y *La situación de la clase obrera en Inglaterra* (1845). Cabe advertir, en obsequio a la verdad histórica y a la exactitud cronológica, que, entre las fechas de aparición de las dos obras citadas, Engels había ya iniciado en París su largo y fecundo periodo de colaboración con Marx mediante la redacción conjunta y la publicación de *La sagrada fami-*

lia o crítica de la crítica crítica (1845), dirigida contra Bruno Bauer y sus secuaces, quienes habían erigido la potencia crítica de la razón en guía de la historia y que, consecuentemente, guardaban una distancia aristocrática para con el proletariado inculto.

El análisis del "Esbozo" reconoce en principio que la economía clásica representa un progreso con relación al mercantilismo, ya que ha abandonado la senda puramente empírica por la cual éste estaba encaminado y se ha constituido en "ciencia del enriquecimiento". Eso no obstante, la economía sigue conservando una visión egoístamente atomista de la sociedad, fundamentada, como antes, en el derecho de la propiedad privada. A la postre, bien mirada, la economía política, que ha surgido como consecuencia natural de la extensión del comercio, no representa sino un progreso a medias: pretende enriquecer a las naciones, cuando en realidad enriquece a unos cuantos y deja en la más monstruosa pobreza y esclavitud a la mayoría. Testimonio de esta aberración es la situación económico-social de los ingleses, los cuales son el pueblo más pobre bajo el sol, a pesar de ser su riqueza nacional muy grande. Más propio sería, entonces, llamarla "economía privada" y no "política" o "pública", "ya que sólo en aras de la propiedad privada existen en la economía relaciones públicas".⁴ El grito de combate de los economistas es la "concurrancia", que se regularía por la ley de la oferta y la demanda. Pero, observa Engels, los términos de dicha relación distan mucho de ajustarse o de complementarse, como suponen los economistas: tan pronto como baja uno sube el otro y viceversa, en una constante alternativa de flujo y reflujo, sin llegar jamás ambos a coincidir totalmente. La ley de la oferta y la demanda prueba, en la incesante sucesión de vaivenes de sus extremos, que en el régimen económico

⁴ Engels, "Esbozo para la crítica de la economía política", en *Escritos económicos varios*, Ed. Grijalbo, S. A., México, 1966, p. 6.

UNAM-I. COORD. SERV. DOC.
ECONOMICA

burgués las contradicciones son inevitables. Y las contradicciones se superan prácticamente, suprimiendo, con la revolución, su base real: la propiedad privada. Engels, para esto, ha consultado a Feuerbach, del cual ha aceptado la exigencia de la inversión de la relación hegeliana “pensamiento-realidad”, pero no su actitud puramente teórica ni su materialismo estático. Es sabido, por otra parte, que el “Esbozo” contribuyó a que Marx se decidiera a ocuparse en el estudio de la economía política. En fin, la exaltación que Engels hace en el “Esbozo” de la ciencia, de la que se sirve para refutar las teorías económicas burguesas (particularmente, la teoría de Malthus) y en la que ve el camino para llegar a una visión racional del mundo y de la sociedad al mismo tiempo, nos autoriza a pensar que el interés que él manifestó en su madurez por los estudios de las ciencias naturales no fue algo adicional y fortuito, sino enraizaba en sus años juveniles como una componente esencial de su pensamiento. “La demencial afirmación de Malthus de que la tierra no tiene fuerza para alimentar a los hombres”,⁵ basada en la premisa de que la población crece en progresión geométrica y la capacidad de producción de la tierra sólo en progresión aritmética, se debe precisamente a que él ignora que la ciencia aplicada a la producción industrial y agrícola permite un incremento productivo igual al crecimiento de la población. “No aceptaré (dice textualmente Engels) como competente ninguna defensa de la teoría malthusiana que antes no me demuestre, partiendo de sus propios principios, cómo un pueblo puede pasar hambre a fuerza de abundancia y ponga esto en consonancia con la razón y con los hechos. . . ¿Qué progresos no debe la agricultura del siglo actual a la química, más aun, solamente a dos hombres, sir Humphrey Davy y Justus Liebig? Ahora bien, la ciencia crece, por lo menos, como la población; ésta crece en proporción al número de la

⁵ Engels, *op. cit.*, pp. 20-21.

generación anterior y la ciencia avanza en proporción a la masa de los conocimientos que la generación precedente le ha legado, es decir, en las condiciones más usuales, también en proporción geométrica, y para la ciencia no hay nada imposible".⁶

La situación de la clase obrera en Inglaterra, escrita después de la breve estadía parisiense de 1844 al lado de Marx, arranca con el análisis crítico de la obra *Pasado y presente* de Carlyle, en la cual el autor opone la Inglaterra del siglo XIX a la Inglaterra feudal del siglo XII. Engels aprecia la descripción que Carlyle hace de la monstruosa realidad de la Inglaterra capitalista, repleta de riqueza y en donde, sin embargo, se muere de hambre. Rechaza empero la solución que el filósofo-poeta aporta a tanto mal y que divisa en la restauración religiosa, en virtud de la cual el hombre moderno, sea burgués o proletario, podrá recobrar su "alma" e Inglaterra regresar a la espiritualidad de vida de la Edad Media. Tampoco las formas de socialismo que los ingleses, eminentemente prácticos, adoptaban, y que consistían en simples paliativos (v. g. las "home-colonies" de Owen) eran remedios adecuados, ya que carecían de una base teórica capaz de señalar objetivos precisos de lucha. Un conocimiento verdadero de los males sociales —apunta Engels— ha de ser dialéctico; esto es, ha de aprehender las contradicciones internas de una situación histórico-social, mostrar su inconciliabilidad, para poder afirmar luego la necesidad de su superación mediante la praxis revolucionaria. El proletariado debe, consecuentemente, adquirir conciencia de su participación activa en la lucha por su emancipación y construir libremente su futuro. Dicho diversamente, gracias a la interpretación científica y dialéctica de la realidad social del sistema capitalista (que pone de manifiesto las contradicciones estri-dentes entre capital y salariado y la necesidad de superar-

⁶ Engels, *op. cit.*, pp. 21-22.

las), la acción de la clase obrera deja de ser ciega y se convierte en una acción críticamente iluminada y dirigida. El materialismo estático de Feuerbach ha quedado definitivamente atrás. He aquí por qué, como Lenin hace patente, *La situación de la clase obrera en Inglaterra* es el primer gran documento del socialismo científico. “Es cierto que con anterioridad a Engels muchos describieron los padecimientos del proletariado e indicaron la necesidad de ayudar a éste. Pero Engels fue el primero en afirmar que el proletariado no sólo constituye una clase que sufre, sino que precisamente la miserable situación económica en que se encuentra lo impulsa inconteniblemente hacia adelante y lo obliga a luchar por su emancipación definitiva. Y el proletariado en lucha se ayudará a sí mismo. El movimiento político de la clase obrera llevará ineludiblemente a los trabajadores a la conciencia de que no les queda otra salida que el socialismo. Por otra parte, el socialismo tan sólo se transformará en una fuerza cuando se convierta en el objetivo de la lucha política de la clase obrera. Estas son las ideas fundamentales de la obra de Engels sobre la situación de la clase obrera en Inglaterra, ideas aceptadas ahora por todo el proletariado que piensa y lucha, pero entonces completamente nuevas”.⁷

En París (1844), como hemos dicho arriba, se inició la labor común de Marx y Engels, que prosiguió luego en Bruselas (1845-47) y más tarde en Inglaterra (desde 1849 en adelante). Esta labor común, que tuvo su razón en la comprobación de un perfecto acuerdo acerca de todos los aspectos de la teoría, se tradujo de inmediato en la producción común de tres obras imprescindibles para una inteligencia cabal del materialismo histórico y del socialismo científico-revolucionario: la ya citada *Sagrada familia* (1845), la *Ideología alemana* (1845-46), que es una crítica radical de las superestructuras ideológicas que pretenden afirmar su auto-

⁷ Lenin, *op. cit.*, p. 15.

nomía frente a sus bases reales, y el *Manifiesto del partido comunista* (1848), que expone en trazos claros y brillantes los fundamentos de la concepción comunista del mundo. La colaboración en suelo británico no fue tan directa, ni pudo serla (Marx vivía en Londres y Engels en Manchester; sólo hasta 1870 volvieron a reunirse en la capital inglesa). Por una parte, Marx escribió y publicó *Contribución a la crítica de la economía política* (1859), que es el compendio de los esfuerzos de quince años de estudios en materia económica; pero, sobre todo, se consagró a plasmar su obra maestra, *El capital*, cuyo primer tomo vio la luz en 1867. Por su parte, Engels difundió en numerosos escritos sus propias concepciones económico-políticas; nosotros, con el objeto de no rebasar los límites de la presente tratación, nos referiremos tan sólo a las obras de argumento más propiamente filosófico: *Anti-Düring* (1878), *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (1884), *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1886) y la *Dialéctica de la naturaleza* (iniciada en 1873, dejada inconclusa en 1883 y publicada en este siglo en ediciones siempre incompletas). Por lo demás, es justo recordar que Engels dedicó el mejor tiempo de sus últimos años al arduo, aunque grato, trabajo de redactar los últimos dos volúmenes de *El capital*, no sólo ordenando los apuntes dejados por Marx, sino reestructurando gran parte del material de que disponía, e inclusive integrándolo con nuevos capítulos. “El socialdemócrata austríaco Adler observó con razón que, con la edición del segundo y tercer tomos de *El capital*, Engels erigió a su genial amigo un monumento majestuoso en el que, involuntariamente, había grabado también con trazos indelebles su propio nombre. En efecto, dichos tomos de *El capital* son obra de ambos, de Marx y Engels”.⁸

En la compilación de *El origen de la familia, la propiedad*

⁸ Lenin, *op. cit.*, p. 18.

privada y el Estado intervinieron una serie de factores, contingentes algunos (como “la ejecución de un testamento”, por cuanto Marx había dejado glosas críticas acerca de los resultados de las investigaciones de Morgan, historiador de la sociedad primitiva, como premisa de un trabajo que no alcanzó a escribir), culturales otros (como el interés de Engels, que remontaba a sus años juveniles, por esclarecer el sentido histórico de las religiones a la luz de las estructuras sociales; así como la exigencia de probar que el materialismo histórico era un instrumento válido de explicación y de interpretación también de las sociedades precapitalistas). “Según la teoría materialista —dice Engels— el factor decisivo en la historia es, en fin de cuentas, la producción y la reproducción de la vida inmediata. Pero esta producción y reproducción son de dos clases. De una parte, la producción de medios de existencia, de productos alimenticios, de ropa, de vivienda y de los instrumentos que para producir todo eso se necesitan; de otra parte, la producción del hombre mismo, la continuación de la especie. El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra. Cuanto menos desarrollado está el trabajo, más restringida es la cantidad de sus productos y, por consiguiente, la riqueza de la sociedad, con tanto mayor fuerza se manifiesta la influencia dominante de los lazos de parentesco sobre el régimen *social*”.⁹ Con ello, Engels no está estableciendo dos fuerzas motoras de la sociedad humana (la producción de los medios de vida e instrumentos de trabajo y la producción de la especie), como algunos de sus críticos le reprochan, sino está afirmando el carácter social de la producción, en virtud del cual las fuerzas productivas, a medida que van desarro-

⁹ Engels, “El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado”, en *Marx y Engels*, Ed. Progreso, Moscú, 1969, Prefacio, pp. 482-83.

llándose, tienden a ampliar los límites de la participación social en la producción. Por lo demás, este concepto había sido ya expresado en la *Ideología alemana*. Allí, en efecto, leemos: "La estructura social del viejo mundo no era sino una extensión de la familia".¹⁰ Y más adelante:¹¹ "Producir la vida, tanto la propia con el trabajo, como la de los otros con la procreación, se nos presenta como una doble relación: natural por un lado y social por el otro (social en el sentido de acción conjugada de diversos individuos, no importa en qué condiciones, de qué manera y con qué finalidad). De donde se desprende que un modo de producción o un estadio industrial determinados van siempre ligados a una forma de cooperación o a un estadio social determinado y que... la suma de las fuerzas disponibles al hombre determina el estado social". Notable es el empleo que Engels hace del descubrimiento del matriarcado como forma de organización social primitiva: si la mujer ha estado en el centro de la comunidad humana por largo tiempo, hasta la división de la sociedad en clases, quedan desacreditadas *ipso facto* todas las doctrinas tendientes a presentar a la mujer como un ser biológica y fisiológicamente inferior al hombre. Absurda es, consecuentemente, también la tesis iluminista de que la mujer en las sociedades antiguas haya sido esclava del hombre. El tránsito del matriarcado al patriarcado es explicado con el hecho de que "las riquezas, a medida que iban creciendo, daban, por una parte, al hombre una posición más importante que a la mujer en la familia y, por otra parte, hacían que naciera en él la idea de valerse de esta ventaja para modificar en provecho de sus hijos el orden de herencia establecido".¹² El patriarcado es, a

¹⁰ Marx y Engels, *Ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México, 1972, p. 22.

¹¹ *Ibidem*, p. 37.

¹² Engels, *op. cit.*, p. 524.

su vez, el antecedente lógico inmediato de la familia monogámica, “la primera forma de familia que no se basaba en condiciones naturales sino económicas, y concretamente en el triunfo de la propiedad privada sobre la propiedad común primitiva, originada espontáneamente. Preponderancia del hombre en la familia y procreación de hijos que sólo pudieran ser de él y destinados a heredarle. . . La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos. . . El primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino. . . En el antiguo hogar comunista. . . la dirección del hogar, confiada a las mujeres, era también una industria socialmente tan necesaria como el cuidado de proporcionar los víveres, cuidado que se confió a los hombres. Las cosas cambiaron con la familia patriarcal y aun más con la familia individual monogámica. El gobierno del hogar perdió su carácter social y se transformó en servicio privado; la mujer se convirtió en la criada principal, sin tomar ya parte en la producción social”.¹³ De ninguna manera fue, pues, la monogamia fruto del amor sexual individual y expresión de sentimientos y actitudes concordantes. Producto del cálculo, significó desde un principio desigualdad económica y jurídica de las partes: predominio absoluto del hombre y envilecimiento de la mujer, reducida al papel de servidora y de simple instrumento para la procreación de hijos cuya paternidad fuera indiscutible. Paternidad indiscutible *de iure*, pero no siempre *de facto*, porque, si el hombre, fuerte de su posición de jefe, no entendía renunciar a los goces que le proporcionaba el heterismo o comercio extraconyugal, la mujer, por su parte, se veía a veces impelida a acudir al adulterio, como medio de evasión y de rebelión contra el abandono y la

¹³ Engels, *op. cit.*, pp. 532-33, 539.

opresión de que era víctima. Engels alcanza así su objetivo: el de demostrar que la familia fue la más antigua forma de organización de la producción y que, por tanto, su estudio es la condición primera para un estudio histórico-materialista de las sociedades primitivas. El propio Engels empero reconoce honestamente que ya Marx había comprendido el carácter económico de la institución familiar: "La familia moderna contiene en germen, no sólo la esclavitud, sino también la servidumbre, y desde el comienzo mismo guarda relación con las cargas en la agricultura. Encierra, *in miniature*, todos los antagonismos que se desarrollarán más adelante en la sociedad y en el Estado".¹⁴ Con respecto a la investigación sobre el origen del Estado, Engels examina las tres formas principales en que el Estado se alza sobre las ruinas de la constitución gentilicia: la ateniense, la romana y la germánica. Dicho examen le permite determinar los elementos distintivos del Estado, que son: la agrupación de sus súbditos según "divisiones territoriales"; la institución de una "fuerza pública", que ya no es el pueblo armado; la captación de recursos financieros, por vía de "impuestos" o "deudas de Estado", para poder sostener en pie esa fuerza pública. "El Estado no es de ningún modo un poder impuesto desde afuera a la sociedad; tampoco es la realidad de la idea moral, ni la imagen y la realidad de la razón, como afirma Hegel".¹⁵ El Estado no ha existido siempre, pues ha habido sociedades, las comunistas, que pudieron pasar sin él. El origen del Estado está ligado a cierta fase de desarrollo económico y a la consecuente división de la sociedad en clases; su función es la de contener los antagonismos de clases, convirtiéndose en el instrumento del dominio de una (la más poderosa económicamente) sobre la otra. Pero, ya que las clases desaparecerán del mismo modo como surgieron, también el Estado

¹⁴ Engels, *op. cit.*, p. 526.

¹⁵ Engels, *op. cit.*, p. 621.

perderá un día su razón de ser y toda su maquinaria será enviada al "museo de antigüedades, junto a la rueda y al hacha de bronce".¹⁶

La obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* es un estudio profundo de aquel pensamiento filosófico alemán que había servido de antecedente al materialismo histórico, y que había tenido sus últimos y más representativos exponentes en Hegel y en Feuerbach. En lo tocante al problema cardinal de toda la filosofía, el de la relación entre el pensar y el ser, Hegel asume una posición antirrealista: el ser no es sino el producto del pensar, en el cual, además está llamado a resolverse. Feuerbach invierte los términos de la relación, instaurando, así, una nueva forma de filosofía naturalista o materialista (el objeto, que ahora gracias a la inversión viene a desempeñar el papel principal, el de agente o productor, era, en efecto, en Hegel, la "naturaleza"). La crítica de Feuerbach (de conformidad con la tendencia de toda la izquierda hegeliana) mira a determinar la "esencia" de la religión, y señaladamente del cristianismo: la esencia de la religión consiste en proyectar en el cielo lo que es terrenal, en hacer del mundo real un mundo solamente representado, en el cual y por el cual el hombre alcanza la liberación de todas sus necesidades. Con esta interpretación, el ser (naturaleza, hombre) se reconvierte en productor o agente y el pensar (idea, Dios) en producto. Engels reconoce la "fuerza liberadora" del pensamiento feuerbachiano; mas ello no le impide profundizar el examen y darse cuenta de que, bajo el velo de su declarado materialismo, se oculta una actitud auténticamente idealista. También Starcke había hecho a Feuerbach la misma reconvención; sólo que Starcke busca el idealismo de Feuerbach allí donde no está, a saber, en su fe en el progreso de la humanidad y en su exaltación de fuerzas ideales (la compasión, el amor y la

¹⁶ Engels, *op. cit.*, p. 624.

pasión por la verdad y la justicia). “El verdadero idealismo de Feuerbach —nota Engels— se pone de manifiesto en su filosofía de la religión y en su ética. Feuerbach no pretende, en modo alguno, acabar con la religión; lo que él quiere es perfeccionarla. La filosofía misma debe volverse religión. . . El idealismo de Feuerbach estriba aquí, en que para él las relaciones de unos seres humanos con otros, basadas en la mutua afección, como el amor sexual, la amistad, la compasión, el sacrificio, etc., no son pura y sencillamente lo que son de suyo. . . sino adquieren su plena significación cuando aparecen consagradas con el nombre de religión. Para él, lo primordial no es que estas relaciones puramente humanas existan, sino que se las considere como la nueva, como la verdadera religión. Sólo cobran plena legitimidad cuando ostentan el sello religioso. La palabra religión viene de *religiar* y significa, originalmente, unión. Por tanto, toda unión de dos seres humanos es una religión. Estos malabarismos etimológicos son el último recurso de la filosofía idealista. . . Igualmente en la ética Feuerbach es realista por la forma, ya que arranca del hombre; pero, como no nos dice ni una palabra acerca del mundo en que vive, este hombre sigue siendo el mismo hombre abstracto que llevaba la batuta en la filosofía de la religión”.¹⁷ Pero, entre los retoños de la filosofía hegeliana (Strauss, Bauer, Stirner, Feuerbach, etc.) hubo uno, Marx, el cual, si por un lado aceptó la inversión de la relación “pensamiento-realidad”, por el otro salvó, de la herencia hegeliana, el carácter eminentemente revolucionario del método dialéctico; con ello, dio vida a un materialismo dinámico, que explica las leyes generales del desarrollo de la realidad histórica en su totalidad; es decir, de la sociedad, tanto en su estructura económica, como en sus superestructuras ideológicas, mismas que, a pesar de estar condicionadas

¹⁷ Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Ediciones de Cultura Popular, S. A., México, 1972, pp. 178-84.

por su base económica, tienen un desarrollo propio, como si fueran entidades independientes.

En el *Ludwig Feuerbach*, Engels reafirma, además, su gran pasión y admiración, que ya expresó en el "Esbozo", por las ciencias naturales: "gracias a los grandes descubrimientos y progresos formidables de las ciencias naturales, estamos hoy en condiciones de poder demostrar, no sólo la ligazón entre los fenómenos de la naturaleza dentro de campos determinados, sino también, a grandes rasgos, la existente entre los distintos campos, presentando así un cuadro de conjunto de la concatenación de la naturaleza bajo una forma bastante sistemática, por medio de los hechos suministrados por las mismas ciencias naturales empíricas. . . Hoy, la filosofía de la naturaleza ha quedado definitivamente liquidada. . . Y lo que decimos de la naturaleza, concebida aquí también como un proceso de desarrollo histórico, es aplicable igualmente a la historia de la sociedad en todas sus ramas y, en general, a todas las ciencias que se ocupan de cosas humanas (y divinas)".¹⁸ Hemos citado este pasaje, para enlazarnos con la última fase del pensamiento engelsiano, caracterizada precisamente por su concepción general de la naturaleza.

Dicha concepción ya aparece esbozada en la primera sección del *Anti-Düring*, que, como ya se ha señalado, vio la luz en 1878. Pasaremos por alto el examen de las otras dos secciones, en donde se trata de economía política y socialismo; tan sólo a título de información, diremos que el propio Engels arregló tres capítulos de estas materias para un folleto, *Del socialismo utópico al socialismo científico* (1880), de enorme difusión, mayor aun que la del *Manifiesto* y *El capital*.¹⁹ Pero la obra en que la concepción teórica de la

¹⁸ Engels, *op. cit.*, pp. 200-1.

¹⁹ Engels, "Del socialismo utópico al socialismo científico", en *Marx y Engels*, Editorial Progreso, Moscú, 1969, Prólogo a la edición inglesa de 1892, p. 402.

naturaleza de Engels se halla perfectamente delineada es *Dialéctica de la naturaleza*, empezada en 1873, pero publicada por primera vez en 1925.

El autor enfoca su ataque contra el materialismo mecanicista, al cual considera como una de las expresiones más audaces del pensamiento burgués, en un siglo en que hervían las polémicas en torno a las variadas formas de materialismo (mecanicismo, evolucionismo, agnosticismo) y sobre las relaciones entre filosofía y ciencia. Para Engels, el movimiento no puede reducirse a cambio de lugar; cuando procede más allá de las leyes mecánicas, es también cambio de calidad: "Las ciencias naturales contemporáneas se han visto constreñidas a tomar de la filosofía el principio de la indestructibilidad del movimiento; sin este principio las ciencias naturales ya no pueden existir. Pero el movimiento de la materia no es únicamente tosco movimiento mecánico, mero cambio de lugar; es calor y luz, tensión eléctrica y magnética, combinación química y disociación, vida y, finalmente, conciencia. Decir que la materia en toda la eternidad sólo una vez —y ello por un instante, en comparación con su eternidad— ha podido diferenciar su movimiento y, con ello, desplegar toda la riqueza del mismo, y que antes y después de ello se ha visto limitada eternamente a simples cambios de lugar; decir esto equivale a afirmar que la materia es perecedera y el movimiento pasajero. La indestructibilidad del movimiento debe ser comprendida, no sólo en el sentido cuantitativo, sino también el cualitativo".²⁰ Se configura, de tal manera, la primera ley de la dialéctica: la conversión de la cantidad en cualidad y viceversa. Las otras dos son: la interpenetración de los opuestos y la negación de la negación. Según Engels, estas tres leyes han sido desarrolladas por Hegel, si bien a su manera idealista, como meras leyes del pen-

²⁰ Engels, "Dialéctica de la naturaleza", en *Marx y Engels*, Editorial Progreso, Moscú, 1969, Introducción, p. 375.

samiento: la primera y la segunda ocupan, respectivamente, la teoría del ser y la teoría de la esencia; la tercera, por su parte, es la ley fundamental para la construcción de todo el sistema. Pero Engels no se detiene aquí: considerando que “todo lo que nace es digno de morir” (palabras de Mefistófeles en el “Fausto” de Goethe), comparte las previsiones de algunos científicos acerca del fin del universo; y al mismo tiempo expresa la “certeza de que la materia será eternamente la misma en todas sus transformaciones, de que ninguno de sus atributos puede jamás perderse y que por ello, con la misma necesidad férrea con que ha de exterminar en la Tierra su creación superior, la mente pensante, ha de volver a crearla en algún otro sitio”.²¹ A las claras, se nota que esta visión de la “sucesión eternamente reiterada de los mundos en el espacio infinito”²² excede con mucho el alcance de los resultados obtenidos por las ciencias naturales y pugna con la afirmación antedicha de que “la filosofía de la naturaleza ha quedado definitivamente liquidada”. Esta concepción general de la naturaleza ¿no se extralimita del dominio de la ciencia y se encauza por la senda peligrosa de la metafísica? ¿De aquella misma metafísica que él ha reprochado a algunos filósofos, como precisamente a Düring, los cuales estimaban poder encerrar la historia eterna del universo dentro de esquemas más dogmáticos que el sistema formulado por Hegel? Estas aberraciones de Engels maduro son demasiado evidentes para quedar ocultas; y, por otra parte, tienen el agravante de avalar la acusación “de haberse convertido en positivista”, cuando, al principio, del positivismo él había reconocido sólo su importancia como corriente cultural, no su validez como doctrina filosófica, y conforme había desenmascarado sus empeños metafísicos.

²¹ Engels, *op. cit.*, p. 377.

²² Engels, *op. cit.*, p. 377.

Eso no obstante, convenimos con Ludovico Geymonat²³ en que hubo un motivo, tal vez para él el más importante, que impulsó a Engels a delinear una concepción dialéctica general de la naturaleza: el propósito de dar un fundamento objetivo al materialismo histórico. En efecto, hasta cuando éste se limita a probar la validez de la dialéctica en el campo de los hechos humanos, no deja de engendrar la sospecha de que se trata de algo meramente subjetivo, y por tanto ilusorio. Si, por el contrario, el materialismo logra fundar la dialéctica de la historia humana en la dialéctica de la historia de la naturaleza, su validez resultará inmensamente reforzada. Y, para Engels, reforzar la validez del materialismo dialéctico significa reforzar el movimiento revolucionario del proletariado. He aquí por qué, al comienzo de la presente exposición, decíamos que, en virtud del desarrollo que experimentó el pensamiento engelsiano en su madurez hasta adquirir la forma de una dialéctica de la naturaleza, también el materialismo histórico acabó por cambiar de fisonomía, esto es, por perder su significado originario.

UAM-I. COORD. SERV. DOG.
BIBLIOTECA

²³ L. Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico Garzanti*, Milano, 1971, Vol. V, p. 370.

LA INTRODUCCION A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA DE 1857

Gabriel Vargas Lozano

Durante más de un siglo, el legado teórico de Marx y Engels ha sido objeto de innumerables análisis, críticas, revisiones, deformaciones y aún, pretendidos o reales enriquecimientos.

Sin desconocer la autonomía relativa de la teoría respecto de las condiciones históricas, podemos decir que casi todos estos movimientos han aparecido en razón directa a conflictos del orden político, o de otra manera, como resultado de los esfuerzos teóricos que intentan justificar una nueva práctica de los partidos políticos.

Los casos más típicos y contrapuestos de estos esfuerzos teóricos son los de Lenin o Stalin pero también los de Bernstein, Adler o Lukács. Mientras Lenin interpreta y enriquece la dialéctica marxista al utilizarla como instrumento de transformación de la realidad; Stalin, tanto a través de su obra más difundida *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*,¹ como a través de la política general del Estado soviético durante su mandato, convierte a la teoría marxista en una concepción monolítica, dogmática y empobrecida de la realidad, para decir lo menos. Por su parte, los revisionistas Bernstein y Adler, al buscar la complemen-

¹ J. Stalin, *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico*, Obras completas, T. 12. Ediciones en lenguas extranjeras. Moscú, 1963.

tación del materialismo histórico con una teoría de origen kantiano, ante la supuesta ausencia de una teoría del conocimiento en la obra de Marx, también lo hacen por razones políticas. En el caso de Lukács, la exaltación necesaria de Hegel —como reacción explicable ante su recusación durante el stalinismo— tiene que pagar el precio, como lo reconoce en su prólogo a *Historia y consciencia de clase*² de no valorar adecuadamente a la práctica y de rechazar la concepción ontológica del materialismo.

Sin embargo, no sólo estas reacciones y contra-reacciones han estado condicionadas por la política. También lo ha estado otro fenómeno, no menos importante, como lo es la sospechosa cautela y lentitud con que se han descifrado y publicado los manuscritos que sirvieron a los fundadores del materialismo dialéctico, para la elaboración de sus tesis más importantes. Ante este hecho me pregunto si no se estuvo tratando de proteger a los estudiosos (pero sobre todo a los militantes) del marxismo de no caer en los supuestos peligros de la interpretación libre y creadora de la teoría original, ante un temor, tal vez fundado, a ver minados los cimientos de *las llamadas interpretaciones*. No lo sé. Pero en todo caso, ambas cuestiones parecen complementarias y producto de una política errónea cuyo efecto inmediato ha sido el sensible retraso en la comprensión cabal del legado teórico de Marx y Engels y lo que es más importante, en la valoración de sus consecuencias para las ciencias sociales.

Todo esto ha sido mencionado porque precisamente estas son las circunstancias que han rodeado a la publicación, conocimiento y correcta apreciación de los manuscritos de 1857-58 titulados *Grundrisse der kritik der politischen ökonomie (rohentwurf)* y mejor conocidos como *Grundrisse*.³

² G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Obras completas, T. III. Ed. Grijalbo. México, D. F., 1969. Lukács redactó un nuevo prólogo que se agrega a la edición española firmado en Budapest, 1967.

³ Los *Grundrisse* fueron publicados inicialmente en Moscú, de 1939 a

¿Qué importancia tienen estos manuscritos? ¿porque nos preocupa el hecho de que fueran tardíamente conocidos y valorados?

Responderé brevemente a la cuestión señalando tres notas importantes de estos manuscritos:

1) en primer término, los *Grundrisse* fueron, por decirlo así, el laboratorio en que Marx forjó los principales instrumentos, nociones y principios que utilizara en la redacción de la que sin duda es la principal de sus obras, *El Capital*. Por tal motivo, los *Grundrisse*, pero en especial la *Introducción* contienen un conjunto de explicaciones, aclaraciones o profundizaciones en torno a problemas metodológicos de primer orden.

2) En segundo lugar, en un pasaje dedicado al estudio de las formaciones económicas precapitalistas, conocido como los *formen*, se hace una reconsideración, de múltiples consecuencias, del esquema típico de la evolución de las sociedades.

3) Y en tercer lugar, aparece de nuevo la categoría de enajenación que se suponía abandonada desde los *manuscritos económicos-filosóficos de 44* y transmutada en *El Capital*, por una manifestación muy concreta de ella, el *fetichismo de la mercancía*.

En lo que sigue, nos ocuparemos de examinar detenidamente algunos de los elementos constituyentes de la dialéctica materialista, tal y como aparecen en la *Introducción a la crítica de la Economía Política de 1857* para tratar de

1941. Uno de los escasos testimonios de su lectura y aprovechamiento lo encontramos en *Prolegómenos a una estética marxista* de Lukács. Posteriormente aparecieron algunos extractos en la revista *Neue Zeit* publicada en 1903 y finalmente, en 1953 se editaron completos en su versión original en la ciudad de Berlín. El retraso de su traducción en otros idiomas se prolongó hasta 1960, en que fueron traducidos al italiano; 1967, en que fueron conocidos por el público de habla francesa y 1970-71, en que fueron conocidos por el de habla española. La edición que manejamos es la titulada *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (borrador)*, en dos tomos. Siglo XXI Editores. Buenos Aires, 1971.

responder a la pregunta de si es ahí donde se encuentra, el discurso del método de Marx.

Por otro lado, es importante considerar que si bien nuestro examen del texto citado será hasta cierto punto autónomo respecto de otros textos de Marx y Engels, esto no nos ha conducido a olvidarnos del principio de que toda afirmación metodológica hecha en los manuscritos, es decir, en los textos que no se publicaron en vida de sus autores, debe ser puesta en relación de necesidad con los que sí lo tienen. En este sentido, estamos de acuerdo con las afirmaciones de Ilienkov⁴ cuando considera que no debe exagerarse la importancia de los manuscritos para colocarlos por encima, o inclusive en oposición a la tesis de las obras acabadas.

Sobre este último punto creo que las afirmaciones hechas en los manuscritos deben servir para aclarar y en su caso precisar, las tesis expuestas en las obras terminadas. Sin embargo, esto no quiere decir que debemos minimizar su importancia o bien no tomar algunas de las afirmaciones para desarrollarlas creativamente. Tal cosa sucede con las categorías de esencia, enajenación o apropiación del mundo, entre otras.

El hecho es que, en la medida en que se van conociendo los manuscritos, las anotaciones fragmentarias u ocasionales y las cartas escritas por Marx y Engels, ya sea entre sí o con otros autores, y en donde nos aclaran algunos de sus conceptos fundamentales o nos dejan saber de algunas de sus preocupaciones o propósitos, se va integrando así, el cuerpo entero de la obra de Marx y Engels y va emergiendo, en verdad, un Marx desconocido, no previsto en los

⁴ E. Ilienkov, *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx*. Nos referimos a un capítulo editado en el libro colectivo titulado *Problemas actuales de la dialéctica*. Comunicación núm. 9. Alberto Corazón Editor. Madrid, p. 50. Ilienkov se lanza en contra de los que pretenden contraponer el joven Marx al Marx maduro para quedarse con el primero y sus concepciones del "humanismo real" propias de los manuscritos económico-filosóficos de 44.

manuales o en las versiones dogmáticas y de insospechadas consecuencias para la teoría y la práctica.

La publicación de la *Introducción* así como las polémicas que ha suscitado entre los marxistas, se ubican dentro de un impresionante esfuerzo por aclarar en qué consiste el método dialéctico marxista, cuál es su novedad en el terreno de las ciencias sociales, o en términos de Jindrich Zeleny "en qué consiste lo esencialmente nuevo que Marx aporta a la discusión del planteamiento abierto en la filosofía de la edad moderna por el *Novum Organum* de Bacon, el *Discours de la Méthode* de Descartes, el *Essay concerning human understanding* de Locke, los *Nouveaux Essay* de Leibniz, la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant y la *Wissenschaft der logik* de Hegel".⁵

La discusión sobre los elementos metodológicos de la *Introducción* se ubica también dentro de la vasta tarea de explicitar en qué radica la científicidad del método dialéctico materialista, en cuál teoría del conocimiento se funda, cuáles son los principios ontológicos de qué parte y cuáles son los alcances (¿o límites?) de la dialéctica materialista frente al desarrollo de algunas ramas de la ciencia.

Ante esta gama de problemas, pero sobre todo, ante esta inmensa tarea por cumplir, en donde casi todo está por hacer, muchas de las concepciones que en buena parte guiaron la educación marxista de los cincuentas y de los sesentas (y en donde desempeñan un papel importante los manuales de Politzer o Konstantinov) empiezan a formar parte de un terreno movidizo y pantanoso.

PREMISAS ONTOLÓGICAS

En la *Introducción* nos encontramos ya formuladas algu-

⁵ Jindrich Zeleny, *La estructura lógica de El Capital*. Col. Teoría y Realidad, núm. 5. Ediciones Grijalbo. Barcelona, 1974, p. 11.

nas de las premisas ontológicas que Marx había ya dejado establecidas en las *Tesis sobre Feuerbach*. En estas Tesis Marx decía en primer lugar que la realidad, las cosas, la materialidad, lo concreto real, tienen existencia previa respecto de la práctica de los hombres o de su captación cognoscitiva. En la *Introducción* esta tesis adquiere una nueva formulación al comentar la posición adoptada por Hegel. Mientras que para Hegel la realidad es puesta por el concepto, para Marx, el concepto es puesto por la realidad por mediación del pensamiento humano. Hegel cae en la ilusión de concebir lo real “como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo” porque el pensamiento conceptuante es la única manera de saber algo en forma verdadera de la realidad.

Con esta distinción entre un concreto real y un concreto pensado, Marx nos ofrece la clave del principio idealista de especulación hegeliana y el pilar fundamental de su teoría del conocimiento. En efecto, para Marx el método “que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es (...) sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual”⁶ (Volveremos sobre esto último).

La segunda tesis ontológica que nos encontramos en la *Introducción* y que se relaciona con las *Tesis sobre Feuerbach* es la de la práctica.

En Marx, la actividad práctica objetiva tiene al menos dos funciones esenciales: por un lado, en medio de una unidad compleja de necesidades, acciones concretas, fines y movimiento material objetivo, los hombres logran construir una nueva realidad: la realidad social. Por otro, el elemento de la práctica nos proporciona el criterio de verdad de nuestro pensamiento. Así es formulado en las *Tesis* cuando dice

⁶ K. Marx, *Elementos...*, op. cit., p. 22.

que “El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente *escolástico*”.⁷

PRODUCCIÓN Y TOTALIDAD SOCIAL

A partir de estas dos premisas ontológicas esenciales Marx va a construir la metodología que utilizará en sus descubrimientos.

Ahora bien, el método marxista es principalmente un método de las ciencias sociales. Si bien es cierto que, tanto en la obra de Marx como en la de Engels existen afirmaciones y estudios específicos sobre la naturaleza (afirmaciones y estudios que deben ser confrontados cuidadosamente con las investigaciones más recientes en el orden de las ciencias naturales) no hay duda que sus descubrimientos más importantes han sido realizados en el campo de las ciencias sociales.

En este sentido, Marx parte de una concepción dialéctica de la estructura social que descubre en cada nivel, esfera o estructura, un conjunto de relaciones complejas que se dan dentro de un todo organizado. Esta idea ha sido expresada en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* de 1959 (prólogo que substituyera a la *Introducción*) cuando dice “El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción so-

⁷ K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*. Incluidas en el libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Cuadernos Pasado y Presente, núm. 59, Córdoba, Argentina, 1975, p. 71.

cial de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social".⁸

Tanto en esta exposición como en otras que la complementan, encontramos que Marx concibe a la sociedad como una gran estructura social constituida por un conjunto de relaciones que guardan entre sí relaciones de expresión, subordinación, determinación o dominación. En efecto, en toda estructura social, la base material formada por la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción determina en última instancia el movimiento y la dirección de las demás estructuras. Pero a su vez, los demás estructuras influyen entre sí y condicionan parcialmente el movimiento y el carácter de la base. Esta dialéctica social se reproduce en todos los niveles.

En la *Introducción* encontramos un claro ejemplo de esta dialéctica a propósito de las relaciones que guardan entre sí, la Producción, Distribución, Intercambio y Consumo en el proceso específico de la estructura económica capitalista.⁹ En este texto, se nos muestra cómo los cuatro procesos se interpretan, se condicionan mutuamente e intercambian papeles en el todo de sus relaciones. Sin embargo, a pesar de que por un momento podemos pensar que alguno de ellos (pongamos por caso el consumo) pudiera tener una mayor

⁸ K. Marx, Prólogo a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. F. C. P. México, 1970, p. 12.

⁹ Marx utiliza el término *estructura* en el sentido actual de la ciencia, es decir, como "sistema de relaciones".

incidencia que los demás, Marx no pierde de vista su tesis de que es la producción la que trasciende “más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de sus momentos”.¹⁰ Esto quiere decir, en otras palabras, que aunque en un momento determinado del movimiento, la producción es determinada por otro elemento (por ejemplo el caso de el consumo productivo) la producción siempre trasciende a todos los demás elementos.

Esto mismo sucede en la estructura social. En ciertos momentos de la historia, la política o la religión pueden ocupar el papel dominante y condicionar parcialmente el desarrollo y carácter de la estructura. Sin embargo, la producción siempre tiene prelación lógica y ontológica respecto de los demás elementos o relaciones.

Para Marx es esencial la idea de que la producción determina en última instancia la dinámica social, le imprime su carácter fundamental y le fija una orientación. Esto se recoge en la afirmación siguiente “En todas las formas de sociedad, existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango (e) influencia, una producción cuyas relaciones asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve”.¹¹

Esto no significa, desde luego, que la influencia de la producción se dé por igual en todos los niveles, esferas o estructuras. No se trata de un *collage levistraussiano* o de una concepción caleidoscópica, sino de una concepción que parte de una estructura básica, *un color básico*, cuya influencia es asumida de diferente modo por las coloraciones que forman

¹⁰ K. Marx, *Elementos...*, ed. cit., p. 20.

¹¹ *Ibid.*, p. 28.

el arco iris de la estructura social (para continuar con la imagen estética utilizada por Marx).

LA AUTONOMÍA RELATIVA DE LA SUPERESTRUCTURA

Marx tuvo presente en su concepción este carácter propio de la supraestructura social conocido bajo el nombre de autonomía relativa. El hecho de que la supraestructura social no acepte la influencia de la base real de igual manera, significa que Marx no parte de un determinismo absoluto o de una formulación simple de la causalidad. Un ejemplo de ello lo encontramos también en la *Introducción* cuando Marx se refiere al arte griego y en cierta manera al arte en general.

En este fragmento se establece que todo arte lleva la marca de su tiempo, su determinación histórica, la huella del tipo de sociedad que le diera origen “El arte griego tiene como supuesto la mitología griega, es decir, la naturaleza y las formas sociales ya modeladas a través de la fantasía popular de una manera inconscientemente artística”.¹² A su vez, toda mitología nos remite a un suelo real, específico e inconfundible. Toda mitología vale sólo para su época. Aquiles no es posible con la pólvora. Y asimismo, toda creación artística y todo género literario nos remite a su situación histórica de origen. La *Iliada* no es posible con la prensa. La poesía épica no es posible con Roberts & Co. Pero el problema —nos dice Marx—, *la dificultad*, “no consiste en comprender que el arte griego y la epopeya estén ligados a ciertas formas de desarrollo social, la dificultad consiste en comprender que puedan aún proporcionarnos goces artísti-

¹² *Ibid.*, p. 32.

cos y valgan, en ciertos aspectos, como una norma y un modelo inalcanzables".¹³

Al señalar lo anterior, Marx está atacando de frente uno de los problemas más arduos de las corrientes sociológicas respecto de la literatura y el arte. Por un lado, el arte está relativamente determinado por las sociedad pero por el otro, el arte trasciende la época en que fue originado para formar parte de los valores permanentes de los hombres. Este mismo fenómeno ocurre, aunque con distinta intensidad y significación en la ciencia, la filosofía y en otras formas de la conciencia social.

LAS DETERMINACIONES GENERALES ABSTRACTAS Y LAS DETERMINACIONES GENERALES DIALÉCTICAS

El lugar central de la producción para todas las épocas sociales y su distinto y desigual efecto en la superestructura, nos conduce a otra cuestión también anotada en el texto que comentamos: el problema del tránsito de las determinaciones particulares y por tanto sólo válidas para una etapa específica del desarrollo social, a las determinaciones generales validas para todas las épocas.

El problema es antiguo. Se remonta a la polémica entre nominalistas y realistas cuando se preguntaban por el valor cognoscitivo de las determinaciones generales. Los nominalistas, con Ocam a la cabeza, concluían que éstas, en la forma de los universales, sólo eran producto de la abstracción lógica y que por tanto no pertenecían a la realidad. Los realistas, por su parte, afirmaban la existencia de los uni-

¹³ *Ibidem*. Este fragmento ha dado origen a un conjunto de teorías acerca de la autonomía relativa del arte. Baste citar los nombres de Lukács o Della Volpe. El primero busca la respuesta en una autoconsciencia de la humanidad. El segundo en una explicación semiológica de la obra de arte.

versales y lo convertían en un principio de fe. En Marx, la polémica se da en contra de las determinaciones generales abstractas utilizadas por la Economía Política burguesa. Mientras ésta basa toda su argumentación en que las condiciones sociales del capitalismo son válidas eternamente y reflejan la armonía universal, para Marx, la determinación general debe ser considerada con cuidado: en primer lugar, hay que tener en cuenta que “cuando se habla de producción (se hace referencia) a un estadio determinado del desarrollo social, de la producción de individuos en sociedad”.¹⁴ Sin embargo, la abstracción general resulta necesaria cuando se trata de “poner de relieve lo común (porque) lo fija y nos ahorra así una repetición”.¹⁵ Hasta aquí no habría una distinción mayor de lo que tradicionalmente se ha considerado el proceso de abstracción. Sin embargo, para Marx, la generalidad sólo tiene valor cuando es “extraída por comparación (lo cual) es a su vez algo completamente articulado y que se despliega en distintas determinaciones. Algunas de éstas pertenecen a todas las épocas; otras son comunes sólo a algunas”.¹⁶

Así tenemos definida una diferencia entre la Economía burguesa y la dialéctica marxista. Mientras la Economía Política Inglesa hace uso de las abstracciones generales como un apoyo ideológico a su teoría al hipostasiar las relaciones sociales burguesas, Marx, por el contrario, utiliza las generalidades siempre sometidas a los procesos materiales específicos y determinadas por la historia tanto en sus alcances como en sus limitaciones. Se trata, entonces, como dice Lucien Séve en su introducción a los *Textes sur la méthode de la science économique*,¹⁷ ya no de generalidades abstractas sino, en

¹⁴ *Ibid.*, p. 5.

¹⁵ *Ibidem.*

¹⁶ *Ibidem.*

¹⁷ L. Séve Introducción a *Textes sur la méthode de la science économique*. Editions Sociales, 1974.

rigor, de *generalidades dialécticas*. Se trata de un universal sometido constantemente a la determinación y una determinación sometida a lo universal. Esto se ilustra en forma más clara con el análisis de la dialéctica de las categorías en su relación con la realidad objetiva y con su historia.

DIALÉCTICA DE LAS CATEGORÍAS

En primer término, para Marx, las categorías no son simples determinaciones del pensamiento aislado sino refiguraciones, en la conciencia, de relaciones reales. Este es el punto de arranque de la lógica dialéctica que iniciara Hegel y continuara Marx.

La *lógica formal* se distingue, en su rasgo más general, con la *lógica dialéctica* en que, mientras la primera es sólo un instrumento para conocer, un procedimiento que se independiza del contenido como sucede en la *lógica simbólica*; para la segunda se trata de un instrumento de conocimiento que asume las determinaciones del contenido. Dicho así esto parece simple pero implica un conjunto muy complejo de contradicciones entre las que han estado debatiéndose una buena parte de los estudiosos de ese campo. Lo que nos interesa destacar aquí es que para Marx las categorías no son sólo determinaciones mentales sino determinaciones descubiertas en la realidad. Pero vayamos más despacio.

Para Marx, las categorías son, en primer término, “formas de ser, determinaciones de existencia”.¹⁸ La teoría debe descubrirlas cuando han aparecido en forma explícita en la realidad. ¿Se trata de un conceptualismo? No. No se trata de reducir la realidad a las categorías sino que las necesidades reales, dicten, por principio, las necesidades teóricas.

¹⁸ K. Marx, *Elementos...*, ed. cit., p. 27.

En segundo lugar, es necesario distinguir su dialéctica de aparición histórica, de la manera como expresan la realidad y de la forma en que se organizan para ser tejidas en el discurso teórico.

Empecemos por el primero y segundo problemas. Por un lado, “la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, relaciones que existían ya históricamente antes de que se desarrollaran en el sentido expresado por la categoría más concreta”.¹⁹ Así tenemos que el dinero existió antes de el capital, es decir, antes de que ocupara una posición central en la estructura económica como mediador universal de mercancías. Por tanto, el dinero no podía figurar como categoría central en la teoría social del momento. Sin embargo, no sólo encontramos categorías simples en una sociedad anterior que pueden desempeñar un papel importante en una sociedad futura sino también encontramos formas de sociedad y categorías desarrolladas en sociedades históricamente inmaduras. Por ejemplo, en las sociedades de tipo asiático existían formas que correspondían a sociedades adelantadas tales como la cooperación o la división del trabajo a pesar de que el dinero ocupara un papel muy secundario. De esta manera, Marx concluye que “aunque la categoría más simple haya podido existir históricamente antes que la más concreta, en su pleno desarrollo extensivo e intensivo, ella puede pertenecer sólo a una forma social compleja, mientras que la categoría más concreta se hallaba plenamente desarrollada en una forma social menos desarrollada”.²⁰ Es necesario, por tanto, seguir con detenimiento la dialéctica de aparición histórica de las categorías así como su contenido concreto para no violentar

¹⁹ *Ibid.*, p. 23.

²⁰ *Ibid.*, p. 24.

su significación una vez que sean asumidas en el orden lógico de una teoría social.

LA CATEGORÍA DE TRABAJO

El caso más significativo de todas las categorías ejemplificadas en la *Introducción* es la de *trabajo*.

Desde una concepción superficial, podemos decir que el trabajo es una categoría simple que ha existido en todos los tiempos. Pero esto es sólo una verdad a medias del tipo de las generalidades abstractas. Habrá que observar el proceso histórico de su constitución como categoría compleja. Habrá que remitir toda consideración sobre ella a la sociedad concreta de la cual es extraída. La categoría de *trabajo en general*, por ejemplo, sólo es posible en una sociedad de tipo burgués en la que se ha llegado a una indiferenciación de los diversos géneros de trabajo. A propósito de esto, Marx escribe algo muy interesante: "las abstracciones más generales surgen únicamente allí donde existe el desarrollo concreto más rico, donde un elemento aparece como lo común a muchos, como común a todos los elementos".²¹ Esto nos lleva a pensar en la necesidad de una reformulación, desde esta nueva óptica, de los conceptos de humanismo o de historia universal.

