

dialéctica

AÑO II

Nº 2

Abril 1977

SUMARIO

La escalada de agresión en contra de las universidades democráticas. La huelga de la U.A.P. y su proyección nacional. Enrique Semo: Problemas teóricos de la periodización histórica. Raúl Dorra: Aportaciones al tema de la escritura. Angelo Altieri: Capitalización e ideología. Enrique Guinsberg: Apuntes sobre el psicoanálisis para la construcción de una psicología científica. Adolfo Sánchez Vázquez: Pashukanis, teórico marxista del derecho. Angel Federico Nebbia: La huelga de la Universidad de las Américas. Carlos Illescas: El ensayo latinoamericano y su contenido ideológico. Documento: Georg Lukács: En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) Segunda parte. Noticias: Informaciones varias y reseña de libros.

Escuela de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Puebla



dialéctica

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

Comité de Dirección:

Juan Mora Rubio
Gabriel Vargas Lozano
Oscar Walker

Consejo de Redacción:

Angelo Altieri Megale
Oscar del Barco
Oscar Correas
Raúl Dorra
Hugo Duarte
Víctor M. Fernández
Roberto Hernández Oramas
Rafael Peña Aguirre
Alfonso Vélez Pliego

(Nota: El orden es alfabético)

Administrador:

Javier Torres

d i a l é c t i c a. Núm. 2. enero de 1977. Aparece tres veces al año. Precio: \$40.00. Suscripción anual correo ordinario: \$110.00 o US\$10 dólares. Aéreo Ext. US\$15 dólares. Toda correspondencia de debe dirigirse a: Comité de Dirección de la Revista *dialéctica* Escuela de Filosofía y Letras de la U.A.P. Calle 4 Oriente, Núm 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 Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Directo del Depto. de Publicaciones: Lorenzo Terán Olgúin.

dialéctica

Año II

Enero de 1977

No. 2

SUMARIO

La escalada de agresión en contra de las universidades democráticas /3

La Huelga en la UAP y su significación nacional /7

Enrique Semo. Problemas teóricos de la periodización histórica /11

Raúl Dorra. Aportaciones al tema de la escritura /23

Angelo Altieri Megale. Capitalización e ideología /39

Enrique Guinsberg. Apuntes sobre el psicoanálisis para la construcción de una psicología científica /65