Marx concluye este punto con la afirmación de que hasta la categoría más abstracta, que valiera para todas las épocas, es "en lo que hay de determinado en esta abstracción, el producto de condiciones históricas y posee plena validez para estas condiciones y dentro de sus límites".²² Un antecedente de esta proposición la encontramos en las *Tesis sobre Feuerbach* cuando dice que el autor de la *Esencia del cristianismo* no ve que, "el sentimiento religioso" es tam-

²¹ *Ibid.*, p. 5.

²² *Ibidem*.

bién un *producto social* y que el individuo abstracto que él analiza, pertenece también, en realidad, a una determinada forma de sociedad. (séptima tesis)²³

El tratamiento dialéctico de las categorías nos conduce al examen de dos categorías esenciales en el pensamiento de Marx: lo concreto y lo abstracto.

EL CÍRCULO CONCRETO-ABSTRACTO-CONCRETO

Ya hemos dicho que Marx parte de la distinción entre objeto real y objeto de conocimiento, entre un concreto afirmado ontológicamente y un concreto pensado que es producto de la conceptualización científica. Así, captar la realidad adecuadamente implica construir teóricamente un concreto a partir de los materiales que nos proporciona la intuición y la representación del objeto real. Lo concreto entonces adquiere aquí una significación distinta a lo que generalmente considera la representación común. Para ésta, lo concreto es lo particular determinado mientras lo abstracto son las notas comunes de un conjunto de objetos determinados. Así distinguimos *la manzana de ésta manzana*. Para Marx tanto como para Hegel, lo concreto y lo abstracto adquieren una significación distinta. Para Hegel, como dice Ernest Bloch “lo abstracto es, unas veces, la representación general vacía, otras veces lo que hay de formal en el concepto, simplemente su “contenido no desarrollado”. Lo concreto, por el contrario, lo que se despliega en especiales y singulares determinaciones, lo general en cuanto mediado por lo individual”.²⁴ Para Marx, lo abstracto no es simplemente la determinación común sino la determinación que expresa una realidad concreta; y lo concreto es “la síntesis de múltiples determinaciones, la unidad de lo diverso”.²⁵ Este concreto

²³ K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ed. cit., p. 72.

²⁴ E. Bloch, *El pensamiento de Hegel*. F. C. E. México, 1949, p. 26.

²⁵ K. Marx, *Elementos...*, ed. cit., p. 21.

que no es lo individual o lo particular simple sino la unidad de las determinaciones es tanto la culminación del conocimiento como su punto de partida, aunque el verdadero punto de partida sea lo concreto real.

Ahora bien, Marx nos dice que el método científico por excelencia es el que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto. En esto también coincide (guardadas todas las distancias) con Hegel. Para Hegel lo abstracto es lo *en sí*, lo que no está aún desarrollado y que debe devenir en *para sí*, es decir, en concreto. Para Marx, en cambio, como dice Ilienkov en su libro sobre *La dialéctica de lo abstracto y lo concreto en El Capital de Marx*,²⁶ “el método de elevarse de lo abstracto a lo concreto es una forma específica de acción del pensamiento y de elaboración lógica de conceptos de la intuición y representación. No es un procedimiento artificial, una manera de exponer los conocimientos preparados, ni un medio para reunir en un sistema, las abstracciones existentes. Es la ley natural del desarrollo teórico”.²⁷ Para Ilienkov, el paso de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto a lo abstracto, es la reproducción, en cierta manera, de los procedimientos lógicos de inducción y deducción. Mientras la vieja lógica entendía por inducción, el análisis de los hechos empíricos y el descubrimiento de nuevos hechos, y por deducción, el proceso de análisis de un concepto que establece determinaciones en su interior sin agregar nada nuevo, en esta concepción, la inducción y deducción son dos lados de un mismo proceso y en cierta manera reproducen el círculo concreto-abstracto-concreto. Sin

²⁶ Ilienkov, *op. cit.* Otra respuesta a este problema nos la da Luporini en su artículo titulado “El círculo concreto-abstracto-concreto” incluido en *Problemas actuales de la dialéctica* y en donde trata de fundar la tesis de que Marx, al referirse a este círculo, está explicando en realidad, el método de la Economía Política burguesa en lo que contiene de científico. Aunque sus afirmaciones merecen un estudio detenido y su ubicación dentro de su concepción del método científico, creemos que la posición más adecuada, por las razones que expondremos, es la de Ilienkov.

²⁷ Ilienkov, *op. cit.*, p. 67.

embargo, no se limita a ello. En esta relación, “la deducción deja de ser un procedimiento de extracción formal de determinaciones contenidas *a priori* en un concepto y se convierte en un procedimiento de desarrollo real de los conocimientos sobre los hechos en un movimiento e interacción interna”.²⁸

En conclusión, en la *Introducción* quedan definidos respecto de este problema: un concreto real (el movimiento independiente de la materialidad); un procedimiento de abstracción (en donde la determinación de las características esenciales no es sólo mental sino real); un modo de captación teórica de las características esenciales de lo real (de lo abstracto a lo concreto); y un examen detenido del movimiento histórico de las categorías.

COMPRENDER LO INFERIOR POR LO SUPERIOR

La dialéctica de las categorías desemboca en un principio metodológico primordial: “las categorías que expresan sus condiciones y la comprensión de su organización permiten al mismo tiempo comprender la organización y las relaciones de producción de todas las formas de sociedad pasadas, sobre cuyas ruinas y elementos ella fue edificada y cuyos vestigios, aun no superados, continúa arrastrando”.²⁹ Esta posición está estrechamente emparentada con la que tenía Hegel del proceso de despliegue del Espíritu Absoluto. Para Hegel, el Espíritu no puede saberse a sí mismo sino hasta después de haber culminado aquel proceso. La ciencia no aparece sino hasta su final (El Buho de Minerva eleva su vuelo en el crepúsculo). Para Marx, si bien no se trata de un proceso de autodeterminación espiritual sino de determinación real, empírico, la ciencia sólo aparece hasta des-

²⁸ *Ibid.*, p. 63.

²⁹ K. Marx, *Elementos...*, p. 26.

pués de que han aparecido en la realidad las categorías respectivas y aún más, después de que ha aparecido en la realidad, la sociedad más desarrollada. Marx piensa así que sólo desde la sociedad burguesa (o actualmente sólo desde la sociedad socialista) puede comprenderse el proceso de desarrollo histórico-social. El punto más alto del desarrollo histórico nos ofrece la clave del proceso de constitución desarrollo y muerte de las sociedades anteriores.

Es importante anotar que tanto para Marx como para Hegel, no se trata ni de una afirmación de tipo teleológico ni de una afirmación ideológica. No es teleológica en Hegel, ni mucho menos en Marx, porque no se trata de una determinación *a futuro*; una determinación de cuál será el rumbo o el sentido que tomará el movimiento histórico sino, esencialmente, de una mirada hacia atrás, *a posteriori*, de la *res gestae*, de lo que ya no puede cambiar de determinación. La ciencia, tanto para Marx como para Hegel es antiutópica. Por otro lado, no se trata de una afirmación ideológica en Marx porque no se pretende privilegiar a ninguna sociedad en el sentido de que sea la culminación del proceso histórico o la meta de todas las anteriores sociedades. Se trata de una concepción objetiva.

Esta tesis nos hace pensar en una comprensión orgánica y ascensional del movimiento histórico. En efecto, para Marx "la anatomía del hombre es la clave para la anatomía del mono".³⁰ La historia avanza de lo inferior a lo superior y lo primero sólo puede ser comprendido por lo segundo.

LO LÓGICO Y LO HISTÓRICO

Ahora bien, si se ha insistido que en la constitución de las categorías así como en su proceso de aprehensión teórica, la sociedad y la historia deben estar presentes ¿qué papel

³⁰ *Ibidem.*

desempeñan estas categorías en la teoría científica? ¿cómo deben ser tejidas en el discurso teórico propiamente dicho? ¿qué es lo que tiene prioridad: el orden histórico de su aparición o el orden de sucesión lógico? Esto nos conduce al problema de las relaciones entre lo lógico y lo histórico.

Esta es una de las cuestiones metodológicas más complejas que se le han presentado al marxismo.

El primero que se ha avocado a darnos una explicación al respecto es Federico Engels. Para Engels, como lo expresa en su recensión a la *Contribución a la crítica de la Economía Política* publicada en *Das Volk*, una vez descubierto el método “la crítica de la Economía Política podía acometerse de dos modos: el histórico o el lógico”. El histórico presenta la ventaja de una mayor claridad “puesto que en ella se sigue el desarrollo *real* de las cosas, pero en la práctica lo único que se conseguiría, en el mejor de los casos, sería popularizarla”. Además, sería necesario seguir los saltos o zigzags de este proceso lo que traería el riesgo de romper la ilación lógica. Por lo tanto, el único método indicado era el lógico “pero éste, no es, en realidad más que el método histórico, *despojada únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras*.”³¹

Estas frases de Engels han sido interpretadas de diferente modo: para Zelený, Engels se refiere al método utilizado por la historia de la crítica de la Economía Política y no al método utilizado por Marx para la elaboración de *El Capital*. Para Luporini se trata, en verdad, de un empirismo ingenuo. Para otros autores las cosas son así, tal como dice Engels. Es curioso como Rosental, en su obra dedicada a los “Problemas de la dialéctica en *El Capital* de Carlos Marx” transcribe las afirmaciones de Engels a la letra para

³¹ F. Engels, *La contribución a la crítica de la Economía Política de Karl Marx*. Cuadernos Pasado y Presente, núm. 1, novena edición, 1974, p. 128 (el subrayado es mío).

enseguida afirmar lo contrario. Por mi parte pienso que las afirmaciones de Engels son por lo menos ambiguas y que no se sabe si se está refiriendo a la historia de la crítica, una vez que ya ha sido esclarecido el método dialéctico o bien al método propiamente dicho. Si se está refiriendo a esto último, la posición de Engels es insostenible en tales términos. Lo lógico y lo histórico no son dos opciones, dos vías de las cuales una pueda ser seguida con exclusión de la otra. Lo lógico es la única opción que tenía Marx ante sí en el momento de emprender la tarea inmensa de elaborar su concepción científica. En efecto, Zelený señala que “no habría sido posible descubrir las leyes del capitalismo mediante la exposición de la historia de las relaciones capitalistas de producción sin elaborar antes un análisis sistemático-genético-estructural que reprodujera en forma de una lógica, nueva y específica, el modo de producción capitalista”.³² Sólo la forma lógica, predominantemente sincrónica le podía permitir a Marx descubrir las leyes internas de la sociedad burguesa.

En relación a esto leemos en la *Introducción*: “En consecuencia, sería impracticable y erróneo alinear las categorías económicas en el orden en que fueron históricamente determinantes. Su orden de sucesión está, en cambio, determinado por las relaciones que existen entre ellas en la moderna sociedad burguesa, y que es exactamente el inverso del que parece ser su orden natural o del que correspondería a su orden natural o del que correspondería a su orden de sucesión en el curso del desarrollo histórico. No se trata de la posición que las relaciones económicas asumen históricamente en la sucesión de las distintas formas de sociedades. Mucho menos de su orden de sucesión *en la idea* (Proudhon) (una representación nebulosa del movimiento histórico). Se

³² J. Zelený, *op. cit.*, p. 109.

trata de una articulación en el interior de la moderna sociedad burguesa".³³

Sin embargo, ¿esto significa que lo histórico queda eliminado? ¿estamos ante una posición equivalente a la que nos plantea Saussure (al menos en una cierta interpretación) o las "corrientes lingüísticas posteriores, en el sentido de que la lengua se constituye diacrónicamente y el lenguaje (la ciencia del) sincrónicamente?

Si y No.

Si, en tanto que no sigue fielmente el proceso de génesis histórica de lo concreto. Seguir éste método nos llevaría a no captar adecuadamente las contradicciones profundas de la sociedad por dos razones: 1) porque un objeto puede ser captado de una mejor forma si se le precisa claramente. 2) porque sólo pueden ser observadas las contradicciones en su momento de máximo desarrollo, es decir, en la sociedad madura.

No, en tanto que lo lógico guarda siempre unidad con lo histórico; ahora bien, ¿cómo se da esta unidad? Hay por lo menos tres respuestas:

—La de Grushin, comentada y criticada por Zelený, y quien parte de una división entre el objeto devenido y la historia del objeto. Lo lógico y lo histórico se entrelazarían recíprocamente pero en diversas formas: mediatamente, en el primer caso e inmediatamente, en el segundo.

—Para Zelený, lo lógico sólo puede construirse a partir de lo histórico y a su vez sirve a él. En el primer caso (lo histórico 1) sería sólo el material empírico de la investigación. En el segundo (lo histórico 2) estaría mediado por un conjunto de nociones que develarían la estructura social y que posibilitarían la ciencia de la historia. Con esta afir-

³³ K. Marx, *Elementos...*, pp. 28-29.

mación Zelený formula uno de los más brillantes aportes de Marx a la constitución de la ciencia de la historia.

—Para Luporini, *El Capital* es un modelo sincrónico en cuanto construcción formal que incluye intermitentemente, necesarios cortes históricos. Ejemplo de ello sería la construcción sincrónica del primer tomo y el corte sincrónico de la acumulación originaria.

Por mi parte considero que la posición más adecuada es la de Zelený aunque también creo que la discusión está muy lejos de ser terminada y aquí sólo hemos hecho una exposición sintética de estos problemas.

Respecto de la afirmación de Luporini acusando a Engels de realista ingenuo tal vez podría sostenerse si no olvidara algo elemental: que el material examinado no es un trabajo para científicos sino una simple recensión en donde pretende dar una información destinada a un público no especializado y en donde Engels se permite algunas licencias que no podrían ser admisibles en otros trabajos.

LOS MODOS DE APROPIACIÓN DEL MUNDO

Finalmente, quiero referirme brevemente a una cuestión apenas indicada por Max en la *Introducción* pero de extraordinaria importancia: la de los modos de apropiación del mundo.³⁴

Marx considera que existen cuatro modos por medio de los cuales el hombre ha comprendido la realidad que le rodea y de esa forma se la ha apropiado:

1) en primer término, el modo teórico, que le permite aprehender verdaderamente los nexos internos y las leyes de la totalidad concreta.

³⁴ *Ibid.*, p. 22. "El todo, tal como aparece en 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".

2) en segundo, el modo artístico, que le permite captar los valores esenciales que los hombres, sus sentimientos, sus actitudes y sus conflictos permanentes.

3) en tercer lugar, el modo religioso, mediante el cual el hombre puede apropiarse imaginariamente ciertos problemas permanentes e irresolubles, más allá de las prácticas rituales y enajenantes. Estos problemas deberán ser tratados por la filosofía.

4) y en cuarto lugar, el modo de apropiación por el espíritu práctico, que nos remite necesariamente a todos los niveles en que se presenta la praxis: desde su manifestación en la vida cotidiana hasta su manifestación en la creación de nuevos objetos a partir de la realidad natural y social.

Todo lo anterior nos conduce a concluir:

1. La *Introducción a la Crítica de la Economía Política de 1857* es uno de los textos más ricos en nociones y principios metodológicos. Su estudio detenido y su puesta en relación con otras tesis de Marx, nos permite una profunda aclaración teórica de los elementos constituyentes de la dialéctica materialista.

2. El retraso de su publicación pero sobre todo de su reconocimiento ha ocasionado un sensible retraso en la constitución y fundamentación del *corpus* científico del materialismo dialéctico y de la concepción científica de la historia.

3. Tanto la *Introducción* como los *Grundrisse* en general, son manuscritos que deberían ser examinados con atención y sin temor a emprender una vasta reconsideración o refundamentación de algunas tesis que más que pertenecer a Marx pertenecen al marxismo.

EN TORNO AL POLIFEMO Y A LAS SOLEDADES DE GONGORA

Raúl Dorra

Según expresa Hauser en *Literatura y Manierismo*, "Para el lector moderno es imprescindible la edición de Dámaso Alonso —se está refiriendo a la edición de las *Soledades* pero esta observación podría igualmente aplicarse a la de la *Fábula de Polifemo y Galatea*—, que hace seguir al texto original una versión en prosa".¹ Este juicio, de hecho indiscutible, merece algunas consideraciones. En verdad, Dámaso Alonso no ha hecho sino coronar una actividad que se inició en los días de Góngora con aquellos comentaristas que explicaban verso a verso, y aun palabra a palabra, sus grandes poemas dilatándose en arduas consideraciones eruditas. Con mayor o menor rigor, con mayor o menor talento, tales hombres se proponían ofrecer versiones clarificadoras de la tan denostada "oscuridad" gongorina, verdaderas traducciones que apuntaban a demostrar que las obras de Góngora eran perfectamente inteligibles y que con ellas la literatura no había sido herida sino enaltecida. Dámaso Alonso, que, desde luego, no oculta su deuda con todos ellos, desde el farragoso y sospechoso Pellicer hasta Alfonso Reyes, retoma en sus manos esa tarea y avanza hasta afirmar que la poesía de Góngora, lejos de ser oscura, es, por el contrario,

¹ Guadarrama, 1969, p. 92.

de una enceguecedora claridad: "claridad radiante, claridad deslumbrante". Con toda justicia se ha ponderado la infatigable prolijidad, el devoto y penetrante cuidado con que el crítico español ha estudiado la obra gongorina, ya que es sobre todo por esas virtudes que hoy se ofrece ante nosotros definitivamente reconocida como uno de los grandes momentos de la tradición poética de Occidente.

Sin embargo, con todo lo que le debemos, esta actividad, por imperio de su propia naturaleza, no deja de arrojar un cierto saldo de insatisfacción. En efecto: la poesía de Góngora parece así condenada a ser leída con vastas mediaciones, y si los comentaristas la vuelven accesible con sus desvelos, por ese mismo acto afirman la existencia de un espacio dilatado y difícil detrás del cual viene a quedar situada para siempre. Poesía no para "ignorantes" sino para "hombres doctos", poesía para "deleitar al entendimiento" proponiéndole vallas, se organiza según claves de inteligibilidad que no pueden ser obviadas, y ese puro lenguaje de la imaginación que creyeron ver en ella los poetas vanguardistas, a la luz de estas consideraciones, se revela como un entusiasmado error, una efímera inocencia. Trabajos como los que en nuestros días han realizado Alfonso Reyes y Dámaso Alonso han vuelto a mostrar, por ejemplo, que versos como

quejándose venían sobre el guante
los raudos torbellinos de Noruega

no responden al lujo y a la libertad con que una fantasía echada al vuelo asocia las imágenes, sino a un riguroso sistema de trasposiciones, es decir, a un juego intelectual en el que cada término necesariamente remite a una equivalencia: se está hablando, en la última estrofa de la *Soledad Segunda*, de veloces halcones noruegos que, luego del ejercicio de la caza, sienten la molestia de tener que aquietarse sobre el guante del maestro cetrero, tapados los ojos con una capu-

cha, según era de práctica. Es cierto que no por esto puede decirse que no haya fantasía en estos versos, pero se trata de una fantasía de subordinación, que no se basta a sí misma sino que se ciñe a una red de controles racionales.

Dicho de otra manera, los estudiosos y comentaristas han establecido el método para leer a Góngora, lo que también significa que han expresado la invalidez de cualquier otra lectura, y cabría preguntarse hasta qué punto esta conquista puede asociarse a una pérdida.

Por otra parte, esta lectura avanza a contrapelo con respecto a la dirección que se acostumbra a concebir como natural frente a la poesía. ¿Habrá que revisar entonces nuestra forma de lectura? Porque parece elemental que el lenguaje de la poesía habla en primer lugar a la inmediatez, que se revela primero a la intuición y que recién en instancias sucesivas se lo aborda con la racionalidad, se lo va abarcando y penetrando con los datos del conocimiento. O, en todo caso, que si el primer contacto lo asume la inteligencia se trata de una intuición intelectual, de una operación que de cualquier manera comienza por entregarnos una totalidad. Pero aquí se nos propone otro avance: de los elementos a la estructura, del análisis a la síntesis, de la solución intelectual (y erudita) de cada fragmento a una progresiva reconstrucción donde pueda operar la sensibilidad; y, finalmente, a una intuición del todo. Las emociones de una lectura ingenua serán con seguridad tan descaminadas o azarosas que no pueden tomarse en cuenta para una correcta interpretación. Lo que aparece aquí como un elemento extraño no es la dificultad de la sintaxis, sino el sistema de alusiones que es necesario develar con el aporte de conocimientos específicos, y sobre todo la noción de que sin tales aportes la poesía permanecerá irreductible. Desde luego, numerosos poetas han recurrido a la erudición y si se acepta que no podrá hablarse de una interpretación plena de sus obras mientras no se manejen determinados datos, se acep-

ta también que esas obras siguen siendo válidas para quienes no los manejen. En nuestro siglo Ezra Pound y T. S. Eliot, entre otros, han acudido a esa práctica, pero a pesar de las indicaciones que este último ha hecho para una completa apreciación de *La Tierra Baldía*, lo más frecuente es que se prescindiera de ellas: incluso la calidad del poema parece confirmada porque resiste a tal prescindencia. No hay en estas obras, en suma, la propuesta de un cambio radical en el método de la lectura y por lo tanto en la concepción misma del fenómeno poético. Pero sí la habría, con lo que llevamos dicho, en los grandes poemas gongorinos.

Y existe algo, más importante aún, relacionado con los comentaristas de Góngora. Mirados con atención sus esfuerzos, ese afán por desentrañar la inteligibilidad de un discurso que tanto se empeña en mostrarse como abstruso, esa tenaz explicitación de alusiones ocultas, esa aproximación de Góngora, en fin, se realiza al precio de disimular lo que hay en éste de más ponderable: el verdadero escándalo que es su poesía, el callejón sin salida, el abismo de perplejidad que representa. Porque la poesía de Góngora se mueve en los últimos filos de la creación artística y, a pesar de que en ciertos niveles admita ser clarificada, sigue siendo de una oscuridad fundamental. Los contemporáneos que la denostaron lo hacían no tanto por la cantidad de materiales abstrusos que encontraban en ella —¿quién no frecuentaba entonces esa culpa?— sino porque se trataba, en el fondo, de una poesía que se leía con sobrecogimiento, que se cargaba de una energía amenazante, que recortaba un ámbito en el que la realidad aparecía devorada por el lenguaje y en que el lenguaje mismo, solitario y fastuosamente inútil, comenzaba a extinguirse. Ciertamente, más de una vez se percibe, en algún verso afrentoso de Quevedo, ese recóndito temblor:

“Qué captas nocturnal en tus canciones...?”

No se trata, pues, de la despejable oscuridad en los niveles más o menos inmediatos del discurso. Se trata de ese centro nocturno que lo genera, de ese trasfondo en el que una voluntad poética rigurosa, dominante, aparece como dominada a su vez y fatalmente encaminada hacia una suerte de autodestrucción, de ese momento último en que el lenguaje se está hablando a sí mismo, espléndido, y acechado ya por el vacío.

El estilo de Góngora se basa en un sistema de alusiones y elusiones que, como lo han observado casi todos sus críticos, se empeña en un distanciamiento de la realidad concreta, en un riguroso extrañamiento. Este esfuerzo se hace particularmente visible en sus poemas mayores. Se trata de nombrar las cosas de manera tal que queden ocultas, de encontrar sucedáneos, de construir una red de asociaciones cada vez más alejadas del punto de partida. La realidad será en definitiva ese residuo, esos opacos materiales de desecho por encima de los cuales se dilata otro universo. Bajo la proliferación voraz de las palabras, la realidad, oculta, inutilizada, será como esas torres de la *Soledad Primera*, a las que la vegetación devora y oscurece:

“Aquellas que los árboles apenas
dejan ser torres hoy —dijo el cabrero
con muestras de dolor extraordinarias—
las estrellas nocturnas luminarias
eran de sus almenas
cuando el que ves sayal fue limpio acero.
Yacen ahora y sus desnudas piedras
visten piadosas yedras:
que a ruinas y a estragos
sabe el tiempo hacer verdes halagos”.

Esta reducción de lo real se opera por virtud de la metáfora. El metaforismo, que Hauser considera una típica forma manierista, implica, según señala el mismo autor, “un des-

precio y un menosprecio de la realidad concreta”,² una básica insatisfacción que empuja a la búsqueda de sustitutos. Las cosas no se relacionan entre sí por una contigüidad natural, sino que se asocian con existencias lejanas a las cuales evocan por alguna semejanza. De ese modo la metáfora provoca una quiebra en la horizontalidad para dar paso a un sistema de tangentes. Esta técnica reductora que prolifera en la tradición poética renacentista hasta constituir fórmulas fijas (dientes-perlas, frente-marfil, piel-azucena, etc.) que se distribuyen entre los escritores con fruición preciosista, adquiere en Góngora una cerrada intensidad, una energía fanática. Las fórmulas se entrelazan y complican entre sí hasta envolver por completo a aquella realidad que habrían debido designar. Góngora utiliza, como punto de partida, un referente trivial, objetos y hechos a menudo domésticos, y teje sobre ellos tal lujo de relaciones que ya no sólo encontramos reducción sino también un verdadero ensañamiento. Impacable ante el mundo cotidiano, concibe sus elementos como el alimento efímero de una permanente combustión, como existencias que hay que apagar con luminarias. El oscuro sacrificio de un animal doméstico (el pavo ofrecido en unas bodas) propiciará este énfasis:

“Tú, ave peregrina,
arrogante esplendor —ya que no bello—
del último occidente:
penda el rugoso nácar de tu frente
sobre el crespo zafiro de tu cuello,
que Himeneo a sus mesas te destina”.

Y este mismo proceso se reproduce en el nivel gramatical por virtud de una técnica complementaria: el hipérbaton. Metáfora e hipérbaton (habría que agregar, también, la hipérbote, técnica que merecería un tratamiento más detenido

² *Op. cit.*, pp. 59-60.

pero de la que, en lo que nos interesa, podríamos decir en resumen que se funde con la metáfora en tanto aparece siempre en el interior de ella, y con el hipérbaton en tanto éste representa un uso hiperbólico del lenguaje; nace de la insatisfacción ante las leyes de la realidad y del lenguaje, y del consecuente anhelo de reemplazarlas) son, pues, los dos ejes del sistema gongorino y ambos operan en la misma dirección. Si la metáfora irrumpe en el curso normal de la realidad concreta y la disgrega entregándonos un tejido de apareamientos insólitos, una nueva sintaxis de los hechos, el hipérbaton significa una irrupción en el curso natural de las palabras, las desaloja de sus sitios previsibles, obstruye la linealidad, crea vecindades insólitas, obliga a que la lectura de esas palabras se convierta en un ejercicio también insólito. El hipérbaton (usado como lo usa Góngora) implica una violencia por la cual el lenguaje se desdobla y se vuelve sobre sí como sobre su propio objeto, para reacomodarse según nuevas leyes, para ofrecerse como una nueva entidad distinta. Implica también (como en el caso de la metáfora) el “menosprecio” del orden y del uso que los hombres les dan a las palabras y el impulso de hacerlas servir para otros fines. Se produce así ese forcejeo, ese trabado vaivén entre una normatividad y otra y el lenguaje aparece escindido, paralizado, enfrentado a su afán de sustituirse a sí mismo:

“¿Cuál tigre, la más fiera
que clima infamó hircano,
dio el primer alimento
al que —ya de este o de aquel mar— primero
surcó, labrador fiero,
el campo undoso en mal nacido pino...?”

Naturalmente, este procedimiento tampoco es exclusivo de Góngora: como sucede con la técnica de la metáfora, también es un arrastre de la tradición a la que pertenece y se convierte en una característica del manierismo. Pero aquí tam-

bién Góngora sobresale y sobrecoje por la obsesividad con que lleva tal procedimiento hasta sus últimos límites; por esa violencia sistemática, esa dirección cerrada y excluyente hacia la que empuja a la poesía como quien se propone algo en su contra.

En efecto; Góngora se mueve inmerso en la tradición cultural renacentista, organiza su actividad a partir de este suelo ya bastante enrarecido, recoge de él todas sus fórmulas, sus fatigadas convenciones, sus "manieras". Esta tradición, pues, ha construido un lenguaje poético hecho de audacias trivializadas por el uso, de astucias expresivas convertidas en lugares comunes, y Góngora echa mano de ellas con tanta acometividad, las combina y desarrolla con tanta insistencia que se convierte en sospechoso ante los otros usuarios de ese mismo lenguaje. En los ataques que los escritores contemporáneos dirigían al autor de las *Soledades*, ya lo hemos dicho, subyace un fondo de temor, la sensación de que alguien estaba jugando ya demasiado peligrosamente con un patrimonio común, de que se estaba llegando tan lejos con las figuras, los "concetti", las extravagancias, que el lenguaje estaba a punto de quedar inutilizado. De insatisfacción en insatisfacción, Góngora se iba alejando no sólo de la realidad, sino también de las metáforas de esa realidad, sustituía las sustituciones, avanzaba hasta el límite en el que, ya distanciado de la lengua de los hombres, comenzaba a atentar contra la lengua de los poetas. Y la actitud de un Lope o de un Quevedo —que no eran parcos en audacias expresivas— es la de dos conservadores ante un temerario o ante un inconsciente que amenaza con clausurar la fiesta de las palabras, con anegar de escombros los caminos de la poesía.

Pero esta tradición cultural de la que hablamos significa, además del acarreo de fórmulas del lenguaje, el acarreo de lugares comunes del conocimiento: una profusión de temas de mitología clásica, literatura, ciencias naturales, historias

y leyendas. En cualquier verso del *Polifemo* o de las *Solitudes* se incurre en tales órdenes del conocimiento, de modo que sus primeros comentaristas llegaron a considerar estos poemas como verdaderos compendios de erudición. Manuel Serrano de Paz, contemporáneo de Góngora, por ejemplo, atribuía la supuesta oscuridad de sus obras a “la gran propiedad con que el Pöeta habla en cualquiera materia que toca”, además del “uso frecuente de tropos y figuras poéticas”; “y los que condenan esto —agrega— o no saben qué cosa es el ser Pöeta o lo miran con embidia”.³ Según esto, el ejercicio de la poesía no sólo supone el manejo de tropos sino una exposición erudita, y desde esta perspectiva se entiende la dilatada investigación que han hecho los comentaristas sobre la cantidad y calidad de los conocimientos incluidos en los poemas de Góngora, el desmesurado recuento de las acepciones de la palabra “monstruo” que realiza Pellicer para explicar la fórmula “monstruo de rigor” con que se define a Galatea, o la discusión —que para nuestros ojos es casi una parodia— que sostuvieron el mismo Pellicer y Andrés Cuesta sobre si la mitología había o no atribuido a Galatea un templo erigido en su honor para determinar exactamente el sentido que el poeta había querido darle a la expresión: “deidad, aunque sin templo”. En nuestros días, Alfonso Reyes y Dámaso Alonso, hombres de tan fina sensibilidad poética, están lejos de renegar de esa vía de acceso al universo de Góngora. El primero considera “de todo punto indispensable”⁴ volver a los comentaristas del siglo XVII y el segundo, refiriéndose a las palabras de Serrano de Paz que hemos citado, se muestra categórico: “La observación acerca de la extraordinaria propiedad con que habla Góngora es muy justa y sería válida aún hoy, pues hay gentes que creen que es cosa de profesores el apurar la erudición que hay debajo de

³ Citado por D. Alonso en *Estudios y Ensayos gongorinos*, Gredos, 1960. p. 527.

⁴ *Cuestiones gongorinas*, Tomo VII Obras Completas, F. C. E., 1959, p. 149.

las obras de Don Luis"; seguidamente pondera la "difícil extremada, empecatada propiedad" de los conocimientos, y agrega: "Los modernos que quieren ignorar este trasfondo (...) no comprenderán nunca al poeta en la voluntaria plenitud del significado que él quiso dar a sus versos".⁵ En la perspectiva del crítico español es necesario manejar estos conocimientos porque cumplen en Góngora un papel cardinal: son ellos el material elegido por el poeta para construirse un refugio que lo pusiera a resguardo del asedio de la realidad. En este universo de "escorias", en este congelado espacio de leyendas y mitologías se ubicaría Góngora, sustraído así de la mezquindad o el desconcierto de lo real, habitante de un mundo consolidado y cristalizado por la tradición.

Y sin embargo las actitudes de Góngora ante este mundo lo hacen aquí también sospechoso. Bastaría la lectura de una obra como la *Fábula de Piramo y Tisbe* para determinar que, por lo menos, cuestiona su verdadera consistencia. Góngora se sitúa frente a este mundo con frialdad, persiste, como un tributo, en conductas rituales, pero toma distancia. Se trata de un mundo que ha ido a parar a la literatura y cuyo espesor está surcado de profundas grietas. Es un vasto y fatigado artificio, un relato de antiguas fantasmagorías. Como la naturaleza, el ámbito demarcado por la cultura resulta insatisfactorio, sin verdadera densidad; es otro residuo que también se entrega a la combustión, a los fastos del lenguaje. La poesía de Góngora no habita realmente en esa zona, la rodea desde fuera, va y viene sobre ella como sobre un cuerpo inerte. De ahí la distancia con que este mundo aparece tratado, las calculadas oscilaciones que van desde la grandiosidad hasta el humorismo velado o evidente. Y estos rasgos también fueron observados por los contemporáneos del poeta. El humanista Pedro de Valencia, en su célebre

⁵ *Estudios y ensayos gongorinos*, Gredos, 1960, p. 527.

“Censura”, ya le pedía que no afeara sus grandes poemas con “gracias o burlas”. Pero, como se ha hecho notar, pedirle a Góngora que renunciara a su permanente tentación de hacer derivar bruscamente el estilo “levantado” hacia un final irónico o francamente cómico, era pedirle que renunciara a la sustancia de su poesía ya que ella se compone precisamente de estas quiebras, de este balanceo en el que una apariencia rechaza y al mismo tiempo atrae a la apariencia contraria. Y aunque el poeta parece haber seguido las sugerencias de Pedro de Valencia corrigiendo los versos que éste específicamente le señalara, ello no significó para su poesía ninguna modificación esencial. Incluso, como una nueva ironía, cuando el humanista distingue en el Polifemo ejemplos de la manera de hablar “alta y grandiosamente” que el mismo Góngora debía seguir en todos sus escritos, lo vemos caer en una emboscada: “Tan solamente quiero i suplico a v.m. que siga su natural, i hable como en la estancia 7, i en la 52 del Polyphemo:

“Sentado, a la alta palma no perdona
su dulce fruto mi valiente mano, etc.”⁶

Porque en el “etc.” de Pedro de Valencia ha quedado otra “gracia” gongorina. Precisamente, esta estrofa podría ser un ejemplo del humor con que Góngora suele quebrar, contradiciendo, el estilo de fabricada grandiosidad. Ello se hace patente si leemos la estrofa completa:

“Sentado, a la alta palma no perdona
su dulce fruto mi robusta⁷ mano;
en pie, sombra capaz es mi persona
de innumerables cabras el verano,
¿Qué mucho, si de nubes se corona

⁶ Citado por A. Reyes y D. Alonso, *op. cit.*, pp. 53 y 293, respectivamente.

⁷ El cambio del adjetivo “valiente” por “robusta” aparece en las versiones elaboradas a partir del Manuscrito de Chacón.

por igualarme la montaña en vano,
y en los cielos, desde esta roca, puedo
escribir mis desdichas con el dedo?"

¿No se ha quebrado, en efecto, la manera de hablar "alta y grandiosamente" con esa rima ominosa de los pareados finales (acentuada por el aislamiento en que la coma deja a la palabra "puedo") que recortan y refuerzan el trazo grotesco de la imagen de un gigante sentado sobre una roca y escribiendo sus desdichas en los cielos y con el dedo? No se ha completado y al mismo tiempo destruido el dibujo con un rasgo de humor que da la pauta de que detrás de esa imagen hay un mundo mirado también con "menosprecio"?

Las *Soledades* y la *Fábula de Polifemo y Galatea* encierran dos formas paralelas de una misma actitud. En ambos poemas ha usado Góngora una técnica narrativo-descriptiva que le permite guardar una oscilante distancia. Los acontecimientos aparecen vistos con cuidadosa impersonalidad, desde ángulos oblicuos. En el primer caso, el tema aparente es la naturaleza y el amor, y en el segundo la mitología y el amor: dos plataformas de lanzamiento, dos pretextos que se abandonan desde el comienzo para hacerlos servir meramente como campo de operaciones de una solitaria y sorprendente pirotecnia verbal. Es el espacio muerto y agrietado del que brotan las palabras como flores de artificio. La poesía de Góngora disuelve y aleja implacablemente tanto la naturaleza como el mundo de las pasiones de los hombres y el de las convenciones de la cultura; los alude para eludirlos, entra en contacto con ellos para señalar que ya no existen; se construye a partir de este vacío. "¿Qué poesía es ésa —se preguntará Menéndez y Pelayo, uno de los grandes escandalizados por Góngora— que, tras de no dejarse entender, ni halaga los sentidos, ni llega al alma, ni mueve el corazón, ni espolea el pensamiento abriéndole horizontes infinitos?"⁸ Es

⁸ *Ideas Estéticas*, Espasa Calpe Argentina, 1943, Tomo II, p. 329.

una poesía generada por un centro de ausencia y de silencio, por un "fuego helado" que se alimenta de muertes: he ahí su oscuridad fundamental, su nocturnidad.

Situada, entonces, más allá de los trabajos y las pasiones de los hombres, más allá de la naturaleza viviente y de las tradiciones de la cultura, "qué poesía es ésa", ¿dónde reside? Reside en ese espacio de pura artificialidad que han creado las palabras. Ajena a toda realidad, cerrada sobre sí, persisten por la sola razón de ese artificio. Extrañamente, esta poesía se apoya en la ostentación de su debilidad, afirma no ser lo que no es, renuncia a mostrarse como otra cosa que un juego laborioso de palabras, asume una lucidez que significa reconocerse como un afiebrado espectáculo, un inútil desvelo solitario. No sólo reconocerse: proclamarse de ese modo, acumular evidencias, rechazar todo disfraz, todo parecido con lo que no sea ella misma, convertirse así en un hecho flagrante, en un escándalo. La poesía de Góngora reside en esa organización arbitraria y exacta que adquieren las palabras, en esa tensión que las acerca o las aleja, que las ofrece o las encubre, sobre todo en ese límite en que las palabras (matemáticamente calculadas, no obstante) parecen haber cobrado una inteligencia propia y no responder ya a la voluntad del poeta sino a su propia voracidad. Es un lenguaje riguroso, nítido, situado en las proximidades de su desaparición. Es el canto de la irrealidad, de la inutilidad, de la alienación.

Ubicada en el extremo opuesto del género realista, la poesía de Góngora, mirada desde la perspectiva con que quiere ser vista, aparece cargada de un realismo abrumador. "Descreo de los métodos del realismo, género artificial si los hay", dice el protagonista de *El Congreso* de Borges. En efecto, la intención de la literatura realista es construir una básica ilusión que la haga confundirse con el mundo de los hechos concretos; su efectividad, pues, dependerá de la as-

tucia con que se mezclen los límites del ser y el parecer. Góngora, por el contrario, quiere una poesía que se muestre sin mitigarse; postula la vanidad; rechaza cualquier confusión, cualquier contaminación; su poesía está hecha como para marcar precisamente los límites, para poner las cosas en su sitio proclamando que el verdadero realismo consiste en aceptar que arte y realidad son términos fatalmente heterogéneos.

Esto que puede ser concebido como el gesto de un supremo desengaño nos hace percibir las alternativas extremas de la literatura como callejones sin salida. Stendhal postulaba una literatura que fuera un espejo de la realidad; es decir, en definitiva, un espacio donde la vida repitiera ilusoriamente sus formas. Góngora la propone como una maquinaria autónoma, una existencia cerrada y paralela que se mueve y se agota dentro de los límites de su propio discurso. Entre estas dos actitudes parece jugarse el drama ontológico de la literatura que debe optar entre ser en sí misma, afirmarse en su vana inmanencia encaminándose hacia su propio centro que es también el lugar en que se extingue, o buscarse fuera, fundarse sobre lo que no es, encontrar su sentido en aquella ilusión que es capaz de crear y que le da derecho a existir al mismo tiempo que la niega. La literatura, pues, en sus extremos, termina afirmándose en una negación, se mueve entre dos formas del suicidio, avanza hasta encontrar en cualquiera de las puntas la paradoja de su imposible existencia: es —para decirlo con un verso de Góngora— “o púrpura nevada o nieve roja”.

Pero aparte de lo ontológico, ¿cómo acoge la obra literaria la existencia de su propio creador, qué lugar le reserva a la ética, qué posibilidades ofrece de ser juzgada o justificada desde esta perspectiva? En una celebrada estrofa del *Martín Fierro*, José Hernández promueve una conducta. El protagonista aconseja a sus hijos:

“Procuren, si son cantores,
el cantar con sentimiento
ni tiempjen el instrumento
por sólo el gusto de hablar
y acostúmbrense a cantar
en cosas de jundamento”.

Estos versos, que sintetizan una concepción de la tarea literaria, ponen de manifiesto una serie de propósitos que podríamos enumerar de esta manera:

a) Organizar la obra a partir de la presencia del creador. Es el compromiso de él con ella (su “sentimiento”) lo que legitima el canto.

b) Rechazar las palabras como una vanidad cuando no se cargan de referentes concretos. El “solo gusto de hablar” es insuficiente e indigno.

c) Buscar la razón de ser del canto fuera de él; fundarlo en una realidad capaz de darle sentido y justificación (fundamento).

Y podríamos agregar, también, porque es notorio en el poema, aunque no se explicita en estos versos, un cuarto propósito: crear una obra que pueda operar sobre la realidad y por lo tanto abrirla a los hombres porque es precisamente su accesibilidad lo que la vuelve operativa.

Del otro lado, Góngora construye su canto trabajándolo desde afuera como una rigurosa operación impersonal, lo entrega a las palabras, reniega de todo fundamento exterior, dificulta sus accesos. Crea un ámbito cerrado que no deja sitio a su propio creador, que no promueve conductas. Este canto no trata de operar sobre la realidad; no se incorpora a ella sino que la interrumpe; requiere un “ocio atento”, un “silencio dulce”, una simple “tregua al ejercicio de la caza”. Supone, pues, un destinatario aristocrático que suspenderá un ocio para deleitarse momentáneamente con otro. Como consecuencia de la impersonalidad del trabajo de Góngora, no encontraremos en sus versos una explicitación de princi-

pios estéticos; pero toda su poesía es una estética que a veces se concentra con alguna transparencia, como en esta estrofa, también célebre, con que abre la dedicatoria del *Po-lifemo al Conde de Niebla*:

“Estas que me dictó rimas sonoras
cultas sí, aunque bucólica Talía
—oh excelso Conde!—, en las purpúreas horas
que es rosas la alba y rosicler el día,
ahora que de luz tu Niebla doras,
escucha, al son de la zampoña mía
si ya los muros no te ven, de Huelva,
peinar el viento, fatigar la selva.”

Hemos citado dos ejemplos terminales, y por lo tanto nítidos, pero se puede afirmar que toda obra literaria postula, con mayor o menor claridad, una de estas alternativas. Y si desde la perspectiva ontológica encontramos que la obra literaria elige siempre —fatalmente— un camino que la dirige a su muerte, desde la perspectiva ética cabe notar que esa muerte puede revestir dos sentidos opuestos: la muerte como una entrega al servicio de los hombres o como la consumación de la soledad; como una suma o como una alienada sustracción.

De ahí la actualidad de los grandes poemas gongorinos que son una meditación sobre el ser y la función de la literatura, ese problema siempre latente que ha vuelto a crear la zozobra en nuestros días. Hauser sostiene que el arte es, cuando no una “corrección, sí al menos, una contribución a la interpretación del sentido de la vida”.⁹ Y a continuación agrega que para esta tarea la metáfora nada puede aportar. ¿Diremos entonces que la obra de Góngora, basada en un riguroso metaforismo, no es arte verdadero? Parece fatal aceptarla no sólo como arte sino como uno de sus momentos cimeros. Lo cual significa que, otra vez impotentes, hemos

⁹ *Op. cit.*, p. 61.

sido devueltos al origen del interrogante: ¿las relaciones entre arte y realidad son algo más que una ilusión? ¿Debe y puede la literatura incorporarse efectivamente a la vida de los hombres o está condenada a la alienación y en consecuencia es una de las rémoras llamadas a desaparecer en una sociedad sin clases?



EL SUJETO DE LA HISTORIA

Carlos Pereyra

Al plantear la cuestión del sujeto de la historia, es necesario intentar una mayor precisión acerca de lo interrogado, pues la significación del término "sujeto" es cualquier cosa menos comprensible de suyo. Aun sin considerar los diversos significados de esta noción cuando se trata del sujeto lógico o epistemológico, sigue siendo ambiguo y confuso lo que pueda entenderse por "sujeto". Etimológicamente significa "lo puesto debajo" o "lo que se encuentra en la base": de ahí un sentido semejante al del término "sustancia". A este sentido etimológico responde las más de las veces el significado ontológico del vocablo "sujeto", conforme con el cual el sujeto es el ente que está en la base sosteniendo o sustentando una determinada realidad. De acuerdo con el sentido mencionado, pues, el término "sujeto" indica la relación de un ente con una realidad sostenida por él o, lo que es igual, con una realidad en alguna manera dependiente del sujeto sustentante.

El término adquiere un sentido derivado del anterior cuando se define al sujeto por oposición al objeto: significa entonces una entidad autónoma cuya actividad permite el establecimiento de relaciones, a diferencia del simple "objeto" o entidad pasiva de tales relaciones. Se puede extremar

esta significación haciendo del sujeto el polo activo y constituyente enfrentado al objeto concebido como polo pasivo y constituido. Al plantear, pues, la cuestión del sujeto de la historia se estaría interrogando bien por el ente que está en la base sustentando el proceso histórico o bien por el ente constituyente de tal proceso. La primera pregunta remite a una problemática metafísica ya que exige como respuesta el señalamiento de un ente que, estando "más allá" o "debajo" pero, en definitiva, fuera de la historia, sea, sin embargo, la base sustentante de la misma. La segunda pregunta, en cambio, tiene una apariencia de mayor legitimidad, por cuanto interroga por una subjetividad libre, un centro de iniciativas, autor responsable de sus actos, es decir, interroga por el ente de cuya actividad el proceso histórico sería el resultado. Entendida así, la pregunta por el sujeto de la historia sería equivalente a la pregunta acerca de quién hace la historia.

Vamos a referirnos más detenidamente al primero de los dos sentidos mencionados, donde el sujeto aparece como la causa u origen del proceso histórico. Este es el caso, por ejemplo, del planteamiento de Feuerbach, para quien la sociedad sólo es, en cada uno de sus momentos históricos, la manifestación progresiva de la esencia humana. Si el hombre aparece, en esta perspectiva, como el sujeto de la historia, ello se debe a que el proceso se comprende como la serie de manifestaciones y transformaciones de la naturaleza humana. De acuerdo con esta concepción humanista, el hombre es el sujeto de la historia porque el proceso no es sino la expresión fenoménica de su esencia interior. Una ilustración de este enfoque antropológico la ofrece el conocido párrafo de los *Manuscritos de 1844* según el cual, el comunismo "es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza y del hombre contra el hombre, la verdadera solución de la pugna entre la existencia y la esencia, entre la

objetivación y la afirmación de sí mismo, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es el secreto revelado de la historia y tiene la conciencia de ser esta solución".¹

En este párrafo es claro el supuesto de que el hombre es el sujeto, es decir, el principio u origen fundamental del cual la historia es la manifestación. Así pues, el proceso aparece como una sucesión caótica de acontecimientos cuya clave sólo se encuentra en las determinaciones esenciales del sujeto. "La tesis inestable sostenida por Marx en los *Manuscritos de 1844* es que la historia es la historia del proceso de enajenación (y desenajenación) de un sujeto".² El código que permite descifrar el "sentido" del conjunto de los fenómenos históricos está dado por la naturaleza de ese sujeto, cuyas notas esenciales constituyen el lugar donde el humanismo cree encontrar la razón de ser del proceso.

No parece necesario entretenerse en la crítica de esta idea del sujeto, la cual supone una esencia preexistente, ahistóricamente concebida. Baste señalar la inanidad de una concepción que ha mostrado su incapacidad para producir los conceptos necesarios a fin de dar cuenta de la complejidad del proceso histórico real. No es en el campo de posibilidades conceptuales abierto por el humanismo donde la ciencia de la historia ha podido elaborar el aparato teórico requerido para el conocimiento y explicación de la historia.

En todo caso rechazar la idea de que el hombre es el sujeto de la historia entendiéndolo por esto que el hombre es el principio fundamental del cual el proceso histórico constituye la serie de manifestaciones, no significa todavía comprometerse en algún sentido respecto a la tesis de que el hombre es el sujeto de la historia, entendiéndolo por ello que el

¹ C. Marx, "Manuscritos Económico-filosóficos de 44, en *Escritos Económicos Varios*, pp. 82-83. Trad. W. Roces, Ed. Grijalbo, México, 1962.

² Louis Althusser. "Lenin frente a Hegel", en Anton Pannekoek, *Lenin filósofo*. Cuadernos P y P, No. 42, p. 171, Córdoba, 1973.

hombre es el polo activo y constituyente del proceso. Así pues, examinaremos ahora la proposición según la cual el hombre hace la historia. Hay un primer significado, históricamente considerado, de esta proposición. "El hombre hace la historia" quiere decir: es falso que el proceso histórico sea el resultado de la intervención de alguna entidad metafísica suprahumana. Esa proposición nace, pues, en el interior de una polémica ideológica y su validez, decisiva en ese debate como factor de oposición a los planteamientos providencialistas y teológicos sobre la historia, desaparece en el instante mismo en que es superada tal polémica. Ello ocurre siempre con todas las proposiciones teóricas que, careciendo de fundamentación científica, su validez depende del enfrentamiento ideológico circunstancial.

Sin embargo, es un hecho fácilmente constatable que esa expresión ha seguido siendo utilizada, fuera del campo ideológico que la hizo posible. Así, por ejemplo, en una de las escasas obras historiográficas de Marx, en *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, se lee: "los hombres hacen su propia historia". Esta no es una afirmación incidental sino que se reitera una y otra vez a todo lo largo de la producción teórica de Marx, desde la *Crítica de la filosofía del derecho* donde escribe "la historia no es más que la actividad del hombre que persigue sus propios fines", pasando por *La sagrada familia* donde hay una formulación casi idéntica ("la historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos"), hasta llegar a *El Capital* donde, recordando a Vico, señala: "la historia del hombre se distingue de la historia de la naturaleza en que hemos hecho aquélla, pero no ésta". Se pueden encontrar con toda facilidad textos semejantes en la obra de Engels y otros marxistas posteriores. Es por ello falsa la apreciación de Althusser en el sentido de que "toda la tradición marxista se ha negado a afirmar que es el hombre quien hace la historia".

Sin embargo, a pesar de la arbitrariedad contenida en esta apreciación althusseriana, lo cierto es el carácter equívoco de la formulación "el hombre hace la historia". Tanto el vocablo "hombre" como la expresión "hacer la historia" se mueven en la más completa vaguedad e imprecisión. En efecto, ¿quién es ese hombre? ¿El líder, el genio, el caudillo, en una palabra, el individuo excepcional? ¿O será, más bien, que el referente de la noción "hombre" no debe ser entendido en un sentido individual, sino en un sentido genérico o colectivo, de modo que quienes hacen la historia son los grupos, las clases o el conjunto de la sociedad? Y todavía así, ¿quién decide cuáles instrumentos de producción habrán de ser utilizados para "hacer la historia"? ¿De quién depende que una época se plantee determinados objetivos históricos y no otros? ¿Por qué los hombres hacen la historia en formas tan diferentes según las diversas circunstancias?

La historiografía precientífica contaminada por la ideología individualista propia de la sociedad burguesa le atribuyó un peso específico decisivo a la intervención de los individuos excepcionales en la historia. Cuando Marx critica a Víctor Hugo por no ver en el golpe de Estado que llevó a Luis Bonaparte al poder "más que un acto de fuerza de un solo individuo", pone de relieve una deficiencia ampliamente extendida en la investigación historiográfica. Tanto en los comentarios apresurados de carácter periodístico como en los trabajos más minuciosos y con pretensiones de rigor, tanto en el examen del proceso histórico actual como en el estudio de los períodos pertenecientes a un pasado más o menos lejano, domina el enfoque individualista. En la aplastante mayoría de los estudios historiográficos, todo ocurre como si la actuación de los individuos ocupantes de posiciones y cargos relevantes decidiera el curso de la historia. Lo anterior es válido no sólo para la historiografía no marxista, sino también para una parte muy extensa, mucho mayor de lo que

pudiera creerse de primera intención, de las investigaciones que pretenden utilizar el aparato teórico producido por Marx para la explicación científica de la historia. Baste recordar la forma más frecuente en el tratamiento del fenómeno conocido como "stalinismo". Ya el sólo empleo de este membrete indica hasta qué grado se ve en la figura individual la razón de ser de las cosas. Aunque pueda considerarse superada, y en cierto modo lo está, la discusión sobre el papel del individuo en la historia en el nivel más abstracto de la teoría, lo cierto es que en una gran parte de la investigación historiográfica subyace la idea de que el individuo es el sujeto de la historia.

Cuando Marx se opone a las pseudo explicaciones del golpe bonapartista incapaces de ver en éste "más que un acto de fuerza de un solo individuo", desarrolla en rigor algo mucho más decisivo que una simple interpretación opuesta de un acontecimiento histórico específico. *El dieciocho brumario* no es sólo la explicación de un momento determinado del proceso histórico francés, contrastable con los estudios realizados en ausencia de una teoría de la historia, como los de Víctor Hugo y Proudhon. En esa obra genial aparecen en estado práctico numerosos elementos teóricos de la ciencia de la historia que Marx está en proceso de fundar. Para la cuestión que ahora nos ocupa vale la pena subrayar la idea fundamental que Marx considera necesario destacar en un prefacio escrito dieciocho años más tarde para la segunda edición del texto. Después de referirse a los trabajos de Víctor Hugo y Proudhon reprochándoles su visión del papel de Luis Napoleón, Marx señala: "Yo, por el contrario, demuestro cómo la lucha de clases creó en Francia las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe". No habría que dejarse engañar por las características específicas de la situación estudiada por Marx, ni perder de vista la tesis fun-

damental debido a los adjetivos utilizados. Para otra coyuntura histórica, donde el personaje central no fuera "mediocre y grotesco" sino genial y admirable, esa tesis fundamental seguiría siendo válida. En consecuencia, la explicación científica de esa coyuntura histórica imaginaria tendría que demostrar cómo la lucha de clases creó las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje genial y admirable representar el papel central.

Se puede hacer más explícita la tesis de Marx; no es el individuo, no importa la relevancia de su actuación, quien crea las circunstancias y condiciones en las cuales se desarrolla la lucha de clases, sino el desarrollo de la lucha de clases lo que crea las circunstancias y condiciones que hacen posible la acción individual. Traduciendo lo anterior al lenguaje que hemos venido utilizando diremos lo siguiente: el individuo no es el sujeto de la historia, los individuos no hacen la historia, no son ellos quienes constituyen el proceso, sino el conjunto de las relaciones sociales, en particular para un amplio periodo histórico, la lucha de clases, lo que constituye el campo de posibilidades de la acción individual.

El rechazo de la concepción humanista que hace de los hombres "concretos", de los hombres "reales" el sujeto de la historia, no significa todavía haber cancelado el supuesto de que la historia tiene un sujeto. Así, por ejemplo, Althusser repite en casi todos sus textos una idea común a casi toda la literatura marxista: "no son los 'hombres' quienes hacen la historia, sino las 'masas', es decir las clases aliadas en una misma lucha de clases". Al parecer, pues, hay un sujeto de la historia: las masas hacen la historia. Otra vez es necesario recordar el hecho de que la validez ideológica de una proposición no le confiere a la misma ninguna eficacia científica. Es innegable la importancia ideológica de la expresión "las masas hacen la historia" para combatir el individualismo de la ideología burguesa. En el interior del debate ideo-

lógico la expresión “las masas hacen la historia” quiere decir: es falso que el proceso histórico sea el resultado de la acción individual. Sin embargo, con independencia de sus virtudes ideológicas, es preciso reconocer que en el plano teórico esa expresión, literalmente considerada, no quiere decir nada. No avanzamos ni un paso en el conocimiento del proceso histórico cuando se nos dice que son las masas quienes hacen la historia.

Sólo desde la posición teórica del populismo es posible sostener el principio de que las masas hacen la historia, pero ninguna construcción científica es posible a partir de ese principio ideológico. Ello no se debe, como cree Althusser, al hecho de que al lado del “sujeto”/hombre, que se puede señalar con un dedo, el “sujeto”/masas plantee desagradables problemas de identidad, de identificación. “Un sujeto —escribe Althusser— es también un ser del que podemos decir: ‘es él’. Pero, ¿cómo hacemos para decir del ‘sujeto’/masas ‘es él’.” Se puede emplear este argumento sólo si se acepta el arbitrario desplazamiento de una a otra significación del término “sujeto”. El problema de si las masas son o no el sujeto de la historia no tiene nada que ver con el hecho de que la individualización sea o no factible. Si las masas fueran el factor constituyente del proceso histórico, ellas serían el sujeto de la historia, sin importar que fuera o no posible señalar: “helas aquí”. Es el propio Althusser, sin embargo, quien indica la razón más sólida por la cual no se puede aceptar que las masas desempeñan el papel de sujeto histórico: “la potencia revolucionaria de las masas sólo es potencia en función de la lucha de clases”.

Si una noción tan difusa como la de “masas” significa la articulación de varias clases, capas y categorías sociales reunidas en un conjunto complejo y móvil, es preciso reconocer que por períodos prolongados tales masas se abstienen de intervenir activamente en la historia. Ello no ocurre porque

en esos períodos prolongados hayan perdido quién sabe qué impulso inherente a las masas en cuanto tales, del mismo modo que su irrupción en la historia tampoco depende de la repentina recuperación de un elan consustancial a su carácter de masas. No se trata de que en ocasiones sean el sujeto de la historia aunque la mayor parte del tiempo sean el objeto de la misma. Más adelante volveremos sobre esta falsa dicotomía sujeto/objeto. El problema hay que plantearlo en términos enteramente diferentes: las distintas clases, capas y categorías a cuya articulación se da el confuso nombre de "masas" constituyen una serie de fuerzas sociales que, como tales, no "hacen" la historia. Su intervención en el proceso se da cuando acceden al estatuto de fuerza política organizada. Es precisamente este desplazamiento que convierte a una simple fuerza social en una efectiva fuerza política el que depende del conjunto de las relaciones sociales, es decir, del conjunto de las relaciones económicas, políticas e ideológicas mantenidas por las diversas fuerzas sociales.

La forma en la cual intervienen las masas, el momento de su intervención, los objetivos que se plantean, su grado de organización política, el nivel de su conciencia y de su capacidad de comprensión de la coyuntura histórica, la homogeneidad alcanzada en el interior de la articulación de las diferentes fuerzas sociales, la precisión de su deslinde respecto de las fuerzas antagónicas, en fin, todos los aspectos imaginables en los cuales se puede descomponer esa intervención están determinados por el conjunto de las relaciones sociales en las que ella se da. Todas las características específicas de la esfera económica de una sociedad: el ritmo del crecimiento económico, el mayor o menor desarrollo de una u otra rama de la producción, los ciclos de auge y recesión, el nivel del desempleo, la velocidad del proceso inflacionario, etc., son otras tantas condiciones determinantes del comportamiento social de las "masas". De igual manera, el

carácter de la ideología dominante, la intensidad de su penetración en las clases dominadas, el grado de credibilidad que mantiene, la cohesión de la contraideología producida por tales clases dominadas, etc., son otros tantos factores determinantes de ese comportamiento social. Finalmente, las tradiciones políticas, las reglas de juego que rigen la actividad política, las instituciones en que todo ello cristaliza, etc., deciden también las modalidades específicas adquiridas en cada caso por el comportamiento de las masas. Una fórmula abreviada presenta lo anterior de manera más clara: las masas intervienen en la historia en función del ritmo y de los objetivos que les impone la lucha de clases. Esto significa que las modalidades del proceso histórico, condensadas durante un prolongado periodo en la lucha de clases, determinan la acción de las masas.

Podemos ahora, con más facilidad, rechazar otra respuesta frecuente a la pregunta por el sujeto de la historia. No es cierto que sean las clases sociales quienes “hacen” la historia. En la literatura marxista se utiliza el término “clase” con una doble significación: en un sentido, el concepto “clase” remite a un grupo social configurado por su lugar en el sistema de producción, por su posición en el interior de las relaciones de producción. En otro sentido, tal concepto refiere a un grupo social constituido también por la conciencia de su situación en el conjunto social y por su práctica política. Hay, pues, un concepto estrecho de “clase” definido en términos puramente económicos y una noción más rigurosa que no hace abstracción de la presencia de factores ideológicos y políticos en el proceso de conformación de una clase social. No sólo el lugar ocupado en el proceso productivo sino también la conciencia de clase y la organización política constituyen factores imprescindibles en el proceso de constitución de una clase social. Insistimos en el empleo de la expresión “proceso de constitución de una clase” para subrayar el he-

cho de que no es suficiente el establecimiento de un cierto tipo de relaciones de producción para que se formen de manera inmediata y automática las clases correspondientes. Ello es así porque las clases sociales son un efecto del modo de producción, el cual resulta siempre de la combinación específica de un conjunto de relaciones sociales en el que es posible distinguir en todo caso por lo menos tres niveles distintos: relaciones económicas, relaciones ideológicas y relaciones políticas.

Un error muy difundido consiste en creer que una clase social existe con independencia de su práctica de clase y al margen de su enfrentamiento con las demás. Por el contrario, "una clase no existe históricamente más que en la medida en que existe una práctica de clase que corresponde a sus intereses objetivos". Podemos rescatar la distinción realizada por Marx, en términos hegelianos, entre "clase en sí" y "clase para sí". Estas dos nociones no indicarían ya la existencia previa de una clase social que más tarde adquiriría conciencia de su particularidad, sino que se trataría de una pareja conceptual destinada a pensar la diferencia entre un grupo social definido sólo por su lugar en el proceso productivo y una clase con presencia autónoma en el devenir histórico de la sociedad. Esa diferencia está dada por la lucha de clases, toda vez que ésta no es el efecto derivado de la existencia anterior de las clases, sino aquello en virtud de lo cual las clases se constituyen como tales. En consecuencia, las clases sociales no son el sujeto de la lucha de clases: ésta no ocurre porque alguna clase así lo decida, ni su intensidad depende de la voluntad de nadie. Ni siquiera las alianzas de clase son consecuencia de una decisión libre o de la feliz iniciativa de alguien. "Si no se puede hablar de clases sociales más que en el seno de la lucha de clases, esta lucha es el motor de la historia y no tal o cual clase en particular".

Una clase social sólo lo es por su inscripción específica en el sistema, por las relaciones que mantiene con los medios

de producción y con las demás clases. No nos referimos sólo a una posición en el sistema de las relaciones de producción, sino también a una posición en el sistema de las relaciones ideológicas y en el sistema de las relaciones políticas. "Si no hay clases sociales más que en y por sus relaciones, es por ellas y en ellas que las clases se constituyen, se desarrollan y desaparecen": no es una u otra clase social la que 'hace' la historia sino, por el contrario, el proceso histórico el que instaura o elimina a las clases. Así como las clases están determinadas por la forma del proceso de producción y no al revés, de igual manera están determinadas por la forma del proceso histórico y no al revés. "La única manera de concebir las clases sociales como sujetos de la historia es desvincularlas del sistema social en el que son clases y en el que ocupan posiciones precisas".

Si no son los individuos relevantes, las masas o las clases el sujeto de la historia, es todavía menor la validez teórica del enunciado según el cual son los hombres quienes hacen la historia. No se trata siquiera del hecho obvio de que el concepto "hombre" sea inútil para dar cuenta de las vicisitudes de la historia. Bien podría ocurrir que los hombres hicieran la historia a pesar de que el concepto de "hombre" sea inútil para elaborar la explicación discursiva del proceso real. Sin embargo, además de los escasos servicios teóricos proporcionados por el concepto de "hombre", los cuales inhabilitan a una concepción humanista para dar cuenta del proceso histórico, ocurre que el vago enunciado según el cual son los hombres quienes hacen la historia desconoce las condiciones de posibilidad de este "hacer". En efecto, es obvio, los hombres son los actores de la historia: no existe un solo acontecimiento histórico del cual no se pueda decir que es el resultado, de una u otra manera, de la acción humana. El problema, sin embargo, radica en que no basta con constatar esa obviedad porque en ningún caso las relaciones sociales pueden ser reducidas a relaciones interhumanas.

Los hombres actúan no como tales, no como entidades antropológicas, sino como ocupantes de una cierta posición en el sistema de relaciones sociales. De lo que se trata, pues, es de extraer todas las consecuencias implícitas en la tesis de Marx: el hombre es el conjunto de las relaciones sociales. Si se asume con todo rigor este enunciado, no puede extrañar la afirmación de que el proceso deviene en virtud precisamente de la oposición, complementariedad, contradicción o reforzamiento de ese conjunto de relaciones sociales. El tipo de alternativas presentes en cada situación concreta, en cada coyuntura histórica, es algo que no deciden los hombres sino ese conjunto de relaciones sociales, es decir, el sistema mismo. De ahí que el problema fundamental de la historiografía no sea precisar los móviles que impulsan la acción humana o los fines que persiguen los hombres, sino que el primer problema de una historiografía científica es determinar la articulación del conjunto complejo de relaciones sociales.

Lo anterior tal vez nos permita enfrentar de manera más adecuada el problema de lectura ofrecido por un conocido párrafo de *El Dieciocho Brumario*: "Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado". El texto no sólo indica el hecho obvio de que la situación dada, aquélla a partir de la cual "los hombres hacen su propia historia", está constituida por un complejo de circunstancias no elegidas por ellos mismos; el texto indica también que los hombres no hacen la historia "a su libre arbitrio". Esta expresión debiera ser desarrollada. Se pueden apuntar dos sentidos complementarios: significa que los instrumentos de producción con los cuales "los hombres hacen su propia historia" tampoco son libremente elegidos. En efecto, tales instrumentos no se inventan arbitrariamente: son los que el propio pro-

ceso anterior ha legado. Significa, además, que el producto de la transformación histórica tampoco es libremente elegido: no es simple retórica la afirmación de que la humanidad sólo se plantea en cada época los problemas que puede resolver y los objetivos que puede alcanzar.

Se emplea usualmente la noción de "proceso" en referencia a la historia. Una cabal comprensión de lo que significa la expresión "proceso histórico" permitirá avanzar en el problema planteado. En su sentido teórico más riguroso, el vocablo "proceso" no indica una mera sucesión cronológica ni el simple hecho de que unos acontecimientos estén temporalmente conectados con otros: indica la vinculación necesaria que los une. Como lo señala Marx en *El Capital*, "la palabra 'proceso' expresa un desarrollo considerado en el conjunto de sus condiciones reales". No se trata, pues, de una palabra que meramente señale la forma de la sucesión, sino de un concepto destinado a pensar el hecho de que la sucesión no es un ordenamiento cualquiera e indeterminado, sino una continuidad necesaria. Afirmar, pues, que la historia es un proceso equivale a afirmar la continuidad originaria en ella, es decir, que absolutamente cualquier situación o momento histórico resulta de las situaciones o momentos anteriores. Esto significa que del juego complejo de circunstancias que constituyen la configuración de un momento cualquiera, surgen las alternativas y tendencias cuya realización conducirá al momento siguiente. Significa, pues, más específicamente, que las relaciones y contradicciones cuya configuración constituye una situación dada, no son cualesquiera relaciones y contradicciones indeterminadas, sino precisamente aquéllas que resultaron de la situación anterior. Podemos afirmar esto mismo en terminología hegeliana, señalando que la negación de algo nunca es una negación indeterminada sino una negación determinada precisamente por aquello que se niega.

La concepción científica de la historia como proceso, en el sentido riguroso señalado, supone el rechazo de tres orientaciones teóricas anticientíficas: a) se opone al postulado metafísico implicado en la visión teleológica ya que, en efecto, la historia no se desarrolla como una evolución cuyo orden y racionalidad dependan de una supuesta meta final hacia la cual estaría encaminada; b) se enfrenta a un planteamiento voluntarista derivado del enfoque humanista del sujeto porque la historia tampoco es un desarrollo cuyo despliegue en tal o cual sentido se deba a la voluntad libre de quienes "hacen" la historia o que resulte de la intencionalidad de nadie; c) elimina la aceptación ideológica de la irremediable ininteligibilidad de la historia inherente a la idea de que ésta es una sucesión caótica de hechos arbitrarios o casuales debidos a la intervención del azar.

Engels ubica el valor del *Dieciocho Brumario*, en el prólogo a la tercera edición alemana de esta obra, en el hecho de que Marx logra explicar "en su concatenación interna toda la marcha de la historia de Francia desde las jornadas de febrero", exhibiendo el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851 como "un resultado natural y necesario de esta concatenación". No entraremos aquí a examinar los motivos por los cuales Engels emplea, como Marx también lo hacía con frecuencia, el término "natural". Bástenos retener la idea de que la genial explicación de Marx lo es porque demuestra la necesidad del acontecimiento. Como es obvio no hay ninguna razón por la cual esta necesidad haya de considerarse exclusiva del golpe bonapartista. Por el contrario, a menos que se parta del supuesto de que la historia es un devenir azaroso, supuesto que obliga a renunciar a una ciencia de la historia, es preciso reconocer el carácter necesario de cualquier acontecimiento histórico.

El criterio para determinar la validez científica, esto es, el poder explicativo de una investigación historiográfica,

radica en su capacidad de mostrar la necesidad del hecho estudiado. En efecto, si una pretendida explicación indica cuáles son las circunstancias en las que se da un acontecimiento cualquiera sin mostrar que dadas esas circunstancias tal acontecimiento tenía que ocurrir o, al menos, su ocurrencia era altamente probable, no estamos ante una efectiva explicación. Si del señalamiento de un conjunto de circunstancias no se desprende la necesidad del acontecimiento a explicar, cabe oponerle a ese señalamiento otro u otros diferentes, donde se invoquen distintos conjuntos de circunstancias. De esta manera la investigación historiográfica se mueve en el nivel ideológico de la interpretación.

Si el proceso es necesario en virtud de que el propio encadenamiento complejo determina el devenir de ese proceso, no cabe plantear la presencia de una subjetividad libre capaz de decidir por su propia voluntad el curso a seguir. Quienes participan en el proceso, desprovistos de la información requerida para conocer con precisión su dinámica, pueden considerar que existen una variedad de opciones y alternativas, cuya realización dependerá del propio y libre comportamiento. Si la ponderación limitada del conjunto complejo de determinaciones produce la ilusión de la pluralidad de opciones, el conocimiento exhaustivo de tales determinaciones cancela esa ilusión. No existe una sola situación histórica en la que habiendo podido desarrollarse el proceso en uno u otro sentido, la direccionalidad realizada haya dependido de la azarosa intervención de una subjetividad libre. Entre otras cosas porque la actividad de los agentes históricos no es nunca una actividad libre e indeterminada.

Al rechazar la existencia del sujeto de la historia no se trata, por supuesto, de negar el dato obvio: es evidente que los individuos son agentes activos en la historia, es evidente que no hay una sola forma de la práctica social cuya realización no exija la actividad de los individuos, es evidente que

la consecución de ciertos objetivos requiere de la abnegación, de la combatividad, de la entrega, del análisis lúcido, de la organización consciente, etc., de los agentes históricos. La afirmación "la historia es un proceso sin sujeto" no desconoce estos datos elementales ofrecidos por la experiencia histórica. La dinámica de la historia se realiza a través de la actividad de los hombres, pero ¿de qué actividad se trata? ¿De una actividad libre derivada sólo de la voluntad? En rigor, se trata de la única forma de actividad posible para entes que no existen al margen del conjunto complejo de relaciones sociales o, mejor dicho, entes cuyo estatuto ontológico está constituido por ese conjunto complejo; cuya actividad, en consecuencia, no es una actividad cualquiera sino la actividad permitida por el juego contradictorio de las relaciones sociales globalmente consideradas.

De la misma manera que en el campo de la epistemología los mejores desarrollos teóricos han prescindido de la dicotomía sujeto/objeto, también la ciencia de la historia se libera de una problemática mal planteada cuando reconoce que la oposición sujeto/objeto es una mala abstracción en el seno de un proceso. Se puede parafrasear a Hegel y señalar que quienes postulan la escisión entre el sujeto humano y la realidad objetiva presuponen mucho que habría que empezar por examinar si es verdad. Dan por supuesto, en efecto, que la realidad se halla de un lado y el hombre de otro, como algo que, separado de la realidad, fuera, sin embargo, algo real. Es preciso para evitar esta endeble hipótesis inicial, tomar como punto de partida la unidad originaria indivisa entre sujeto y objeto. La aseveración "la historia es un proceso sin sujeto" indica, pues, el hecho de que no existen sujetos humanos que puedan ser considerados al margen de la realidad objetiva.

Cuando se acepta la oposición sujeto/objeto todo ocurre como si las relaciones sociales fueran relaciones entre cosas,

frente a las cuales estarían los hombres en disposición de actuar como les viene en gana según su audacia, su voluntad, su inteligencia, su conciencia o su organización. Debiera ser obvio que este planteamiento no permite la comprensión del proceso histórico y que, en definitiva, las relaciones sociales combinan hombres, instituciones, objetos, fenómenos, etc., en una sola, única y misma realidad. Los lugares ocupados por los agentes históricos, sean estos individuos, grupos, clases, organizaciones, etc., las posiciones mantenidas en el interior de la combinación compleja, determinan la actuación de tales agentes y la marcha del proceso. Por ello se puede afirmar que el sujeto del proceso histórico es el propio proceso o, lo que es igual: la historia es un proceso sin sujeto. Lo que constituye a la sociedad y determina el curso histórico es el sistema de sus relaciones sociales: fuera de este sistema los hombres son nada, en el interior del sistema su "hacer" depende de la posición ocupada en él. Por ello la historia es un proceso sin sujeto.

De lo anterior se desprende el carácter abstracto y, por ende falso, de la dicotomía "condiciones objetivas"/"condiciones subjetivas". Siempre que se utiliza esta pareja terminológica ella sirve para distinguir de un lado condiciones económicas y sociales, es decir, grado de explotación, miseria, desempleo, desnutrición, analfabetismo, etc., y por otro lado, condiciones ideológicas y políticas, o sea, grado de conciencia, organización, elaboración de una línea política, etc. Debiera ser obvio que ambos lados constituyen formas diferentes de las condiciones objetivas, porque no es cierto que las primeras dependan de la dinámica de la cosa misma y las segundas de una aleatoria intervención humana. Tanto unas como otras dependen del modo de desarrollo de las relaciones sociales. Tanto unas como otras dependen durante un amplio período histórico de las modalidades adquiridas por la lucha de clases.

La falsa dicotomía entre “condiciones objetivas” y “condiciones subjetivas” deriva de una noción premarxista de la objetividad. Marx reprocha a la tradición materialista concebir la objetividad, la realidad, como lo dado a la contemplación, como lo pleno de sentido en sí mismo, es decir, como lo ya constituido o lo constituido de por sí. En breve: Marx reprocha a la tradición materialista no concebir la objetividad de modo subjetivo. En contraposición, Marx reprocha a la tradición idealista concebir la objetividad o la realidad como mera proyección de la actividad subjetiva, considerada ésta, además, de un modo abstracto. En otras palabras, aunque la tradición idealista reconoce la determinación subjetiva de la objetividad, el reconocimiento de esta determinación es abstracto pero, además, y esto es decisivo, al no problematizar la subsistencia propia de la realidad, al no reconocer el hecho de que ésta no se reduce a la determinación teórico-discursiva, incurre en el desconocimiento de esa realidad.

La noción premarxista —tal vez habría que decir prehegeliana— de objetividad, precisamente la que Marx pone en cuestión en las Tesis sobre Feuerbach, se caracteriza en cualquiera de sus dos modalidades por la escisión entre subjetividad y objetividad: bien un sujeto constituyente de la objetividad que lo es sólo por esa actividad subjetiva o bien la objetividad como lo ya constituido de suyo y el sujeto como simplemente pasivo.

Una cierta polémica actual tendiente a oponer estructura y praxis recupera la problemática derivada de esa noción premarxista de objetividad. Discutir si el “polo subjetivo” es el único capaz de des y reestructurar la situación “objetiva” o si, por el contrario, esta situación “objetiva” se desenvuelve en virtud de su propia mecánica al margen de la actividad del “polo subjetivo” es prolongar una polémica viciada de antemano por una supuesta oposición sujeto/objeto que debiera primero ser fundada. Al partir,

por el contrario, del reconocimiento de la unidad originaria indivisa entre sujeto/objeto y afirmar, en consecuencia, que la historia es un proceso sin sujeto, se rechaza toda postulación de un sujeto como fuente autónoma y original de significaciones, pero no porque se desconozca el dato elemental y obvio de que los agentes históricos son, como lo indica el propio término, entes activos y actuantes.

“Proceso sin sujeto” quiere decir que el proceso es la única fuente de significaciones o, más claramente, condición absoluta de posibilidad de las significaciones; indica, además, que es el propio proceso, es decir, el conjunto dinámico de relaciones sociales el que determina la eficacia posible de esas significaciones. Que el sujeto sea el propio proceso indica que es éste mismo quien desplaza y condensa la negatividad en uno u otro lugar del sistema social; es el propio proceso el que determina que la negatividad de una época se condense en una u otra clase social, en tal o cual forma de organización política e, incluso, en un caudillo, como es también el propio proceso el que determina los desplazamientos de esa negatividad.

No tiene sentido alguno la objeción según la cual el reconocimiento de que la historia es un proceso sin sujeto, debilita o atenta contra el problema de la acción y de la organización política. No se trata de desconocer otro dato elemental y obvio: el papel de los partidos, al menos en la sociedad moderna, como agentes de transformación revolucionaria. De lo que se trata, en cambio, es de poder pensar y explicar por qué los partidos poseen uno u otro programa, una u otra línea política, explicar por qué ejercen tal o cual influencia y en qué sectores la ejercen. De lo que se trata, pues, es de reconocer que no es el papel jugado por los partidos lo que determina el estado de la lucha de clases, sino el estado de la lucha de clases lo que determina el papel jugado por los partidos.

Por la manera cómo se utilizan términos como “revisionismo”, “reformismo”, “sectarismo”, etc., todo parece indicar que las posiciones aludidas con tales calificativos obedecen a la mala fe o a la torpeza de quienes son así descritos. Reconocer que la historia es un proceso sin sujeto obliga a examinar —y a nadie escapa la importancia política de esto— la base objetiva y material de tales posiciones. Lo mismo ocurre con los malamente llamados “errores”. Debiera ser evidente que el vocablo “error” pertenece a un tipo específico de discurso. Es en el plano de la teoría donde se puede hablar de “error”, pero ¿qué sentido tiene afirmar que en una coyuntura cualquiera una fuerza social o una fuerza política cometen “errores”? ¿Cómo una fuerza social, una fuerza política puede cometer “errores”? Si con ese término inadecuado se quiere señalar el hecho de que una línea política no resulta justa para la coyuntura de la que se trata, debiera ser obvio que ello no depende de los “errores” cometidos por los dirigentes.

Si efectivamente fuera cierto que “la crisis de la humanidad se reduce fundamentalmente a la crisis de la dirección revolucionaria”, como se ha llegado a plantear en un exceso de retórica anticientífica, entonces la ciencia marxista de la historia es un sin sentido. Al examinar el comportamiento de las fuerzas políticas desde esa perspectiva, se olvida el postulado elemental de que, en efecto, es el ser social lo que determina la conciencia social o, lo que es igual, se desconoce el hecho de que la historia es un proceso sin sujeto.



NOTAS SOBRE LA INFLUENCIA DEL POSITIVISMO PENAL EN PUEBLA

Alfonso Vélez Pliego

La Revolución Francesa de 1789 provocó, durante la primera mitad del siglo XIX, una lucha política entre las fuerzas que intentaban retornar a los viejos moldes del periodo pre-revolucionario y aquellos que pretendían conservar las conquistas revolucionarias. La burguesía liberal, representante de esta última posición, tiene que luchar además contra el creciente cuarto estado, integrado por las masas insatisfechas como resultado de la industrialización de Europa Occidental.

Las contradicciones existentes en el seno de la sociedad francesa se reflejan claramente en el ambiente ideológico y filosófico de la época. En su lucha, la burguesía adopta los postulados que le proporciona el adelanto alcanzado por las ciencias naturales. Por su parte, el romanticismo constituye la expresión filosófica de la reacción, y la izquierda utiliza como instrumento ideológico al socialismo utópico.

En este contexto ideológico surge el Positivismo. Su creador, Augusto Comte, imbuido por los nuevos métodos y descubrimientos de las ciencias naturales, niega los postulados que sirven de base a las concepciones idealistas y proclama el inicio de un nuevo estadio en el desarrollo de la humanidad: el estado científico o positivo.

Las directrices proclamadas por el Positivismo en la adquisición y fundamentación del conocimiento, pronto invaden las disciplinas que hasta entonces habían sido dominadas

por la metafísica, o por la teología. La observación y la experimentación se convierten en los medios que permiten al hombre de ciencia conocer y explicar los fenómenos naturales o sociales que se presentan en su mundo circundante.

El derecho no escapa a las influencias de la "nueva ciencia". Los estudios jurídicos basados en los postulados del Positivismo entran en contradicción con las viejas teorías en las diversas ramas del Derecho. En materia penal surge la Escuela Positiva, que se da a la tarea de cambiar el criterio represivo y analizar al delincuente mismo en su justa medida. Las viejas ideas teológicas y metafísicas sobre el delincuente, y la escuela clásica o liberal que las sustenta, son rechazadas por los fundadores del Positivismo Penal. César Lombroso,¹ por ejemplo, sostiene que el delincuente es un ser atávico con regresión al salvaje; Enrique Ferri² lo conceptúa como un producto del medio ambiente que está sujeto además a la influencia de instintos heredados. Rafael Garófalo, por su parte, haciendo una distinción entre delito natural y delito legal, argumenta que siendo el primero una violación a los sentimientos altruistas de piedad y probidad en la medida en que son indispensables para la adaptación del individuo a la sociedad, el delincuente no es otra cosa que "...un hombre en el cual existe carencia, eclipse o debilidad del uno o del otro de estos sentimientos". Según Garófalo, la evidencia de este postulado nos obliga a concluir que si el delincuente "hubiese poseído tales sentimientos con un grado bastante de intensidad, no habría podido violarlos a menos que la violación no sea sino aparente, es decir, que el delito no sea tal delito".³

¹ Lombroso, Cesare. *L'homme criminel*, París, 1887. Sobre su vida véase: Lombroso de Ferrero, Gina. *Vida de Lombroso*, Ediciones Botas, México, 1940.

² Ferri, Enrique. *Los nuevos horizontes del derecho y del procedimiento*, Madrid, Ed. Góngora, 1887. *Estudio de antropología criminal*. Ed. La España Moderna.

³ Garófalo, Rafael. *La criminología*, Madrid, Ed. La España Moderna, 1890, p. 98.

Haciendo una síntesis de las diferencias que separan a la Escuela Clásica de la Escuela Positiva, podemos enunciarlas como sigue:

a) El empleo del método experimental en el estudio del delito y el delincuente.

b) La introducción del concepto de Responsabilidad Social, mismo que contiene las notas siguientes: la responsabilidad del delincuente ante la sociedad se deriva del hecho objetivo de vivir en ella, así como del determinismo a que está sujeto y su temibilidad, y no de su libre albedrío.

c) El delito es un fenómeno natural y social producido por el hombre.

d) La pena no debe ser un castigo, sino un medio de defensa social.⁴

El Positivismo extiende su esfera de influencia hasta el Continente Americano. En México, es difundido por Gabino Barreda, antiguo discípulo de Comte,⁵ quien encuentra en los círculos políticos e intelectuales de su época un campo propicio para el desarrollo de las ideas que sustenta. La burguesía mexicana ve en estas ideas la oportunidad de fundamentar ideológicamente sus pretensiones, al igual que lo hizo la burguesía francesa, y las adopta como instrumento en su lucha contra las fuerzas conservadoras, herederas del espíritu teológico implantado por la colonia.⁶

En Puebla, el Positivismo ejerció una notable influencia, misma que hasta ahora no ha sido estudiada con la amplitud que se requiere. Este trabajo tiene por objeto analizar esa influencia en el terreno de las ideas e instituciones jurídicas, especialmente en el Derecho Penal y en la creación de insti-

⁴ Jiménez de Azua, Luis. *La ley y el delito* (principios del derecho penal). México, Ed. Hermes, 1963, pp. 51-52.

⁵ Sobre la obra de Barreda, véase: *Gabino Barreda. Estudios*, Selección y Prólogo de José Fuentes Mares. B. E. U. No. 26, México, U. N. A. M., 1941.

⁶ Sobre la trayectoria del Positivismo en México véase la obra de Leopoldo Zea, *El positivismo en México*. (Nacimiento, apogeo y decadencia). México, F. C. E., 1969.

tuciones como el Gabinete de Antropología Criminal y en los estudios que en él se realizaron, que son un fiel testimonio de la aplicación de los principios abstractos postulados por la Escuela Positivista, a un objeto concreto, en este caso a delinquentes mexicanos, con resultados que en ocasiones difieren de los que obtuvieron en sus estudios sobre el delincuente europeo los creadores de esta ciencia denominada Antropología Criminal.

Una de las primeras reformas emprendidas como consecuencia de las nuevas ideas fue el establecimiento de un sistema penitenciario acorde con los lineamientos que pregonaba sobre este punto la "nueva ciencia". El Gobernador del Estado, Gral. Mucio P. Martínez refiriéndose a ellas expresaba: "...ya en posesión de la brújula constituida por las inducciones de la Antropología y Psicología Criminal, es posible emprender útiles reformas en nuestro sistema penitenciario; sin aislar los hechos criminosos del núcleo en que se determinan, y sobre todo, fijándonos más que en el delito, en el hombre criminal. Y como no es cierto que en los nuevos horizontes del Derecho a que aludo, se descuide o se niegue la enmienda de los delinquentes, posible al menos respecto a algunos, el Gobierno ha procurado ensanchar en las prisiones los elementos de instrucción y de trabajo, reglamentándolos con todos los requisitos que la ciencia pregonar".⁷

En efecto, los penados trabajaban en talleres de mecánica, hojalatería, carpintería, palma, tejido, zapatería, etc., y acudían a la escuela del establecimiento, que estuvo a cargo de los profesores Francisco W. Zambrano y Andrés Iglesias, en donde se les enseñaban las siguientes materias: Lectura, Escritura, Principios de Gramática, Castellano, Aritmética, Nociones de Geografía, Nociones de Ciencias Físicas y Natura-

⁷ *Memoria instructiva y documentada que el Jefe del Departamento Ejecutivo del Estado, presenta al XV Congreso Constitucional.* Puebla, Imprenta de la Escuela de Artes y Oficios del Estado, 1899, T. II. pp. 196-197.

les, Elementos de Higiene, Instrucción Cívica y Derecho Usual, Nociones de Historia Patria, Nociones Técnicas relativas a las industrias existentes en la Penitenciaría, Dibujo Lineal y de Ornato, Moral e Instrucción Penitenciaria.⁸

Otra de las reformas fue la supresión del Jurado, a fin de que la justicia penal se adecuara a los Principios de la Escuela Positiva. Escuchemos los argumentos que justificaban la reforma de la Constitución del Estado, suprimiendo dichos jurados: "... si el juicio criminal debe, como tiene que ser, un estricto examen bio-psicológico del procesado, es indispensable convenir en que el jurado carece absolutamente de competencia para intervenir en el más pequeño de sus detalles.

La justicia penal tiene que llegar definitivamente a una nueva situación y esto requiere que en su administración intervengan personas que no estén llenas de la vana ciencia jurídica, actual, llena tan sólo de palabras y de fórmulas, sino que tengan un conocimiento profundo del hombre físico y moral; así como de todas las necesidades y de todas las condiciones sociales de su tiempo.

Si se quiere, no se podrá encontrar esto en todos los jueces de hoy; pero mucho menos puede encontrarse en los jurados. Esto quiere decir que se debe reformar la administración de justicia, pero la base de esa reforma debe consistir precisamente en la supresión del jurado".⁹

Además de estas reformas, también se modificó la legislación relativa al Ministerio Público, a través de la Ley Orgánica de esta Institución expedida el 6 de septiembre de

⁸ El reglamento económico de la Escuela de la Penitenciaría del Estado, fue expedido el 15 de enero de 1895.

⁹ Marín G. Rafael. *La iniciativa del Ayuntamiento de Tepexi. Periódico Oficial del Estado de Puebla*. Febrero de 1894, T. IIV, No. 22, p. 256. También pueden consultarse los artículos de Cosme A. Zafra titulados "Breves observaciones al dictamen que la Comisión Especial respectiva, presentó al Congreso del Estado sobre las reformas a la Constitución, iniciadas por los Ayuntamientos de Tepexi, Tepeaca y Tecali", en *El Observador Judicial*. T. II, Núms. 18 al 27.

1894. El reconocimiento de la importancia de la Escuela Clásica en la formación de este organismo, se expresa en los siguientes conceptos:

“Verdad es que la Escuela Clásica en Derecho Penal, preocupada en la ilusión de libre albedrío y el concepto abstracto del delito, no ha tomado en consideración al delincuente mismo, ni los agentes exteriores, y desconoce que la Fisiología, al estudiar los fenómenos de la cerebración, nos enseña la influencia de aquellos agentes sobre el organismo; pero no debemos negar el papel importantísimo que ha desempeñado tal escuela, en el estudio del Derecho Penal, al descubrir los verdaderos lineamientos de la institución que, con el nombre de Ministerio Público, se vislumbró en Atenas en la persona del Arconte, que presidía los tribunales, y se hizo tangible en los derechos correspondientes al Aerópago: después, en Roma, en los Cuestores creados por la Ley de las Doce Tablas; a fines del Imperio, en los Irenarcas; luego, entre los godos y los francos, en la persona de los Saions y de los Graffions, y que, por fin, alcanzó una forma definida en el último tercio del siglo xiv. A partir del siglo xvi, y bajo el influjo de la hegemonía intelectual del pueblo francés, feliz inspirador de las más importantes evoluciones sociológicas; el Ministerio Público ha adquirido una importancia tal que, si no por la forma, al menos por el alcance de sus funciones, constituye en la actualidad uno de los Poderes o Departamentos en que se divide el gobierno de los pueblos cultos. Obedeciendo esa sugestión institutiva de la necesidad del progreso, las reformas a la legislación política del Estado comprendieron casi en primer lugar a la citada institución, que en el Art. 91 de la nueva Carta quedó definida, como “la magistratura a cuyo cargo está velar por la exacta observancia de las leyes de interés general”.¹⁰

El Gobierno que presidía el Gral. Rosendo Márquez ini-

¹⁰ *Vide*, pp. 189-190.

ció las reformas al Sistema Penitenciario. Nombró para ello una Comisión integrada por los abogados Rafael Isunza y Agustín M. Fernández, quienes se avocaron al estudio y reglamentación del Sistema Penitenciario. Fue entonces cuando el Dr. Rafael Serrano, Director del Hospital de Dementes de la ciudad y "distinguido alienista",¹¹ propuso a la Comisión la creación de un Gabinete de Antropología Criminal, en el que se estudiara de una manera científica a los delincuentes que ingresaban a la Penitenciaría del Estado. Los comisionados "...acogieron con entusiasmo las ideas emitidas por el Dr. Serrano, planteándolas y desarrollándolas convenientemente en la parte respectiva del Proyecto de Reglamento que presentaron".¹²

El proyecto fue aprobado y el 2 de abril de 1891 quedó inaugurado el Gabinete, que de inmediato empezó a funcionar bajo la dirección del Dr. Francisco Martínez Baca, "médico militar, catedrático de Patología Externa en la Escuela de Medicina y Farmacia del Estado, Prof. de Lecciones de Cosas de la Escuela Normal de Profesores y Médico de la Penitenciaría", con el auxilio del Dr. Manuel Vergara. Estaba integrado por una biblioteca, un museo, una sección de estadística, laboratorios y servicio fotográfico; posteriormente se le anexó la Oficina Experimental.

Las reformas al régimen penitenciario provocaron gran júbilo en los círculos intelectuales de la localidad. El Lic. Ernesto Solís, refiriéndose a los motivos que lo habían impulsado a escribir una obra sobre tal acontecimiento, escribió: "Nosotros que con creciente ansiedad hemos seguido en hito la rápida evolución de la ciencia penal contemporánea;

¹¹ El Dr. Serrano se ocupó también del estudio de la Psiquiatría Legal, como lo comprueba un estudio que publicó con el nombre de "El sueño y la embriaguez del sueño", en *El Observador Judicial*, periódico editado en Puebla a fines del siglo XIX. T. II, 1894.

¹² Martínez Baca, Francisco y Vergara, Manuel. *Estudios de Antropología Criminal*. Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Puebla, 1894. T. LIV, Núm. 40.

nosotros que al oír hablar de ese vitando asesinato jurídico, impropriamente llamado pena, nunca hemos podido reprimir a la súbita crispación de nuestros nervios; nosotros, que al ver realizado para Puebla el régimen penitenciario, sentimos dilatarse nuestro pecho con aquel bienestar de la persona a quien quitan grave peso de encima, no pudimos menos que acoger con verdadero entusiasmo la propuesta que el progresista editor de la presente obra nos hizo acerca de escribir algunas líneas respecto al reglamento de la Penitenciaría, trabajo importante de erudición y talento, que será siempre un timbre de gloria para sus autores y para el Estado".¹³

Con la inauguración del Gabinete se inicia una serie de trabajos basados en "la aplicación de las leyes antropológicas consignadas en los tratados", y que al decir del Lic. Rafael Saldaña, prologuista de la obra de Martínez Baca, "deben considerarse como el principio y la base de una antropología, que muy bien pudiéramos llamar nacional, aun cuando aparezca algo impropia la denominación".¹⁴

Los trabajos que se efectuaban en el referido Gabinete, estaban sistematizados en la siguiente forma:

El resultado del estudio de cada penado se hacía constar en un libro en el que, además de colocarse la fotografía y registrarse un extracto de la ejecutoria relativa al preso, se consignaban los siguientes puntos:

GENERALES. Este punto comprendía el nombre del preso, el número de celda que ocupaba, estado civil, oficio, raza, religión, origen, vecindad y última residencia, con expresión de la latitud, clima, topografía y frecuencia del delito cometido por el reo en los lugares aludidos.

¹³ La obra aludida se titulaba *Puebla en la inauguración del Régimen Penitenciario*. No tuve oportunidad de consultar la edición completa, por lo que las líneas transcritas fueron tomadas de una reproducción parcial que en forma de artículo y con el título de "El Reglamento de la Penitenciaría", publicó *El Observador Judicial*. T. III. No. 24, Puebla, 1895, pp. 186-187.

¹⁴ Vide, 12.

..BIOGRAFÍA. En este punto quedaban comprendidos los antecedentes de los familiares inmediatos del reo, así como los suyos, con especial referencia a los delitos, las costumbres y los estados patológicos de la familia, sobre todo las neuropatías y afecciones del sistema nervioso.

CEFALOMETRÍA. Se consignaban en este punto las medidas de los diámetros antero-posterior, transversal, vertical, frontal, malar, del maxilar inferior, transversal y vertical de la órbita, la altura de la cara, de la frente y el ángulo facial.

ANTROPOMETRÍA. Es decir, la estatura, el peso, la abertura bronquial, la amplitud torácica medida en la inspiración y la expiración y la relación entre ambas medidas; la longitud total del miembro superior y del inferior, las longitudes relativas del brazo, antebrazo, mano y dedo medio, del muslo, de la pierna y del pie, haciendo resaltar las asimetrías y las anomalías de forma que se observaban.

FISIOGNOMÍA. Que comprendía el estudio de la cabeza y el cuerpo desde el punto de vista de la orma, y se hacía constar la de la frente, de la nariz, de los ojos, de la boca, de los dientes, etc. Se indicaba también el aspecto general del individuo, la expresión de la mirada, el color de los ojos, la frecuencia de gestos, la abundancia y color del pelo y de la barba, la saliente de los pómulos, los ángulos del maxilar, el color de la piel, el estado general del individuo y su desarrollo muscular.

ORGANOSCOPIA. Este punto comprendía el estudio de la sensibilidad general por medio del estesiómetro y de la electricidad, la impresionabilidad del individuo al calor, la reacción eléctrica de los músculos y de los vasos ante el nitrato de amilo; el desarrollo de la fuerza muscular mediante el dinamómetro, tanto a la presión como a la tracción; el desarrollo del tacto en varias partes del cuerpo y, sobre todo, en la mano; el grado de desarrollo de los demás sentidos y el estado de los reflejos estéreos y tendiosos,

PSICOLOGÍA. Que comprendía el desarrollo de la inteligencia, de la memoria, del estado de la imaginación; el género de sentimientos, de afecciones y de pasiones dominantes; el estado de la voluntad y las formas de su manifestación (como valor civil, personal, brutal, razonado, etc.); la previsión y la imprevisión del reo, su educación, el caló o lenguaje convencional que usaba, si estaba o no tatuado y su escritura, firma y jeroglíficos.

Además de este libro existía otro en el que se asentaban las observaciones que hacían los celadores acerca de los presos que tenían bajo su vigilancia: (conducta, modo de ser, pasiones o virtudes, los castigos que les habían sido impuestos y las faltas que los habían originado).¹⁵

En septiembre de 1892, al iniciarse el gobierno del General Mucio P. Martínez, se ordenó la publicación de los estudios efectuados en el Gabinete Antropológico, con el objeto de presentarlos en la Exposición Colombiana de Chicago, que se iba a efectuar en el mes de mayo del año siguiente. Los trabajos, con el título de "Estudios de Antropología Criminal", fueron presentados en dicha exposición y al decir del propio Dr. Martínez Baca ". . .no sólo merecieron la aprobación del Jurado Calificador respectivo, que concedió un premio a dicha obra, sino que además fue recibida con entusiasmo por los respetables antropologistas Sres. Lombroso, Marro, Garófalo, Bertillon y otros".¹⁶

La afirmación hecha por Martínez Baca, no era ninguna exageración, como lo comprueba una carta de Lombroso en la que expresa su reconocimiento a la labor desarrollada en pro de la "nueva ciencia".

Considerando la importancia del mencionado documento, lo transcribimos junto con el comentario de la Redacción del Diario Oficial del Estado, que hizo la publicación del mismo.

¹⁵ *Vide*, 11.

¹⁶ *Vide*, p. 239.

“La obra meritísima con que el distinguido Dr. Francisco Martínez Baca, ha contribuido con tanto talento y tanto saber a los modernos estudios de Antropología Criminal, ha sido objeto de calurosos aplausos entre los más eminentes criminólogos de Europa.

Uno de ellos, quizá el de mayor celebridad y más genio, el grande y admirable autor de “El Hombre Delincuente”, la biblia de la Antropología Criminal, ha expresado al Sr. Martínez Baca, en carta donde resplandece el más puro e íntimo regocijo, un juicio asaz favorable, que no sólo honra y enaltece al laborioso cuanto modesto médico de nuestra penitenciaría, sino que es también para el Gobierno del Estado y aun para la República, pues que se trata de un mexicano, lisonjero motivo de satisfacción y de orgullo el más noble y más legítimo.

Mucho nos complace ver que hombres de tan alta autoridad científica como Lombroso, hagan justicia a los méritos de nuestros compatriotas y no se desdeñen de enviarles desde la cumbre gloriosa en que brillan, una palabra de sinceridad y entusiasmo que tan hermosamente obliga nuestra gratitud y nos abre las puertas de la más generosa y fecunda emulación”.

La carta de Lombroso es doblemente interesante, pues sobre contener el juicio de un hombre ilustre de Europa, acerca de un trabajo científico hecho en nuestra patria, está escrita en ese estilo de formas sencillas y puras que nada de común tienen con las retóricas de la felicitación obligada y fría, y es, por ende, testimonio fiel del sentimiento honrado y sincero que alienta en todas las producciones del hombre superior que sacrifica todo a la verdad.

He aquí tan valioso y bello documento:

Archivos de Psiquiatría, Ciencias Penales y Antropología Criminal.

Prof. Lombroso. Vía Lagnano 26, Turín, 9 de mayo de 1893.

Ilustre Colega:

Me congratulo con Ud. y me congratulo con el Gobierno que muestra un liberalismo y un espíritu más ilustrado que cuantos existen en Europa, favoreciendo las nuevas ideas.

Su libro es, a lo que creo, la primera contribución experimental con la que, de diez años a esta parte, han concurrido los extranjeros a trabajos de la nueva ciencia.

Muchos saben hacer críticas fáciles, alabanzas o censuras; pero ninguno hasta hoy, ha hecho un estudio tan perfectamente científico, experimental y exacto; ni tan ilustrado como el suyo. Yo trataré de hacer publicar su traducción en italiano y francés, y de hacer resúmenes de él en todos los periódicos de que dispongo.

He experimentado al leerlo la más grande alegría de mi vida.

Si usted pudiera mandarme los clichés, yo los haría reproducir en Italia.

Su servidor: C. Lombroso.¹⁷

Poco tiempo después, el Dr. Martínez Baca fue invitado a participar en el Congreso de Americanistas. Invitación que aceptó —según sus propias palabras— “. . .considerando que el Estado de Puebla debía prestar su contingente científico para dar a conocer a esa Asamblea las labores del Gabinete”, por lo que se avocó a preparar un estudio titulado “Cra-neometría Comparada”, en el que resumía los estudios realizados por él con base en la colección de cráneos zapotecas del museo anexo al Gabinete.¹⁸ También publicó un estudio sobre los tatuajes, considerados bajo los aspectos antropológicos, criminal, psicológico y médico legal.¹⁹

¹⁷ *Periódico Oficial del Gobierno del Estado de Puebla*. T. LII, No. LI, Puebla, 1893, pp. 141-142.

¹⁸ *Ibid.*, p. 240.

¹⁹ Martínez Baca, Francisco, *Dr. Tatuajes, Estudios Psicológicos y Médi-*

No tenemos conocimiento de ningún otro estudio realizado por el Dr. Martínez Baca, ni del motivo por el que, al iniciarse el presente siglo, es nombrado en su lugar, como Director del Gabinete de Antropología Criminal, el Dr. Manuel Vergara. Sólo sabemos que su obra merece un sitio destacado en los anales de la antropología mexicana; y si estas líneas contribuyen a lograrlo, evitaremos el reconocer la razón que asistía al Lic. Rafael Saldaña, uno de los contemporáneos de nuestro personaje, cuando sentenciaba:

“Es seguro que estos apuntamientos van a pasar punto menos que inadvertidos en nuestro país, porque no tenemos costumbre de reconocer talento ni aptitudes de ninguna clase a nuestros conciudadanos; pero aparte la importancia que naturalmente tienen, para los que nos dedicamos a este género de estudios, la tienen y grande para los maestros de Europa, a quienes van a revelar un mundo que les es totalmente desconocido”.²⁰

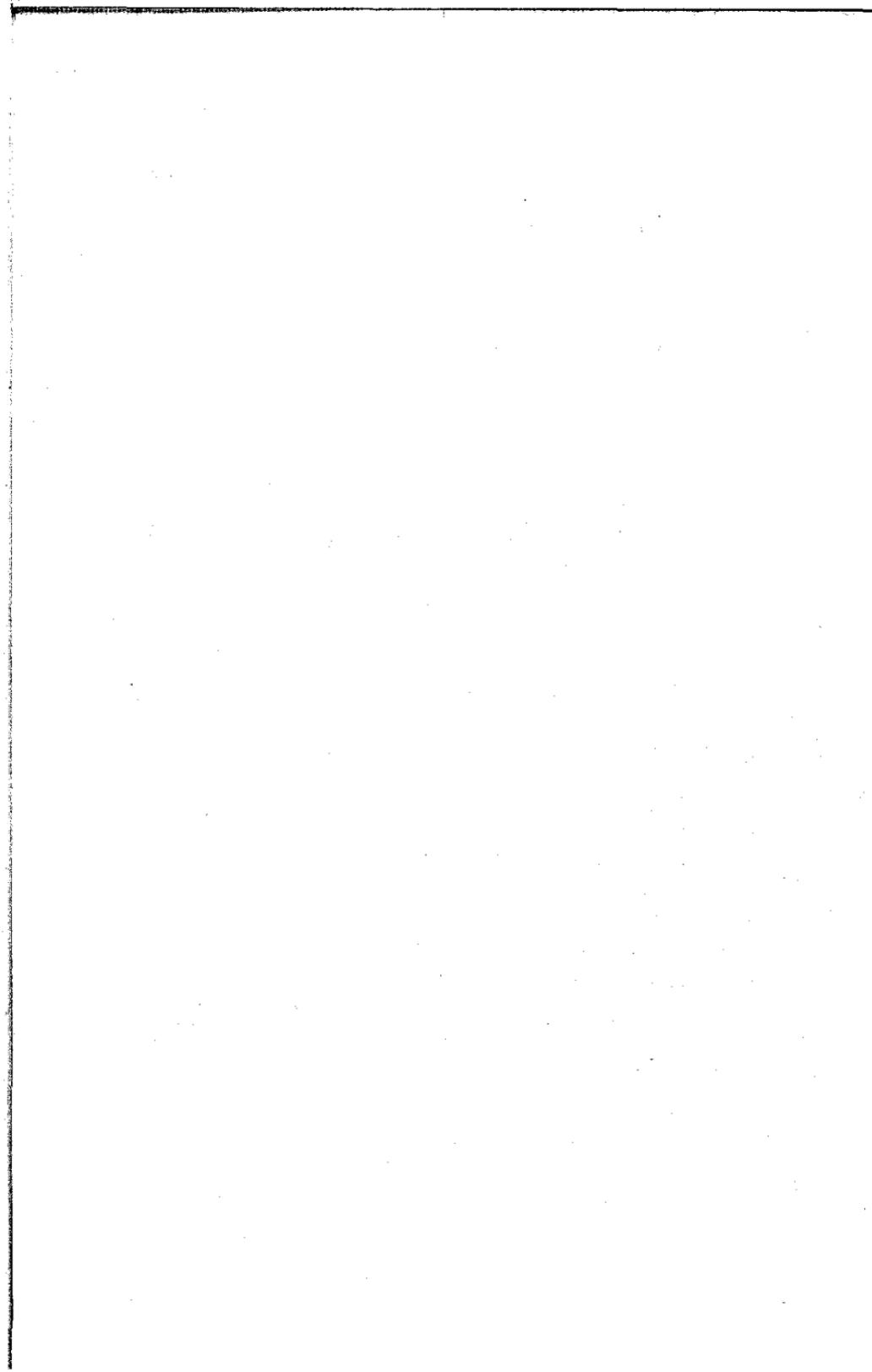
Como hemos dicho, el Gabinete quedó a cargo del Dr. Manuel Vergara, antiguo auxiliar del Dr. Martínez Baca, quien continuó con los trabajos del Gabinete tal y como se habían venido realizando desde su fundación.

En 1904 publica, en las Memorias de la Sociedad Científica “Antonio Alzate”, lo que al parecer es la última obra de antropología criminal escrita en el periodo que hemos venido analizando. Se trata de un estudio sobre la influencia del sexo en la criminalidad del Estado de Puebla.²¹ Estudio que representa la última contribución de nuestros “científicos” a toda una corriente doctrinaria, cuyo mérito más grande fue el haber intentado descubrir la esencia de los fenómenos delictivos, a través de los postulados de una ciencia libre de los prejuicios de la metafísica.

co Legal en delincuentes militares en Puebla. Tipografía de la Oficina Impresora del Timbre, México, 1899.

²⁰ *Vide*, 12.

²¹ Vergara, Manuel. “Influencia del Sexo en la Criminalidad en el Estado



TRES GENERACIONES Y UNA CUARTA

(a propósito de la filosofía latinoamericana)

María Rosa Palazón Mayoral
Samuel A. Aponte Caballero

Esta ponencia consta de dos partes, a saber: I. un resumen de las principales características del esfuerzo mental encaminado a aprehender la filosofía¹ llevado a cabo por tres grupos de pensadores de nuestro continente tal y como lo describe Francisco Miró Quesada en *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*,² y II. una exposición de nuestro enfoque personal de los derroteros que ha seguido y debe seguir la labor filosófica en esta parte del mundo.

Es menester aclarar que Miró Quesada se halla en la línea de Francisco Romero en cuanto al intento de clasificar a los filósofos de nuestra América en generaciones, y que, según él mismo reconoce, su división adolece de esquematismo ya que algunas notas que consigna como distintivas de un conjunto pueden encontrarse en otro a guisa de germen, a tiempo que ciertas particularidades que identifican a un autor como miembro de una generación, presuponen en él la existencia de otras peculiaridades de generaciones predecesoras o subsecuentes.³

¹ Para expresar esta idea Miró usa el término "filosofar".

² México, Fondo de Cultura Económica, 1974 (Col. Tierra Firme).

³ Eso impide traer a colación particularidades de uno u otro filósofo. Cuando se caracterizan las generaciones a grandes rasgos, las realidades individuales resultan más ricas que la clasificación general.

Francisco Miró Quesada arguye que a partir de la Independencia⁴ la filosofía de nuestros países estuvo en una situación deplorable: los mitos indígenas murieron antes de cuajar⁵ y las creaciones de los teólogos de la Colonia se perdieron en “estantes polvorientos y conventuales”.⁶ Por ende, las meditaciones filosóficas se trajeron de Europa a través de autores de segunda para que las universidades pudieran presumir de un *status* semejante al que prevalecía en el llamado Viejo Continente.

Huérfana, imposibilitada de exhibir sus ancestros, la filosofía redundó en desorganización, en una enseñanza estereotipada; se ostentaba una incapacidad de repensar sistemas clásicos o modernos⁷ y de contribuir al avance de este quehacer. Piénsese que los aportes dentro de la “comprensión espiritual” o filosofía sólo se realizan cuando se conoce lo anterior, teniendo un aceptable panorama histórico.

A. LOS PATRIARCAS

Ya en el siglo xx, el crecimiento de la actividad filosófica, parejo al desarrollo socio-político, propició el surgi-

⁴ Período que en Latinoamérica es por demás amplio. Suponemos que Miró generaliza teniendo a la vista el lapso entre 1810 y 1830.

⁵ Miró se adhiere a la propuesta de Schelling de que la filosofía no nace, sino que se origina en los mitos que, a su vez, nacen con los pueblos o con el espíritu objetivo. No penetraremos en esta concepción porque no es el propósito de la presente ponencia, únicamente diremos que no sabemos hasta dónde los mitos fallecieron y hasta dónde influyeron en las cosmovisiones posteriores.

⁶ Miró, *ibid.*, p. 26.

⁷ Miró Quesada escribe que en las postrimerías de la Colonia se dieron a conocer las concepciones de Galileo, Copérnico y Newton, que en la Independencia, la Ilustración se enseñoreó de los espíritus, mientras que en los primeros años de las repúblicas se enseñó tomismo y cartesianismo. Sea como fuere, en el siglo xix se emplearon compendios de autores de segunda y las cátedras eran tenidas como un lujo que aumentaba el prestigio personal.

miento de la generación de los "patriarcas" o "del 98", ávida de devorar en los textos originales las recientes ideas filosóficas europeas.⁸ Por un "prurito de novelería"⁹ importó la última palabra en corrientes de pensamiento y, como fenómeno único en su especie, trató de meditar sin el apoyo de la tradición filosófica, que en Europa emanaba y emana del medio cultural circundante.

Los "patriarcas" fueron un brote aislado y espontáneo vertido hacia Europa e impedido de aprehender el sentido de los libros por falta de bagaje filológico, técnico, idiomático e histórico. Únicamente entendieron aquello que les permitió su afiliación al mundo occidental, sin alcanzar la "comprensión de caladura" o captación de la plenitud de significados.

La primera generación no tuvo profunda conciencia de ese desenfoque o vacío de comprensión, ni de la falta de tradición filosófica que lo ocasionaba; únicamente tuvo una vaga noción al respecto que la llevó a ubicar su tradición en la filosofía europea de fines del siglo XIX, en lo nuevo, argumentando que América es novedad y futuro.

Asimismo, los "patriarcas" o "del 98" enseñaron lo que creían valores absolutos, existentes en otra dimensión, con modestia, reverentemente, con entrega, sin imaginar que en América Latina pudiera surgir una filosofía auténtica. Desistieron de la igualación que origina las tensiones típicas del complejo de inferioridad.

Su misión: difundir la mole de sabiduría europea contemporánea, sin cuestionarla ni injerir en ella, con el fin de aumentar la riqueza espiritual de sus pueblos.

⁸ En sus lecciones se ocuparon de la filosofía antigua, medieval y moderna; pero en ello no radicaba su interés y no realizaron el esfuerzo que ameritaba su enseñanza.

⁹ Miró, *Ibid.*, p. 31.

B. LOS FORJADORES

La generación "intermedia", "forjadora" o de los "primeros discípulos" vivió intensamente el desenfoque. En antítesis a sus predecesores, se percató cabalmente de las deficiencias sufridas por éstos en la captación de la filosofía europea.

Los "primeros discípulos" no reconocieron fronteras para sus esfuerzos de comprensión y se lanzaron por caminos hasta entonces vedados a sus antecesores. Su intento de asimilar plenamente la filosofía europea u "occidental" —etapa inicial o estática de nuestro filosofar— los indujo a repensar los temas planteados por los filósofos de aquel presente y, en consecuencia, a adquirir su panorama. Para cumplir su propósito de calar en los escritos de actualidad recorrieron de los antecesores inmediatos hasta los más remotos: "recuperación anabásica" o recuperación de la historia contra la corriente natural del tiempo.¹⁰ Al rescate histórico¹¹ aunaron su esfuerzo por lograr una formación técnica o metodológica, humanística,¹² científica¹³ e idiomática (ins-

¹⁰ Heráclito denominaba a este fenómeno pensamiento "enantiométrico" o de corriente contraria. Cabría apuntar que toda recuperación, en cuanto tal, es anabásica. En lo que difieren un europeo y un latinoamericano que estudian la filosofía occidental anterior a su tiempo es en la relación que tienen con lo que están recuperando. El europeo recupera una tradición integralmente suya en la que está totalmente enraizado. El latinoamericano recupera sólo parte de su tradición, deja fuera la filosofía surgida en su propia realidad, inclusive aquella que ha asimilado, adecuado, transformado y enriquecido el pensamiento surgido en Europa.

¹¹ Francisco Romero escribió panoramas de la filosofía. Julio Chiriboga se dedicó a resaltar la importancia de la historia para la "comprensión de caladura" de lo presente. En su cátedra sobre Kant hacía notar la seriedad de la filosofía y, en base a este pensador, incursionaba en la filosofía moderna y contemporánea. En contraste García Calderón no se ocupó más que de la contemporaneidad.

¹² Belaúnde hizo hincapié en la urgencia de concientizarnos de nuestras lagunas formativas para remediarlas. Oscar Miró Quesada opinó que la inferioridad cultural de nuestros países sólo se subsanará sometiendo nuestra realidad a un plan integral de cultura.

¹³ Honorio Delgado trabajó incansablemente para demostrar lo necesario de una formación científica dadas las estrechas relaciones que unen a la filosofía con la ciencia. También luchó por tecnificar la filosofía.

trumental indispensable para encarar las cuestiones filológicas en que se debate la filosofía).

En su período de madurez los "forjadores" se aferraron a la hipótesis de que América Latina desembocaría en su pensamiento auténtico, superando las copias mal repetidas, porque toda filosofía, incluyendo la europea, es un proceso de formación, un hacerse y no un ser; empero supieron que ellos no eran los destinados a la etapa dinámica —avance en solucionar algunas problemáticas— dada su escasa formación o "miolodisplasia" filosófica. Relegan esa tarea a los "jóvenes" y con ello instauran el proyecto de la filosofía latinoamericana original.¹⁴ Su misión: forjar filósofos a la altura de los mejores.¹⁵

En el momento en que la generación "intermedia" esgrime el proyecto, se compara con el europeo y padece la tensión ocasionada por la teórica superioridad del otro; se desgarran por el desfase entre lo que es frente a lo que quiere ser. Tal tensión la aminoró al elegir la emulación:¹⁶ reconoció una inferioridad temporal en el punto de partida y se amparó en la posibilidad de una igualdad futura; pero de todas formas se debatió entre la fe en el mañana y la duda de que pudieran subsanarse las carencias, entre la se-

¹⁴ Francisco Romero fue el primero que tuvo conciencia del proyecto y consideró que el esfuerzo que ameritaba no podía ser solamente individual, sino de todos los latinoamericanos.

¹⁵ Miró escinde a los "forjadores" peruanos en dos substratos: el primero compuesto por los "polígrafos" o filósofos no especializados, es decir, hombres de letras y ensayistas que abordaron innumerables temas (sin olvidar los filosóficos) pero cuya penetración en una temática siempre estaba imbuida por un "soplo filosófico" (p. 116). Y el segundo que se dedicó a la asimilación de la filosofía europea. Ambos substratos tuvieron conciencia del desenfoque y de la necesidad de la recuperación.

Para tener una lista de filósofos inscritos en las diversas generaciones, consúltese el esquema que aparece al final de esta primera sección.

¹⁶ Miró dice que ante el complejo de inferioridad, hay tres salidas: el resentimiento o negación de la superioridad evidente del otro y afirmar su inferioridad e invertir la situación; la entrega o reconocimiento de la superioridad del otro y la conclusión de que no podrá igualársele, y la emulación o reconocimiento de la inferioridad en el punto de partida y la decisión de igualar al otro en el futuro.

guridad y la inseguridad. Miró apunta que el ser del filósofo latinoamericano es lábil, "su personalidad es así de tipo cicloide. Su ser maniacodepresivo, oscila entre el entusiasmo de la próxima realización y la desesperanza de llegar a la meta".¹⁷

Curiosamente esta segunda generación obtuvo una autenticidad involuntaria en su plan de repensar la filosofía "occidental": "incluso situados dentro de una misma perspectiva histórica, es imposible lograr un repensamiento completo, porque el hecho mismo de la individualidad significa una perspectiva propia y absolutamente irreductible, se ve que todo re-pensar es, en el fondo, un pensar por sí mismo".¹⁸

C. LOS TÉCNICOS

Hacia 1940 empieza a surgir la generación "joven" o "técnica". Desde que se asoma a la filosofía se le otorga una visión panorámica y centrada de este tipo de saber; se le ofrece un instrumental metodológico poderoso (que luego ella misma contribuirá a depurar)¹⁹ y, en general, se le brinda una enseñanza universitaria seria.

No obstante, los "jóvenes" también se encontraron con un proyecto diseñado y se vieron urgidos a decidir si eran o no los llamados a hacer filosofía auténtica. No pudieron elegir una respuesta negativa porque ésta hubiera sido válida solamente en condiciones que le confirieran sentido; por el contrario el proyecto heredado había esgrimido y esgrimía una pujante positividad. En él todo apuntaba al futuro, a la superación progresiva, en él todo comprometía.

¹⁷ Miró, *Ibid.*, p. 67.

¹⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁹ Miró alude fundamentalmente al grupo asuntivo porque, a su juicio, el impositivo ha puesto poco interés en este asunto.

La negación hubiera sido una huida o defección injustificable. Así pues, los "técnicos" sienten que el proyecto les atañe directamente, que en poco tiempo tienen que decir: "En el pasado inmediato, la condición de epígono, en el futuro cercano, la condición de pensador auténtico".²⁰

En síntesis, los aspectos comunes implícitos de la tercera generación son dos: búsqueda de la autenticidad y la tensión de hacer algo original.

Lo primero no significa manía de grandeza intelectual: no se trata de ser filósofos de primera línea: pero sí de ser capaces de pensar y repensar asuntos debatidos y encontrar soluciones de acuerdo con los propios recursos, inclusive aunque éstas coincidan con las de otros pensadores europeos.

Lo segundo propicia que los miembros de la tercera generación vivan inmersos en el complejo de inferioridad. Oscilan entre la sensación de que no han hecho algo original y el imperativo de hacerlo. Se angustian suponiendo que la imagen de epígono que viene del pasado sea la verdadera en tanto que la de creador auténtico que viene del futuro, un espejismo. Este complejo se evidencia porque su admiración por los filósofos extranjeros, importantes o secundarios, se entremezcla con la satisfacción de descubrir sus defectos o lagunas formativas, a la vez que aseguran que si ellos estuvieran en un ambiente propicio podrían ser importantes: manifestación "más conspicua e inequívoca del complejo".²¹

La asunción del proyecto o su rechazo tal cual fue planteado genera dos grupos irreconciliables: los "asuntivos" o "universalistas" y los "impositivos" o "regionalistas".

²⁰ Miró, *Ibid.*, p. 74.

²¹ *Ibid.*, p. 64.

A) LOS ASUNTIVOS

El primer conjunto persiste en la inmersión en la temática filosófica clásica y moderna europea. En su convicción (no expresa), el momento de crear aún no ha llegado. Sin embargo, no decide ponerse a la par de los "forjadores" esgrimiendo como lema generacional su fe en el futuro. Su lema es vivir y hacer, intensificar la exigencia formativa, acelerar la velocidad de la recuperación y proclamar que la filosofía es esfuerzo, constancia, *ascesis*; pero sin abordar el problema de las aportaciones inmediatas.

En la tónica tradicional, los "asuntivos" deciden que el filosofar europeo o norteamericano encarna el ideal de autenticidad y que ésta no se logra artificialmente: llegará cuando se den las condiciones ambientales y los individuos requeridos, siendo impredecible cuándo se actualizará ese momento.

Con la actitud de perderse en las teorías y con la esperanza de compenetrarlas y emitir juicios valiosos, los "universalistas" liberan una buena dosis de la tensión ocasionada por el complejo a que aludimos; mas no totalmente, porque dudan y esperan. Renuncian de modo interino: se aferran a ser los iniciadores de las creaciones anheladas.

Esta rama de la tercera generación asume la postura de que el grupo "impositivo" se fundamenta en una orientación de escasos alcances y que tiene poco talento especulativo. Sus integrantes dicen que los productos de los "regionalistas" alcanzan relevancia en terrenos de la historia o de la sociología; pero nunca filosófica porque buscan aplicar la filosofía a la realidad, olvidando que tiene valor en sí misma: vale aun cuando no sirva para ninguna actividad práctica; si con ella se persigue modificar la realidad, se la reduce a una disciplina "bastarda".²² Lo paradójico es que

²² *Ibid.*, p. 115.

mientras mayor es el interés por el pensamiento puro y la prescindencia de sus aplicaciones, mayores y más sorprendentes son éstas.

Miró asegura que los "universalistas" cumplen con las exigencias que se habían generado en América Latina al escuchar el llamado del futuro y acelerar la marcha hacia la plenitud u originalidad. "Y tal vez en esta manera esté más cerca de la realidad que tratando de dar a la filosofía un sentido realista y oportunista que no le corresponde".²³

B) LOS IMPOSITIVOS

La Revolución de 1910 tuvo que erigir postulados que asentaran fehacientemente la condición humana de todos y cada uno de los habitantes de México.²⁴ Ya algunos "patriarcas" y "forjadores"²⁵ de este lugar habían abordado ese tópico, y pocos años más tarde se integra el grupo compacto y unitario de los "regionalistas" o "impositivos".

Los "regionalistas" aseguran que actualmente filosofía auténtica es la que se preocupa a fondo por nuestra realidad, desentrañando, mediante los testimonios más *ad hoc*, el sentido de nuestra cultura, de nuestro ser y de nuestro proyecto existencial, a la vez que se oponen al grupo "asuntivo" alegando que al encuadrarse éste en el proyecto de la originalidad permanece en una actitud artificiosa, desenfocada y colonial o de sujeción, ya que persiste en la línea de que en Europa o en Norteamérica está la verdad y de que el destino de Latinoamérica es atraparla copiando el modelo.

²³ *Ibid.*, p. 118.

²⁴ Miró dice que el centro de la filosofía "regionalista" está en México por varias causas: caracteres etnológicos de la raza autóctona (argumento que no comprendemos y por lo mismo no podemos compartir), la manera como los mexicanos rechazaron los moldes impuestos por la Metrópoli, la intensificación de la conciencia nacional gracias a la guerra con los Estados Unidos y la propia Revolución de 1910.

²⁵ Cita concretamente a *El perfil del hombre y la cultura en México* de Samuel Ramos, donde ya se esboza el perspectivismo y la famosa tesis del complejo de inferioridad del mexicano. Poco después alude al grupo Hiperión que estuvo encabezado por Gaos, Ramos y Zea.

Los "impositivos" justifican su giro respecto a la dirección recuperativa con:

1) la tesis existencialista de que cualquier modalidad humana apunta a un proyecto del "ser"²⁶ y que el significado exacto de este último concepto se revela a través del propio proyecto que mueve la acción del individuo o del grupo de individuos (piensan que la acción que emprendieron da plenitud a su proyecto).

2) con la concepción del historicismo perspectivista de José Ortega y Gasset de que no hay esquemas de referencia privilegiados ni pensamientos superiores puesto que cada circunstancia, y el hombre es un ser en circunstancia o en una totalidad de factores que determinan una etapa y lugar, nos impele a contemplar el mundo desde un ángulo, con un cúmulo de creencias específicas.²⁷

Desde el punto de vista de los "regionalistas" la conclusión es obvia: la marcha hacia Europa ha redundado en productos "originales" porque toda recuperación desemboca en reelaboraciones que dependen de la circunstancias del creador o de los recreadores. Nuestras posibilidades de enjuiciamiento se limitan a decidir cuáles filosofía encarnan mejor el espíritu de una época.

En secuencia natural a su adhesión al historicismo, los "impositivos" sostienen que la realidad es histórica y que, para dar pie a una filosofía más consciente, tiene que iniciarse, y de hecho ellos inician, la recuperación del pensamiento vernacular en su evolución a lo largo del tiempo.²⁸

²⁶ Uranga dice que el mexicano se caracteriza por ser accidental, y añade que lo accidental es el modo de ser de todo ente "existenciforme".

²⁷ José Gaos impulsó a este movimiento al percatarse del ideal recuperativo y al compartir el perspectivismo. En *El pensamiento en lengua española*, Gaos escribe: "y venimos a parar en esto: americana será la filosofía que americanos, es decir, hombres en medio de la circunstancia americana, arraigados en ella, hagan sobre su circunstancia, hagan sobre América" (p. 91).

²⁸ Zea ha hecho varias investigaciones al respecto, y Villoro ha estudiado la historia de México para interpretar el ser del mexicano.

Ahora bien, curiosamente infieren que si todo hombre es un ser en situación y en un proyecto, ocuparnos de un tipo de personas que se desenvuelven en un tipo de región y de época, evidenciará un momento y una parte de la humanidad universal.²⁹

Obsérvese que cuando un pensador afirma que cualquier circunstancia tiene el mismo interés, puesto que todo es circunstancial y trasciende en las circunstancias, se encuentra comprometido, porque lo que él, producto social, diga o haga se referirá a una colectividad y va a repercutir en ella.

Los "regionalistas" opinan que el filósofo tiene una doble responsabilidad: frente a los hechos y no frente a las ideas abstractas, porque en última instancia éstas también configuran la realidad social, y frente a las singularidades y alcances de esta misma responsabilidad.

Si bien los "impositivos" no niegan el estudio de temáticas cuyas relaciones de continuidad con los contextos humanos son poco explícitas,³⁰ ellos abordan problemas históricos, políticos, sociológicos y educacionales de su patria, proclamando que la filosofía rinde mayores frutos si se adapta abiertamente a las finalidades modificadores del entorno. Asimismo aseveran que para trastocar el orden que impera hay que aclararnos nuestras creencias y forjarnos otras por medio de ese gran aparato ideológico que es la filosofía.

No queremos acabar este resumen sin estructurar un esquema generacional siguiendo las direcciones que Miró Quesada nos ha dado en su libro.

²⁹ Tesis expuesta por Zea y Uranga.

³⁰ Particularmente Zea ha subrayado la importancia de los temas llamados "universales".

ESQUEMA GENERACIONAL

PATRIARCAS (generación del 98)

México: Caso y Vasconcelos; Uruguay: Vaz Ferreira; Argentina: Korn; Chile: Molina; Brasil: Farías Brito; Perú: Deústua.



FORJADORES (discípulos inmediatos, primeros discípulos, segunda generación o generación intermedia)

México: Samuel Ramos, Francisco Larroyo y Guillermo Héctor Rodríguez; Argentina: Francisco Romero; Uruguay: Emilio Oribe; Perú: 1) Polígrafos: Víctor Andrés Belaúnde, Francisco García Calderón, Óscar Miró Quesada, y 2) Honorio Delgado, Mariano Ibérico y Julio Chiriboga.



TÉCNICOS (Jóvenes)

ASUNTIVOS

(universalistas) México: Antonio Gómez Robledo, Eduardo García Máñez; Argentina: Juan Adolfo Vázquez, Fausto Toranzos, Eugenio Pucciarelli, Risieri Frondizi y Emilio Estiú; Chile: Jorge Millas; Perú: Alberto Wagner.

IMPOSITIVOS

(regionalistas) México: Leopoldo Zea, Luis Villoro, Jorge Portilla y Emilio Uranga.

II

Después de una síntesis asaz apretada de la aguda incurción de Francisco Miró Quesada a lo largo de las tres generaciones, nos parece oportuno hacer hincapié en que una de sus tesis claves se condensa en que los filósofos latino-americanos de esta centuria han roto amarras con la línea que seguían sus predecesores inmediatos: si aquéllos aprendían las corrientes de pensamiento en manuales de calidad muy dudosa, los “patriarcas” se abocaron a la lectura de primera mano de los textos filosóficos de la Europa decimonónica; si por su parte los “forjadores” impulsaron la preparación indispensable para lograr la aprehensión de significados, los “jóvenes” no cejaron ante el esfuerzo: y mientras los “asuntivos” continuaron con la tecnificación de la filosofía, los “regionalistas” rescataron nombres, títulos y corrientes filosóficas habidas en América Latina.

De la tesis anterior se infiere la razón de ser del título del libro que estamos analizando: se ha generado el *despertar* del quehacer filosófico y el *proyecto* de instaurar una filosofía seria, auténtica y original.

La exposición de Miró, realizada con audacia y con una sencillez digna de encomio, nos obliga a cavilar sobre varios asuntos. Las reflexiones que expondremos aquí seguirán la pauta establecida por Miró Quesada en cuanto a que se tratará de observaciones generales, posibles puntos de partida para especificaciones posteriores sobre los casos concretos que las ilustren.

En los movimientos histórico-culturales nunca hay rupturas absolutas con el pasado, por más radicales que éstas sean, sino que siempre tienen una faceta de conservación. Luego, la Independencia no significó un corte tajante con la Colonia.

Si lo anterior es cierto, por qué en nuestras tierras se alude constantemente —y de esto no se salva ni Miró Que-

sada— a escisiones y reinicios; parece que la historia se congelara intermitentemente y que estemos naciendo periódicamente sin contar con ancestros, esto es, sin una tradición que nos ampare.

Abundemos teniendo como arranque las postrimerías del siglo XIX y los albores del XX. A la fecha clave del surgimiento de la primera generación, hacía varios siglos que había ingresado al Occidente cuando menos un buen contingente de la población de Latinoamérica.³¹ Vale decir, entonces, que aunque los conocimientos de los “patriarcas” fueran escasos, no empezaron su tarea en cero, sino con unas cosmovisiones concretas —sin que esto implique borrar de un plumazo las diferencias específicas—. Si Miró también capta que la primera generación estaba afiliada al mundo occidental, ¿cómo fundamenta sus afirmaciones de que no tenía tradición?

Reiteramos que en el devenir humano, en todas las actividades del hombre, el pasado influye siempre sobre el presente y sobre cualquier proyecto del futuro que pretenda forjarse. Nosotros mismos, miembros de la cuarta generación, que vamos a plantear una posición distinta a la que hasta ahora ha prevalecido, admitimos que lo que hacemos es *asumir, rechazar, re-tomar y desarrollar* la tradición filosófica que heredamos.

Asimismo, la desaforada competencia que se libró, esos, ese proyecto de “originalidad” o “autenticidad” merece que se estudie con detenimiento. ¿Cuál es la intensión de “originalidad” o de “autenticidad”? (Son términos que Miró utiliza como sinónimos y que en general se emplean con sentido equívoco). Quizás al planteamiento del proyecto subyace una actitud robinsoniana, o sea, la aspiración a crear

³¹ Es tarea de los antropólogos delimitar el grado de occidentalización de los grupos indígenas, grupos sobreexplotados ya que sufren tanto la dominación del país subdesarrollado al que pertenecen cuanto la explotación de los propios habitantes del país en cuestión.

sin ningún apoyo cultural o antecedentes europeo o norteamericano para evitar ser considerados o autoconsiderarnos epígonos.³² Pero los robinsonismos son falaces: nadie está en un universo aparte. Ningún filósofo inglés, por citar un caso cualquiera, se siente bastardo de Grecia o de Alemania, ni los suecos se afanan por legar una personalidad que pase a la nómina de los llamados "grandes", y hemos de convenir en que no han tenido pensadores a ese tenor. Antes al contrario, norteamericanos y europeos se reúnen alrededor de la filosofía occidental: les pertenece, y es suya al igual que es nuestra, a pesar de las especificidades que distinguen a cada quien.

Si de nuevo tenemos razón, aún queda por responder la pregunta de ¿por qué hasta hace poco y en una dosis nada despreciable en la actualidad reaccionamos parando la historia y angustiándonos por la "autenticidad" u "originalidad"? Porque hemos sido y somos naciones dependientes. Hasta hace poco fuimos francas colonias (algunas siguen siéndolo), amén de que, como apuntó Carlos Mariátegui³³ entramos a la competencia capitalistas con retardo, es decir, cuando el mercado mundial ya estaba repartido entre países de un desarrollo económico mayor. Por ende, la triste conclusión es que nuestro destino ha sido y es una feroz dependencia, significando ésta una subordinación económico-ideológica que nos ha sido impuesta, y que se ha intentado justificar con una pretendida superioridad racial e intelectual. Los ponentes nos adherimos a la larga cadena de latinoamericanos que han rechazado esa presunta superioridad.

Los explotadores cuentan con las armas físicas y con el instrumental ideológico de la explotación. Armas intelectuales con que han tratado de esquilmar nuestra condición humana. De esa degradación no ha escapado la filosofía.

³² Véase el texto a que alude la nota 20.

³³ En "Aniversario y balance" publicado en *Ideología política*.

Nos han hecho creer que no contamos con ningún filósofo de importancia. Juicio difícil de mantener porque si bien una infraestructura atrasada condiciona negativamente ciertos aportes superestructurales, los condiciona sólo en última instancia. Por lo tanto, si nadie puede negar que contamos con un número menor de filósofos *strictu sensu* que Europa o Norteamérica, tampoco nadie puede sostener que carezcamos de ellos.³⁴

La dependencia económico-ideológica ha calado tan profundamente en nosotros, que ciertos sectores de "intelectuales" sólo leen con respecto a filósofos difundidos desde las metrópolis. Roberto Fernández Retamar³⁵ asevera que el sometimiento que padecemos nos evapora nombres, fechas, circunstancias, verdades y nos hace devenir ecos desfigurados de lo que sucede en los países capitalistas desarrollados, o nos hace caer en la pedantería o provincianismo de quien se alimenta con la última palabra o la repite sin cuestionarla (¿es filósofo quien no asume la duda radical?),³⁶ para tratar de demostrar que puede hombrearse con los temas de moda y para tratar de deslumbrar a sus coterráneos, en los cuales espera encontrar una ignorancia y una estupidez mayor que la propia.

Fernández Retamar continúa diciéndonos que así como los dominadores nos esquilmaron y nos esquilman a las claras, también nos orientaron y nos orientan con piadosa solicitud, porque el paternalismo o la regeneración del "inferior" es la máscara providencial tras la que se esconde el que manda o sojuzga. El cegarnos ante nuestro pasado, el fin-

³⁴ Por ejemplo Walter Redmond descubrió los méritos de Espinoza Medrano, El Lunarejo.

³⁵ En *Calibán. Apuntes sobre la cultura de Nuestra América*.

³⁶ Más que su campo de acción, bastante irrestricto por cierto, nos interesa poner de manifiesto que la duda radical y la búsqueda posterior de certeza son notas definitorias de la filosofía. Luego, el simple hecho de captar la plenitud de significados es condición necesaria para su buen desenvolvimiento: pero no condición suficiente.

carnos en la creencias de que somos novedad y futuro: utopías por venir sin relación de continuidad con el ayer, es otro sutil efecto de la dominación. El poderoso se empeña en que mantengamos la mirada hacia sus lares, sin sopesar nuestros propios alcances y sin arraigarnos en nosotros mismos. El que nosotros hayamos asentido a las versiones —la utópica o la degradante— únicamente prueba hasta dónde nos ha inficionado la ideología enemiga.

Así, pues, hemos de calar en nosotros mismos. Cada vez somos más conscientes de la importancia del grupo impositivo: la recuperación de lo vernacular deshace prejuicios y permite percatarnos de nuestros alcances o de las metas que nos son empíricamente vislumbrables. Que nosotros, los ponentes, no compartamos el perspectivismo vitalista y su orientación en el existencialismo, es un tópico que no viene al caso profundizar.

De todo lo anterior no se infiera que proponemos robinsonismos intelectuales: estamos insertados en el mundo y no podemos dejar de conocer a pensadores nacidos en otras latitudes; pero como el tronco es el mundo entero y somos parte de él, es retardatario y peligroso autodesconocernos. En esto coincidimos con Francisco Miró Quesada.³⁷

En dos palabras: debemos incrementar nuestra formación en lo latinoamericano o *vernacular* y en lo *menos vernacular* para que se borren las taras culturales que la dominación imperialista imprime.

Cabe considerar ahora el proyecto de filosofía auténtica u original desde otro ángulo, a saber, desde sus resultados objetivos, independientemente de sus deficiencias, que ya anotamos, o de las miras de los hombres que lo propusieron y lo desarrollaron. El proyecto fue fructífero: llenó huecos

³⁷ A su vez Miró asevera que coincide con Arturo Ardao. Sin embargo su conciliación de las posiciones "asuntiva" e "impositiva" no es clara (véase los textos a que aluden las notas 23 y 18), quizá porque su posición personal no coincide plenamente con ninguno de los grupos.

de formación y nos permitió ver que existimos, o sea, que tenemos un acervo de aportaciones por descubrir o redescubrir. Pero actualmente es anacrónico; tiene que surgir, y factualmente ya ha surgido, una cuarta generación que no desee bordar más en torno al filosofar ni en torno a su posible originalidad, y que acabe con el anhelo frenético de emular o de igualar la fama internacional (repárese que la fama es una autogratiificación que solamente maneja quien tiene el poder económico).³⁸

Antes de finalizar queremos dejar sentado que como filósofos tampoco nos preocupa si padecemos o no complejo de inferioridad; nos atañe más de cerca la dominación imperialista y los modos de producción en América Latina. Lo anterior nos hace observar que seguirá teniendo preeminencia una cierta problemática. La filosofía latinoamericana ha estado y estará comprometida en la transformación de la sociedad, como lo estuvo en Europa la de los sofistas, la de San Agustín y la de Marx, entre tantas otras. Negar a la filosofía una de sus funciones, la transformadora, es querer ubicarla en el limbo o en contextos no humanos.

En consonancia, un número creciente de miembros de la cuarta generación sabemos que hemos de hacer causa común con los oprimidos para que surja un sistema opuesto a las aspiraciones de los opresores. Veremos qué han dicho nuestros pensadores respecto a esto, rescataremos sus ideas, las uniremos a otras, cuestionaremos, reformularemos y, por lo tanto, pondremos el dedo en la llaga de los explotadores nacionales y extranjeros.³⁹

³⁸ Como los determinismos nunca son absolutos, logramos conocer los autores y las obras subversivos, por decirlo así. Amén de que la misma explotación genera las contradicciones necesarias que la llevarán a la muerte.

³⁹ En nuestros planeamientos deseamos dejar constancia del grave problema que representan los indígenas, mayorías o minorías culturales según el país de que se trate, y nos aunamos a la afirmación de Martí (*Autores aborígenes americanos*) de que mientras no se haga andar a nuestros indios no comenzará a andar bien Nuestra América.

Como colofón queremos citar, añadiendo unas líneas, las palabras de Alfonso Reyes en las "Notas sobre la inteligencia americana": hace mucho que hemos alcanzado la mayoría de edad y quienes han querido destruir nuestra personalidad, nuestra condición humana y nuestras aportaciones tendrán que habituarse a contar con nosotros porque acabaremos con la dependencia y con la explotación en Nuestra América.



ARISTOTELES: PROPIEDAD Y LUCHA DE CLASES

Oscar Correas

Era su adaptabilidad rica en exceso, su imaginación y originalidad demasiado pobres, para poder brillar él como estrella de primera magnitud entre los creadores de ideales nuevos.¹

Los filósofos griegos eran todos dialécticos innatos, espontáneos, y el talento más universal de todos ellos, Aristóteles, había llegado ya a estudiar las formas esenciales del pensar dialéctico.²

Toda la obra de Aristóteles, y sobre todo su POLITICA, puede ser examinada desde dos puntos de vista distintos: puede ser abordada con criterio metafísico o con criterio dialéctico.

Con un criterio metafísico, la POLITICA resulta una disquisición más o menos exhaustiva acerca de las tres formas de gobierno clásicas (monarquía, aristocracia y politeia) y sus correspondientes y simétricas formas degeneradas (tiranía, oligarquía y democracia). Aristóteles explica en qué consisten, y las aborda luego desde distintos ángulos. Con este criterio de análisis, se termina siempre tratando —inútilmente— de dilucidar cuál es la forma que prefiere Aristóteles, y cuál es su ideal de Estado. Y se obtiene así un

¹ Gomperz, Teodoro, *Los Filósofos Griegos*, Tomo I, cap. XXVI, no. 4 pag. 342.

² Engels, Federico, *Anti Duhring*.

juicio final como el que nos proporciona Gomperz: Aristóteles no fue capaz de crear ideales nuevos.

Pero desde otro punto de vista, esa es precisamente su gloria.

¿FORMAS DE GOBIERNO O ESTRUCTURAS SOCIALES?

Es cierto que Aristóteles no propuso un estado ideal. Definitivamente cierto. Pero es que no es eso lo importante. Es un error metodológico forzar a un autor de modo que resulten de sus páginas lo que el lector busca, en lugar de buscar lo que el autor entrega. Si en Aristóteles buscamos su "estado ideal", perdemos la oportunidad de advertir la sagacidad con que penetró la sociedad de su tiempo.

No es una polis ideal la que aparece en sus páginas; sino la sociedad viva. No son los tres famosos tipos de constitución los que aparecen allí estáticos para siempre, sino las contradicciones sociales que afectaban la sociedad griega.

Cada vez que se intenta sistematizar su POLÍTICA, hacer un bello cuadro sinóptico, simétrico en todas sus partes y primorosamente acabado, se fracasa inevitablemente. Porque su POLÍTICA está llena de proposiciones contradictorias. En alguna parte dice que lo mejor es la monarquía; en otras, que lo es una mezcla de oligarquía y democracia; o bien nos asombra descubriendo que lo mejor para cada pueblo resulta ser lo que más conviene a su idiosincrasia. Es imposible, si se quiere obtener buenos frutos, abordar la POLÍTICA por el lado de las formas de gobierno. Lo que se revela en Aristóteles, por debajo de las categorías políticas, es la sociedad misma. El auténtico valer de su POLÍTICA no consiste en ser un maltratado libro de política, sino en que es un excelente análisis de la realidad social. Para penetrarlo desde este ángulo es necesario hacerlo con un criterio dialéctico; es decir, considerando que la reali-

dad no existen encasillada sino en movimiento. De esta manera, sus marchas y contramarchas, sus vacilaciones y sus contradicciones, adquieren una nueva dirección. Si dejamos de lado la pretensión de extraer definiciones estáticas sobre las formas de gobierno, veremos en Aristóteles un penetrante análisis de la sociedad.

En este sentido, debemos entender que para Aristóteles —como para la ciencia moderna—, los famosos “tipos de constitución” no existen en la realidad, sino que solamente son categorías útiles para el análisis; lo que existe realmente, es la sociedad en continuo movimiento. No existen “la democracia” y “la oligarquía”, sino estados con más o menos notas oligárquicas o democráticas. Y esto depende, a su vez, de si son los ricos o los pobres los que gobiernan. Por otra parte, hay infinitas variante posibles según sea la correlación de fuerzas en la lucha de clases entre pobres y ricos. En última instancia, en consecuencia, se trata de un problema económico: lo que determina la forma de la constitución es la estructura socio-económica de la sociedad. Y esto no es forzar los textos, sino cuanto más, expresar en palabras de uso moderno lo mismo que decía Aristóteles con el vocabulario de su época.

Conformarse con su análisis de las formas de gobierno, es faltar al legado de su genio; es renunciar al Aristóteles total. Es quedarse con el Aristóteles que no creó ideales nuevos, renunciando al primer pensador que analizó a fondo las estructuras socioeconómicas.

ESTADO Y PROPIEDAD

Aristóteles, con su proverbial sagacidad, observó que las distintas polis oscilaban entre la oligarquía y la democracia. Las distintas constituciones tenían notas oligárquicas y notas democráticas en proporciones distintas. Cláusulas oli-

gárquicas eran las que les permitían a los ricos inclinar el estado a su favor, y viceversa. Como resultado de conjunto, la forma del estado dependía del mayor o menor peso de cada uno de estos elementos: oligarquía y democracia.

Pero "oligarquía" y "democracia" no son simple categorías políticas abstractas, sino que están conectadas con algo muy concreto: "el elemento real —dice— en que difieren entre sí la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza".³ O sea que el centro de la cuestión queda referido a la propiedad. No tiene nada que ver que los que gobiernen sean la mayoría o una minoría (democracia y oligarquía). Lo que sucede es que en todas partes los pobres son muchos y los ricos pocos. Pero lo que da la nota no es la cantidad de gente sino la cantidad de propiedad: "donde quiera que los gobernantes deben su poder a la riqueza, tanto si son una minoría como si son una mayoría, hay allí una oligarquía, y cuando son los pobres los que gobiernan, tenemos una democracia".⁴ Con esto parece responder a quienes han puesto el acento en el número, que se confunden "debido al hecho de que los ricos son pocos y los pobres son muchos en todas partes".⁵ Por lo tanto, "el que los pocos o los muchos detentan el poder en un aspecto accidental".⁶

La cuestión de las relaciones de propiedad queda así en el centro del análisis político.

PODER Y LUCHA DE CLASES

Ricos y pobres. He allí la cuestión: los disturbios sociales tienen por origen la desigualdad de propiedad.⁷ Esta dra-

³ Pol. III-V, 1279.

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.* Cfr. Pol. 1290 a, 1295 b, 1317 b, 1279 b, 1291 b.

⁶ *Ibidem*

mática realidad, la lucha de clases, no escapaba por cierto a la sagacidad de Aristóteles. Pero además advertía que se traducía en una contienda política por el control del estado. La clase que obtenía el poder acomodaba la constitución a sus necesidades y utilizaba la fuerza del Estado en su provecho: “las clases que se apartan de la posición media (cualquiera de las dos, los propietarios de tierra o el pueblo, de tiempo en tiempo tienen el poder supremo) rigen el gobierno según sus propias directrices”.⁸

Por lo demás, en la realidad sucede que el poder del Estado nunca está totalmente en manos de una u otra clase. Por eso es que no existen “la democracia” o “la oligarquía” sino que “hay tantas formas de constitución como modos de distribuir las magistraturas según las superioridades o las diferencia de las clases”.⁹ Es la relación de fuerzas de las clases en lucha la que, en última instancia, determina la forma concreta de la constitución. “oligarquía” y “democracia” no son más que puntos de referencia, categorías abstractas que nos permiten racionalizar una realidad mucho más rica que nuestro pensamiento; que la constitución sea más o menos oligárquica o democrática, depende de cómo se distribuyan las magistraturas —esto es, de quien sea el que posee más y más importantes resortes del aparato estatal—, lo cual a su vez depende de cual sea la clase más fuerte para imponer su presencia en el poder.

ESTRUCTURA ECONÓMICA Y CLASES SOCIALES

Si bien ya con menor precisión, Aristóteles también nos brinda una teoría para explicar la existencia de tales o cuales clases sociales y su poderío.

⁷ Véase II-iv, 1266 a II-II, 1263 b, III-vi, 1281 a, VI-I, 1318 a y b, IV-ix, 1296 a v-I, 1301 b; V-II, 1302 b; V-VI, 1307 a; V-VII, 1308 b y 1309 a.

⁸ Pol. IV-IX, 1296 a. Cfr. IV-III, 1296 b y ss.; VI-IV, 1320 b.

⁹ Pol. IV-III, 1296 b. Cfr. Pol. IV-I, 1289 a.

Con sólo haber descubierto la lucha de clases, su origen y el papel que cumple el estado, Aristóteles tiene título suficiente para ser el "talento más universal" de todos los filósofos griegos, como dice Engels. Pero hay algo más aún. Su genio no se detuvo en detectar la existencia de clases en lucha; más allá de eso, se preguntó porque razón las clases eran distintas y con poderío diverso en las distintas polis. Y encontró que la estructura económica era la que engendraba las clases sociales. Es decir, que la existencia de ciertas clases sociales dependía de ciertas formas de producción.

Ciertamente que es demasiado atribuir a Aristóteles la comprensión de que la estructura de clases depende del modo en que los hombres producen su vida material. Pero aquí está el texto en que podemos ver cómo Aristóteles advierte que una sociedad de cara al mar (Atenas por ejemplo) tendrá una poderosa turba marinera que impulsará una democracia, mientras que una polis de grandes fundos rurales tenderá a un oligarquía:

En los lugares en que el país es apto para la cría de caballos, las condiciones naturales favorecen allí el establecimiento de una oligarquía que será poderosa... y donde el suelo es propicio para la infantería pesada, las condiciones favorecen la siguiente forma de oligarquía... en cambio la infantería ligera y las fuerzas navales son un elemento totalmente democrático.¹⁰

LUCHA DE CLASES Y ECONOMÍA MONETARIA

Por último, corresponde destacar la justeza con que Aristóteles ubicó el origen histórico de la lucha de clases. No sólo comprendió que la diferencia de propiedad era la responsable de esta lacra social, sino que se ocupó también de encontrar su comienzo. No siempre había sido así la so-

¹⁰ Pol. vi-iv, 1320 b, véase todo el cap. iv del libro vi.

ciudad, “porque los miembros de la primitiva familia solían compartir o participar de comodidades que eran todas propias suyas”.¹¹ Es decir, al principio se trataba de una economía de tipo familiar, que Aristóteles llamó “natural”, —Más adelante aparece el trueque (“como hacen aún hoy algunas tribus bárbaras”, *ibidem*), pero sin destruir la economía natural, pues “no van más allá de intercambiar sus comodidades actuales por comodidades actuales; por ejemplo dando y tomando vino por grano’ (*Ibidem*).

“El intercambio de esta clase, por tanto, no es contrario a la naturaleza. . . ya que existió para la satisfacción de la autosuficiencia natural” (*Ibidem*). Como se ve Aristóteles caracterizó admirablemente la economía natural e incluso el tipo de sociedad (cuyos miembros comparte o participan) que corresponde a la misma.

En la página que sigue,¹² Aristóteles analiza la aparición del dinero con tanta exactitud, que ningún tratado moderno de economía se resentiría con la inclusión de este texto. Con la aparición del dinero hace su entrada la cremática (o arte comercial de enriquecerse), que a diferencia del intercambio “natural”, no tiene límites. En efecto, en una economía natural, el cambio tiene por objeto satisfacer determinadas necesidades y ese es su límite. Por el contrario en una economía monetaria, el cambio tiene por objeto obtener más dinero, lo cual no tiene límite a la vista puesto que siempre es posible agregar una moneda más al capital. Aristóteles había comprendido esto perfectamente; pero además, advirtió que la lucha de clases tenía su inicio juntamente con la aparición de este nuevo tipo de economía, a la cual correspondía otro tipo de sociedad: “esta última especie (se refiere a la economía natural) es necesaria y goza de gran estima, mientras que la otra especie, relacionada con

¹¹ Pol. I-III, 1257 a.

¹² Véase Pol. I-III, 1257 b.

el intercambio, está justamente desacreditada, porque no está de acuerdo con la naturaleza, sino que implica que los hombres toman las cosas los unos de los otros".¹³

Tomar los hombres las cosas unos de los otros, significa la lucha de clases, que está implicada en la economía monetaria. Aristóteles lo comprendió perfectamente y enfiló todas sus baterías contra la expresión más alta de esta nueva sociedad "la usura". Para ella todo su anatema: "esta forma de adquirir riqueza —dice de la usura— es, entre todas las formas, la más contraria a la naturaleza" (ibidem).

Aristóteles como se ve, había calado muy hondo en la sociedad de su tiempo. Por eso su POLITICA es mucho más que un recuento de las formas de gobierno.

LA LIMITACION ARISTOTÉLICA

Pero hay un punto en que sí se detiene la ciencia aristotélica. Ha descubierto que las relaciones de propiedad y la lucha de clases, están en la base de la inestabilidad política de los estados; que el poder político es el instrumento idóneo para imponer la voluntad de la clase dominante; que las condiciones de producción determinan la estructura de clase y por ende la relación de fuerzas entre ellas. Y por último, que todo ello ha sucedido a partir de la aparición del dinero, es decir, de la economía monetaria.

Pero con esto —que por cierto no es poco—, termina el aporte de Aristóteles a la ciencia social. Ha visto el problema en toda su magnitud. Pero no ofrecerá ninguna solución que tenga los mismos méritos que su observación empírica. De aquí en adelante Aristóteles dejará el campo de la ciencia para internarse en la ideología; su ideología; sus ilusiones, sus ideales, sus anhelos, y también sus vacilaciones.

¹³ Pol. I-III, 1258 b.

Por eso es precisamente la parte en que estudia las formas de gobierno, la menos precisa; la más llena de incongruencias y vacilaciones. Y mucho más, cada vez que se trata de indicar cuál es la mejor constitución. Esto es completamente lógico: ninguna forma conocida de Estado, es capaz de terminar con la lucha de clases. Por lo tanto señalar un estado como "ideal" era sencillamente imposible. Aristóteles probaba una y otra vez, abordaba el tema desde distintos ángulos y siempre el mismo fracaso; esto aparece plenamente en su POLITICA.

Quedaba un camino: la construcción de una utopía. Es cierto que lo intentó, esfuerzo éste del que quedan buenos rastros en el libro. Pero sólo fracaso fue el resultado. Aristóteles, como dice Gomperz, no fue capaz de "crear ideales nuevos"; esto es, no fue capaz de construir una utopía.

Pero ¿cómo pensar que un científico como él, que había calado con tanta justeza la sociedad griega, que había penetrado la esencia misma de los problemas sociales con tanta precisión; cómo pensar que Aristóteles pueda conformarse con una utopía? Todo lo contrario de lo que dice Gomperz: no es que Aristóteles no creara "ideales nuevos" por falta de imaginación, sino que debemos decir que era un científico demasiado serio para ofrecer utopías que de antemano sabía inútiles.

El punto en que Aristóteles se detiene es el lugar que le marca su situación histórica. No tenía ninguna posibilidad de advertir lo que hoy nos parece tan evidente: la lucha de clases sólo puede detenerse con la supresión de su causa que es la propiedad privada. Ciertamente que Aristóteles vio cuál era la causa de los conflictos sociales. Y sin embargo, ese sencillo paso lógico —supresión de la causa para eliminar el efecto—, Aristóteles no lo dio, aún cuando ostenta el título de creador de la lógica. Lo cual demuestra por lo demás, que el conocimiento no avanza siempre de acuerdo con la lógica formal.

La limitación de Aristóteles consiste en lo siguiente: quien como él no hacía concesiones a la imaginación y avanzaba únicamente sobre sólidas observaciones empíricas, no tenía ningún elemento real que le sugiriera esa solución. En otros términos, la sociedad esclavista no tenía dentro de sí ningún elemento cuyo desarrollo pudiera conducir a la supresión de la propiedad privada. Para que en la historia fuera posible que el pensamiento —en forma científica y no utópica— arribara a conclusiones socialistas, era necesario que la sociedad misma tuviera la posibilidad *real* de avanzar hacia la supresión de la propiedad privada. Y sólo la sociedad surgida de la Revolución Industrial tiene dentro de sí los elementos que conducen a ello.

Desde luego que podían construirse utopías (y se hicieron muchas como se sabe); pero Aristóteles era un científico y no un imaginativo. Aristóteles no dio el sencillo paso lógico, porque era un genio y no un adivino. Todo lo contrario de lo que dice Gomperz.

LA ESTABILIDAD CONSTITUCIONAL

Pero por otra parte, su ciencia estaba al servicio de la solución de los problemas políticos de su tiempo. El objetivo de toda su reflexión, es en último término, procurar soluciones para la inestabilidad de las ciudades, inmersas en la vorágine de la lucha de clases. Hay que tener en cuenta que Grecia se debatía en una intensa conmoción social, provocada por los intereses contradictorios de las distintas clases sociales. Esto, además, sucedía con particular intensidad en Atenas.

Aristóteles intentaba responder a los problemas que planteaba este fenómeno —la lucha de clases— cuya causa había penetrado con tanta precisión. Procuraba introducir racionalidad en este caos y conseguir estabilidad a las Polis.

En este camino Aristóteles nos muestra otra faceta de su genio: La habilidad política. Tiene páginas verdaderamente maquiavélicas, donde prodiga amplias listas de cínicos procedimientos y consejos que deben seguir los tiranos para mantenerse en el poder. Esto no le impide expresar repetidamente su odio a los tiranos. Tal parece que el Sumo Bien no es otro que la estabilidad política a cualquier precio.

Y por otra parte, intenta aportar a la estabilidad política a través de la legislación: la mejor constitución, Politeia, resultará de una sabia mezcla de elementos democráticos y aristocráticos. Todo esto no es más que puro idealismo, puesto que él mismo ha comprobado certeramente cuál es el fondo de la cuestión.

La Alquimia constitucional, LA EDUCACION

La única salida, por lo demás puramente ideológica—que avizora Aristóteles, es una práctica política que podríamos llamar alquimia constitucional. ¿Qué otro nombre le cuadrará mejor a una intensa reflexión destinada a enseñar “mezclas” de principios contradictorios —oligarquía y democracia— a veces con fórmulas verdaderamente alambicadas?¹⁴

En su infructuosa búsqueda de soluciones legales, no dejará tampoco de recurrir a la tradición platónica: la educación de los ciudadanos ingresa así por la puerta grande de las soluciones inútiles. El dilema es de hierro; e insoluble: existiendo la lucha de clases no existirá estabilidad eterna del Estado. El párrafo destinado a esta explicación es altamente ilustrativo:

El mayor de todos los medios dichos para garantizar la estabilidad de las constituciones es uno que actualmente despre-

¹⁴ Véase para no abundar en citas tan conocidas, lv-x, 1296 b y ss.; v-vi, 1301 a y ss.; v-vi, 1301 a y ss.; v-vi, 1306 b.; v-vii, 1307 b y ss.; vi-i, 1317 b y ss.; vi-iv, 1320 b y ss.

cian todos los pueblos: es un sistema de educación consecuen-
te con las constituciones. Porque aún las leyes más valiosas
carecen de toda utilidad, incluso una vez ratificadas por el
juicio unánime del cuerpo total de los ciudadanos, si éstos no
son formados y educados en la constitución.¹⁵

La observación es acertada: una ley aprobada por la ma-
yoría o por la clase dominante, ¿para qué sirve si la lucha
de clases continúa? Sólo adquirirá plena vigencia si des-
aparece la contienda. Bueno, pero ¿cómo terminarla? Edu-
cando a los ciudadanos dice Aristóteles ya en un último es-
fuerzo. Bien; pero ¿cómo educar? ¿Quién educará? ¿De qué
manera se procederá?

“De manera popular si las leyes son populares, de manera
oligárquica si las leyes son oligárquicas” (*ibidem*).

Pero aquí reaparece el problema que líneas antes parecía
solucionado. ¿Qué pasará con los que no están de acuerdo
con la educación que impartirá el Estado? Puesto que clases
sigue habiendo. . . Por si fuera poco, añade:

Pero haber sido educado según la constitución no significa
hacer las cosas que les agrada a los adictos a la oligarquía o
a los mantenedores de la democracia, sino aquellas cosas que
hacen capaces a los primeros de gobernar oligárquicamente y
a los últimos de gobernarse a sí mismos democráticamente
(*Ibidem*).

Como se comprende fácilmente, el problema subsiste en
toda su desesperante magnitud. Sin embargo, no debemos
por eso mirar a Aristóteles desdeñosamente: si él no pudo
solucionar el dilema científicamente, aún menos suerte tu-
vieron otros pensadores que han recorrido la historia ofre-
ciendo sus utopías sin encontrar comprador.

¹⁵ Pol. v-viii, 1310 a.

¹⁷ Pol. iv-lx, 1295 b.

En su búsqueda de estabilidad constitucional, Aristóteles traza un panegírico de lo que llama la "clase media", que estaría a mitad de camino entre los ricos y los pobres, entre los que tienen más y los que tienen menos. Como se ve, un problema de propiedad. . . Pero no realiza ningún otro esfuerzo por precisar diferencias esenciales con las otras dos clases. A lo más, podemos concluir que la identifica —en algunos textos— con el campesinado que trabaja la tierra por sí mismo: los pequeños propietarios rurales.

Aristóteles supone que la clase media cumplirá el papel de amortiguar el choque de clases antagónicas. Esto es puro idealismo. Pura ideología. No nos arrima argumentos científicos —por lo demás inexistentes— que nos muestren cómo esos sectores cumplirán ese *rol*. Por el contrario, la historia nos ha enseñado que las famosas clases medias, supuesto que podamos distinguir las simplemente como "medias", terminan siempre cavando las trincheras de la clase más fuerte o con mayores posibilidades de éxito.

Por otra parte, el concepto de Aristóteles sobre las clases medias es bastante difuso. Solón, por ejemplo, es para él un representante de la clase media y le adjudica enorme sabiduría.¹⁶ Pero el verdadero canto a la clase media, en el pasaje que sigue, suena como elegía pastoril, y no es en el fondo, mas la ilusión del retorno a la economía premonetaria:

El pueblo común mejor es la población agricultora, de manera que es posible establecer una democracia, así como las demás formas de constitución, allí donde la multitud vive de la agricultura y el pastoreo del ganado. Pues debido a que no tienen muchas propiedades, están ocupados, de manera que con frecuencia no pueden acudir a la Asamblea, mientras que, debido a que deben atender a las necesidades de la vida, emplean su tiempo atendiendo al trabajo de su finca y no codician los

¹⁶ Véase Constitución de Atenas, 5.

bienes de sus vecinos, sino que encuentran mayor placer en trabajar que en tomar parte en la política.¹⁸

Aristóteles dice, con razón, que ésta fue la primera forma de democracia que conoció Grecia. En efecto, la democracia pastoril y militar existió en Grecia antes de la aparición del Estado. Pero para el tiempo de Aristóteles ya era una realidad que gritaba desde el fondo de la historia griega: era un canto sugestivo y embelesador; añoranzas de tiempos idos y que no volverían; pero que a él, que no era tampoco extraño al mito del retorno, le parecía un ideal, si no alcanzable, al menos deseable.

No obstante esas preferencias ideológicas, Aristóteles comprendía que ese regreso era imposible. No en vano había calado hondo en los estragos irreversibles que sobre aquella sociedad había producido la economía monetaria. Tal vez por eso, siempre práctico, encuentra reiteradas ocasiones de aconsejar medidas legislativas favorables a la pequeña propiedad rural. Pero en ningún caso se trata más que de eso: formas correctivas que impiden el desarrollo de la gran propiedad. Nunca un "modelo" de ciudad que sabía imposible.¹⁹

LOS PISISTRATIDAS

No hay nada más anatematizado por Aristóteles —excepto tal vez la usura— que el típico tirano griego, esencialmente bonapartista. Sin embargo, en la cita vista anteriormente,²⁰ Aristóteles no hace sino elogiar una sociedad en la que, al favor de una comunidad que no tiene tiempo para dedicar a la política, florecerá inevitablemente la tiranía; el tirano bonapartista se presentará más tarde o más temprano a fin

¹⁸ Pol. vl-ll, 1318 b.

¹⁹ Véase por ejemplo: ll-lv, 1266 b; lv-lx, 1296 a; v-vll, 1309 a; vl-l, 1317 b; vl-ll, 1319 a; vl-lll, 1320 a.

²⁰ Pol. v-ll, 1318 b.

de asumir el manejo de la cosa pública, con motivo de que alguien, lógicamente, debe ocuparse de los asuntos de todos.

La incongruencia parece evidente: se alaba a la democracia pastoril y se anatematiza al tirano que no es sino su contracara. El mismo Aristóteles reconoce que el tirano Pisístrato “gobernó los intereses comunes de una manera constitucional más que tiránica”.²¹ Y comprueba que “los hombres soportaron las tiranías de los primeros tiempos y soportan la oligarquía, si el gobernante no les impide trabajar ni les roba”.²²

Estas cosas nos llenan de asombro. Por una parte, las loas cantadas a la clase media; por la otra, el odio a los tiranos; en alguna otra parte, el reconocimiento a la obra y el gobierno de signo positivo de estos personajes, como en el caso expreso de Pisístrato; más allá los cínicos consejos prodigados generosamente para que los tiranos conserven el poder. Lo cierto de todo esto, es que a nuestros ojos surge con toda evidencia el estado de la sociedad esclavista; las marchas y las contramarchas; las afirmaciones y las dudas, las certidumbres y las vacilaciones que la lucha de clases transmitía a la conciencia de Aristóteles. El genio mayor de la antigüedad, el creador de la lógica, se debatía en las más crueles incertidumbres.

LA GLORIA Y EL DRAMA

En el fondo de todo esto, bulle la conciencia de la esterilidad. Aristóteles prodiga consejos a los odiados tiranos, porque comprende que es lo único que tiene para ofrecer en definitiva. Descubrió los fenómenos básicos de la ciencia social: la propiedad y la lucha de clases. Observó que allí es-

²¹ Constitución, cap. 14.

²² Pol. vii-II, 1318 b.

taba el problema de la estabilidad política. Pero no tenía soluciones que ofrecer.

La razón última de su fracaso, es su limitación histórica; es decir, no por falta de genio, sino por la imposibilidad material de adelantarse a su época. De todos modos el pensamiento social lo reconoce como uno de sus más grandes talentos. Aristóteles nos proporciona algo mucho más rico y profundo que un inventario de estáticas formas de gobierno; nos ha legado la concepción de la historia como proceso; y no es su culpa, ciertamente, si quienes vinieron después lo inmovilizaron hasta convertirlo en un simple expositor de la inocua teoría de las formas de gobierno. Por el contrario, sólo la actitud dialéctica en su lectura, nos da la auténtica dimensión de su genio.

Descubrir los fenómenos sociales y penetrarlos; he aquí su gloria. No encontrar su solución y debatirse en tremendas vacilaciones, he aquí el drama aristotélico.

NERUDA: POETA Y HOMBRE*

Hugo Duarte Márquez

La muerte de un hombre tiene una sola virtud dentro de lo fatal o lo terrible: convoca la súbita imagen global, total, de lo que nos ha dado a lo largo de su vida, y es en este sentido que puede decirse de Neruda, que fue para muchos un descubridor y amante de la existencia desde sus aspectos más grandes: el amor, la naturaleza, la justicia social; hasta los aparentemente mínimos: las colecciones exóticas que atesoraba.

Neruda nos deja una obra inmensa, una obra que es imagen de su vida. Una obra grande por su capacidad de asombro, su capacidad sensual por todo lo que lo rodeaba y la lenta y segura maduración política que se tradujo en una poesía militante.

Ahora me pregunto cómo recuperar a Neruda, poeta y hombre, para verlo junto a ustedes. La sensación que me provoca su obra es la de una inasibilidad... ¿Cómo verlo cuando niño entre los bosques de su sur fragante? ¿Cómo seguir sus pasos de bohemio en las noches de Santiago? ¿Cómo traer recuerdos crepusculares de la calle Maruri, la del barrio Recoleta? ¿Cómo expresar las vivencias eróticas de

* Conferencia dictada en el Salón Barroco de la UAP en mayo de 1974, con motivo del homenaje a Neruda organizado por el Colegio de Letras Españolas de la Escuela de Filosofía y Letras.

su vida con Josie Bliss en sus años orientales: ¿Cómo explicar el desesperante pesimismo de "Residencia en la Tierra"? ¿Cómo reconstruir aquellos "Veinte poemas de amor" esplendorosos en donde se mezclan la presencia de Teresa, la joven obrera que asistía a las filarmónicas y que despertara en él aquellos versos inmortales del "Me gustas cuando callas..."; y los paisajes de Carahue, Nueva Imperial, su tierra del sur? ¿Cómo seguirlo en los escondrijos que en Chile mismo debía buscar para huir de la tiranía de González Videla, que lo perseguía como se hace con un criminal peligroso? ¿Cómo verlo en sus años de estudiante anarcosindicalista, admirando el paso de Recabarren, el obrero fundador del partido comunista chileno? ¿O traducir en palabras aquella vieja fotografía que desde niño vi en el escritorio de mi padre, en donde Neruda vestido de capa oscura meditaba su futuro o su pasado? ¿Cómo adivinar la exaltación o el desasosiego cuando Chile pudo llegar al socialismo? ¿Cómo pensarlo ahora, lejos de mi patria, con su casa saqueada, como si su figura tan propensa a la polémica, a la adoración o la envidia, pudiera ser, ya muerto, pasto para los chacales?

Por eso este breve, limitado intento de seguir sus pasos y ver cómo él mismo se contempló en diferentes etapas de su vida.

Nace en 1904, en Temuco, una ciudad del sur de Chile. Hijo de una maestra rural que muere cuando el poeta tenía apenas un mes y medio de edad y de "un mal agricultor, mediocre obrero pero buen ferroviario".

El ferroviario es marinero en tierra
y en los pequeños puertos sin marina
—pueblos del bosque— el tren corre que corre
desenfrenando la naturaleza,
cumpliendo su navegación terrestre.
Cuando descansa el largo tren
se juntan los amigos,
entran, se abren las puertas de mi infancia,

la mesa se sacude
al golpe de una mano ferroviaria,
chocan los gruesos vasos del hermano
y destella el fulgor
de los ojos del vino.

La infancia es marcadora. Construye mitos de un ancestro propio. Aquello que los ojos del niño ven y más aún los relatos junto al fuego, las historias de fronterizos o el cotidiano contacto con el pueblo y su vida espontánea; todo aquello queda de una vez para siempre, ya sea como imagen o como modelo de conducta o de visión del mundo,

Lo primero que vi fueron
árboles, barrancas
decoradas con flores de salvaje hermosura,
húmedo territorio, bosques que se incendiaban
y el invierno detrás del mundo, desbordado.

“La naturaleza me daba allí una especie de embriaguez. Yo tendría unos diez años pero ya era un poeta. No escribía versos, pero me atraían los pájaros, los escarabajos, la perfección de los insectos, los huevos de perdiz. Era milagroso encontrarlos en las quebradas, empavonados, oscuros y relucientes, con un color parecido al del cañón de una escopeta”.

Y en esa naturaleza exuberante camina hasta la juventud.

La vocación y la necesidad del pan se unen en un propósito: su traslado a Santiago para cumplir la carrera de profesor de francés.

Luego llegué a la capital, vagamente impregnado
de niebla y lluvia. ¿Qué calles eran esas?
Los trajes de 1921 pululaban
en un olor atroz de gas, café y ladrillos.

Tiene 16 años. Empieza precozmente a colaborar en las revistas literarias y a desarrollar una vida estudiantil, políti-

ca y movida. Comienzan los poemas de "Crepusculario" y al cumplir los veinte años, en junio de 1924, la promesa mayor de la poesía durante todo este siglo, "Veinte poemas de amor y una canción desesperada". De este libro Neruda dice:

"...es un libro que amo porque a pesar de su aguda melancolía está en él el goce de la existencia. . . Los veinte poemas son el romance de Santiago, con las calles estudiantiles, la universidad y el olor a madreSelva del buen amor comprendido".

Por un azar auspicioso, Neruda es nombrado cónsul de Chile en Rangún. Las lecturas de Rabindranath Tagore que habían llevado al joven Neruda a espacios desconocidos aún en la poesía chilena, cobran materialidad en ese sitio del oriente. Allí conoce a Josie Bliss, una javanesa mestiza que le entrega todo lo que el poeta había entrevisto en las tormentosas noches bohemias de Santiago. Conversando una tarde con Neruda en su casa de las faldas del cerro San Cristóbal, contaba que Josie Bliss era una mujer que constituía para él, el misterio al minuto. Muchas veces después del amor, la veía entre los tules del mosquitero, que emprendía una extraña danza con un cuchillo en los dientes mientras entre melosas palabras le anunciaba que pronto lo mataría... Neruda es un amante de la vida con todo lo que tiene de peligrosa, pero aún no ha madurado suficientemente. Le empavorece la idea de ser asesinado; no entiende aún el juego de vida y muerte que significa el amor, y en la primera oportunidad escapa. De esta relación tortuosa, surge "Tango del viudo", poema un tanto satírico que narra con absoluta veracidad los pormenores de su estancia en Rangún al lado de la amante asesina.

Oh Maligna, ya habrás hallado la carta, ya habrás llorado
de furia,
y habrás insultado el recuerdo de mi madre
llamándola perra podrida y madre de perros,
ya habrás bebido sola, solitaria, el té del atardecer

mirando mis viejos zapatos vacíos para siempre,
y ya no podrás recordar mis enfermedades, mis sueños
nocturnos, mis comidas,
sin maldecirme en voz alta como si estuviera allí aún
quejándome del trópico, de los coolíes corringhis,
de las venenosas fiebres que me hicieron tanto daño
y de los espantosos ingleses que odio todavía.

Maligna, la verdad, qué noche tan grande, qué tierra tan
sola.

He llegado otra vez a los dormitorios solitarios,
a almorzar en los restaurantes comida fría, y otra vez
tiro al suelo los pantalones y las camisas,
no hay perchas en mi habitación, ni retratos de nadie en
las paredes.

Cuánta sombra de la que hay en mi alma daría por
recobrarte,
y qué amenazadores me parecen los nombres de los meses,
y la palabra invierno qué sonido de temblor lúgubre tiene.

Enterrado junto al cocotero hallarás más tarde
el cuchillo que escondí allí por temor de que me mataras,
y ahora repentinamente quisiera oler su acero de cocina
acostumbrado al peso de tu mano y al brillo de tu pie:
bajo la humedad de la tierra, entre las sordas raíces,
de los lenguajes humanos el pobre sólo sabría tu nombre,
y la espesa tierra no comprende tu nombre
hecho de impenetrables substancias divinas.

Así como me aflige pensar en el claro día de tus piernas
recostadas como detenidas y duras aguas solares,
y la golondrina que durmiendo y volando vive en tus ojos,
y el perro de furia que asilas en el corazón,
así también veo las muertes que están entre nosotros desde
ahora,
y respiro en el aire la ceniza y lo destruido,
el largo, solitario espacio que me rodea para siempre.

Darí­a este viento de mar gigante por tu brusca respiración
oída en largas noches sin mezcla de olvido,
uniéndose a la atmósfera como el látigo a la piel del caballo.
Y por oírte orinar, en la oscuridad, en el fondo de la casa,
como vertiendo una miel delgada, trémula, argentina,
obstinada,
cuántas veces entregaría este coro de sombras que poseo,

y el ruido de espadas inútiles que se oye en mi alma,
y la paloma de sangre que está solitaria en mi frente
llamando cosas desaparecidas, seres desaparecidos,
substancias extrañamente inseparables y perdidas.

Un tiempo después se casa con una holandesa que le da una hija, que habría de ser motivo de gran dolor para el poeta, por ser ésta débil mental. La hija muere a corta edad y el poeta después de un tiempo se traslada a España que se convulsionaba con los primeros síntomas de la guerra civil.

Allí lo acompaña otra mujer, la grabadora argentina Delia del Carril. Con ella recorre los campos de batalla y realiza una labor de poeta de combate relacionándose con la joven generación del 27.

Delia del Carril era una mujer hermosa en aquel tiempo, procedente de una de las familias de la burguesía bonaerense. Notamos inmediatamente un ascenso poético y humano en Neruda. La figura de Delia —la Hormiguita— se transparenta como bandera de lucha en esos poemas de la resistencia donde definitivamente abandona los velos orientales y los dejos surrealistas que caracterizaban su producción anterior.

Así tenemos su “Residencia en la tierra” de donde brota “España en el corazón” que es tal vez la más alta poesía política que llegó a escribir nunca Neruda.

Delia lo acompaña largos años y en cada momento es, más que una asesora, una guía del hombre Neruda y del poeta Neruda, tal vez por el profundo sentido artístico que configuraba esta relación.

Entonces llega a su casa una mujer del campo, que resucita en él los ardores juveniles y el éxtasis tranquilo que había significado Delia; se transforma en una pasión como nunca había experimentado el poeta. Es Matilde Urrutia, cobriza leona del sur, como él la describe, quien agarra la fibra más sensitiva de Neruda y actualiza las vivencias dormidas de

los primeros años. En su "Testamento de otoño" al referirse a ella dice:

Matilde Urrutia, aquí te dejo
lo que tuve y lo que no tuve,
lo que soy y lo que no soy.
Mi amor es un niño que llora,
no quiere salir de tus brazos,
yo te lo dejo para siempre:
eres para mí la más bella.

Eres para mí la más bella,
la más tatuada por el viento,
como un arbolito del sur,
como un avellano en agosto,
eres para mí succulenta
como una panadería,
es de tierra tu corazón
pero tus manos son celestes.

Eres roja y eres picante,
eres blanca y eres salada
como escabeche de cebolla,
eres un piano que ríe
con todas las notas del alma
y sobre mí cae la música
de tus pestañas y tu pelo,
me baño en tu sombra de oro
y me deleitan tus orejas
como si las hubiera visto
en las mareas de coral:
por tus uñas luché en las olas
contra pescados pavorosos.

De Sur a Sur se abren tus ojos,
y de Este a Oeste tu sonrisa,
no se te pueden ver los pies,
y el sol se entretiene estrellando
el amanecer de tu pelo.
Tu cuerpo y tu rostro llegaron
como yo, de regiones duras,
de ceremonias lluviosas,
de antiguas tierras y martirios,
sigue cantando el Bío-Bío
en nuestra arcilla ensangrentada,

pero tú trajiste del bosque,
todos los secretos perfumes
y esa manera de lucir
un perfil de flecha perdida,
una medalla de guerrero.
Tú fuiste mi vencedora
por el amor y por la tierra,
porque tu boca me traía
antepasados manantiales,
citas en bosque de otra edad,
oscuros tambores mojados:
de pronto oí que me llamaban:
era de lejos y de cuando:
me acerqué al antiguo follaje
y besé mi sangre en tu boca,
corazón mío, mi araucana.

Qué puedo dejarte si tienes,
Matilde Urrutia, en tu contacto
ese aroma de hojas quemadas,
esa fragancia de frutillas
y entre tus dos pechos marinos
el crepúsculo de Cauquenes
y el olor de peumo de Chile?

Es el alto otoño del mar
lleno de niebla y cavidades,
la tierra se extiende y respira,
se le caen al mes las hojas.
Y tú inclinada en mi trabajo
con tu pasión y tu paciencia
deletreando las patas verdes,
las telarañas, los insectos
de mi mortal caligrafía,
oh leona de pies pequeñitos,
qué haría sin tus manos breves?
dónde andaría caminando
sin corazón y sin objeto?
en qué lejanos autobuses,
enfermo de fuego o de nieve?

Te debo el otoño marino
con la humedad de las raíces,
y la niebla como una uva,
y el sol silvestre y elegante:

te debo este cajón callado
en que se pierden los dolores
y sólo suben a la frente
las corolas de la alegría.
Todo te lo debo a ti,
tórtola desencadenada,
mi codorniza copetona,
mi jilguero de las montañas
mi campesina de Coihueco.
Alguna vez si ya no somos,
si ya no vamos ni venimos
bajo siete capas de polvo
estaremos juntos, amor,
y los pies secos de la muerte,
extrañamente confundidos.

Nuestras espinas diferentes,
nuestros ojos mal educados,
nuestros pies que no se encontraban
y nuestros besos indelebles,
todo estará por fin reunido,
pero de qué nos servirá
la unidad en un cementerio?
Que no nos separe la vida
y se vaya al diablo la muerte.

El papel que le cabe a Matilde es el de amiga, compañera y muchas veces amante. Pacientemente transcribe los poemas desde la caligrafía tortuosa del poeta, que reflejaba su permanente estado de exaltación. Lo acompaña a los viajes, ajena a lo que significaba arte. Tal vez el amor que experimentaba Neruda por ella se debía al sentido seguro y concreto con que esta mujer campesina guiaba los pasos siempre adolescentes de Pablo. Matilde es una mujer de pocas palabras, para quien, quizá, lo único maravilloso que le ocurrió en la vida, fue el encuentro con este hombre extraño que no sabía hacer cuentas, que amaba igualmente una sabrosa comida del sur, como a Vivaldi, como a las flores y a las manos de los trabajadores del mundo. Hay una obra que apareció primitivamente en forma anónima —“Los versos del capi-

tán"— que nos revela el principio y el clímax de este amor último de Neruda. Parecerían los versos de un adolescente y a la vez los de un avezado amante que sabe descubrir el sitio preciso donde despertar en la mujer la pasión. Posteriormente, en "Extravagario", Neruda inicia un canto más reposado, más de marido, circunstancia única en su vida para esta mujer que constituye el definitivo enlace con la poesía esquiva siempre, desconocida.

Su carnalidad se refleja en las comparaciones a que somete a Matilde. Para él es harina tostada, pan, miel y cocina. Ya no busca el silencio de la amada, sino el diálogo tranquilo, ya otoñal que anuncia la muerte. Esta compañera cierra en él el ciclo amoroso, lo que viene a significar también el ciclo poético.

Por los poemas de Neruda transcurren muchas mujeres, borrosas algunas, otras tal vez soñadas por él. Y es que en Neruda la mujer viene a significar la naturaleza, la vida, y su unión con ella tiene una singularidad cósmica.

Pero a Neruda el amor le abre un nuevo camino. Ya vimos como la fama le fue generosa antes de cumplir los 20 años. Pero es también entonces que empieza a abrirse en él, el conocimiento de los hombres: "del Otro". Nos dice:

Yo escribía semanalmente en el periódico estudiantil de la época, "Claridad". Los estudiantes apoyábamos las reivindicaciones populares y éramos apaleados por la policía en las calles de Santiago. A la capital llegaban miles de obreros cesantes del salitre y el cobre. Las manifestaciones y la represión consiguiente teñían trágicamente la vida nacional. Desde aquella época y con intermitencias se mezcló la política en mi poesía y en mi vida. No era posible cerrar la puerta a la calle dentro de mis poemas, así como no era posible tampoco cerrar la puerta al amor, a la vida, a la alegría o a la tristeza de mi corazón de joven poeta.

Cuando hablamos de su poesía política, debemos entender que en Neruda el sentido de la vida parte de su cuestio-

namiento existencial: ¿Por qué existo yo que puedo percibir la dimensión exacta de la estrella y por qué me es imposible ver los límites del océano? ¿Por qué soy incapaz de mitigar en algo el dolor, la miseria, las incongruencias de una sociedad ajena?

Ya iban quedando atrás las noches en que agotó todas las copas, y sin abjurar de lo que para él era consustancial a la existencia —el placer— se fue adentrando cada vez más hondo en la madera del hombre y descubrió que solo, nada podría hacer; era preciso agruparse con los que buscaban el advenimiento de un mundo más justo, unirse a los proletarios, a la única clase capaz de derribar las antiguas barreras que impiden la felicidad del hombre sobre la tierra: había descubierto la militancia. De su partido diría más adelante:

Me has dado la fraternidad hacia el que no conozco.

Me has agregado la fuerza de todos los que viven.

Me has vuelto a dar la patria como en un nacimiento.

Me has dado la libertad que no tiene el solitario.

Me enseñaste a encender la bondad, como el fuego.

Me diste la rectitud que necesitaba el árbol.

Me enseñaste a ver la unidad y la diferencia de los hombres.

Me mostraste cómo el dolor de un ser ha muerto en la victoria de todos.

Me enseñaste a dormir en las camas duras de mis hermanos.

Me hiciste construir sobre la realidad como sobre una roca.

Me hiciste adversario del malvado y muro del frenético.

Me has hecho ver la claridad del mundo y la posibilidad de la alegría.

Me has hecho indestructible porque contigo no termino en mí mismo.

Un suceso arrollador, la guerra civil española, lo coloca ante la decisión que cambiaría en forma absoluta su modo de existencia. Con el ardor que siempre caracterizó a este hombre aparentemente calmo, se une no sólo literariamente, sino que en forma combativa a un grupo de hombres que, desde las letras, luchan contra el monstruo que amenaza: García Lorca, Alberti, Hernández, Altolaguirre y otros.

Y entonces ya no es más el poeta de cenáculos, sino que alza la roja bandera en la trinchera misma; no con el fusil, sino con una imprenta clandestina donde se llevan los retales de las camisas milicianas muchas veces destrozadas por la metralla y se transforma en papel para escribir las octavillas contra el enemigo que avanza. De ese periodo intenso, surge un libro enorme por su contenido: "España en el corazón". En uno de esos poemas el mismo Neruda nos explica algunas cosas:

Preguntaréis: Y dónde están las lilas?
Y la metafísica cubierta de amapolas?
Y la lluvia que a menudo golpeaba
sus palabras llenándolas
de agujeros y pájaros?

Os voy a contar todo lo que me pasa.

Yo vivía en un barrio
de Madrid, con campanas,
con relojes, con árboles.

Desde allí se veía
el rostro seco de Castilla
como un océano de cuero. Mi casa era llamada
la casa de las flores, porque por todas partes
estallaban geranios; era
una bella casa
con perros y chiquillos.

Raúl, te acuerdas?
Te acuerdas, Rafael?
Federico, te acuerdas
debajo de la tierra,
te acuerdas de mi casa con balcones en donde
la luz de junio ahogaba flores en tu boca?

Hermano, hermano!

Todo
eran grandes voces, sol de mercaderías,
aglomeraciones de pan palpitante,
mercados de mi barrio de Argüelles con su estatua
como un tintero pálido entre las merluzas:
el aceite llegaba a las cucharas,

un profundo latido
de pies y manos llenaba las calles,
metros, litros, esencia
aguda de la vida,
 pescados hacinados,
contextura de techos con sol frío en el cual
la flecha se fatiga,
delirante marfil fino de las patatas,
tomates repetidos hasta el mar.

Y una mañana todo estaba ardiendo,
y una mañana las hogueras
salían de la tierra
devorando seres,
y desde entonces fuego,
pólvora desde entonces,
y desde entonces sangre.

Bandidos con aviones y con moros,
bandidos con sortijas y duquesas,
bandidos con frailes negros bendiciendo
venían por el cielo a matar niños,
y por las calles la sangre de los niños
corría simplemente, como sangre de niños.

Chacales que el chacal rechazaría,
piedras que el cardo seco mordería escupiendo
víboras que las víboras odiaran!

Frente a vosotros he visto la sangre
de España levantada
para ahogaros en una sola ola
de orgullo y de cuchillos!

Generales
traidores:
mirad mi casa muerta,
mirad España rota:
pero de cada casa muerta sale metal ardiendo
en vez de flores,
pero de cada hueco de España
sale España,
pero de cada niño muerto sale un fusil con ojos,
pero de cada crimen nacen balas
que os hallarán un día el sitio
del corazón.

Preguntaréis por qué su poesía
no nos habla del sueño, de las hojas,
de los grandes volcanes de su país natal?

venid a ver
la sangre por las calles,
venid a ver la sangre
por las calles!
Venid a ver la sangre por las calles.

Neruda había sellado definitivamente su compromiso con el pueblo.

Y cuando se sume España en una noche medieval que ya dura casi 40 años, Pablo regresa a su tierra.

En Chile ha triunfado el Frente Popular con Pedro Aguirre Cerda. En torno a él se aglutinan las fuerzas progresistas del país. Pero aún el proletariado está lejos, ya que es una pequeña burguesía, que con el tiempo lo traicionaría, la que ejerce la hegemonía de la avanzada.

Neruda es elegido senador y recorre el país recogiendo la voz popular. Sin embargo, falta mucho aún para que la conciencia popular imprima rasgos definitivos en el acontecer político.

Luego viajes al viejo mundo, a los adornados rincones del Sena, donde se deleitaba el alma del poeta.

Y al tiempo surge un pelafustán, una trágico-cómica marioneta del imperialismo: Gabriel González Videla. Se mostró verbal y ladino y concitó a su alrededor las fuerzas de la izquierda. No obstante, una vez más se sacrificaba al pueblo. Y fue así como a los pocos meses, sacó a relucir su hocico de chacal y emprendió la más bestial de las represiones, llevando a los trágicos campos de concentración de Pisagua a los más preclaros hijos del pueblo. Se masacró, se torturó y se hipotecó la patria como un feudo personal. Neruda logra escapar al cerco y atraviesa la cordillera de los Andes. Pero no iba solo. Junto a él iban los poemas acu-

satorios que surgen en la clandestinidad. De González Videla dice:

¿Quién fue? ¿Quién es? donde estoy, me preguntan,
en otras tierras en donde voy errante.
En Chile no preguntan, los puños hacia el viento,
los ojos en las minas se dirigen a un punto,
a un vicioso traidor que con ellos lloraba
cuando pidió sus votos para trepar al trono.
Lo vieron estos hombres de Pisagua, los bravos
titanes del carbón: derramaba las lágrimas,
se sacaba los dientes prometiendo,
abrazaba y besaba a los niños que ahora
se limpian con arena la huella de su pústula.
En mi pueblo, en mi tierra lo conocemos. Duerme
el labrador pensando cuándo sus duras manos
podrán rodear su cuello de perro mentiroso,
y el minero en la sombra de su cueva intranquila
estira el pie soñando que aplastó con la planta
a este piojo maligno, degradado insaciable.
Sabe quién es el que había detrás de una cortina
de bayonetas, o detrás de animales de feria,
o detrás de los nuevos mercaderes,
pero nunca detrás del pueblo que lo busca
para hablar una hora con él, su última hora.
A mi pueblo arrancó su esperanza, sonriendo,
lo vendió en las tinieblas a su mejor postor,
y en vez de casas frescas y libertad, lo hirieron,
lo apalearon en la garganta de la mina,
le dictaron salario detrás de la cureña,
mientras una tertulia gobernaba bailando
con dientes afilados de caimanes nocturnos.

Los exquisitos dirían que esto no era poesía, que se abjuraba de todo lo noble y precioso que significaba el concepto poesía. Pero aquellos habían quedado atrás y nunca como en esos días pudo Neruda afirmar: "Hombre soy, y nada de lo humano me es ajeno".

En el exilio se dedica a una intensa labor de difusión.

Pasan los años y el panorama del mundo se aclara. El sentido de justicia social se hace carne y se debate frente a los tentáculos del enemigo.

Chile lleva una prolongada e intensa historia de lucha. Son necesarios largos años de pérdidas, de victorias, de repliegues tácticos para que 1970 signifique el punto más alto.

Neruda es nominado precandidato por su partido ante las fuerzas de la izquierda.

Y así llegué con Allende a la arena:
al enigma de un orden insurgente,
a la legal revolución chilena

que es una roja rosa pluralista .

Y fue con mi Partido Comunista
(bello como un desfile proletario),
cuando en el mundo un día sobrevino

este camino revolucionario.

Hacia los pueblos alzo nuestro vino
con la copa a la altura del destino.

Después, en votación se designa a Salvador Allende como candidato único. Triunfa y es el pueblo el que toma en sus manos la victoria.

Nunca hubo tal fervor en la gente, nunca funcionaron tan aprisa los engranajes como entonces. Nunca la renuncia al egoísmo llegó a niveles tan sublimes.

Un recuerdo: por fin hay unidad!
Viva Chile, Aleluya y Alegría.
Viva el cobre y el vino y el nitrato.

Que vivan la unidad y la porfía
Sí, señor. Tiene Chile candidato.
Costó trabajo, era una fantasía,

hasta que hoy la lucha se comprende.

Marchar, marchar como la luz del día.

El Presidente es Salvador Allende.

Un año después —1971— la justicia universal a la poesía:
Neruda recibe el premio Nóbel.

Fue por aquellos días que un poeta
provinciano, salido de Parral,
en Estocolmo recibió un cometa,

de las manos de un rey profesional.
Y así el nombre de Chile saludado
fue por ciudades, minas, sementeras,

como un laurel del pueblo conquistado
durante lucha larga y vida entera.

(Yo agregué a Chile y a su geografía
el canto de mi vida pasajera
con el torrente de mi poesía).

“Luego llegó la dura condición”: el proceso; los trabajos sucios de ciertos sectores que manipulados desde fuera hicieron para derrocar el gobierno de Allende.

Luego llegó la dura condición
y los gusanos en su rebelión
en el estiércol de la oposición

rodearon a sus turbios candidatos
de mentidores y de mentecatos,
de lenguaraces y de asesinatos,

descubriendo una táctica “imprevista”:
“En Chile hay un peligro comunista”!

.....

Contra la patria se lanzaron todos,
huelga de burros, huelga de rollizos,
huelga de playboys advenedizos,

huelga de banquerizos principales
enchufados en los Bancos Centrales,
y pálidos idiotas de rehenes

con dueños de los grandes almacenes:

escondieron sardinas y cebollas,
aceite, harina, cigarrillos, ollas

para dejar sin pan, sin luz, sin nada
al pueblo y a la Patria apuñalada.

Y la sedición tomó su cuerpo, hasta llegar al crimen, la
venganza, la tortura, la condena. Muchas víctimas se habían
señalado y el poeta claro y de combate era una de ellas.

Confluyó una grave y antigua dolencia de Neruda y el
dolor de la situación de derrocamiento del gobierno, para
recluirlo en una clínica de donde no saldría ya más su voz
clara.

Pero su canto no había cesado. Gentes del pueblo lo lle-
varon a su morada última, reiterando los versos de lucha y
de amor que brotaron de este hombre transido de humanismo.

Su casa destrozada, las flores pisoteadas y los libros, allá
quedaron como testigos mudos del paso de la bota bestial, la
misma que gritara hace ya un tiempo en la dolida España:

“Muera la inteligencia”.

PROBLEMAS EPISTEMOLOGICOS EN LA FILOSOFIA*

Juan Mora Rubio

A lo largo de la historia de la filosofía se ha hecho presente, entre otros, un antagonismo irreconciliable en las posiciones frente al problema del conocimiento.

Por un lado se ha partido de una actitud radicalmente sensualista que coloca a la experiencia sensible como la única fuente de nuestro conocer. La inició Demócrito de Abdera con la teoría de las emanaciones, y luego fue conducida a un empirismo relativista por Protágoras, también de la ciudad de Abdera, cuando afirmó que "el hombre es la medida de todas las cosas, lo que no significa sino que lo que le parece a cada uno, tal es para él también con certeza".¹ Esta doctrina ha tenido continuadores hasta nuestros días que todavía se alimentan de la fórmula del empirismo inglés, acuñada por Berkeley, de "ser es percibir y ser percibido",² con lo que han querido demostrar en forma absolutista la no existencia de otra fuente para nuestro conocimiento que la que emana de los sentidos.

* Conferencia pronunciada por el Maestro Juan Mora Rubio en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, en el Seminario de Integración Metodológica.

¹ Mandolfo, R. *El pensamiento antiguo*, Editorial Losada. Buenos Aires. Cita de Aristóteles (Metafísica, XI, 6, 1062) Volumen I pág. 132.

² Ferrater Mora, Jose. *Diccionario de filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1965. Volumen I pág. 204.

Por su parte, desde las lejanas épocas de la escuela de Elea, se escuchaba a Parménides afirmar que “el pensamiento es idéntico a su ser, pues nada es fuera del ser”,³ otorgándole al pensamiento un carácter ontológico que había de desembocar en la teoría de los dos mundos de Platón. Este último, a partir de una meditación epistemológica, manifiesta la preeminencia de la razón sobre los sentidos. Si el Ser, en su plenitud es pensamiento, la extensión es una forma degradada de consistencia. Mas como de la carencia no sigue nada, la única fuente de conocimiento emana de la razón. Aunque hubo un atisbo de racionalismo idealista en la escuela pitagórica, fue Platón de Atenas el primero en plantear con claridad el postulado de que “conocer es recordar” como en reiteradas ocasiones se plantea en sus *Diálogos*.⁴

Le corresponde a Aristóteles, entre otros muchos méritos, haber hecho el resumen magistral de todo el pensar griego.⁵ Tanto el sensualismo de Demócrito y sus seguidores como el innatismo de Platón se hacen presentes en su filosofía. En él confluyen las tendencias sensualistas del conocimiento de sus predecesores en la tantas veces citada fórmula de que “nada hay en el entendimiento humano que antes no haya estado en los sentidos”, o en su afirmación de que la mente del hombre “es una plancha de cera virgen donde la experiencia va imprimiendo sus huellas”. Sin embargo, la reflexión epistemológica del pensador de Stagira no se detiene en los datos sensibles que utiliza el ser humano, toda vez que otras especies, con un alto desarrollo de su sistema ner-

³ Hegel, G. F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica. México, 1955. Volumen I pág. 234. Véase también el poema de Parménides citado por Hegel.

⁴ Platón. Ver Protágoras o En de los sofistas en *Diálogos* UNAM-1922, México. Teetetes en *Diálogos*, Editora Nacional. México 1958, Tomo III. *La República*, UNAM, 1963. México.

⁵ Windelband, W. *Historia de la filosofía*, Editorial Pallas, 1941, México Tomo I pág. 199.

vioso también los emplean, sino que aúna a las fuentes de la experiencia sensible determinadas operaciones de carácter racional sin las cuales no es posible la afloración del pensamiento. El material de los sentidos necesita de la abstracción y la generalización para transformarse en pensamiento abstracto, es decir, en conceptos lógicos. De ahí, que para la más corriente interpretación de la lógica formal, conceptuar sea encontrar lo común que hay en objetos diferentes y lo diferente que hay en objetos comunes.⁶ Leibniz comprendió a cabalidad la afirmación del pensador griego cuando reformuló su hipótesis de conocimiento diciendo que “nada hay en el entendimiento humano que antes no haya estado en los sentidos, excepto el entendimiento mismo”. De los anteriores fundamentos epistemológicos surgió la teoría del reflejo de Aristóteles, que se mantuvo en pie durante la antigüedad y a lo largo de la escolástica, no obstante que su pensamiento corrió una suerte diversa. Si bien, el conocimiento requiere necesariamente de la convergencia de elementos objetivos y subjetivos a la vez, esta teoría tiene una marcada limitación puesto que considera el acto de conocer de manera esquemática y pasiva. El objeto pierde su indiferencia y se entrega a la conciencia, se refleja íntegramente en ella; a su turno esta última, abandonando su ensimismamiento, se abre al objeto y lo recibe, le sirve de sustentáculo para que se refleje. Por lo tanto se ha producido la convergencia de tres elementos: la objetividad, la conciencia cognoscente, y el conocimiento mismo, que está representado por el discurso lógico. De ahí, que para Aristóteles haya un doble criterio de verdad: la correspondencia de la

⁶ Ver José Ferrater Mora en *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, Tomo I, pág. 371, artículos sobre el concepto. Además Revisar Aubenque Pierre: Aristóteles y el liceo en *La filosofía griega*, Ed. Siglo XXI, Vol. II, México.

Este criterio de la concepción corre parejo con el método de la definición que aplicado a otras esferas de la realidad consiste en fijar al género próximo y la diferencia específica.

objetividad con el material que hay en nuestro entendimiento, y desde luego, el criterio lógico que confirma la validez de nuestro pensamiento cuando éste no quebranta las leyes y reglas que lo rigen internamente. Con Aristóteles se avanzó extraordinariamente puesto que se superó el simplismo de la corriente sensualista, y la superstición del innatismo platónico, pero a su turno se cayó en un mecanicismo y en una visión elemental, toda vez que se creyó que el acto de conocer era sencillo y sin complicaciones. Si el reflejo era mecánico y la conciencia cumplía simplemente las veces de espejo para que se mirara el mundo, había que intensificar la búsqueda en el campo teórico de la lógica. Sin duda, en Aristóteles todavía se percibe el lejano eco de Parménides y de Platón, —no podía romper del todo con su maestro después de escucharlo por veinte años consecutivos—, toda vez que en su pensar hay una coincidencia entre el aspecto lógico y el ontológico. La realidad, aparte de ser, es pensada, como lo atestigua el doble carácter de las categorías lógicas. El gran filósofo griego, cree que los conceptos más generales, a los que llama categorías, independientemente de su manera específica de manifestarse como pensamientos, son la manera del ser del mundo objetivo. En las diez categorías coinciden plenamente el ser y el pensar.

La eficiencia aristotélica para superar el antagonismo aparente entre el mundo y su registro en el pensamiento, hicieron posible la vigencia de su teoría del conocimiento por dieciocho siglos. No obstante, el hallazgo del pensador griego solamente podía mantenerse en pie en un proceso de la historia del pensamiento en que la filosofía solamente asumía un papel contemplativo. Ni en las concepciones en que se tiñó de eticidad para convertirse en “maestra de la vida y guía de toda virtud”, al decir de Cicerón, la filosofía perdió, desde el punto de vista epistemológico su función de simple espectadora. Fueron en el terreno ético-metafísico, o

en el de la ciencia de la lógica las grandes aportaciones de las escuelas postaristotélicas, cuando no, en el de la simple ciencia particular.

El renacimiento, con la irrupción de la burguesía y su nueva mentalidad, permitieron dudar de la autoridad de Aristóteles y hacer nuevos hallazgos en relación con el conocimiento. A partir del siglo xv entra en desuso el pensamiento de Aristóteles pero habían de pasar dos centurias antes de que el vacío dejado por la gnoseología, derivada del griego, pudiera encontrar una nueva senda.⁷ La fuerte dosis de individualismo, de exaltación de los valores del hombre, en fin, de las diversas formas de liberalismo que se imponen a partir del renacimiento, van a otorgarle al conocimiento un carácter activo, pero solamente desde el punto de vista de la conciencia individual. Si la filosofía antes del siglo xv zozobraba entre la teología y las ideologías religiosas, la posterior, se sumerge entre los pliegues de la conciencia y la ideología humanista. El hombre de la Edad Media, como justamente se ha afirmado,⁸ estaba de espaldas al mundo objetivo contemplando los valores trascendentes de la idealidad. Contra esta actitud se opone con fuerza el humanismo del siglo xv, pero al hacer la exaltación del hombre y de sus valores inherentes, se le extravía el mundo. Ya no está de espaldas, pero cuando levanta el concepto de naturaleza, desde el punto de vista del conocimiento, lo disuelve en la subjetividad. La "res" de Aristóteles, la cosidad de lo que está frente al sujeto ya no queda en el mundo sino en la conciencia. Aristóteles, desde las categorías lógicas situadas en su entendimiento miraba hacia la exterioridad del mundo; ahora, Descartes, en el siglo xvii, o Hume, en el xviii, tornan la mirada hacia la interioridad de la conciencia para ver la

⁷ Frondizi Rizieri. Prólogo al *Novum Organum* de Francis Bacon. Editorial Losada, Buenos Aires, 1949, pág. 9.

⁸ Ver el trabajo de Howard Rollin Pateh, *El otro mundo en la literatura medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

idea o la simple percepción. El mundo ha perdido su razón de ser para convertirse en una categoría gnoseológica, cuando no en un puro dato de la percepción.

Si hemos de lamentar la pérdida de la objetividad en las diversas formas del idealismo epistemológico de los tiempos modernos, debemos destacar como un aporte digno de la mayor consideración, el otorgarle a la conciencia humana un papel esencialmente activo. Lejos queda la tesis de la "plancha de cera" de Aristóteles, donde la iniciativa estaba en la objetividad que escribía sus propios datos, pero en ningún caso en la conciencia que simplemente se prestaba a reflejarlos. Ahora, por el contrario, es lo "real" la parte pasiva y la actividad la despliega la conciencia, que a partir de su propia labor, como la araña que construye su manto, puede dar cuenta del mundo y si es el caso, ordenarlo o recrearlo para la comprensión del sujeto. Desde este momento la filosofía ha perdido su inocencia, ha adquirido un rigor que viene de su dolorosa experiencia, de su fracaso en la gran crisis del Renacimiento y tiene necesidad, por sobre todo, de partir de una reflexión epistemológica. La cautela será indispensable para la obtención de sus frutos y será necesaria una revisión constante de los posibles fundamentos del conocimiento para la correcta aprehensión del ser. Es conveniente recordar a Descartes hablando de la nueva filosofía:

Hacia mucho tiempo que, respecto de las costumbres, había advertido que a veces es bueno seguir opiniones que sabemos son harto inciertas, como si fueran indudables, como ya hemos dicho antes; pero, como ahora sólo descaba dedicarme a la investigación de la verdad, pensé que era preciso que hiciera todo lo contrario y que rechazara como absolutamente falso todo aquello en que pudiera imaginar la menor duda, a fin de ver si después de eso no quedaría algo en mi creencia que fuera completamente indudable. Así, a causa de que nuestros sentidos nos engañan a veces, quise suponer que no hay nada que sea como ellos nos lo hacen imaginar. Y puesto que hay hombres que se equivocan rozanando, aun respecto de las más simples materias de la geometría, y hacen en ellas paralogis-

mos, juzgando que yo estaba expuesto a errar como cualquier otro, rechacé como falsas todas las razones que antes había tomado por demostraciones. Y por último, considerando que todos los mismos pensamientos que tenemos estando despiertos nos pueden venir también cuando dormidos, sin que haya entonces ninguno que sea verdadero, me resolví a fingir que todo lo que alguna vez me había penetrado en el espíritu no era más verdadero que las ilusiones de mis sueños. Más inmediatamente después me fijé en que mientras yo quería pensar así que todo era falso, era preciso que yo, que lo pensaba, fuera algo. Y advirtiéndome que esta verdad: *yo pienso, luego yo soy*, era tan firme y segura que no podían conmoverla todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla sin escrúpulo como primer principio de la filosofía que yo buscaba.⁹

Con Descartes la conciencia adquiere una importancia inusitada y se torna en la única fuente para el conocimiento no sólo de los valores metafísicos sino aún para la materia extensa. A partir de ideas claras y distintas que encontramos en nuestro entendimiento podemos, con la correcta aplicación del método planteado por el gran racionalista francés, ir lentamente construyendo la imagen del mundo y curiosamente la objetividad coincidirá con este modelo ideal. Basta con mirar a las profundidades de nuestro propio interior para encontrar la visión que posteriormente hallaremos al contemplar el espectáculo del mundo por nuestra ventana. Descartes, no obstante que por tradición permanece irremediabilmente adherido a las viejas tendencias escolásticas, es un hombre de los tiempos modernos por su intenso afán por recobrar la validez de la razón. Fue uno de sus méritos indiscutibles haber refundamentado el racionalismo sin cuya presencia no podrían explicarse muchos movimientos filosóficos de nuestro tiempo. Su pensamiento, que es ante todo una reflexión epistemológica, no logra, sin embargo, superar las barreras de la conciencia no obstante que en su lógica anota

⁹ Descartes, R. *Discurso del método*, Editorial Losada Buenos Aires, 1966. págs. 65 y 66.

la presencia de la voluntad como elemento indispensable para la formulación del juicio. Fue el padre del moderno racionalismo y es grande su deuda con San Anselmo que le dio una mano con sus pruebas de Dios para arrebatarlo del piélago insondable del solipsismo.

Si Descartes y sus epígonos colocan en su sitio nuevamente, con rigor y precisión, a la "razón" platónica, la escuela empirista de Inglaterra vuelve a considerar a la percepción como la única fuente para conocer.

El empirismo surgió en parte del experimentalismo realista de Francis Bacon, pero principalmente de las críticas que John Locke hizo a la doctrina de las ideas innatas en su *Ensayo sobre el entendimiento humano*.

En su afán por demostrar que todas las ideas tienen origen en nuestro conocimiento sensorial, Locke, dejó, sin embargo, una puerta abierta al afirmar la existencia de cualidades secundarias que no pertenecían a las cosas mismas sino que eran un agregado que nuestra subjetividad les otorgaba. Olor, color y sabor, entre otras, eran superposiciones con las cuales nosotros socorriamos al objeto que estrictamente estaba integrado por cualidades primarias como tamaño, densidad, dureza, etc. Por esta puerta que ya había sido entreabierta por Demócrito, se colaron Hume y Berkeley.

La labor de estos últimos consistió en llevar hasta sus últimas consecuencias el pensamiento de John Locke y convertir todas las cualidades de las cosas en secundarias, es decir en subjetivas. Así quedó el Ser aprisionado en la conciencia; los objetos se tornaron en percepciones y la única certidumbre para el saber fue la presencia de la sensación. El universo se disolvió en los datos suministrados por los sentidos. Pero como lo anotábamos anteriormente, si el mundo perdió su importancia y objetividad, la conciencia se enriqueció con una actividad que hecha reflexión fue el árbitro, cuan-

do no el origen de la totalidad. Hume, por lo demás, intentó a partir de los rigurosos mecanismos de la conciencia, construir una ciencia tan objetiva y exacta como la física de Newton según lo afirma en su *Investigación sobre el entendimiento humano*

No hay duda que el espíritu está dotado de diversas fuerzas (powers) y facultades, que éstas fuerzas son distintas unas de otras, que la reflexión puede distinguir lo que es realmente distinto para la percepción inmediata y, en consecuencia, en todas las proporciones que se refieren a este tema hay una verdad y una falsedad que no están fuera del alcance del entendimiento humano. Hay muchas distinciones patentes de esta clase, como aquellas entre la voluntad y el entendimiento, la imaginación y las pasiones, que caen dentro de la comprensión de toda criatura humana. Y las distinciones más sutiles o filosóficas no son menos reales y ciertas, aunque sí más difíciles de comprenderlas.. Algunos ejemplos de éxitos obtenidos en estas investigaciones, especialmente en los casos recientes, nos pueden dar una noción más justa de la certeza y solidez de esta rama del saber. Ahora bien, ¿estimaremos valiosa la labor de un filósofo que nos da un verdadero sistema de los planetas y fija la posición y el orden de esos lejanos cuerpos mientras afectamos desdeñar a aquellos filósofos que con igual éxito determinan las partes del espíritu que nos conciernen tan de cerca?¹⁰

Con su formidable investidura a los diversos problemas del conocimiento, el gran pensador inglés, por primera vez en los tiempos modernos, quería demostrar la imposibilidad de toda ciencia metafísica por no cumplir con los requisitos indispensables del conocimiento. Buscaba una ciencia rigurosa y exacta, no una filosofía metafísica improbable o falsa, a partir de una conciencia poderosa y activa.

El notable desarrollo que el racionalismo y el empirismo representaban para la filosofía ilustrada del siglo XVIII, se vio empañado por la incapacidad que estos planteamientos

¹⁰ Hume David, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Editorial Losada, Buenos Aires, págs. 45 y 46.

mostraron para comprender la ciencia objetiva que acababa de surgir con la obra de Isaac Newton. La antagónica actitud del racionalismo y el empirismo mostraba, sin embargo, la constante que les impedía dar cuenta de esa nueva ciencia astronómica: su desmedido subjetivismo que escamoteaba la realidad. Emmanuel Kant había de enfrentarse con esta nueva crisis filosófica. Su labor consistió en poner de acuerdo tanto a la corriente empirista que venía de Inglaterra como al nuevo racionalismo representado por Leibniz y Christian Wolfe, con las doctrinas físicas de Newton. Y aunque el gran pensador alemán pudo nuevamente hacer la síntesis gnoseológica de experiencia y razón, no logró superar las barreras infranqueables de una subjetividad que aprisionaba al conocimiento. A la postre Kant no podía desbordar las ideologías individualistas y liberales de la época de la revolución francesa. Su aporte capital fue señalar con precisión los límites del conocimiento científico y las posibilidades de un saber metafísico apoyado en la conciencia moral. Con la razón teórica podemos llegar a las conclusiones insospechables de la física y las matemáticas, sin traspasar sus límites, toda vez que el conocimiento humano no puede extenderse más allá. Conocer es un acto en el cual convergen los datos de la experiencia sensible y la actividad de la razón. Nuestras formas de sensibilidad a priori, como "tiempo", "espacio" y "categorías", se encargan de ordenar el material disperso de las sensaciones que dan cuenta de la presencia de un mundo caótico y desordenado, comprensible solamente por la actividad ordenadora de nuestra conciencia. De ahí, que la "cosa en sí" no sea conocida en su plenitud, sino solamente, la "cosa para nosotros", lo que se nos entrega a través de los fenómenos. La posición agnóstica de Kant de que conocemos como nuestra propia condición nos lo permite, y no como la objetividad es en realidad, tenía que desembocar en una metafísica irracionalista respaldada por la emo-

ción. El racionalismo del siglo XVIII no pudo barrer las tendencias sentimentales que ya anunciaban la presencia del romanticismo, como lo demuestran no solamente la conciencia práctica de Kant, sino la obra de Juan Jacobo Rousseau y las corrientes de filosofía moral escocesas apoyadas en el sentimiento de las costumbres. Aunque Kant tiene el mérito histórico de fijar los límites del conocimiento científico, abre para el saber metafísico una tronera en la que caben igualmente el subjetivismo de Fichte, el irracionalismo de Schelling o el historicismo de Cohen y Natorp.

Así, dice Kant:

Tiene la razón humana el singular destino, en cierta especie de conocimientos, de verse agobiada por cuestiones de índole tal que no puede evitarlas, porque su propia naturaleza las impone, y que no puede resolver, porque a su alcance no se encuentran.

No se halla en esta situación por culpa suya. Comienza su camino con principios de uso inevitable en el curso de la experiencia y que tienen toda la garantía que pueda ésta darles. Con estos principios se eleva constantemente (como su propia naturaleza exige) hasta las más lejanas cuestiones. Pero comprendiendo que de esta manera queda siempre incompleta su obra, porque nunca encuentran un término final las cuestiones y los problemas, se ve obligada a recurrir a principios, a cuyo uso niega la experiencia toda garantía y que a la vez le parecen tan poco sospechosos que ni el sentido común opone dificultad alguna. Por ésta razón, empero, cae en la oscuridad y la contradicción, en donde comprende que algún oculto error las produce, pero sin que pueda por eso descubrirle, porque esos principios de que se sirve, al sobrepasar los límites de la experiencia, no reconocen como piedra de toque experiencia alguna. La arena de estas discusiones sin fin es la *meta física*.¹¹

La filosofía clásica alemana que inaugura Emmanuel Kant se proyecta en el profundo subjetivismo de Fichte y en el irracionalismo de Federico Schelling. Este último fundándo-

¹¹ Kant E. *Crítica de la razón pura*, Editorial Losada, Buenos Aires, pág. 119.

se en una metafísica sentimental llegó a concebir al Ser como lo irracional. Empujado por las diversas interpretaciones de su tiempo que desesperadamente buscaban una solución para el problema de la vida dentro de la filosofía natural, llegó a formular que "La naturaleza es el Yo que deviene"; pero este devenir se afirma en una voluntad inconsciente. Representante auténtico del romanticismo, Schelling, cree en una filosofía aliada del arte que a la postre no es sino una nueva forma de religiosidad. Su visión del progreso del espíritu que avanza de la sensación, la intuición creadora, hasta la reflexión que es consciente de la identidad efectiva entre el sujeto y el objeto, abría grandes posibilidades a la filosofía; sin embargo, el filósofo no las aprovechó y en las postrimerías de su vida se sumergió en el más exacerbado irracionalismo.

De ahí, que Engels, dijera:

Nadie reconocerá en los viejos trastos inservibles al viejo barco que un día se hizo a la mar a toda vela y con las banderas desplegadas. Hace ya tiempo que las velas se pudrieron, los mástiles se rompieron, las olas se precipitan a través de la brecha abierta y la quilla del barco se cubre cada día de más y más arena.¹²

Guillermo Federico Hegel, nace cuando el sentimentalismo romántico invadía todas las formas de la cultura y la vida social anteponiendo la emoción a la expresión racional.

Era corriente, por esos años, que la juventud europea, siguiendo el ejemplo del infortunado joven Werther, vestida con su propia casaca y sufriendo los mismos dolores insondables buscara el descanso en el pistoletazo fatal. La filosofía renegaba de la vieja tradición griega de rendirle culto a la razón y destacarla como la nota esencial del hombre. Hegel, en un intento desesperado por salvar el viejo racio-

¹² Engels F. *Schelling y la revelación*. Citado por Dinnick y otros, *Historia de la filosofía*, Ed. Grijalbo, México, Tomo II, pág. 65.

nalismo que zozobraba en el piélago post-kantiano, llevó la cuestión hasta sus últimas consecuencias: no solamente se puede aprisionar al ser con la razón, sino que el ser mismo es razón. En su pensamiento resuenan los viejos postulados de la escuela eleata puesto que afirma que "todo lo real es racional y todo lo racional es real". Su metafísica se acerca al viejo platonismo cuando no a Juan el evangelista que en *El Nuevo Testamento* dice, "en el principio era el verbo y el verbo se hizo carne". Si el racionalismo y el empirismo disolvieron el objeto en la conciencia individual, Hegel disuelve la totalidad en la razón objetiva. Es una razón que en nada se diferencia del espíritu, y que crece dialécticamente de acuerdo con sus propias leyes que son precisamente las de la dialéctica. En verdad que la concepción hegeliana es un platonismo enriquecido con el principio del movimiento que tanto preocupó a sus contemporáneos, los románticos. El espíritu universal es pensamiento en autogestión y crecimiento que por instancia de los fundamentos dialécticos en determinado momento de su desarrollo se enajena en naturaleza. Piensa Hegel, rastreando en el pensamiento de Fichte, que a la afirmación (tesis) Ser, se opone la negación (antítesis) No ser, que finalmente se reúnen en una negación de la negación, (síntesis) Ser y no Ser, que es igual a Devenir, es decir, universo en movimiento. En este cambio por saltos la razón universal extraviada en lo extenso va a iniciar el largo recorrido del Espíritu en busca de su propia recuperación. Los fenómenos naturales son razón con diferente manifestación cualitativa pero que a partir de su surgimiento luchan desesperadamente por superar el drama de su saber perdido. La naturaleza es conciencia enajenada que tiene la desdicha de no conocer su fundamento. De esta suerte, el devenir del mundo, seguirá desarrollándose de acuerdo con las leyes de la dialéctica y se proyectará hacia un fin último que es el reencuentro con su propia esencia que no es otra

UAM-I. COORD. SER. DDO.

NEUROTECA

que su autoconocimiento. El mundo surge del extravío de la razón, pero desde el mundo, la razón lentamente se va a recobrar a lo largo del proceso del cambio de la totalidad en la que se desenvuelve la conciencia, la racionalidad, el individuo, la familia, la sociedad civil y el estado. Todos estos pasos previos serán el soporte de un ulterior reencuentro del espíritu consigo mismo a través del arte, la religión, para saberse luego en todo el proceso de la filosofía en que finalmente se convierte en saber absoluto, en conocimiento de sí mismo. La filosofía de Hegel es una teodicea en que lo ontológico, a medida que se desenvuelve adquiere plenitud puesto que se hace inteligible, es decir gnoseológico. Aunque el pensamiento de Hegel tuvo una visión universal en la cual integró la totalidad de los procesos en constante cambio y superación y aunque destacó magistralmente el enriquecimiento del saber como el fin último del Ser, su pensamiento está invertido toda vez que la plenitud se da en la zona borrosa de un Espíritu abstracto que se sirve del mundo, del hombre y de su cultura simplemente como mediaciones para reencontrar su propia plenitud. Todo lo que existe y todo lo que el hombre en su maravillosa odisea ha agregado al terreno de la naturaleza, no tiene un fin en sí mismo, sino en tanto y cuanto sirva para que el Espíritu se lo apropie. Somos, el mundo y los hombres, los instrumentos que le permiten al ser encontrar su propia madurez.

La limitación principal de la filosofía de Hegel es su extremado carácter abstracto. Desde diversas posiciones filosóficas surgieron las más variadas críticas para atacar este aspecto del pensamiento hegeliano cuando todavía no se acababa de cerrar su tumba. Sören Kierkegaard, desde su retiro de Copenhague descalificaba al gran pensador alemán que consumió sus días hablando del Espíritu sin llegar a adentrarse en él. Era, según su creencia, una filosofía colocada más allá de la vida, más allá de la existencia, y por

lo tanto estaba imposibilitada para encarnarse en un pensamiento viviente. Por esto llego a decir que "Hegel era un profesor de filosofía, mas no un pensador".¹³ Con razón se ha afirmado, recordando a Kierkegaard, que el hombre Hegel, atrincherado en el ambiente tibio de su estudio, contempló embelesado el paso majestuoso del Espíritu frente a los cristales de su ventana. El escritor danés, envuelto en la disputa teológica entre protestantes y católicos, necesitaba aferrarse a lo concreto que la existencia cotidiana nos ofrece. Y Ludwig Feuerbach, hastiado del extravío del espíritu levantaba el postulado del hombre como la única concreción posible, no obstante que hubiera sido olvidada desde las lejanas épocas de la vida de Platón. Frente al espiritualismo enajenado de Hegel, proclamaba un materialismo humanista y radical que hacía del hombre el sujeto de toda ulterior predicación y no un simple predicado de la idea, como había ocurrido en el pasado filosófico que culminaba en la labor de Hegel. Aunque el materialismo de Feuerbach no logra observar con claridad las categorías de lo humano, precisamente por haber tirado por la borda el método dialéctico de Hegel, y además por sus propias limitaciones personales, abrió el camino más venturoso por el que transitarían desde su juventud Carlos Marx y Federico Engels.

En el año de 1843, cuando el padre del materialismo dialéctico frisaba por los 25 años escribe la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, cuyo texto completo apareció póstumamente toda vez que solamente unas pocas páginas verían la luz en los *Anales franco-alemanes*. En este trabajo, Marx, desplegó toda su sabiduría hegeliana como se desprende del lenguaje oscuro y difícil, todavía adherido entrañablemente al estilo del maestro, pero a cuyo contenido aplicó el método de la inversión de Feuerbach. No es el Estado el sujeto y la Sociedad civil el predicado, sino

¹³ Kierkegaard, S. *Diarios*, 1845, 552.

al contrario, es la Sociedad civil el sujeto y según sea su manera específica de ser, según sean las relaciones objetivas entre los hombres verdaderos que la integran, surgirá el Estado como predicado. No fue por azar que Carlos Marx no se hubiera preocupado por corregir y entregar para su publicación la crítica a la filosofía del derecho de Hegel, sino porque desde ese momento comprendió que no era solamente la filosofía del derecho la que estaba invertida sino todo el pensamiento del maestro alemán. Desde este momento su reflexión se tornará más aguda y penetrante y al año siguiente aparecerán los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*.

En 1845, empujado por el destierro político que le fue impuesto por las autoridades francesas, Carlos Marx se reunió con Federico Engels, en la ciudad de Bruselas, donde concibieron la idea de escribir *La ideología alemana* con el fin de poner en orden sus ideas frente a los jóvenes hegelianos, pero de paso, emprender la crítica desde sus fundamentos de todo el sistema de Hegel. En verdad, como opina Louis Althusser, esta pequeña obra maestra señala la ruptura definitiva de Marx y Engels con el pasado filosófico, aunque no se deben pasar por alto, desde luego, sus hallazgos capitales de la época de su trabajo en la *Gaceta renana* en 1842 y los ulteriores de 1843 y 1844. En estos tres años largos, los de la ruptura con el pensamiento de Hegel, no solamente se hace una crítica total a la filosofía, como no lo habían intentado los jóvenes hegelianos, sino que surge una nueva concepción filosófica: el materialismo dialéctico. Muchos años después, en 1888, escribió Engels para la edición en folleto aparte de su obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, las siguientes palabras en relación con la *Ideología alemana*:

En el prólogo a su obra *Contribución a la crítica de la economía política* (Berlín, 1859) cuenta Carlos Marx cómo en 1845, encontrándonos ambos en Bruselas, acordamos contras-

tar conjuntamente nuestro punto de vista —a saber: la concepción materialista de la historia, fruto sobre todo de los estudios de Marx— en oposición al punto de vista ideológico de la filosofía alemana; en realidad, a liquidar con nuestra conciencia filosófica anterior. El propósito fue realizado bajo la forma de una crítica de la filosofía posthegeliana. El manuscrito —dos gruesos volúmenes en octavo— llevaba ya la mar de tiempo en Westfalia, en el sitio en que había de editarse, cuando nos enteramos de que nuevas circunstancias imprevistas impedían su publicación. En vista de ello, entregamos el manuscrito a la crítica roedora de los ratones, muy de buen grado, pues nuestro objeto principal: esclarecer nuestras propias ideas estaba ya conseguido.¹⁴

El surgimiento de una nueva filosofía, a propósito del rompimiento de Marx con Hegel, corresponde, por otra parte, al surgimiento de una nueva posición en relación con la teoría del conocimiento. Una concepción filosófica, tan opuesta al pensamiento de Hegel, hace indispensable la revisión desde sus fundamentos del instrumental gnoseológico. La historia de la filosofía está llena de estos ejemplos: cuando Aristóteles afirmó que aunque amaba a su maestro Platón, no podía seguir su discurrir filosófico porque amaba aún más a la verdad, no solamente hizo una ruptura con su pasado filosófico sino que dio origen a una nueva filosofía que acarrearía necesariamente una nueva postura para enjuiciar la realidad. En el caso de Carlos Marx se pone de presente esta cuestión cuando en las *Tesis sobre Feuerbach*, escrito también del año 1845, trata de superar las limitaciones del conocimiento dentro de la corriente materialista cuando afirma en la tesis I:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluyendo el de Feuerbach— es que solo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* (objekt) o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial numana* como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado

¹⁴ Engels, F. Nota preliminar, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, S. A., México, 1974, pág. 7.

activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, *no conoce* la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensibles, distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la actividad humana como una actividad *objetiva*.

Y más adelante en la tesis V, agrega:

Feuerbach, no contento con el *pensamiento abstracto*, apela a la *contemplación sensorial*; pero no concibe la sensoriedad como una actividad práctica, como actividad sensorial humana.

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.¹⁵

Con el materialismo dialéctico surge una nueva posición epistemológica que a la vez que coloca el material de nuestras percepciones como la fuente insustituible para el acto de conocer, le agrega un nuevo elemento decididamente activo, no con las limitaciones que tradicionalmente ofreció el idealismo, de ser una actividad abstracta, subjetiva que no logra sobrepasar los límites de la conciencia individual, sino que corresponde por el contrario a una actividad objetiva social.

Con frecuencia Carlos Marx vuelve sobre este concepto citado de que "el hombre es el conjunto de las relaciones sociales."

Esta condición que tiene el conocimiento de ser esencialmente activo, en este nuevo sentido, está vinculado definitivamente al concepto de la praxis social.

Conoceremos del mundo según sea nuestra acción ejercida sobre el mismo. Somos seres activos que nos diferenciamos de las restantes especies no simplemente por la presencia de una razón, que por lo demás hemos desenvuelto paulatina-

¹⁵ Marx, C. Tesis sobre Feuerbach, *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, S. A., México, 1974. págs. 225, 227, 228.

mente de acuerdo con nuestra actividad práctica histórica, sino por la multiplicidad y variedad de tareas que demandan nuestras necesidades materiales y espirituales. De esta suerte sobre nuestra conciencia operan variados factores que intervienen como determinaciones en el acto del conocer, pero que por razón de nuestra condición histórica los que tienen una mayor determinación son los sociales. Lejos estamos del viejo punto de vista ideológico del humanismo en el que la imagen del hombre se construía a partir de una serie de categorías abstractas dentro de las cuales se embutía la realidad humana. Somos ante todo seres sociales que de acuerdo con nuestras relaciones objetivas concretas, con la específica manera de vincularnos unos con otros y con la manera de establecer vínculos con nuestro mundo circundante, tendremos un determinado grado de conocimiento.

Marx afirma:

No es nunca la conciencia lo que determina la vida, sino es la vida lo que determina la conciencia,

y agrega;

Esta forma de considerar las cosas no es algo incondicional. Arranca de bases reales y no las abandona ni un solo momento. Y son unas bases constituidas por los mismos hombres, no aislados ni estáticos, sino presos dentro de su proceso y afán de desarrollo real empíricamente registrable bajo la acción de determinadas condiciones. Cuando se examina este proceso de actividad vital, la historia deja de ser un haz de sucesos muertos, como en el caso de los empiristas aún abstractos, o una actividad ilusoria de sujetos imaginarios como para los idealistas.¹⁶

Esta nueva posición en torno al conocimiento, al decir de Adam Schaff,

Como contrapartida propone en el marco de una teoría mo-

¹⁶ Marx, C. *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, S. A., México, pág. 38.

dificada del reflejo, una relación cognocitiva en la cual el sujeto y el objeto mantienen su existencia objetiva y real, a la vez que actúan, el uno sobre el otro. Esta interacción se produce en el marco de la práctica social del sujeto que percibe al objeto en y por su actividad.¹⁷

Esta teoría del conocimiento si bien pasó relativamente inadvertida durante el siglo pasado, en nuestros días ha sido bien recibida por las más diversas tendencias del pensamiento. Los encuentros de la filosofía, por razón de su condición específica, totalizadora, implican necesariamente la utilización de supuestos ya sentados; su desarrollo ulterior y su originalidad radican en la forma específica de hacer el empleo de dichos supuestos. No de otra manera se puede entender la relación, entre Platón y Aristóteles, Aristóteles y Tomás de Aquino y Hegel y Marx, para citar solamente algunos ejemplos protuberantes.

De toda esta visión histórica del desarrollo del conocimiento podemos sacar en conclusión que se partió del objeto, disminuyendo al sujeto; del sujeto, disminuyendo al objeto; y que en nuestros días la objetividad real de los dos elementos, establecen una mutua acción correlativa garantizada por la praxis social. Pero, además, se puede observar que el conocimiento ha dependido de la perspectiva en que se sitúe el sujeto para enjuiciar la realidad, y de lo que entienda por realidad objetiva. De tal suerte que conocer es ante todo un punto de vista determinado por el objeto, el sujeto y la praxis social. Si tenemos una conciencia clara de las determinaciones que integran el acto de conocer y de sus múltiples y variadas dificultades, podemos estar cerca de aprehender con menor posibilidad de error la realidad objetiva.

¹⁷ Schaff, Adam. *Historia y verdad*, Editorial Grijalbo, México, 1974, pág. 86.

EN TORNO AL DESARROLLO FILOSOFICO
DEL JOVEN MARX (1840-1844)*

Georg Lukács

PRIMERA PARTE

Desde los años veinte la evolución del joven Marx es asequible a la ciencia a través de la publicación de importantes manuscritos de su época de transición; sin embargo, nosotros los marxistas aún no hemos revisado minuciosa y detalladamente todos los caminos y faces de su desarrollo: desde el temprano Hegelianismo hasta la fundación del Materialismo dialéctico e histórico. Lo que hasta ahora falta sobre esto es una concienzuda monografía, en la que se presenten las diferentes etapas de la superación hecha por el joven Marx de la dialéctica idealista de Hegel. En nuestra tentativa de presentar un resumen, esta insuficiencia nos proporciona grandes dificultades. Asimismo este trabajo sólo puede resaltar algunos puntos esenciales que se deben tener

* El presente ensayo, apareció por primera vez en 1954, en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie II* y fue reeditado por su autor en *Schriften zur Ideologie und Politik*, Neuwied, Luchterhand, 1967, pp. 506-592. La traducción ha sido hecha por Gerda Westendorf y publicada por primera vez en la revista colombiana "Ideas y Valores", en los números 38-39 y 40-41, correspondientes a los años 1971 y 1972, respectivamente. Salvo esta publicación, este importante ensayo es prácticamente desconocido entre los lectores de habla hispana. Se transcribe tal y como apareció en la revista mencionada.

en cuenta en el estudio de la historia del origen del Marxismo, en relación con los problemas filosóficos.

Desde la publicación de los escritos juveniles de Marx por el Instituto MEL en Moscú¹ ha sido visible su camino evolutivo por lo menos en sus rasgos fundamentales. Se nos presenta hoy mucho más clara y completa la fisonomía espiritual del joven Marx, de lo que había sido posible en base a la edición póstuma *Mehringiana*.² Vemos que en Marx los rasgos intelectuales de su carácter, que serán decisivos más tarde, sobresalen ya desde su temprana juventud: poderosa es, desde el principio, su ansia de apropiación universal y asimilación de los más altos tesoros de la ciencia de la época; incomparable la actitud crítica, con la que cada vez se enfrenta al material ideológico hallado. En esto lo destaca una decisión y rectitud en la captación de problemas de importancia central, los que pone de relieve entre un complejo de interrogantes complicados y confusos que sus predecesores dejaron sin esclarecer, en forma extremadamente rara de hallar en la historia del pensamiento humano. Al mismo tiempo le es propio un apasionado impulso de universalidad, una insaciabilidad faustiana en el esclarecimiento de todos los aspectos de los fenómenos, así como una infatigable actividad de investigación, que nunca se satisface, mientras el problema no se haya captado en toda su profundidad, clasificado y contestado correctamente.

A esto se añade, el que en el joven Marx, la rápida y decidida forma como sobresalen estos rasgos del carácter intelectual, es muchísimo más que la sencilla precocidad de un gran genio. Hay pocas personalidades mundialmente históricas, en las cuales, se pueda observar, como en él, una

¹ Edición completa histórico-crítica de las obras, escritos y cartas de Carlos Marx y Federico Engels; edición alemana aparecida en el archivo Marx-Engels de Francfort, 1927 (Mega).

² Obras póstumas de Carlos Marx y Federico Engels, 1841-1850, publicadas por Franz Mehring, Berlín y Stuttgart, 1902.

coincidencia tan íntima entre su desarrollo individual y el social en general.

El proceso de superación del Hegelianismo y de Feuerbach, del establecimiento de la Dialéctica materialista, coincide en su evolución con el paso de la Democracia revolucionaria al Socialismo consciente. Ambas líneas forman una unidad necesaria, pero todo el proceso se lleva a cabo —de ninguna manera casualmente— en aquel periodo de la historia alemana, en el que, después de la subida al trono de Federico Guillermo IV en Prusia, después de un giro romántico-reaccionario de la política interna prusiana, comienza en Alemania una agitación general política e ideológica: el periodo preparatorio de la Revolución democrático-burguesa de 1848. Y aunque Alemania desde el punto de vista capitalista se había quedado en ese entonces aún muy atrás de Inglaterra y Francia, es este el periodo en el que estalla la primera centella del movimiento alemán revolucionario.

No es una coincidencia casual, el que el esclarecimiento y fortalecimiento de la cosmovisión socialista del joven Marx concuerde temporalmente con el primer levantamiento revolucionario del proletariado alemán, con el levantamiento de los tejedores de Silesia en 1844. Naturalmente este desarrollo se produce de acuerdo con las formas alemanas: también ideológicamente. Así en el fundador del Socialismo científico internacional, aparece la cosmovisión de la Revolución proletaria primero bajo una forma nacional. Esto significa concretamente: que el punto de partida político es el Radicalismo democrático-revolucionario anterior a la Revolución del 48, y que el camino ideológico comienza con la crítica y la transformación de la Dialéctica idealista de Hegel y alcanza su meta en su inversión materialista. Esto al principio es algo que se produce dentro de la filosofía alemana; también el viraje hacia el Materialismo se lleva a cabo bajo la influencia de un pensador alemán: Ludwig

Feuerbach. Las otras dos fuentes del Marxismo³ destacados por Lenin, surgen sólo en el curso posterior del desarrollo. En los comienzos de la crisis del democratismo revolucionario en el joven Marx —a partir de 1843—, primero repercute lo logrado por los historiadores de la restauración francesa, así como la fecundidad del pensamiento del socialismo utópico y las experiencias de su disolución, sobre todo en sus formas de aparición francesa. Sólo posteriormente, con la definitiva profundización y consolidación de la nueva cosmovisión —a partir de 1844—, empieza a producir sus efectos sobre él, la economía clásica de Inglaterra.

Estos son los momentos relevantes, de importancia mundial, en la vida del desarrollo del joven Marx. Cómo llegó después de breve pero tenaz lucha, a la edad de 19 años, a apropiarse de la Filosofía hegeliana misma y a entrar en conexión con la Juventud Hegeliana radical, lo expuso en la importante carta a su padre del 10 de noviembre de 1837.⁴

El análisis de su filosófico-poético “Sturm und Drang” (tormenta e impulso), de su romántica búsqueda en la poesía y la literatura, del influjo pasajero que sobre él ejerce el Idealismo subjetivo de Kant y Fichte, pertenece a la tarea de una exposición biográfica de su vida. Su evolución filosófica en sí comienza sólo con la apropiación de la filosofía hegeliana. Es con esto como comienza su famosa carrera histórica.

I

LA DISERTACIÓN

Es característico de la personalidad de Marx el que encuentre esta base filosófica —la Teoría de Hegel— a una

³ V. I. Lenin, *Obras escogidas*, Moscú, 1946, Tomo I, pp. 61 y ss.

⁴ *Mega*, I, 1/2, pp. 213 y ss.

edad temprana, pero que la elaboración literaria de la cosmovisión recién adquirida le exija un largo periodo lleno de arduas luchas intelectuales. Ya a comienzos de 1839 Marx está trabajando en su tesis de doctorado. El manuscrito de este trabajo sin embargo lo encontramos en una versión redactada dos años más tarde, a principios de 1841.⁵ La terminación de la Tesis se logra también esta vez más bien debido a presiones externas. El resultado —cosa de nuevo característica de Marx— sorprende al lector por su genialidad, aun hoy después de más de un siglo; al autor mismo sólo lo satisfizo parcialmente, de modo que no se decidió a publicarlo en esa forma. Del estricto sentido autocrítico de Marx es esto tanto más característico cuanto que por declaraciones muy posteriores (entre otras en algunas cartas a Lasalle) podemos deducir que aun en la época de la madurez, él siguió considerando como correctas las líneas básicas de su disertación, el método de acercamiento a los problemas histórico-filosóficos en general empleado en ésta y la presentación de la cosmovisión de Epicuro en particular.⁶

La difícil y lenta formación de la tesis de Marx está estrechamente vinculada con la originalidad de su criterio, y con la desconcertante madurez y grandiosa fecundidad ideológica de su exposición. Koeppen, perteneciente a la Juventud Hegeliana, llama al joven Marx un “depósito de ideas”,⁷ y ve en Marx al compañero que los influencia e inspira permanentemente a todos: Koeppen, Bauer, etc. Pero el joven Marx no supera a todos los demás Hegelianos radicales únicamente por su fecundidad ideológica y su profundidad, sino sobre todo porque ya desde su primera actuación, va mucho más allá de sus contemporáneos, en cuanto al pro-

⁵ *Ibidem*, I/1, pp. 1 y ss.

⁶ Carta de Marx a Lasalle del 22-II-1858 y del 3-IV-1858: *Cartas escogidas de K. Marx y F. Engels*, Berlín, 1953, pp. 123 y ss. Véase también Mega I, y pp. 121-122.

⁷ Carta de Koeppen a Marx del 3-VI-1841. Mega I, 1/2 p. 257.

blema decisivo del desarrollo ideológico de la Alemania de entonces, a saber, la crítica de la Filosofía Hegeliana. Esto debe entenderse bajo un doble punto de vista: Marx supera a los otros miembros de la Juventud Hegeliana tanto políticamente, en el Democratismo radical, como también filosóficamente, por la profundidad con que logra, por el momento, un nuevo desarrollo crítico de la Filosofía Hegeliana.

Está en la línea general de la escuela de los Jóvenes Hegelianos radicales, el distinguir entre el Hegel esotérico, en el fondo ateo y revolucionario, y el Hegel exotérico, que lleva a cabo una acomodación con las fuerzas políticas de su tiempo. Este concepto lo formuló por primera vez en los años treinta Heinrich Heine, y a él hace referencia Engels en su *Ludwig Feuerbach*.⁸

La distinción entre el Hegel esotérico y el exotérico tiene una importancia extraordinaria en cuanto que debido a ella se produce y se pone en marcha una configuración diferente de la Filosofía Hegeliana, si bien se trata de algo superficial que no llega al meollo del asunto. Se desconoce en ella, que en la Filosofía Hegeliana como tal —en su Idealismo, en el aislamiento metafísico de su sistematización— desde el principio están contenidos los presupuestos ideológicos, que hicieron posible la adaptación de Hegel al Estado reaccionario prusiano; es más, que la hicieron necesaria por la índole de su sistema filosófico. Aquellos Jóvenes Hegelianos que se mantienen en esta evaluación superficial, no están en capacidad por eso mismo, de romper con los principios básicos del sistema hegelino. Esto a su vez tiene como consecuencia que la totalidad de su oposición filosófico-política siga siendo imperfecta y que finalmente se agote —como

⁸ H. Heine. En torno a la historia de la religión y de la filosofía en Alemania; *Obras completas*, Berlín, 1953, Tomo V, pp. 191 y ss. Confesiones, *Ibidem*, pp. 479 y ss.

⁹ F. Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Berlín, 1946, v. 6.

entre los "Libres"— en las lamentaciones agitadas y presuntuosas de una pseudorrebelión intelectual.

Ya en los años 1840/41, el joven Marx va más allá del principio básico de apreciación de Hegel sostenido por los Jóvenes Hegelianos. Sus contemporáneos y compañeros de lucha de esa época, entre otros Bruno Bauer y Koeppen, permanecen —naturalmente con muchas variaciones. Marx en su Disertación ya va mucho más lejos. El acepta en ella, que entre filósofos importantes, por lo tanto también en Hegel, puedan darse acomodaciones, inclusive en forma consciente. Pero añade: "Lo que él (el filósofo - G. L.) no tiene en su conciencia, es que la posibilidad de esta acomodación aparente tiene sus más profundas raíces en una deficiencia o captación deficiente de su principio mismo. Así, pues, si un filósofo se adaptara realmente, entonces sus discípulos tendrían que explicar por la toma de conciencia interna esencial de éste, aquello que para él mismo tuvo la forma de una toma de conciencia exotérica. De esta manera lo que aparece como un avance de la conciencia es al mismo tiempo un avance del saber. No se sospecha de la conciencia particular del filósofo, sino que se construye la forma esencial de su conciencia, se la clava a una determinada estructura y significado y, con ello, al mismo tiempo, se la supera".¹⁰ El joven Marx realzará mucho más de este modo la grandeza de Hegel que los Jóvenes Hegelianos, quienes explicaban la acomodación de éste, en forma que se podía llegar a sospechar de los motivos personales de Hegel. Pero por otra parte también se enfrenta en forma mucho más crítica que ellos a la Filosofía Hegeliana como tal, ya que fija en su deficiencia el fundamento ideológico necesario de la acomodación. Marx ve sin embargo al mismo tiempo la importancia histórico-sintomática de la oposición de los Jóvenes Hegelianos. En efecto inmediatamente después del

¹⁰ Mega, I, 1/1, p. 64; Anotaciones a la sección I, capítulo IV.

pasaje citado dice: "Yo considero además esta mutación no filosófica, de una gran parte de la Escuela Hegeliana, como un fenómeno que siempre acompañará el paso de las disciplinas a la libertad".

La divergencia entre Marx y los demás Jóvenes Hegelianos en la captación del problema, de cómo se podría emplear la Filosofía Hegeliana en interés del progreso, es pues ya aquí extremadamente grande. Bruno Bauer mismo, junto con los otros Jóvenes Hegelianos, se coloca en forma completamente acrítica frente a los principios fundamentales de la Filosofía Hegeliana; opina que bastaría con aprovechar el núcleo revolucionario esotérico de la Teoría de Hegel, descartando la corteza exotérica, o sea todo lo perteneciente a la acomodación, para tener así ya lista la Filosofía del nuevo periodo. Marx quiere él mismo descubrir y superar desde el comienzo la contradicción en Hegel. Esto muestra que en él ya existía en 1840/41 el germen de la superación crítica posterior de la Filosofía Hegeliana.

Desde luego por lo pronto solamente el germen. La crítica contenida en la *Disertación* todavía no va dirigida contra la parte central de la filosofía Hegeliana, ni contra el Idealismo, ni contra las contradicciones del Método dialéctico-idealista. El problema central sólo se roza en la *Disertación* en forma completamente general; crítica concreta sólo se hace por lo pronto a algunos, aunque importantes momentos de la concepción histórica de Hegel.

La exposición de Marx sobre la Filosofía de Epicuro parte evidentemente de la "Historia de la Filosofía" de Hegel, pero cambia sin embargo fundamentalmente la imagen y la ubicación histórica de Epicuro en relación con la concepción Hegeliana. Aquí no es posible presentar ni remotamente esta divergencia con toda la riqueza histórica desarrollada por Marx. Nos vemos obligados a limitarnos a realzar algunos

¹¹ *Idem*

momentos, en los cuales la novedosa posición de Marx se destaca en forma especialmente significativa.

La exposición de Hegel sobre la Filosofía de Epicuro está llena de antipatía contra el materialismo de la misma. Por ello Lenin habla con razón de “un modelo de tergiversación y difamación del Materialismo por un idealista”¹² cuando hace referencia al capítulo dedicado a Epicuro en la “Historia de la filosofía” de Hegel. En 1840/41 Marx todavía no es materialista; *su cosmovisión es en esa época la de un Panteísmo radicalizado y ateo, con rasgos indudables de Idealismo objetivo*. Sin embargo no se halla en él ninguna huella de ese prejuicio contra el Materialismo, que los otros Jóvenes Hegelianos habían aprendido de su Maestro.

Ya el hecho de interesarse por la herencia de Demócrito y Epicuro, los más grandes Materialistas de la Antigüedad, es prueba de ello. Igualmente sin prejuicios y atrevido es el planteamiento histórico del Epicureísmo que hace Marx. Hegel ve, de acuerdo con su concepción histórico-filosófica, en la Stoa y en el Epicureísmo sólo momentos secundarios del desarrollo de la Filosofía helenístico-romana, que solo alcanza en el Escepticismo su síntesis real. Marx en cambio considera a Epicuro como negador de los dioses, como liberador de los hombres del temor a Dios, y lo coloca por ello en su análisis del final de la filosofía antigua, más alto que a los Escépticos.

Esta evaluación se da en la Disertación de doctorado con base en profundas investigaciones histórico-filosóficas de carácter substancial. Marx corrige sobre todo la suposición de Hegel de que la Atomística haya sido una teoría idéntica en Demócrito y en Epicuro. Según ella Epicuro no habría dado fundamentalmente ningún paso importante más allá de Demócrito. Contra el antiguo y establecido prejuicio, que coloca en lo esencial al mismo nivel estas dos teorías de la

¹² Lenin, *Obra póstuma filosófica*, Berlín, 1949, p. 231.

Atomística, desata Marx una lucha polémica amplia y profundamente fundamentada. También es imposible presentar aquí aunque fuera sólo en parte, las fecundas, y para la concepción de la Historia de la Filosofía, decisivas exposiciones de Marx. Sólo resaltamos aquellos momentos, en los cuales aparecen con especial vitalidad las tendencias de su propio desarrollo.

La gran obra histórico-filosófica que el joven Marx lleva a cabo aquí, consiste en que no se dedica solamente a estudiar la tradición materialista, sino que trata de seguir el rastro de los comienzos de la Dialéctica en la Teoría de uno de los más importantes representantes de la misma. Encuentra este germen en la Teoría Atomística de Epicuro, en contraposición a la de Demócrito, en la cual no hay aún ningún rastro de Dialéctica. Marx pone de relieve esta diferencia en todas las determinaciones de la teoría Atomística y la comprueba en base a la teoría Epicúrea de la declinación de los átomos, su repulsión, tamaño, figura, peso y cualidad. Pero tiene al mismo tiempo conciencia de la falta de solidez física de la Teoría de Epicuro, de su “ilimitada *nonchalance* (dejadez) en la explicación de los fenómenos físicos”. Lo que sin embargo le importa —mostrando así una concepción dialéctica de la relación del error y la verdad en la Historia de la Filosofía— es realzar aquellos presentimientos filosóficos más profundos, que se esconden tras la aparición evidente de los errores físicos.

Marx muestra que Demócrito no conoce sino la necesidad estrictamente mecánica y por eso niega la casualidad, mientras que la Filosofía de Epicuro contiene atisbos de un concepto dialéctico de la casualidad, que le abre al hombre el camino hacia la libertad. Igualmente aguda es la divergencia en lo relativo al Tiempo. En la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito, el Tiempo no tiene absolutamente ninguna importancia. En Epicuro por el contrario el Tiempo es “la mutación de lo finito, en cuanto mutación, e igualmente es el

Tiempo la forma real que separa el fenómeno de la esencia y lo pone como fenómeno, en cuanto lo relaciona con la esencia".¹³ Así es, pues, dice Marx, según Epicuro "*La sensualidad del hombre. . . El Tiempo materializado, la reflexión existente del mundo sensible en sí*".

Con estas diferencias se relaciona estrechamente el que Demócrito, como hace resaltar Marx, sólo creó una Filosofía de la Naturaleza, mientras que en Epicuro la Teoría Atomística presenta al mismo tiempo categorías que se refieren a determinaciones de la vida humana, de la vida social. Esto no es solamente válido por lo que hace al reflejo que se da del aislamiento de los individuos, en la época en que se desmoronaba la Antigüedad, en la Atomística Epicúrea, sino también para la interpretación de diferentes relaciones e instituciones de carácter concretamente social. Así la repulsión es interpretada por Epicuro en su forma más concreta políticamente, como contrato; socialmente, como amistad. Finalmente Marx hace resaltar, en relación con este enfrentamiento, el rígido empirismo de Demócrito, mientras que toda la Filosofía de la Naturaleza de Epicuro sólo sirve para alcanzar la beatitud propia del filósofo, la ataraxia. Para Epicuro, el significado de la comprensión de la naturaleza consiste en que sirve a la liberación del hombre. En la forma como Marx formula este punto de la culminación del Epicureísmo, aparece claramente su simpatía por el materialismo como ideología de la emancipación humana: "En tanto que reconozcamos a la naturaleza como algo racional, deja de existir nuestra dependencia de ella. Deja de ser un terror de nuestra conciencia. . . Sólo en tanto se deje completamente libre la naturaleza de la razón consciente, y se la considere como razón en sí misma, es enteramente propiedad de la razón".¹⁴

Los problemas esbozados aquí son mucho más que meras

¹³ Mega, *Ibidem*, p. 42; sección II, 4 Die Zeit.

¹⁴ *Ibidem*, p. 43.

cuestiones de detalle de la Historia de la Filosofía Antigua. Se trata por una parte, en la apreciación de la diferencia entre Demócrito y Epicuro, de dar un paso significativo en la superación de las limitaciones del materialismo metafísico; de establecer por primera vez una conexión con los esbozos dialécticos de la tradición materialista misma y por otra parte, de la elaboración de una concepción histórica general, que se desvía fundamentalmente de la de Hegel.

Desde el punto de vista de la primera cuestión, se puede considerar la *Disertación* como el germen de las ulteriores *Tesis sobre Feuerbach* de Marx. Respecto a la segunda cuestión, debe señalarse sobre todo que Marx, desde las apreciaciones del comienzo de la disertación, protesta contra el "final lánguido" que suele tener el desenlace de la Filosofía antigua para los historiadores, y también para Hegel.¹⁵ Marx insiste repetidas veces en forma polémica, en que sistemas como el Epicureísmo, y demás "filosofías de la autoconciencia", tienen históricamente una función de avanzada completamente determinada, y en efecto positiva. No casualmente aparecen después de sistemas sintéticos que pretenden una captación total del mundo, como en la Antigüedad lo fue la Filosofía de Aristóteles y en el más próximo pasado la de Hegel. Ellos son síntomas de puntos cruciales de la historia, de crisis mundiales y con ellas de la Filosofía. Las épocas en las que se producen son tiempos duros, "felices cuando los marcan luchas de titanes".¹⁶

Aquí resalta en la forma más aguda la diferencia entre Hegel y el joven Marx. Ambos consideran a Epicuro como el filósofo de la época helenístico-romana, en la que la individualidad aislada se impone. Pero esta época es a los ojos de Hegel, el siglo de la prosa, de una privatización general de la vida, después de que la idea de la polis de la Antigüe-

¹⁵ *Ibidem*, p. 13; sección I, 1.

¹⁶ *Ibidem*, p. 132; cuaderno 6, Puntos nodales del desarrollo de la filosofía.

dad había sucumbido. Marx asume, hasta en la apreciación de la poesía romana, una posición completamente divergente. El ve en Lucrecio, el poeta romano del Epicureísmo, al auténtico poeta romano de los héroes; pues él canta la sustancia del espíritu romano; en lugar de las figuras alegres, fuertes y totales de Homero, tenemos aquí héroes de armaduras firmes e impenetrables, a quienes todas las demás cualidades les sobran; la guerra *omnium contra omnes*, la forma rígida del existir para sí mismo, una naturaleza ajena a Dios y un Dios ajeno al Mundo".¹⁷

La importancia de esta concepción divergente es tanto mayor, en cuanto que la crisis de la Filosofía ya contiene un acento claramente político en la concepción del primer escrito de Marx, con lo cual éste supera de nuevo a Bruno Bauer y a los otros Jóvenes Hegelianos que, con excepción de Ruge, en lo esencial se contentaron con la crítica de la Religión. En determinadas consideraciones de su análisis de la crisis ya resaltan ideas, que preparan claramente aquella concepción del papel político, del papel revolucionario de la Filosofía de su negación como consecuencia de su realización, como más tarde lo expresará en los "Anales Franco-alemanes". "o que era luz interior", dice ahí, "se convierte en llama destructora, que se dirige hacia el exterior. Así resulta que el devenir filosófico del mundo sea al mismo tiempo el devenir del mundo de la Filosofía, que su realización sea al mismo tiempo su pérdida, que aquello contra lo que ella lucha exteriormente, sea su propia deficiencia ulterior... Su liberación del mundo de la Antifilosofía, es al mismo tiempo su propia liberación de la Filosofía, que la esclavizó como un sistema determinado".¹⁸

A partir de esta concepción de la crisis filosófica de su época llega Marx a un rudo y despreciativo enjuiciamiento

¹⁷ *Ibidem*, p. 126, cuaderno 4, Das Klinamen.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 63/64; anotación a la sección I.

de todas las tendencias filosóficas con la única excepción de la Escuela de la Juventud Hegeliana. La subjetividad de la Filosofía de la autoconciencia de Bauer, la considera él como la expresión de la situación de crisis de la época, de su situación revolucionaria. Y es característico del espíritu de la Disertación, el que Marx de todas las corrientes existentes de la época, considera única y exclusivamente al partido político de avanzada, el liberalismo (del que todavía no se había separado en Alemania la Democracia radical), como la corriente con la cual la Filosofía podía hacer alianza.¹⁹

II

EL "PERIÓDICO RENANO"

La época que va desde la terminación de la Disertación (abril 1841) hasta su toma de posesión como Director del "Periódico Renano" (octubre 1842) está colmada de estudios filosóficos y escritos periodísticos. Marx le ayuda a Bruno Bauer a publicar "El Clarín del juicio final sobre Hegel, el ateaista y anticristo", un folleto, en el que —en forma aparentemente polémica, desde el punto de vista de la ortodoxia protestante—, se hace notar el ateísmo y anticlericalismo de Hegel de manera que los contemporáneos tomen conciencia de ello.

Junto con Bauer planea una segunda parte del "Clarín", dedicada a la Filosofía del Arte de Hegel y dirigida especialmente contra el Romanticismo. Con este objeto se dedica a extensos estudios sobre la Historia del Arte. Su trabajo se extiende a una serie de artículos contra el Romanticismo.²⁰ De todo este conjunto sólo se terminó y conservó el artículo sobre la Escuela Histórica del Derecho.²¹

¹⁹ *Ibidem*, p. 65.

²⁰ Carta de Marx a Ruge, 10-II, 5-III, 20-III, 27-IV-1842, *Ibidem*, 1/2, pp. 266 y ss.

²¹ *Ibidem*, 1/1, pp. 251 y ss.

Nuevamente tenemos que prescindir aquí de los detalles biográficos (la renuncia a su intención originaria de llegar a obtener una Docencia en Bonn, etc.). Importante para nuestra tarea es sin embargo el que Marx ya en 1842 lee la "Esencia del Cristianismo" de Feuerbach y reconoce instantáneamente la importancia de esta obra, en la que por primera vez se lleva a cabo en la Filosofía alemana la irrupción del materialismo. Primero en el tono del Clarín, es decir, en forma de apelación a la autoridad ortodoxa de Lutero, Marx se coloca en la posición²² de Feuerbach respecto de la cuestión de la explicación del milagro —en contra de D. F. Strauss. a colaboración en las "Anekdotas"²³ de Ruge, donde sucede esto, ya contiene el juego de palabras que aparecerá de nuevo más tarde en la "Sagrada Familia" según el cual "Feuerbach sería el Purgatorio de la actualidad"—; obviamente por lo pronto en un sentido aparentemente invertido.

En las misma "Anekdotas" de Ruge aparece también el mascaramiento del Reglamento de la Censura de Federico primer escrito espontáneamente político de Marx, el desenguillermo IV.²⁴ Marx comienza pues a hacer efectivo el programa político de su disertación de doctorado, la anexión de la filosofía a la oposición liberal, en momentos en que cae bajo la influencia del materialismo de Feuerbach. Este encuentro presupone sin embargo —de nuevo típico para su desarrollo— desde el principio, también un ir más allá de Feuerbach es decir, primero un avanzar de la sola crítica de la religión hacia la toma de partido directamente política a favor del progreso, y en segundo lugar; en conexión con esto, la intención de extender la crítica a Hegel de ahí en adelante también a los aspectos específicamente políticos de su

²² *Ibidem*, pp. 174/75.

²³ *Anekdotas*, *En torno a la más reciente filosofía y publicística alemana*, Zürich y Winterthur, 1843. Publicadas por Arnold Ruge.

²⁴ *Mega*, I, 1/1, pp. 151 y ss.

sistema, sobre todo en lo referente a la Filosofía del Derecho y del Estado.

Ya el 5 de marzo de 1842 Marx le escribe a Ruge: "Otro artículo que había destinado igualmente para los Anales Franco-Alemanes, es una Crítica al Derecho Natural de Hegel, en cuanto trata de la *Constitución Interna*. Lo básico es la lucha contra la *Monarquía constitucional* como una forma ambigua que se contradice por completo y se anula".²⁵ Con el reconocimiento de Feuerbach por una parte y por la otra con el plan de la crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel, Marx tomó desde principios de 1842 la dirección que lo llevará en los años siguientes con rectitud incomparable, a la fundación del Materialismo dialéctico. Desde este momento ya nada puede detener el que supere bajo todos los aspectos los más altos resultados de la Filosofía alemana de entonces, pasando a través de Hegel al Materialismo, a través de Feuerbach a la Crítica de la Política y con ello a la Crítica política de Hegel.

En esta misma época —a principios de 1842— empieza Marx su actividad de periodista en el "Periódico Renano", de cuya redacción se hace cargo en octubre. Con esto sin embargo se dilatan por un tiempo los planes filosóficos, pero en realidad se acelera su desarrollo filosófico al lanzarse ahora de la Revolución del 48.

Marx, que aún no cuenta 25 años, demuestra como Director una madurez extraordinaria. El "Periódico Renano" quiere lograr la reunión de todos los elementos progresistas de Alemania, en una oposición amplia, profundamente arraigada en la vida nacional, contra el régimen reaccionario de Federico Guillermo IV, con el propósito de la liquidación radical de absolutismo feudal alemán. El periódico, escribe Marx en un editorial, se ha fijado como principal objetivo: "Dirigir las miradas de muchos que, aún están pendientes

²⁵ *Ibidem*, 1/2, pp. 268/69.

de Francia, hacia Alemania, y proclamar en lugar de un Liberalismo francés, uno alemán. . .”²⁶

Esta tendencia de unificar todos los elementos progresivos de Alemania, esta aspiración de concentrar todas las fuerzas liberales en la lucha contra el Absolutismo, lleva a Marx a la oposición contra sus antiguos amigos de Berlín, también contra Bruno Bauer. Ya antes de hacerse cargo de la dirección tiene serias objeciones contra la manera irresponsable de considerar los grandes problemas, de atemorizar a la gente seria ante la lucha práctica y de poner inútilmente en peligro de clausura los órganos de publicidad de avanzada, que de por sí tienen que aguantar una fuerte censura. Inmediatamente después de hacerse cargo de la redacción del periódico, se sucede la ruptura con Bauer y su círculo, los llamados “Berlineses Libres”. Marx toma partido contra ellos y a favor de Ruge y Herwegh y denuncia públicamente en el “Periódico Renano” (Rh. Z.) su “Romanticismo, afán de genialidad y ostentación”, que “comprometen la causa y el partido de la libertad”.²⁷

De las características que Marx critica en los Hegelianos radicales de izquierda, hacemos notar dos de las más importantes, que tienen especial significado para nuestro trabajo. De un lado los Jóvenes Hegelianos tienen predilección a coquetear frívolamente con el Comunismo, introduciendo clandestinamente frases comunistas en críticas de teatro, etc. Marx no considera esto sólo como indigno de los importantes problemas sociales, sino que ve que debido a ello el “Periódico Renano” (Rh. Z.) puede llegar a verse envuelto en peligrosas controversias, que podrían traer consigo la destrucción del periódico. Como Director le tocó a él mismo enfrentarse en una controversia polémica de esta índole con el “Allgemeine Zeitung”, periódico de Augsburgo. Allí confiesa

²⁶ Carta de Marx a Von Schaper, 7-XI-1842. *Ibidem*, pp. 282.

²⁷ *Periódico Renano*, 29-XI-1842. *Ibidem*, 1/1, p. 319.

abiertamente, que aún no tiene una posición firme respecto del Comunismo, pero exige y promete un serio estudio sobre este importante problema y después de esto una exposición concienzuda y fundamentada de las teorías comunistas. Al mismo tiempo desenmascara inteligente y agudamente la Demagogia vacía, existente en las acusaciones del A. A. Z. (periódico de Augsburgo).

La inmadurez política de los Jóvenes Hegelianos se muestra por otra parte en que se estacionan en la Crítica de la Religión, en la propagación del Ateísmo y en esta forma descuidan los propósitos centrales de la lucha contra el Absolutismo feudal. También respecto de esto les hace Marx una crítica muy acerba. Que de esto surja su convicción de la función social del conocimiento religioso, que más tarde lo faculta para la superación histórico-materialista de la posición antropológica de Feuerbach, se ve por la carta a Ruge del 30 de noviembre de 1842, en la que Marx expone los motivos para el rompimiento con los "Libres" de Berlín. Se refiere por lo pronto a la "introducción clandestina de dogmas comunistas y socialistas" y continúa explicando: "Yo deseaba luego criticar la Religión mediante la Crítica de los sucesos políticos, y no los sucesos políticos mediante la crítica de la Religión, puesto que la Religión no tiene en sí un contenido, no vive del cielo sino de la tierra y se cae por sí misma, con la disolución de la realidad errónea, cuya teoría es". En estas exposiciones, que en parte vuelven a aparecer al pie de la letra en los "Dutschfranzösische Jahrbücher" (Anales Franco-Alemanes) de 1844, ya se encuentra el germen para la determinación histórico-materialista de la función de la Religión y de la "falsa conciencia" en general.

La actividad de Marx como Director está embargada por

²⁸ *Periódico Renano*, 16-X-1842. *Ibidem*, pp. 260 y ss.

²⁹ *Ibidem*, 1/2, p. 286.

una lucha ininterrumpida contra la censura prusiana. Marx demuestra una facilidad extraordinaria y un gran fecundidad de inventiva para encontrar formas, que hagan posible decir lo más radical dentro de la censura, de modo que no conlleve a la prohibición inmediata del periódico, para alcanzar así, por propaganda paciente y tenaz, la reunión de todos los elementos de avanzada. Con esto realiza no sólo como Director, sino como escritor, cosas extrordinarias. Pero la presión del Gobierno, la amenaza de la supresión del periódico y la ayuda deficiente de los accionistas del mismo, pertenecientes a la alta burguesía, en apoyar eficazmente³⁰ la táctica tan atrevida como sutil de la Redacción, obligan a Marx (a mediados de marzo de 1843) a dimitir de su puesto de Director. A pesar de esto, como él ya lo había previsto claramente, no fue posible salvar el "Rh. Z." (Periódico Renano).

El breve periodo en que Marx actúa en el "Rh. Z.", señala la cima de la publicista democrático-burguesa alemana y al mismo tiempo un momento crítico en el desarrollo de Marx mismo. Marx se enfrenta, como muestran sus artículos, a todos los problemas como Demócrata radical, como Jacobino, y precisamente como uno de esos, para quienes una dialéctica revolucionaria consciente ha tomado el puesto de las ideas del "Contrato Social"; como contemporáneo de lucha de clases, que están mucho más desarrolladas a escala internacional, de lo que lo estuvieron medio siglo antes, en la Revolución Francesa; de luchas de clases, en que el proletariado empieza a apropiarse la ideología socialista. No es de admirarse que a Marx se le presenten en esto problemas, cuya dialéctica interior conduzca más allá del horizonte de la sociedad burguesa. En el comportamiento del joven Marx ante estos interrogantes se muestra, por una parte, la forma atrevida de

³⁰ Engels, *Escritos selectos de Karl Marx y Engels*, Moscú, 1950, Tomo II, p. 145.

³¹ *Mega*, I, 1/1, pp. 315 y ss.

ir hasta el fin, en la investigación minuciosa de cada problema y, por otra parte, su trabajo científico y filosófico, característico en él, por lo concienzudo y profundo, que no le permite tomar una decisión antes de haber examinado el objeto en cuestión bajo todos los aspectos, para luego sí producir una decisión universal, fundamental y definitiva. El progresar del decidido Jacobino desde la simpatía por las masas populares dolientes y oprimidas, hasta la comprensión del papel del proletariado como sujeto del cambio en la historia universal, es en el joven Marx idéntico al desarrollo filosófico, que va desde la tentativa de una ampliación radical-revolucionaria de la Dialéctica de Hegel, hasta el vuelco materialista de la misma.

En el primer plano de los artículos para el "Rh. Z." se encuentra la lucha contra la reacción prusiana, contra el régimen de Federico Guillermo IV, en el campo ideológico con el matiz especial de poner en evidencia a ese Romanticismo apócrifo, bajo cuya consigna espiritual comete la reacción en Prusia sus actos más repugnantes. La lucha tiene como objetivo, como ya se dijo, la reunión de todas las fuerzas que deseen y estén capacitadas para llevar a cabo una liquidación radical del Absolutismo feudal en Alemania. El publicista Marx utiliza cada pretexto de la política de actualidad poniendo en evidencia el régimen reaccionario, para acelerar y asegurar esta reunión de las fuerzas de avanzada. Marx combate en el campo político los proyectos de leyes sobre divorcio,³¹ las instrucciones de censura dadas por el Rey,³² la prohibición del "Leipzige Allgemeine Zeitung" (Periódico General de Leipzig),³³ las tendencias que surgieron en la reunión de los Estamentos,³⁴ etc.; publica artículos ideológicos, como aquellos que van dirigidos contra la Escuela his-

³¹ *Ibidem*, p. 307, pp. 359 y ss.

³² *Ibidem*, pp. 336 y ss.

³⁴ *Ibidem*, pp. 179 y ss.

tórica del Derecho,³⁵ emprende la lucha contra la reacción que impera también en el campo económico y social: p. ej. fijando su posición contra la Ley contra el hurto de leña,³⁶ o en los artículos sobre la situación de los campesinos del Mosela.³⁶ Por lo general estos deslumbrantes trabajos son presentados en forma de lucha ideológica. Esto se explica en parte por el desarrollo ideológico de Marx en ese entonces, que tomaba como punto de partida la Filosofía. El motivo principal lo constituyen las condiciones de la censura prusiana. Con el desenmascaramiento de los Ideólogos, que defienden el sistema de Federico Guillermo IV, aparece —formalmente— el ataque como algo indirecto, que no va necesariamente dirigido contra el Gobierno mismo.

El método de estos brillantes ataques publicitarios de Marx contra la Prusia reaccionaria ya se había destacado en la Disertación: es el método de ese particular Hegelianismo radical, que había adquirido Marx durante el transcurso de sus años de estudio. Ya en la Disertación de doctorado dice que en los grandes momentos de crisis de la historia, la filosofía tiene que volverse práctica; “sólo la *práctica* de la Filosofía, es *teórica* en sí misma. Es Crítica la que mide la existencia individual con el ser, la realidad particular con la idea”³⁸ Se observa que aún es un método Hegeliano Idealista Y este método se sigue manteniendo en lo esencial también en los artículos para el “Rh. Z.” La adhesión a Feuerbach, que se había producido desde principios de 1842, aún se mantiene en el terreno de lo general, sin que tenga como consecuencia un cambio fundamental del método Hegeliano. Los comienzos de una sustentación materialista de los problemas sociales (así en la crítica a los “Libres” de Berlín, respecto a la cuestión de la relación entre sucesos po-

³⁵ *Ibidem*, pp. 251 y ss.

³⁶ *Ibidem*, pp. 266 y ss.

³⁷ *Ibidem*, pp. 355 y ss.

³⁸ *Ibidem*, p. 64.

líticos y conciencia religiosa), aun siendo geniales, son por lo pronto sólo esporádicos durante el periodo del "Rh. Z."

Y sin embargo ya desde esta época existe, con base en el consecuente desarrollo ulterior de las tendencias de la Disertación, un inmenso distanciamiento entre el joven Marx y Hegel. Al concretizar Marx políticamente, como burgués demócrata, el programa de la Disertación "midiendo la existencia individual con el ser, la realidad particular con la idea", en primer lugar, el contenido de esta idea —es decir concretamente de la idea del Estado— es completamente diferente del de Hegel, opuesto a la idea del Estado de Hegel. Tras el término "idea" se oculta en el joven Marx el estado democrático-revolucionario de los Jacobinos de 1793. En segundo lugar la identificación entre idea y realidad, tiene en él como en Hegel un sentido idealista objetivo, que impide que la evaluación de la realidad por la idea desemboque, como en Kant y Fichte (y a menudo en los Jóvenes Hegelianos) en un deber ser abstracto. Marx saca sin embargo de esta identidad las deducciones metodológicas más opuestas, lo mismo que Hegel. Rechaza la forma hegeliana de la "Reconciliación" con la realidad existente. La otra faz, la faz revolucionaria de la identificación entre realidad y razón, motivo oculto (y a menudo desvirtuado) en Hegel, es decir, el pensamiento de que la realidad social existente, tal como es, no puede aspirar a tener una realidad universal en el sentido histórico-filosófico, surge aquí en Marx ahora en toda su concisión como crítica devastadora de la irracionalidad, del estado de animalidad de la realidad alemana feudal absolutista.

No es posible ilustrar aquí esta crítica valiéndonos de ejemplos aislados. Para esto habría que dar en todo caso un análisis más o menos detallado de la situación alemana de que se trata, para lo cual carecemos aquí de espacio; pues

³⁹ *Periódico Renano*, 19-XII-142. *Ibidem*, p. 319.

a pesar del punto de partida idealista, la crítica Marxista sobre la situación alemana de su época, es de una concreción histórico-social extraordinariamente fuerte. La motivación de todas estas críticas y ataques, es el desenmascaramiento irreconciliable de todas las instituciones de posición feudal y absolutista de la Alemania de entonces, así como de los intentos de conciliación tendenciosos, ya sean bien intencionados, ya sean demagógico-románticos. A esta realidad alemana reprochable, le enfrenta Marx la razón del Estado, del Derecho y de la Ley, pero de tal forma que esta razón sólo existe en cuanto la ley sea la expresión consciente de la voluntad del pueblo, creada de acuerdo con esa voluntad y por esa voluntad.

En este sentido la crítica se dirige sobre todo contra los privilegios de las clases feudales. Marx muestra al tratar todas las cuestiones de la vida estatal y social, que tanto el Absolutismo monárquico, como también las clases feudales, representan una caricatura reaccionaria repugnante del Estado y de la Sociedad, un obstáculo para el desarrollo de la humanidad, de su libertad, de su cultura. Ideológicamente esta lucha está enfocada principalmente contra aquel Romanticismo resurrecto, que surge con la subida al trono de Federico Guillermo IV, cuyo símbolo es el nombramiento del viejo Schelling a la cátedra berlinesa de Hegel⁴⁰ y la toma de posesión de importantes cargos públicos, por representantes de la Escuela histórica del Derecho. Marx desenmascara este Romanticismo de las postrimerías del periodo de la Restauración, en forma destructora. Lo caracteriza como una mezcla de "libertinaje y mística".⁴¹ Muestra que surgió del desarrollo ideológico del siglo XVIII, pero, es a la Época del Iluminismo "lo que. . . la *disolución del Estado francés en la corte li-*

⁴⁰ Contra esto se dirigen al mismo tiempo las polémicas del joven Engels. Mega I, 2, pp. 13 y ss.

⁴¹ *Ibidem*, 1/1, p. 213.

cenciosa del *Regente* es a la disolución del Estado francés en la *Asamblea Nacional*".⁴²

Marx desenmascara ahora, desde este punto de vista, no sólo el repugnante egoísmo de clases, que se oculta bajo la túnica centelleante del Romanticismo, sino que muestra sobre todo también la amalgama de explotación feudal y Capitalismo existente en los románticos "Intentos de Reforma" de Federico Guillermo IV. En todos estos planteamientos se encuentra el joven Marx a la cabeza de los mejores intelectos de Alemania, que quieren salvar a su patria de la vergüenza del estancamiento feudal absolutista.

Especiales formas reviste la Crítica allí, donde Marx lucha por los derechos de las clases oprimidas —naturalmente aún como demócrata radical y todavía no como socialista—. Aquí resalta especialmente aguda la diferencia entre su concepción, aún idealista en ese entonces, del Estado y del Derecho, y la de Hegel.

También aquí volvemos a valernos sólo de un ejemplo metodológico muy importante. Cuando Marx lucha contra la concepción asocial y antisocial de la Ley contra el hurto de la leña, destaca el contraste agudo que existe entre el "Derecho consuetudinario de los pobres"⁴³ y los privilegios de los propietarios de bosques, basados formalmente también en el derecho consuetudinario. Los últimos privilegios, según lo demuestra él, son usurpaciones manifiestas. "Si los privilegiados no aceptan el Derecho positivo alegando derechos consuetudinarios, exigen así —en lugar del contenido humano— la configuración animalesca del Derecho, que queda reducido a ser una pura máscara animal."⁴⁴ Por el contrario los "derechos consuetudinarios de la pobreza" son anticipación del derecho venidero, se basan en "que cierta propiedad tiene un carácter fluctuante, que no la marca decididamente como

⁴² *Periódico Renano*, 9-VIII-1842. *Ibidem*, p. 253.

⁴³ *Periódico Renano*, 25-X-1842. *Ibidem*, p. 271.

⁴⁴ *Idem. Ibidem*, p. 272.

propiedad privada, pero tampoco decididamente como propiedad común. . . Existe pues en estas costumbres de la clase indigente, un sentido instintivo del Derecho, su raíz es positiva y legítima y la forma del *Derecho consuetudinario* es aquí tanto más conforme a la naturaleza cuanto que la sola *Subsistencia de la clase indigente* misma, hasta ahora es *sólo una costumbre* de la sociedad burguesa, que no ha encontrado aún un sitio adecuado en el círculo de la estructura estatal consciente”⁴⁵.

El joven Marx aún no conoce, en esa época, la historia económica de la usurpación de la propiedad común (bosque, pradera, etc.) en el periodo de la transición del Feudalismo al Capitalismo. El lucha contra las exigencias capitalistas de la clase feudal y de la burguesía como Jacobino político radical y filosófico idealista. Pero el Jacobinismo plebeyo obtiene en estas polémicas suyas —consideradas desde el punto de vista histórico universal— la más alta forma teórico-literaria, que éste pueda alcanzar jamás: se coloca aquí de inmediato teóricamente ante el punto de transición al Socialismo consciente. Durante su corta actividad como Director del “Rh. Z.”, recorre Marx de 1842/43 teóricamente aquel desarrollo, por el que pasó cincuenta años antes el Jacobinismo francés prácticamente de Marat hasta Bazeuf. Sin embargo, de acuerdo a las circunstancias históricas que se siguieron desarrollando entre tanto, esto se sucede ahora a escala mucho más elevada: socio-económicamente en el periodo del triunfo definitivo de la Revolución industrial, por consiguiente a la altura de las luchas de clase, que se desataron a mediados del siglo XIX, e ideológicamente, después de que la Filosofía alemana alcanzó y sobrepasó su punto de culminación. En tanto que en Baboeuf sólo pudo producirse un Comunismo burdamente abstracto, ascético, el joven Marx cae hacia 1843 en una crisis teórica, de la que surge des-

⁴⁵ *Periódico Renano*, 27-X-1842. *Ibidem*, p. 26.

pués, en tiempo desconcertantemente breve, el Socialismo científico, junto con su fundamento de cosmovisión, el Materialismo dialéctico e histórico. Con razón interpreta Marx más tarde, en el prólogo de la obra "A la Crítica de la Economía Política",⁴⁶ estas contribuciones para el Periódico Renano "Rh. Z.", como el primer impulso de su evolución al Socialismo. Allí anota que, precisamente a consecuencia del surgimiento de éste, para él, nuevo y gran problema, le había agradado dedicarse de nuevo a sus estudios particulares, retirándose de la Dirección, a lo que fue obligado, si bien no por completo, contra sus deseos.

III

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA HEGELIANA DEL ESTADO Y DEL DERECHO

Al abandonar el "Rh. Z.", y ante la necesidad de comprender teóricamente los problemas sociales, con los que se había enfrentado como periodista, vuelve a presentarse, como punto céntrico del interés de Marx, ante la urgencia de un análisis de sus propios fundamentos filosóficos, la Filosofía Hegeliana. Después de su renuncia del cargo de Director, vuelve al plan concebido un año antes, de escribir una Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho y del Estado. En la ejecución de la misma, se ocupa intensamente durante el tiempo de marzo hasta agosto de 1843.

Ya hemos mencionado el pasaje de la carta a Ruge de marzo de 1842, en el que Marx habla de que en su Análisis de Hegel, el objeto principal de la Crítica lo constituirá el carácter híbrido de la Monarquía constitucional.⁴⁷ En una

⁴⁶ Berlín, 1947, p. 12.

⁴⁷ Mega, I, 1/2, p. 269.

segunda carta de la misma época se encuentra luego la explicación preciosísima, de que considera “el Tono del Clarín” como un “molesto aprisionamiento dentro de la exposición de Hegel” y que en lugar de esto querría hacer un planteamiento más libre y fundamental.⁴⁸ Esto muestra que Marx, ya desde entonces —principios de 1842— tenía la intención de criticar los principios de la Filosofía Hegeliana. Puesto que “El Clarín” consistía en una recopilación y un comentario irónicamente periodístico de los enunciados hegelianos bajo el supuesto, típico de los Jóvenes Hegelianos, de que sólo importaba hacer tomar conciencia del contenido revolucionario de las opiniones de Hegel, que hasta ese momento había permanecido esotérico, debido al encubrimiento que sobre él había producido la acomodación exotérica, era imposible hacer una crítica fundamental y revolucionaria de la Filosofía Hegeliana en el “Tono del Clarín”, por el carácter del mismo. Por lo tanto Marx ya ha superado antes de hacerse cargo de la Dirección del “Rh. Z.” esta etapa de los Jóvenes Hegelianos; ya en esta época se siente capacitado para sacar las consecuencias de las reservas que expuso en la Disertación, frente a la explicación de los Jóvenes Hegelianos en relación con la acomodación de Hegel.⁴⁹ Lo que le importa a él, es algo fundamentalmente nuevo: él quiere descubrir la “deficiencia del principio mismo” de la Filosofía Hegeliana.

Ahora, durante la primavera y el verano de 1843, después de sus experiencias como Director, después de las primeras discusiones sobre problemas socio-económicos, sobre los interrogantes de la pobreza y la explotación, vuelve Marx a este tema en un estadio mucho más maduro de su desarrollo. Pero sin embargo persiste la continuidad de su crítica a Hegel: tanto después como antes le importa a él, como demócrata

⁴⁸ Carta de Marx a Ruge, 20-III-1842. *Ibidem*, p. 272.

⁴⁹ *Ibidem*, 1/1, p. 64.

revolucionario, combatir la monarquía constitucional y la justificación de la misma a través de Hegel. Pero como punto céntrico de su interés se le presenta ahora el problema básico de la Filosofía Hegeliana del Derecho: la relación entre sociedad civil y Estado. Y en la discusión de este problema llega ya la distancia frente a Hegel, la crítica a éste dentro del proceso de formación de la concepción marxista, a un punto crucial cualitativo. En los manuscritos de la primavera y el verano de 1843, ya no se trata de un perfeccionamiento radical ulterior, sino de una Crítica fundamental y revolucionaria de la Filosofía Hegeliana del Derecho, y (como se manifiesta claramente en algunos sitios) en conexión con ella, de una Crítica a la Filosofía Hegeliana en general.⁵⁰ Así, aunque el plan original se conserva en extensas observaciones críticas, el nuevo punto de partida sin embargo, lo sobrepasa con creces.

El asunto filosóficamente más importante en este punto de cualitativa importancia en el desarrollo de Marx, es la transición al materialismo. El primer encuentro con "La Esencia del Cristianismo" desató en Marx, como hemos demostrado, a principios de 1842 por lo pronto, sólo una adhesión a Feuerbach en forma general. La metodología de las colaboraciones al "Periódico Renano" siguió siendo luego, en lo esencial, la de una Dialéctica idealista, de tipo democrático-revolucionario. Ahora también se produce en este aspecto un cambio fundamental. Al emprender de nuevo la Crítica a Hegel, lo hace bajo la influencia de las "Tesis Provisionales a la Reforma de la Filosofía" de Feuerbach, que habían sido publicadas en las "*Anekdotas*" de Ruge de 1843, junto con los artículos de Marx sobre el Reglamento de la Censura prusiana y sobre Lutero como árbitro entre Strauss y Feuerbach.⁵¹

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 403 y ss. Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.

⁵¹ Feuerbach, *Escritos filosóficos breves* (1842/45), Leipzig, 1950, pp. 47 y ss.

En las "Tesis Provisionales", Feuerbach pone en evidencia a los sistemas panteístas de Spinoza y en especial al Idealismo objetivo de Hegel, como última manifestación de la Teología bajo apariencia de Filosofía, y se expresa con toda claridad respecto a su posición materialista. Después de haber mostrado en "La Esencia del Cristianismo" que los seres superiores, que crea nuestra fantasía, sólo son una enajenación fantástica y el reflejo de nuestro propio ser, del ser humano, explica en las "Tesis": "Así como la Teología desune y enajena al hombre, para luego volver a identificarlo consigo mismo, así multiplica y dispersa Hegel la sencilla, y consigo misma idéntica esencia de la naturaleza y del hombre, para luego volver a reconciliar violentamente, lo que antes había separado con violencia".⁵² El "Espíritu Absoluto" de Hegel, no es otra cosa, según Feuerbach, que el así llamado "Espíritu Abstracto finito, desvinculado de sí mismo, como el Ser Infinito de la Teología, no en otra cosa, que el Ser Finito Abstracto".⁵³ De esto resulta que: "el que no abandona la Filosofía Hegeliana, no abandona la Teología"⁵⁴ y que "todas las ciencias deben basarse en la Naturaleza. Una teoría es sólo una hipótesis, en tanto no haya encontrado su base natural. . . La Filosofía tiene que volver a conectarse con las Ciencias Naturales y las Ciencias Naturales con la Filosofía".⁵⁵

En una carta a Ruge del 13 de marzo de 1843, Marx anuncia su aprobación a las Tesis de Feuerbach, salvo en un aspecto importante. Dice: "En lo único en que no estoy de acuerdo con los Aforismos de Feuerbach, es en que señalan demasiado hacia la Naturaleza y muy poco hacia la Política. Pero este es el único lazo de unión por el cual la Filosofía actual puede llegar a ser una verdad"⁵⁶ y de nuevo, como en

⁵² *Ibidem*, p. 58.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 2.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 78.

⁵⁶ *Mega*, I, 1/2, p. 308

1841 al hacer la crítica a la explicación de los Jóvenes Hegelianos respecto de la acomodación de Hegel, interpreta ahora esta deficiencia, como algo solamente provisorio, como un momento de transición históricamente necesario hacia un peldaño más elevado de la nueva Filosofía, añadiendo a sus reservas: “sin embargo sucederá como en el siglo XVI, que a los entusiastas de la Naturaleza, corresponderá un número igual de entusiastas del Estado”.⁵⁷

Es claramente manifiesto que Marx se refiere con esta última observación a su propósito de llevar a cabo la Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. A esto corresponde, pues, el que su Crítica, que da un vuelco completo a Hegel, contenga como continuidad indisoluble también la superación de Feuerbach, o sea la extensión de la Crítica materialista a la Teoría Social de Hegel, la ampliación de la explicación cósmico-materialista de la Naturaleza a las relaciones sociales, el pasar de la Crítica de la Religión a la Crítica de la Política, la superación del abstracto antropológico de Feuerbach “el hombre” y —como propósito más elevado de todo esto, desde el punto de vista de la concepción metodológica— la creación de la *Dialéctica materialista*. Si el Materialismo dialéctico de Marx representa pues algo cualitativamente nuevo respecto de la Filosofía anterior, inclusive de la de sus inmediatos antecesores —Hegel y Feuerbach—, si su creación es una verdadera revolución en la Historia de la Filosofía un salto cualitativo, entonces esto ya se anuncia en la propiedad con que Marx aborda —desde el principio en forma crítica— tanto a Hegel como a Feuerbach. Respecto a Hegel ya lo pudimos comprobar con base en la Disertación. Que esto también sea válido para la relación de Marx con Feuerbach, lo muestra la manera como interpreta sus “Tesis Provisionales”.

El fundamento para sus reservas al respecto, es la prácti-

⁵⁷ *Idem.*

ca del periodista democrático-revolucionario, por la que había pasado Marx, en el momento en que bajo la influencia de Feuerbach se había colocado definitivamente en la posición del Materialismo. Es por esto que rechaza como una ingenuidad, el único aforismo de las "Tesis", que hace referencia a cuestiones políticas. Feuerbach califica allí al Estado como "la realidad, y, explícita totalidad del ser humano". Aclara, que en el Estado "se realizan las cualidades o las actividades esenciales del hombre en estamentos particulares, pero que en la persona del Jefe del Estado, retornan de nuevo a la Identidad".⁵⁸ Establece en forma completamente abstracta, sin tener en cuenta las verdaderas luchas políticas de la época, que: "El Jefe del Estado debe representar a todos los estamentos sin distinción, ante él todos son igualmente necesarios, tienen igualdad de derechos. El Jefe del Estado es el representante del hombre universal".⁵⁹ Si esto hay que tomarlo como una caracterización de las relaciones de hecho, entonces se deja de lado la realidad social, por así decirlo, embelleciéndola a lo Hegel; pero si tiene el sentido de un postulado democrático-revolucionario, entonces significa un retroceder de la posición de Hegel hacia la abstracción del deber-ser de Kant y Fichte.

Es claro que Marx, que acaba de salir de la lucha periodística contra el Absolutismo prusiano, pero que ha recorrido así teóricamente el camino de Marat a Babeuf —a un nivel histórico-universal más elevado— no puede contentarse con una concepción de esta índole. El reconoce poco después, que Feuerbach —de acuerdo a su carencia de orientación política— ha permanecido Idealista en relación con las cuestiones sociales; aún más: que ha retrocedido frente a la Filosofía de la Historia y del Derecho de Hegel, en las cuales ya desde luego en forma mistificada, y con base en los principios

⁵⁸ Feuerbach, *Escritos filosóficos breves*, p. 78.

⁵⁹ *Idem*.

del Idealismo absoluto que desfiguran los verdaderos problemas, se captaba el concepto de una legalidad y una necesidad históricas, y se descubrían y se expresaban rasgos importantes de la sociedad burguesa. Marx emprende ahora, por una parte la crítica con que da el vuelco completo a la Dialéctica mistificada e idealísticamente desfigurada de Hegel, y por otra parte la aplicación del Materialismo, superando a Feuerbach, a los problemas de la Política y de la Historia. Sólo así puede simultáneamente elevar, en forma creativa, a un nivel más elevado cualitativamente, todo lo que se encuentra de fructífero y de progresista en Hegel y en Feuerbach. Y el primer paso en este sentido es la discusión políticamente radical, filosóficamente influenciada por Feuerbach, sobre la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel.

Con especial evidencia surge la importancia de los puntos de vista de Feuerbach en la Crítica de Marx a la Monarquía constitucional, en esa parte de los manuscritos, en la cual se lleva a cabo el plan ya concebido a principios de 1842, pero ahora a un nivel más alto en cuanto a la visión histórico-política. Marx trata de dar aquí a la lucha democrática de oposición al régimen prusiano un fundamento teórico nuevo, que supere las deficiencias de la Teoría de los Jóvenes Hegelianos, al mostrar que el despotismo dominante de hecho en Prusia tiene su raíz en los despropósitos lógicos que permiten a Hegel justificar la Monarquía constitucional estamental. Ya en 1842, como hemos visto, Marx había calificado a la concepción hegeliana de la Monarquía constitucional, como "un producto híbrido, cuyas contradicciones lo anulan".⁶⁰ Con esto ya está completamente claro desde entonces, el camino que quiere seguir: la Crítica del Derecho Natural de Hegel tiene que superar este tema como tal, y descubrir fundamentalmente la contradicción lógica de la Dialéctica idealista. Apoyándose en las Tesis de Feuerbach, logra ahora

⁶⁰ Mega, I, 1/2, p. 269.

Marx llevar a cabo ese programa sobre la única base entonces posible desde un punto de vista teórico: en cuanto asume y desarrolla la crítica materialista de Feuerbach a Hegel, puede mostrar que es el Idealismo de Hegel el causante de las arbitrarias construcciones conceptuales, que le permiten probar de manera aparentemente dialéctica, pero en verdad especulativa, la "necesidad" de la Monarquía estamental.

Ya en las "Tesis" de Feuerbach se critica acerbamente esta manera arbitraria de construir de Hegel. Feuerbach hace notar especialmente, que Hegel suele trastocar la relación entre Sujeto y Predicado, en una forma que constituye un desprecio por las circunstancias reales. Dice: "El método de la Crítica tendiente a reformar la Filosofía especulativa en general, no se distinguen del empleado ya en la Filosofía de la Religión (en 'La Esencia del Cristianismo', G. L.). No tenemos sino que convertir siempre el Predicado en Sujeto convirtiéndolo así en objeto y principio, es decir, sólo tenemos que invertir la Filosofía especulativa, para obtener la pura verdad sin mácula".⁶¹ Feuerbach aplica luego este principio especialmente al aspecto primordial de la Filosofía, al problema de la relación entre el Ser y el Pensamiento: "La verdadera relación entre el Pensamiento y el Ser es sólo la siguiente: el Ser es el Sujeto, el Pensamiento el Predicado. El Pensamiento surge del Ser, pero el Ser no surge del Pensamiento", etc.⁶²

Marx aprovecha precisamente este criterio para su Crítica de la Filosofía del Derecho y del Estado Hegeliano. En Hegel (§ 267) se dice: "La necesidad dentro de la idealidad es el desarrollo de la idea dentro de sí misma; ella es como sustancialidad subjetiva la actitud política, y como sustancialidad objetiva, a diferencia de la del organismo del Estado, el Estado verdaderamente político y su Constitución".⁶³ Marx

⁶¹ Feuerbach, *Ibidem*, p. 56.

⁶² *Ibidem*, p. 73.

⁶³ *Mega*, I, 1/1, p. 410.

observa: "Esto es demasiado alemán: la actitud política es la sustancia subjetiva, la Constitución política es la sustancia objetiva del Estado. El desarrollo lógico que va de la familia y la sociedad civil al Estado, es pues sólo una ficción: porque no se muestra cómo se relacionan la actitud familiar, la actitud civil, la institución de la familia y las instituciones sociales como tales, con la actitud política y la Constitución política y cómo pueden convivir con ellas. . . Lo importante es que Hegel convierte en todas partes la Idea en Sujeto y el propio y verdadero Sujeto, la 'actitud política', en Predicado. El desarrollo se produce siempre del lado del Predicado".⁶⁴

De la misma manera procede Marx ahora en la discusión del § 279, en el que Hegel demuestra la necesidad del Monarca. Marx escribe: "Si Hegel hubiera partido de los Sujetos verdaderos como bases del Estado, no tendría necesidad de que el Estado se subjetivizara de manera mística. 'Pero la Subjetividad', dice Hegel, 'es su verdad sólo el Sujeto, la Personalidad, sólo como persona'. También esto es una mistificación. La Subjetividad es una determinación del Sujeto, la Personalidad es una determinación de la persona. En vez de tomarlos sólo como Predicados de sus Sujetos, Hegel independiza los Predicados y luego hace que se conviertan en forma mística en sus Sujetos".⁶⁵

Esta mistificación idealista no tiene pues ningún otro motivo, que el de la justificación de una Institución reaccionaria, en forma sutil y especulativamente construida. Marx escribe: lo que en el idioma del "hombre común" sería la simple constatación de un factum brutum empírico, es decir, el hecho de que: "el Monarca tiene el poder soberano, la Soberanía, y la Soberanía hace lo que ella quiere", se convierte en Hegel en la construcción pseudológica de una necesidad presunta:

⁶⁴ *Idem.*

⁶⁵ *Ibidem*, p. 425.

“La Soberanía del Estado es el Monarca. La Soberanía es la autodeterminación abstracta, y por lo tanto sin fundamento de la voluntad, en la cual reside la instancia última de toda decisión”. Marx añade a esto: “Todos los atributos del Monarca constitucional en la Europa actual, los convierte Hegel en la absoluta autodeterminación de la voluntad. El no dice: la voluntad del Monarca es la última decisión, sino: la última decisión de la voluntad es el Monarca. La primera frase es empírica, la segunda tergiversa el hecho empírico convirtiéndolo en un axioma metafísico. Hegel confunde los dos Sujetos, la Soberanía “como subjetividad consciente de sí misma ‘y la Soberanía’ como inmotivada autodeterminación de la voluntad, como voluntad individual, para sacar de esto, la construcción de la ‘Idea’ como ‘Un Individuo’”. Se comprende que esta subjetividad consciente de sí misma también debe poder querer realmente, también como unidad, como Individuo, tiene que querer. ¿Pero quién ha dudado jamás, de que el Estado actúa por medio de individuos? Si lo que Hegel quiere decir es que el Estado tiene que tener un Individuo como representante de su unidad individual, para ello no tendrán necesidad de traer a cuento al Monarca”.⁶⁶

Este comienzo de la Crítica de Marx a la Dialéctica idealista, tiene una inmensa importancia tanto histórica como sistemático-filosófica. Marx muestra así, en primer lugar, la relación que existe entre el principio de la cosmovisión de Hegel y los aspectos político-reaccionarios de su Teoría Social. Prueba que en último término es el Idealismo el que hace posible y tiene como consecuencia esas construcciones conceptuales pseudo-racionales y místicas, de las que depende la justificación del sistema de la Restauración prusiana. Aclara en forma irrefutable, que los argumentos de esta justificación se anulan tan pronto como se destruye su principio filosófico. Con esto queda demostrado que la acomodación

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 428/29.

de Hegel no es nada externo y casual de modo que el verdadero sentido esotérico de su teoría quedaría incólume, sino que tiene sus raíces en la "deficiencia misma de su Principio": el Idealismo.

La Crítica de Marx contiene además un segundo lugar, y sobrepasando en mucho la importancia de su propósito inmediato, los fundamentos de una superación general, universal, de toda forma de Idealismo conceptual. Pues la separación y confusión de Predicado y Sujeto, la hipótesis de las determinaciones predicativas convirtiéndolas en sustancias aparentemente subsistentes en sí mismas no es únicamente propia de la forma hegeliana del Idealismo. Se encuentra también en Platón, en otra forma, o sea en la Hipótesis del Eidos, en un lugar trascendente más allá de la realidad, y de nuevo, en otra forma, bajo aspecto subjetivo, también en Kant, para quien las Categorías del mundo real (casualidad, pluralidad, etc.) separadas de la materia, cuyas determinaciones más generales son, aparecen, como "meros conceptos de la razón". Así encuentra Marx de inmediato el punto preciso, en que concuerdan las fundamentaciones más diversas del Idealismo, tanto del Idealismo subjetivo como del objetivo, sólo contrarios, se se los considera superficialmente, sobre la base claro está de que estas fundamentaciones no argumenten sólo en forma sensualista-escéptica (como Berkeley), sino partiendo de una interpretación errónea, especulativa, del reflejo conceptual de lo realmente universal.

La continuación posterior de esta Crítica del Idealismo de Marx, su importancia para la total elaboración de la Dialéctica materialista que se lleva a cabo en "El Capital", y en la "Obra Póstuma Filosófica" de Lenin, no puede ni siquiera insinuarse aquí. En este lugar sólo mencionaremos que las partes metodológicas centralmente importantes de "La Sagrada Familia" (cuya apreciación está fuera del marco de nuestro trabajo), representan el peldaño inmediatamente su-

perior de esta importante faz de la Crítica del Idealismo de Marx. “Si yo me formo, dice Marx allí, la concepción general ‘fruto’, con base en manzanas, peras, fresas, almendras reales, si sigo adelante y me figuro que mi concepción abstracta sacada de las frutas reales: ‘el fruto’, es un ser que existe fuera de mí, y que es en efecto la *verdadera* esencia de la pera, de la manzana, etc., entonces estoy considerando —expresado en forma especulativa— ‘al fruto’, como ‘la sustancia’ de la pera, de la manzana, de la almendra, etc. Yo digo, pues, que lo esencial en estas cosas no es su existencia verdadera, visiblemente sensible, sino la esencia abstraída por mí, la esencia de mi representación, ‘el fruto’... Tan fácil como es crear con base en las frutas reales la concepción abstracta ‘el fruto’, así será de difícil crear con base en la concepción abstracta ‘el fruto’, frutas reales”. El filósofo especulativo vuelve a desechar por esto la abstracción “el fruto”, pero la *desecha* en forma *especulativa, mística*, o sea en apariencia, como si no la desechara... Razona más o menos como sigue: Si la manzana, la pera, la almendra, la fresa, en realidad no son otra cosa que “la sustancia”, “el fruto”, entonces se plantea el interrogante de cómo es que “el fruto” se me presenta tan pronto como la manzana, tan pronto como pera, tan pronto como almendra,, ¿de dónde proviene esa *apariciencia de diversidad*, que contradice tan manifiestamente mi concepción especulativa de la *unidad*, de *la sustancia*, del *fruto*? “Esto proviene, contesta el filósofo especulativo, de que ‘el fruto’ no es un ser muerto, indistinto, sino un ser vivo, con movimiento, que se distingue en sí”, etc.⁶⁷ Esta Crítica de Marx a la independizaci3n conceptual, a la conversi3n idealista de las abstracciones en esencialidades independientes, empieza pues en la Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho y del Estado, hecha en 1843. Es la base para que el Marxismo haya podido comprender la

⁶⁷ Mega, I, 3, pp. 227 y ss. *El secreto de la construcción especulativa.*

unidad de lo general y lo particular en forma dialéctico-materialista, es decir, por primera vez, en forma científica.

Con esto se insinúa el tercer punto importante que hay que tener en cuenta en relación con el comienzo de la Crítica de Marx a Hegel: ya los manuscritos de 1843 muestran muy claramente que el Materialismo dialéctico es todo menos que una síntesis ecléctica de la Dialéctica hegeliana y el Materialismo de Feuerbach; que más bien la inversión, el darle el vuelco completo a la Filosofía de Hegel, cambia fundamental y cualitativamente la Dialéctica como tal. Con el surgimiento del Marxismo no se trata de hecho de extirpar sencillamente la mistificación del "Espíritu Universal", y otros conceptos de la Filosofía hegeliana, pero manteniendo por lo demás el método de ésta, uniéndolo en todo caso eclécticamente con un fundamento científico natural o con análisis económico-sociales y asuntos por el estilo, sino que hay que desarrollar un método nuevo que se halle en una *contraposición* de principio con la Dialéctica de Hegel.⁶⁸

Por cierto que este método no existe aún en 1843. En esa época sólo se ha dado un primer paso, aunque decisivo, para su creación. Pero dentro del marco de los manuscritos correspondientes, esta conquista metodológica del joven Marx, sin tener en cuenta su formidable importancia filosófico-histórica, está aún completamente supeditada a la Crítica democrático-revolucionaria de la Teoría Social de Hegel, y si bien es cierto que ya en ello los aspectos materialistas juegan un papel primordial, todavía falta la base más importante: el punto de vista proletario de las clases.

La Crisis de Marx se dirige, de acuerdo con el plan original, por lo pronto contra la situación reaccionaria de Prusia, que en la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel se

⁶⁸ Véanse para esto, las declaraciones de Marx sobre la relación de su método dialéctico con la dialéctica idealista de Hegel en el pos-facio a la II ed. de *El Capital*, Berlín, 1947, pp. 17 y ss.

encuentra justificada. Esto se expresa en forma especialmente clara en la crítica demoledora a la Mística Hegeliana, a su deducción aparentemente dialéctica, en verdad puramente especulativa, respecto a la Monarquía, a la Cámara de los Pares, al Mayorazgo, a los privilegios de cuna, relacionados con ello, etc. En la forma antes descrita se une Marx metodológicamente a las "Tesis Prvisionales" de Feuerbach. Resume sus observaciones irónicamente de la manera siguiente: "A la cabeza del Estado político está por todas partes el nacimiento, que convierte a determinados individuos en incorporaciones de los asuntos más elevados del Estado. Las actividades más altas del Estado coinciden con el individuo por nacimiento, así como el puesto del animal, su carácter, manera de vivir, etc., le son innatos de inmediato, etc. El Estado en sus más altas funciones adquiere una realidad *animal*. La naturaleza se venga de Hegel a causa del desprecio de que ha sido objeto. Si la materia ya no fuera nada en sí frente a la voluntad humana, entonces la voluntad humana aquí ya no se quedaría con nada en sí, fuera de la materia . . . La naturaleza hace en este sistema de inmediato Reyes, hace de inmediatos Pares, etc., así como hace ojos y narices. Lo que llama la atención es ver, como producto inmediato de la especie física, lo que sólo es producto de la especie consciente. . . Si el nacimiento, a diferencia de las otras determinaciones, da al hombre inmediatamente una posición, entonces su *cuerpo* lo convierte en este *determinado* funcionario social. Su cuerpo es el Derecho *social*. En este sistema aparece la *categoría corporal del hombre* o la *categoría del cuerpo humano*. . . de manera que, *categorías determinadas* o sea las más elevadas socialmente, son las *categorías de cuerpos determinados, predestinados* por el nacimiento".⁶⁹

Se observa aquí de nuevo claramente, el propósito acen- tuadamente materialista que muestra esta Crítica contra el

⁶⁹ Mega, I, 1/1, p. 526, § 307.

Idealismo hegeliano. Después de que ha sido desenmascarada la mística irracional de la Metodología idealista hegeliana, se muestra ahora que el reverso de este Idealismo es una franca apología biológica de los privilegios de cuna, que desmiente la particularidad cualitativa del hombre, su dependencia social como "producto de la especie consciente". Pero el contenido de esta Crítica aún no es proletario-socialista en este punto. Todavía se produce la Crítica en este punto con base en la posición de la Democracia revolucionaria y se dirige principalmente contra las organizaciones estamentales feudales.

En el mismo sentido se encuentra las declaraciones, en las que Marx critica el papel exagerado que le concede la Filosofía hegeliana del Estado a la burocracia, con menosprecio simultáneo de la opinión pública. "Es característico, dice Marx, el que Hegel, que tiene un respeto tan grande por el espíritu del Estado, por el espíritu ético, por la conciencia del Estado, lo desprecie formalmente, precisamente cuando aparece en su verdadera presencia empírica. Este es el enigma del Misticismo. a misma abstracción fantástica, que reconoce la *conciencia del Estado* en la forma impropia de la *burocracia*, en una jerarquía del saber, y toma por la existencia verdadera sin crítica, como *totalmente válida*, esta existencia absurda, esa misma abstracción mística confiesa, en forma igualmente despreocupada, que el verdadero espíritu *empírico* del Estado, la *conciencia pública* es sólo un potpourri de 'pensamientos y opiniones de los muchos'. Así como le asigna a la burocracia una esencia extraña, así le deja a la esencia verdadera la absurda forma de la apariencia; Hegel idealiza la burocracia y convierte en empírica la conciencia pública".⁷⁰ En otro lugar observa Marx irónicamente: "A Hegel no le disgustaría del todo, convertir la Cámara Alta, en Cámara de empleados del Estado *jubila-*

⁷⁰ *Ibidem*, p. 473, § 301.

dos".⁷¹ En todo esto se trata de la protesta de una conciencia de ciudadano clara y decidida contra el Estado Jerárquico reaccionario y contra su ideología.

El ataque central contra la concepción del Estado hegeliana está fundamentado históricamente. Marx trata extensamente la diferencia entre los estamentos medioevales y modernos. En la Edad Media, dice, "los estamentos de la sociedad civil en general y los estamentos en sentido político eran idénticos".⁷² Necesariamente el desarrollo histórico tiene que superar esta identidad. Ya durante la Monarquía absoluta se perturba esta identidad, pero "sólo la Revolución Francesa completa esta transformación de los estamentos políticos en sociales y hace de las *diferencias de estamentos* de la sociedad civil, sólo *diferencias sociales*, diferencias de la vida privada, que no tienen importancia en la vida política. La separación de la vida política y de la sociedad civil se completó así".⁷³ Hegel fue el primero que vio esta separación. Esto es lo acertado, lo profundo de su Filosofía Social; Hegel es importante sobre todo porque siente como contraste la separación de la sociedad civil y de la vida política, del Estado político. "El ha enfrentado el carácter universal del Estado, al interés y a la necesidad de la sociedad civil. En una palabra, él expuso en todo momento el *conflicto* de la sociedad civil y del Estado. . . Hegel sabe de la separación de la sociedad civil y del Estado".⁷⁴

El error central de la concepción de Hegel consiste sin embargo, en que se contenta ante este antagonismo insoluble, con la apariencia de una solución. Como él "*no quiere* una separación entre la vida civil y política, se olvida que él ha establecido aquí un antagonismo y convierte por esto los estamentos civiles como tales, en estamentos políticos, pero

⁷¹ *Ibidem*, p. 548, § 310.

⁷² *Ibidem*, p. 487, § 303.

⁷³ *Ibidem*, p. 497, § 306/07.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 489, § 303.

sólo desde el punto de vista del poder legislativo, de manera que su efectividad misma, es la demostración de la separación".⁷⁵ Todo este error consiste en que Hegel emprende la interpretación de una cosmovisión antigua, en el sentido de una nueva, con lo que obligatoriamente produce una forma híbrida, un complejo de contradicciones absurdas. El falso fundamento de la cosmovisión, lleva pues necesariamente a absurdos lógicos. Marx dice: "El (Hegel - G. L.) convierte el *elemento estatal* en expresión de *separación*, pero al mismo tiempo quiere que sea el representante de una identidad, que no existe. Hegel sabe de la separación de la sociedad civil y del Estado político, pero él quiere que dentro del Estado esté expresada la unidad del mismo, o sea que esto debe llevarse a cabo en tal forma, que los estamentos de la sociedad civil formen al mismo tiempo como tales, el elemento estatal de la sociedad legislativa".⁷⁶ Como se ve, un imposible lógico.

En este punto se muestra de nuevo claramente el antagonismo irreconciliable existente entre Hegel y el joven Marx. En Hegel los estamentos significan la realidad plena del desarrollo moderno del Estado, para Marx significan sólo su primer comienzo. Según Hegel representan una síntesis entre el Estado y la sociedad civil, aunque sea el precio de una construcción lógica insostenible, que sólo se cubre aparentemente con el mismo misticismo de la Dialéctica idealista; según Marx son la contradicción legal entre el Estado y la sociedad civil. Así la concepción total de Hegel es conservadora, la de Marx de oposición y revolucionaria.

Sin embargo, con todo esto no ha terminado ni mucho menos la inversión crítica de la Teoría Social de Hegel, que se lleva a cabo aquí. Marx profundiza en la cuestión fundamental de la relación entre la sociedad civil y el Estado y

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.* y también p. 490.

comprueba que Hegel ha invertido aquí la relación fundamental. "La familia y la sociedad civil se convierten por sí mismas en Estado. Son la parte activa. Según Hegel por el contrario son *hechas* por la Idea real; es el curriculum vitae de la idea, que las ha discernido de sí; y por lo tanto son lo finito de la idea; ellas deben su existencia a otro espíritu que el propio", etc.,⁷⁷ y Marx saca —también metodológicamente en conexión con las "Tesis Provisionales" de Feuerbach— las consecuencias filosóficas de esta comprobación: "El Estado político no puede ser sin la base natural de la familia y la base artificial de la sociedad civil; ellas son para éste una *conditio sine qua non*; pero la condición es colocada (por Hegel - G. L.) como lo condicionado, lo determinante como lo determinado, lo que produce como el producto de su producto; la "idea real" sólo se rebaja a lo finito de la familia y de la sociedad civil, para gozarse y producir mediante su superación, su infinitud... En este párrafo (§ 262 - -G. L.) se encierra todo el misterio de la Filosofía del Derecho y de la Filosofía Hegeliana en general".⁷⁸

Al invertir Marx en esta forma la Filosofía Social hegeliana, poniéndola sobre sus pies, su ejecución está en íntima relación con su concepción revolucionaria del desarrollo histórico. Y aquí, en la forma como capta la idea del desarrollo histórico, se encuentra el punto, en el cual sobrepasa por primera vez, la exigencia democrático-radical de que el Estado de estamento feudal-absolutista debe ser aniquilado, el punto en que ya empieza a divisar las insolubles contradicciones de la Democracia civil desarrollada y su Estado político. En la Crítica que hace al desvalimiento teórico de Hegel, a las contradicciones internas, que existen entre la parte acertada de la concepción de Hegel respecto de la re-

⁷⁷ *Ibidem*, p. 407, § 262.

⁷⁸ *Idem*. y también p. 408.

lación entre la sociedad civil y el Estado y su interpretación mística, carente de crítica de las propias opiniones acertadas. dice Marx en relación con el problema de la Asamblea legislativa, sobre el que Hegel no había sido capaz de tener un pensamiento claro: “*El poder legislativo es la totalidad del Estado político, por ello mismo la contradicción del mismo revestida de una apariencia. Por eso es también la disolución legal del mismo. Principios muy diversos tienen un choque en él. . . Realmente es la antinomia del Estado político y de la Sociedad civil. . . El poder legislativo es la revuelta legal*”.⁷⁹ El error primordial de Hegel reside aquí, como añade Marx, en que no ve —o no quiere darse cuenta— de las contradicciones esenciales, que aquí se dan, como, por ejemplo, la autocontradicción del Estado político consigo mismo; y considera sin embargo solamente lo que ve de estas contradicciones “como una contradicción de la apariencia”, que encuentra su “unidad en la esencia, en la idea”.⁸⁰

Pero la Crítica desatada aquí contra Hegel sigue más adelante, hasta los problemas decisivos de la Doctrina dialéctica de la contradicción. Hemos visto que Marx, al tratar de los estamentos, rechaza el papel de intermediarios que Hegel les asigna y coloca en su lugar la controversia, el conflicto. Al divisar aquí extremos reales, contradicciones reales y el choque necesario de éstos, ya empieza a combatir la forma hegeliana de superar las contradicciones, no solo en la esfera de la Filosofía Social. Dice y en ello se expresa claramente su concepción revolucionaria del desarrollo: “Este sistema de mediación (el hegeliano - G. L.) se lleva a cabo en forma tal, que el hombre que quiere azotar a su contrincante, tiene por otra parte que proteger al mismo de otros contrincantes, y así en esta doble ocupación, no llega a la realización de su empresa. . . Los extremos reales no pueden

⁷⁹ *Ibidem*, pp. 509/10, § 307.

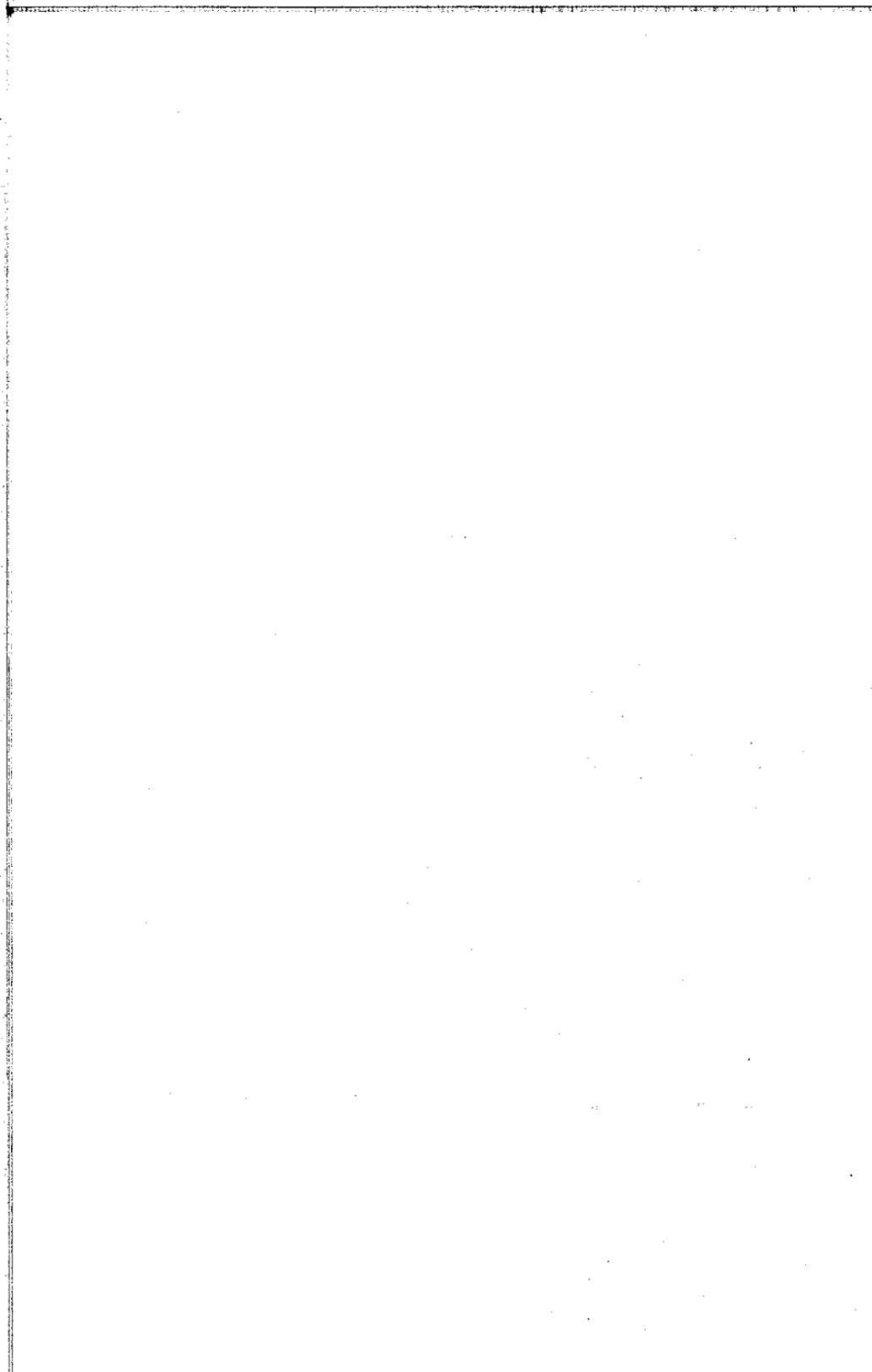
⁸⁰ *Idem*.

ser mediados entre sí, por lo mismo que son extremos reales, ni necesitan de ninguna mediación, pues son seres contrarios. No tienen nada común entre sí, no se desean mutuamente, no se complementan mutuamente. El uno no tiene en su seno la nostalgia, la necesidad, la anticipación del otro".⁸¹

Con ello el joven Marx inicia un camino que lleva al desarrollo de una nueva forma de la Dialéctica materialista, en que no sólo queda destruido el Idealismo hegeliano, sino que también categorías particulares esenciales de la "Lógica" hegeliana, como por ejemplo la categoría de la superación de las contradicciones, sufren una reelaboración cualitativa fundamental, en su inversión materialista. En "El Capital" establece Marx, que la manera para solucionar las contradicciones reales, no reside en la forma abstracto-lógica de su anulación, sino en que se cree la forma "dentro de la cual puedan moverse. . . en la cual estas contradicciones se realizan tanto como se solucionan".⁸² Naturalmente este pensamiento aún no se nos presenta en su plena madurez en los manuscritos de 1843; sin embargo, es claramente evidente que Marx en su superación de la dialéctica idealista hegeliana, ya da aquí el primer paso en este sentido.

⁸¹ *Ibidem*, p. 506, § 307.

⁸² Capital I, primera sección, tercer capítulo, 2a. ed. Berlín, 194, p. 109.



NOTICIAS

PRIMER CONGRESO DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS. Con el objetivo de promover la discusión en torno a problemas de vital importancia para el desarrollo de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP y la Universidad en su conjunto, el Consejo de Gobierno ha organizado su Primer Congreso que se llevará a cabo del día 20 al 25 de septiembre de 1976.

Este Primer Congreso discutirá y resolverá en su caso, acerca de los temas siguientes: *Universidad y Sociedad*, en donde se intentará ubicar las diferentes funciones que cumple la Universidad en la Sociedad Capitalista, así como las propias Escuelas de Filosofía y Letras. Y en este sentido, la alternativa que puede presentar una Universidad democrática, crítica y popular.

Con la realización de este Congreso se pretende asimismo plasmar efectivamente, algunos de los principios fundamentales del Programa de Reforma Universitaria que definiera los actuales rubros de la educación en nuestra Universidad.

El congreso discutirá también la futura estructura académica, de gobierno y administración de la Universidad Mexicana, así la evolución y perspectivas de transformación de la estructura académica, planes y programas de estudio, métodos de enseñanza, etc., etc. Finalmente, el Congreso ha planteado como motivo de discusión el del *Movimiento Universitario*, en sus aspectos sindical y estudiantil.

DIVISION DE ESTUDIOS AVANZADOS. El consejo de Gobierno de esta Escuela, aprobó solicitar al Consejo Universitario, la creación de la *División de Estudios Avanzados*, en vista a la organización de maestrías en todos los Colegios de la Escuela. En este renglón se ha dado ya el paso concreto de instituir la **MAESTRIA EN METODOLOGIA**. La maestría en metodología iniciará sus actividades en el próximo mes de agosto y estará bajo la dirección y coordinación del Dr. Eli de Gortari, renombrado filósofo y autor de importantes estudios sobre lógica y metodología. Asimismo, la maestría contará con la colaboración de destacados maestros de la Universidad Nacional. A continuación presentamos el plan de estudios que se cursará en la mencionada maestría.

MAESTRIA EN METODOLOGIA DE LA CIENCIA

PLAN DE ESTUDIOS

PRIMER SEMESTRE

- 401 Metodología General
- 406 Historia del Método Científico
- Fundamentos de Matemáticas III Ciencias Sociales
- Taller de Lectura y Síntesis
- Curso Libre.

SEGUNDO SEMESTRE

- 404 Métodos de comprobación
- 415 Teoría de las probabilidades
- 417 Métodos documentales
- 407 Métodos de cálculos numéricos
- 418 Metodología básica de las Ciencias Sociales.

TERCER SEMESTRE

- 403 Métodos de Investigación
- 414 Teoría de los modelos
- 416 Métodos operacionales
- 408 Métodos estadísticos
- 419 Metodología básica Ciencias Naturales.
- 413 Diseño de experimentos en Ciencias Naturales.

CUARTO SEMESTRE

- 405 Métodos de exposición
- 402 Métodos heurísticos
- 411 Fundamentos de filosofía de la ciencia
- 412 Diseño de experimentos en Ciencias Sociales
- 420 Metodología avanzada de las Ciencias Naturales
- 421 Metodología avanzada de las Ciencias Sociales
- 410 Métodos cibernéticos.

QUINTO SEMESTRE

- 422-1 Seminario de Tesis.

SEXTO SEMESTRE

422-2 Seminario de Tesis.

CURSOS LIBRES

- M-411 Fundamentos de las Matemáticas
- M-412 Fundamentos de la Ciencias Sociales
- M-413 Fundamentos de las Ciencias Naturales
- M-414 Fundamentos de la Tecnología
- M-451 Taller de lectura y Síntesis de Textos
- M-452 Taller de Redacción de Reseña y Comentarios
- M-453 Taller de Instrumentación de Técnicas de Investigación
- M-454 Taller de Investigaciones Monográficas.

CURSOS DE ESPECIALIZACION OPCIONAL

- M-421 Métodos de Cálculo Numérico
- M-422 Métodos Estadísticos
- M-423 Métodos Cibernéticos
- M-431 Metodología de las Ciencias Naturales
- M-432 Metodología de las Ciencias Sociales
- M-433 Metodología de las Ciencias Naturales
- M-434 Metodología Avanzada de las Ciencias Sociales
- M-441 Métodos Instrumentales
- M-442 Diseño de Experimentos en Ciencias Naturales
- M-443 Diseño de Experimentos en Ciencias Sociales.

* Los alumnos que cursen M-421 en el segundo cuatrimestre, deberán cursar M-422 y M-423 en el tercero y el cuarto respectivamente. Quienes cursen M-431 en el segundo, deberán cursar M-432 en el tercero y M-434 en el cuarto cuatrimestre. Aquéllos que cursen M-441 en el segundo, deberán cursar M-442 y M-443 en el tercero y cuarto cuatrimestre respectivamente.

ACTIVIDADES ACADEMICAS. Con el fin de despertar el interés en torno a los problemas actuales de las ciencias sociales, se organizó, durante el pasado semestre lectivo, un Ciclo de Conferencias titulado "Metodología de las Ciencias Sociales". En este, tomaron parte distinguidos maestros de la UAP y la UNAM.

El maestro Gabriel Vargas Lozano, abordó los problemas de la dialéctica marxista, contenido en la *Introducción (inédita)* de Marx de 1857.

Bajo el título de "Historia y Ciencias Sociales", el Dr. Joachim Benoit, investigador del Instituto de Ciencias de la Universidad, desarrolló los problemas entre la historia cuantitativa y la historia considerada desde la perspectiva marxista.

El Lic. Jaime Labastida, Coordinador del Colegio de Filosofía de la UNAM y conocido autor, impartió una conferencia acerca de la teoría del conocimiento marxista y la metodología.

La relación existente entre filosofía y ciencias sociales, así como la definición teórica de la relación entre Ideología y Ciencia, fueron expuestas por el maestro Carlos Pereyra, de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Podemos considerar que, por la nutrida asistencia y participación de profesores y estudiantes, así como por la calidad de las exposiciones, que el Ciclo mencionado constituyó un aporte de gran valía al desarrollo de los estudios filosóficos, históricos y sociales en nuestra Escuela.

SITUACION ACTUAL DE LA FILOSOFIA EN MEXICO

(A propósito del Primer Coloquio Nacional de Filosofía)

Gabriel Vargas Lozano

Del 4 al 9 de agosto del año pasado se llevó a cabo, en la Universidad Nicolaita, el Primer Coloquio Nacional de Filosofía.

La circunstancia de que acaben de ser editados los tres volúmenes que contienen una selección de las ponencias presentadas y el hecho de que este acontecimiento no recibiera la suficiente resonancia en los medios de difusión, nos permite volver sobre el tema, a fin de hacer una rápida consideración de la forma en que se gestó y llevó a la práctica la idea de realizar un coloquio de esta naturaleza. Esto mismo nos permitirá intentar un análisis panorámico y, por tanto general, de los diferentes aspectos teóricos que se manifestaron en dicho evento.

La idea de celebrar un Coloquio Nacional de Filosofía surgió como parte de un programa de intensificación de las actividades de la Asociación Filosófica de México, a raíz de la renovación de su Comité Directivo, en el mes de noviembre de 1973.

Su antecedente más inmediato en importancia era la realización en nuestro país del XIII Congreso Internacional de Filosofía que se efectuara en 1963, teniendo como sede la Fac. de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional. Dicho Congreso contribuyó a dar un incremento significativo al desarrollo de la filosofía en nuestro país.

La Asociación Filosófica de México (AFM) inició las labores concretas de organización del coloquio en julio de 1974 y las finalizó un año más tarde, en agosto de 1975.

Cuatro ideas fueron las que lo impulsaron y le dieron configuración:

Primero, la de promover una reunión de trabajo entre los profesionales de la filosofía en México, que era prácticamente la primera en mucho tiempo, dado el tradicional aislamiento que existe en todos los órdenes de la vida universitaria.

Segundo, la de iniciar un contacto con profesores e investigadores de otras esferas del saber como la Economía, la Sociología, la Historia, el Psicoanálisis y la Física, lo que permitiría darle a la reunión un carácter interdisciplinario.

Tercero, la de realizar una confrontación con un número importante de investigadores extranjeros, procedentes de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica.

Y cuarto, la de promover el desarrollo de la filosofía no tan sólo en la ciudad de México, sino también en el interior del país. Justamente de esto surgió la idea de celebrar el Coloquio en Morelia, en donde por otra parte había sido dictada la primera cátedra de filosofía en México. Sin embargo, por causas que no viene al caso mencionar, no lo comprendieron así los anfitriones de la Escuela de Filosofía, quienes se abstuvieron de participar primero en las labores de organización y luego en el coloquio mismo.

La respuesta a la invitación que hiciera la A.F.M., a los diversos especialistas, superó los límites previstos. El Comité Organizador, integrado por representantes de todas las Escuelas de Filosofía, con la salvedad mencionada y de los Institutos de investigaciones filosóficas del país, recibió más de setenta ponencias, mismas que fueron programadas bajo alguno de los tres distintos rubros que se señalaban en la convocatoria. En efecto, en el Coloquio se intentaban abordar tres grandes temas: I. La filosofía y la Ciencia. En donde se analizarían las relaciones históricas o actuales entre los dos campos; II. La filosofía y la Ciencia y Social, en donde se pretendería saber cuál podría ser la posible vinculación y colaboración mutua, y finalmente la tercera sección, en la que se estudiaría la situación actual de la filosofía en Latinoamérica.

Sería una labor muy compleja y que desbordaría ampliamente el marco de éste artículo, el pretender realizar un análisis detallado de cada una de las ponencias presentadas o una crítica amplia de los temas que suscitaron más interés o discusión. Sin embargo, y a riesgo de pasar por alto algún aspecto importante, trataremos de hacer un examen sucinto de las tendencias más representativas. Esto nos permitirá, a su vez, obtener una visión de conjunto, lo más objetiva posible, respecto de los diversos problemas y tendencias videntes, tanto en otros países como en el nuestro.

I. La Filosofía y la Ciencia

En esta sección, de entre una mixtura de temas que comprendían desde la vocación como principio de la ciencia, hasta la metodología de la historia de la tecnología en México y la intervención de las matemáticas en la dinámica de la física, podríamos decir que des-

tacó un conjunto de problemas de particular relevancia para el estudio de las relaciones entre la ciencia natural y la filosofía:

En primer término, el análisis de las relaciones entre ambos sectores del saber a lo largo de la historia, la superación definitiva de su contraposición y el señalamiento de casos concretos y vías posibles de la colaboración entre los especialistas.

En segundo lugar, el reconocimiento de la necesidad de un enfoque profundo de los problemas epistemológicos clásicos de verdad, descubrimiento, evidencia y otros más.

Y en tercer lugar, la necesidad de establecer una teoría de las relaciones entre la filosofía, la ciencia y la historia social.

Justamente en torno a estos problemas se pronunciaron las ponencias de Marx W. Wartofsky, Thomas Brody, Juan Antonio Nuño, José Ferrater Mora, Hugo Padilla, Miró Quezada y Eli de Gortari, entre otros. Respecto de Eli de Gortari debemos hacer notar que, en su carácter de Presidente de la A.F.M., presidió las labores del Coloquio y fue, como es lógico suponer, uno de los dos principales animadores del mismo.

Lugar aparte merecen las ponencias de Th. Moro Simpson, estudioso de la función de la sintaxis lógica, en ciencia, quien presentó una ponencia titulada *Verdad lógica, convencionalismo y analiticidad en Carnap*; Jaime Labastida, quien indagó sobre las relaciones entre la noción de *substancia* en Aristóteles y de *res extensa* en Descartes, apuntando hacia la construcción de una teoría ontológica materialista; y, por supuesto Mario Bunge, quien desarrolló su novedosa tesis sobre la fundamentación de una ontología científica o de la ciencia. Bunge, conocido por sus trabajos sobre la investigación científica, rechaza el concepto tradicional de ontología para apuntalar teóricamente, una nueva disciplina, que con el mismo nombre, reflexione sobre lo que es la realidad desde y a partir de la ciencia fáctica y sin desdeñar la utilización explícita de herramientas matemáticas.

Si quisiéramos describir rápidamente cuáles fueron las tendencias que dominaron globalmente en esta sección, podríamos decir que dos: la analítica, concentrada en los problemas lógicos del lenguaje y en cierto modo aterida por ellos; y la marxista, que considera que deben estudiarse los problemas filosóficos y científicos desde una perspectiva histórico-social, lo suficientemente compleja para no caer en el esquematismo.

II. La filosofía y las ciencias sociales

Esta fue la sección que despertó más interés entre los invitados y observadores. En ella se presentaron los problemas más diversos:

desde la religión como hecho histórico, la relación entre historia y psicoanálisis, la estética como ciencia, la relación entre lingüística y filosofía, hasta problemas teóricos de la periodización histórica.

Pero lo interesante fue que pudimos apreciar sensiblemente la transformación y evolución histórica que ha sufrido la filosofía en la última década. En efecto, algunas concepciones han encontrado nuevas vetas problemáticas, otras han ingresado en un período de replanteamiento de sus propios fundamentos y algunas más han encontrado obstáculos que pueden precipitar su decadencia.

José Gaos observaba, en una conferencia que impartiera en Venezuela por el año de 1962, que las corrientes vivas de la filosofía eran, para entonces: el neopositivismo, bajo el nombre de filosofía científica o analítica; el materialismo histórico y dialéctico; el neotomismo; la fenomenología y el existencialismo.

Respecto del neopositivismo ya hemos referido la forma en que se presentó en la primera sección. Sin embargo, también apareció en ésta en el examen de algunos problemas como los de ideología, ciencia social y de prueba.

Sin embargo, en la corriente en que pudimos apreciar una transformación importante fue en el marxismo. Dentro de esta concepción se observa un abandono de las antiguas posiciones esquemáticas y una reconsideración crítica de sus tesis ontológicas, epistemológicas y metodológicas, a la luz de los nuevos descubrimientos de la ciencia.

En este sentido, podemos destacar, en orden de importancia, tres grandes tendencias:

1) El creciente interés por el análisis de las relaciones entre ciencia e ideología. En este apartado, tuvo especial significado, por su rigor y originalidad, la tesis de Adolfo Sánchez Vázquez, quien ocupara el cargo de secretario de la A.F.M. y del Coloquio y en quien recayera el trabajo más pesado de dirección y organización del mismo), Sánchez Vázquez puntualiza en catorce tesis el estrecho vínculo que por su génesis, contenido y función tienen la ideología y la ciencia, a partir de una revisión crítica de los argumentos de Weber, Parsons y Mannheim.

2) La investigación sobre los fundamentos de una ontología social. Esta cuestión fue abordada por Carol Gould quien partiendo de un análisis detallado de los *Grundrisse* polemiza con la fenomenología y el positivismo. La ponencia de Carol Gould falla, sin embargo, en su caracterización de la relación Marx-Hegel.

3) La afirmación del inmanentismo del discurso científico marxista, desde las posiciones sustentadas por Louis Althusser. Dentro de esta tendencia, adquirió relevancia por su carácter polémico, la ponencia de Carlos Pereyra, quien defendió la tesis de que la rela-

ción entre la filosofía y la ciencia no puede establecerse desde la generalidad sino desde la especificidad de los diferentes discursos.

Por su parte, la concepción neo-tomista, que sin duda todavía se manifiesta en México, sobre todo en ciertos sectores resagados, ha experimentado una interesante mutación en el Coloquio. José Ignacio Palencia interpretó el fenómeno religioso desde el punto de vista histórico y sobre la base de la teoría hegeliana de la representación. Desde nuestro punto de vista, éste fue un notable intento por desprenderse de las ataduras medievales y por vincularse a una concepción más coherente de la realidad.

Finalmente, la tendencia existencialista estuvo representada por Ricardo Guerra Director de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, quien bajo el tema de *Autodestrucción y comunidad concreta* expresó que "la esencia humana consiste en asumir la nada y la libertad como el fundamento mismo del hombre. Frente al nihilismo en todas sus formas se abre ahora como única vía la necesidad de la vuelta al origen, al fundamento, en el ser mismo del hombre. El ser mismo del hombre entendido como comunidad concreta, como construcción y creación histórica, es el único punto de partida posible. La proyección, la evasión del hombre fuera de sus límites en la libertad o en la nada absoluta conduce a su aniquilamiento. El olvido de la realidad humana concreta lleva a la enajenación y al totalitarismo". Hemos querido citar *in extenso* este párrafo final para que se descubra en toda su presencia, el planteamiento Hegeliano-heideggeriano.

Como se desprende de lo anterior, podemos concluir que asistimos a un proceso de crítica, de cambio y de decantación de las diversas corrientes filosóficas.

La segunda sección también recogió ponencias en torno a tres problemas de primera importancia: a) las relaciones posibles entre la filosofía y la ciencia social. En este punto fue una segunda ponencia de Mario Bunge, la que acaparó las críticas de muchos participantes quienes le señalaron sus recaídas tecnocráticas o sus posiciones fuera del contexto latinoamericano. A pesar de ello, debe reconocerse su interés polémico. b) la importancia, en ciencias sociales, de los conceptos de enajenación y revolución. En el tratamiento de estos temas cabe destacar las ponencias de Adam Schaff, Agustín Cueva y Gajo Petrovic. Y c) la fundamentación científica de la estética. Sobre este tema se conocieron las ponencias de José Antonio Portuondo, José Luis Balcárcel y Alberto Híjar.

III. *La situación actual de la filosofía latinoamericana.*

En esta tercera sección las cosas se presentaron con mayor niti-

dez. Superada ya la polémica sobre si es posible una filosofía en o de latinoamérica, la mayoría de los participantes coincidieron en lo general, con Leopoldo Zea, en que la temática actual de la filosofía en Latinoamérica es la del cambio social y correlativamente, la de la dependencia y liberación.

Sin embargo, la discrepancia surgió cuando se pretendió indagar acerca de cómo podría abordar la filosofía tal problemática. Fue justamente en torno a esta cuestión que, de una manera de otra, se virtieron las argumentaciones de Abelardo Villegas, Miró Quesada, Arturo Andrés Roig, María Rosa Palazón, María Elena Magis, Ricaurte Soler, Mario Sambaino, Enrique Dussel y muchos otros más.

En forma breve diremos que algunas de las críticas más agudas se concentraron contra la concepción historicista y relativista de origen Diltheyano y Ortegiano que durante mucho tiempo dominó la filosofía de la historia latinoamericana.

En su ponencia, Villegas apunta que además de esta crítica a las posiciones historicistas, existe la necesidad de establecer, como presupuestos de una filosofía actual en latinoamérica, una teoría del cambio social, un análisis concreto de los modelos sociales, una crítica a la ideología neofascista y una definición de los conceptos de neocolonialismo y dependencia.

Por otro lado, en esta tercera sección logró también expresión una filosofía que surgiera de dos movimientos: uno teórico, la crítica a Heidegger, Husserl y Hegel; y uno práctico, la necesidad de vincular a la filosofía con el proceso histórico-social de Latinoamérica. Esta tendencia —según Dussel, que es uno de sus más entusiastas promotores— pretende ser “superación de la ontología, del universalismo abstracto de la filosofía moderna europea, del manejo preciso pero óntico de la lógica y del lenguaje”. En este brevísimo pasaje de su ponencia podrá notarse el carácter abstracto y confuso del planteamiento.

Nosotros pensamos para expresarlo esquemáticamente, que el problema de la relación entre la filosofía y el suelo real en que nace y se desarrolla, que en este caso es Latinoamérica, no puede ser abordado sino desde una teoría económico-social sólidamente fundada y una correspondiente teoría de las ideologías.

Junto a estos trabajos se presentaron otros, también interesantes, sobre la influencia filosófica en la ideología de la Revolución Mexicana y sobre el desarrollo y situación de la ciencia social en Latinoamérica.

Hemos querido hacer esta reseña de algunas de las posiciones más significativas que se presentaron y defendieron en el Coloquio, para que se tuviera una idea global y panorámica de la importancia

que adquirió. El Coloquio Nacional de Filosofía significó una oportunidad, verdaderamente poco frecuente, de reunir a un numeroso grupo de especialistas en filosofía y ciencia, para debatir durante cinco días sobre un conjunto complejo de temas.

Lo único que podríamos lamentar fue el poco tiempo dedicado a la discusión de cada trabajo y la variedad de temas. Algunos participantes inclusive aventuraron la crítica de que lo que se ganó en extensión y dispersión se perdió en profundidad. Y tal vez podría haber sido justa esta crítica si no hubiesen ignorado dos aspectos peculiares que influyeron en la organización de la reunión: por un lado, el carácter pionero del evento y por otro, el estilo de trabajo de los intelectuales latinoamericanos que determinó que las ponencias fueran entregadas hasta el último minuto, lo que obligó a practicar sucesivas modificaciones del programa, con la consecuente reducción del tiempo de discusión.

En términos generales podemos decir que el Coloquio cumplió ampliamente con los propósitos bajo los cuales fue concebido. Esperaremos a ver qué ocurre en el segundo, a realizarse en Monterrey el próximo año. Por lo pronto, quedan tres volúmenes como testimonio del primero.



COLABORADORES

ANGELO ALTIERI MEGALE. Doctor en letras clásicas por la Universidad de Nápoles. Investigador de la Escuela de F. y L. de la U. A. P. Autor de *Compendio de Historia de la Filosofía*. Ed. Cajica. y *Gramática Latina*. Ed. U.A.P., entre otros libros.

CARLOS PEREYRA BOLDRINI. Lic. en filosofía por la U.N.A.M. Maestro de Tiempo Completo de la Fac. de F. y L. de la UNAM. Autor de *Violencia y Política*. F.C.E.

JUAN MORA RUBIO. Maestro en filosofía por la Universidad Libre de Colombia. Bogotá. Profesor en las Facultades de F. y L. de la UAP y la UAM (Iztapalapa). En esta última es titular del Depto. de Filosofía.

GABRIEL VARGAS LOZANO. Maestro en filosofía. U. de G. Profesor en las Fac. de F. y L. de la UAP y UNAM. Miembro del Centro de Filosofía e Historia Sociales de la Fac. de F. y L. UNAM.

MARIA ROSA PALAZON. Maestra en Filosofía por la UNAM. Profesora en la Fac. de F. y L. de la UNAM. El ensayo que publicamos fue presentado en colaboración con SAMUEL A. APONTE, licenciado en Historia por la Universidad de Puerto Rico, en la reunión de SCOLAS, realizada en la UDLA del 19 al 22 de febrero de 1976.

HUMBERTO RAUL DORRA. Lic. en Literaturas Modernas por la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Profesor de Tiempo Completo en la

Fac. de F. y L. de la UAP. Ha publicado narraciones incluidas en dos antologías publicadas respectivamente por la Editorial Monte Avila y *Volk und Welt*.

HUGO DUARTE. Doctor en Lingüística por la Universidad Católica de Chile. Maestro de tiempo completo en la Esc. de F y L de la UAP.

ALFONSO VELEZ PLIEGO. Licenciado en historia por la Esc. de Filosofía y Letras de la U. A. P. Maestro de tiempo completo y Coordinador General de la misma.

OSCAR CORREAS. Lic. en Derecho por la Universidad Católica de Córdoba. Maestro de Tiempo Completo en la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP.

ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS

PRIMER CONGRESO

CONVOCATORIA

El Consejo de Gobierno de la Escuela de Filosofía y Letras, en cumplimiento del acuerdo de la Asamblea General celebrada el día 17 de octubre de 1975, en el sentido de promover la realización de un Congreso en el que se discutieran los problemas de la Escuela y se avanzará en la elaboración de una alternativa que orientara las transformaciones académico-políticas de la misma,

CONVOCA AL

PRIMER CONGRESO DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS, bajo las siguientes

BASES

1. El Congreso se llevará a cabo en la Escuela del 20 al 25 de septiembre de 1976.
2. Tendrán derecho a participar en el Congreso todos los alumnos, maestros y trabajadores de la Escuela. Las personas que no posean esta calidad y que estén interesadas en participar, deberán solicitarlo expresamente al Consejo de Gobierno, quien resolverá sobre el particular.
3. En el Congreso sólo tendrán derecho a voz y voto los estudiantes, profesores y trabajadores de la Escuela que hayan sido electos como delegados efectivos conforme a las normas siguientes:
 - a) Delegados estudiantiles.—Cada grupo académico nombrará en asamblea dos delegados efectivos, quienes llevarán al seno del Congreso los puntos de vista y las posiciones adoptadas en su grupo académico.
 - b) Delegados maestros.—Las academias de maestros de cada uno de los Colegios que integran la Escuela tendrán derecho a nombrar cinco delegados cada una de ellas en asambleas citadas para el efecto.
 - c) Delegados trabajadores.—Los trabajadores de la Escuela tendrán derecho a nombrar en la asamblea correspondiente cuatro delegados al Congreso.

4. Los delegados efectivos deberán entregar al momento de su inscripción el acta circunstanciada de la asamblea en que fueron electos, misma que deberá estar suscrita por la mayoría de los integrantes del grupo académico, de la academia de maestros o de los trabajadores, según sea el caso.
5. El Consejo de Gobierno elaborará un calendario de las asambleas para designar a los delegados efectivos y promover a su realización.
6. Las inscripciones quedarán abiertas a partir de la fecha de la publicación de la presente convocatoria y se cerrarán una semana antes de la realización del Congreso. Las inscripciones deberán hacerse en la Secretaría de la Escuela (3 oriente No. 403, Tel. 42-88-21). Cada participante al Congreso deberá llenar una forma que indicará:
 - a) Nombre completo y apellido paterno y materno.
 - b) Si es estudiante, el Colegio en el que está inscrito y si es profesor o trabajador de la Escuela deberá señalarlo así expresamente.
 - c) Ponencia que presentan.
7. Orden del día:
 - a) Lista de asistencia.
 - b) Apertura y discurso de inauguración por un representante del Consejo de Gobierno.
 - c) Lectura y discusión de ponencias y proposiciones.
 - d) Acuerdos.
 - e) Clausura.
8. Una vez instalado el Congreso la asamblea nombrará a la Mesa de Debates, la que quedará integrada con un Presidente, un Secretario y dos Escrutadores; que fungirá como tal durante todo el Congreso.
9. Las resoluciones del Congreso se tomarán por mayoría de votos de los Delegados Efectivos.
10. Los casos no previstos en la presente serán resueltos por el Congreso.
11. Temario.—El Congreso discutirá y resolverá en su caso acerca de los temas siguientes:

I UNIVERSIDAD Y SOCIEDAD.

- a) Universidad, capitalismo y revolución social.

- b) La U.A.P. trayectoria y perspectiva de su transformación democrática.
- c) Situación actual de las escuelas y facultades de Filosofía y Letras en la Universidad mexicana.
 - 1) Su origen y su función.
 - 2) Orientación general de los planes, programas y de la investigación.

II ESTRUCTURA ACADEMICA, DE GOBIERNO Y ADMINISTRACION DE LA UNIVERSIDAD MEXICANA

III LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS DE LA U.A.P. SU EVOLUCION Y PERSPECTIVAS DE TRANSFORMACION

- a) Estructura Académica. Planes y programas de estudio. Métodos de enseñanza. Servicio Social. Sistemas de evaluación (exámenes parciales, exámenes profesionales, etc.). Formas no curriculares de enseñanza.
- b) El gobierno de la Escuela, su forma actual y proposiciones alternativas.

IV EL MOVIMIENTO UNIVERSITARIO DEMOCRATICO

- a) El movimiento estudiantil mexicano, sus luchas, sus objetivos programáticos y su organización.
- b) El movimiento de los trabajadores administrativos y académicos en la universidad mexicana.
- c) El movimiento universitario democrático en la U.A.P. su evolución y sus perspectivas.
- d) El papel del movimiento universitario en la transformación social y en la transformación universitaria.

H. Puebla de Z., 2 de abril de 1976.

UNIVERSIDAD DE LAS AMERICAS EN PIE DE LUCHA

Cuatro meses de huelga en contra de la obcecación de los grupos oligárquicos y por un sindicalismo universitario independiente.

CONTROVERSIA

Cuadernos universitarios de discusión ideológica.

1. Valentín Campa Salazar. *El partido comunista y el movimiento obrero mexicano* (a los cuarenta años de la fundación de la CTM)
2. Eduardo González R. *La semana de 40 horas y el comportamiento de la economía mexicana.*
3. Gastón García Cantú. *La hora de los halcones.*
4. Enrique Semo. *La crisis del capitalismo y la situación de México.*
5. Lucio Colletti. *Violencia, Estado y socialismo.*

Aparecerán próximamente:

6. Heberto Castillo. *Violencia antiuniversitaria. Premonición del cambio.*
7. Adam Schaff. *La teoría de la enajenación de Marx versus la ingeniería social.*