Adolfo Sánchez Vázquez. Pashukanis, teórico marxista del Derecho /99

Angel Federico Nebbia. El sindicalismo en la Universidad de las Américas /121

Carlos Illescas. El ensayo latinoamericano y su contenido ideológico /137

DOCUMENTOS

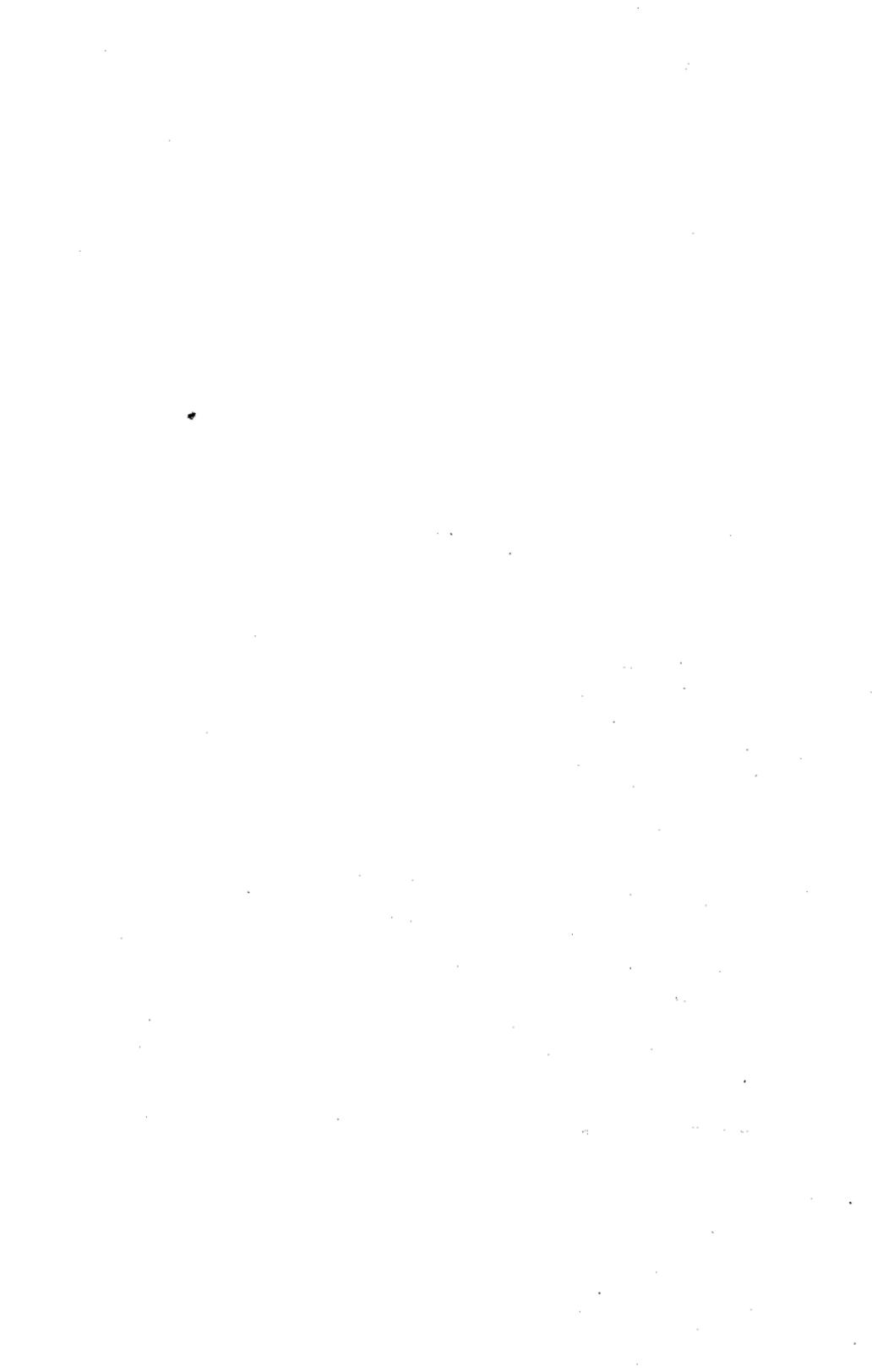
Georg Lukács. En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844). Segunda Parte /161

NOTICIAS

Informaciones diversas /213; Mesa Redonda: Psicoanálisis y Marxismo ¿son compatibles? /217; Informe sobre el Primer Coloquio Nacional sobre Didáctica Universitaria de la Lengua Escrita /219

CRÍTICA DE LIBROS /223

Colaboradores /233



LA ESCALADA DE AGRESION EN CONTRA DE LAS UNIVERSIDADES DEMOCRATICAS

Durante los primeros meses de este año, meses que cobran un especial significado porque constituyen los momentos iniciales de un nuevo régimen y por tanto, el periodo en que se encuentran en proceso de redefinición las reglas del juego político, una nueva escalada de agresión se ha puesto en marcha en contra de las Universidades en donde actúan fuerzas de izquierda.

Esta campaña, iniciada por el gobernador del Estado de Guerrero y secundada por poderosos núcleos de la iniciativa privada, pretende presentar a nuestras universidades, es decir a las universidades de Guerrero, Puebla, Zacatecas, Sinaloa y Oaxaca y a la propia Universidad Nacional, como instituciones sometidas a un proceso de destrucción cuya causa directa —acusar— es la actividad política de los profesores, trabajadores y estudiantes. Esto trae consigo —continúan explicando largamente a través de los medios de comunicación— el despilfarro del dinero del pueblo así como el consiguiente retraso del país en todos los órdenes.

¿Qué hay detrás de esta escalada emprendida por estos grupos de la iniciativa privada? ¿Qué es lo que ha ocasionado que se conviertan *espontáneamente* en defensores del dinero del pueblo y del desarrollo nacional?

Lo que está a la vista es que pretenden presionar al Estado para que éste defina una línea política de represión en contra de las fuerzas de izquierda. La iniciativa privada reclama *como suya*, la inversión económica del Estado en la educación superior y propone, como primer paso, el acabar con todos los procesos democráticos que se desarrollan en el seno de las universidades. Su ceguera histórica les impide comprender, como decía Barros Sierra, que la Universidad sufre los males de la sociedad, no los crea.

Y en efecto, la Universidad no es ni más ni menos que un centro neurálgico en donde van a registrarse con agudeza los conflictos sociales. La aparición de un fenómeno nuevo, como lo es el sindicalismo universitario, por ejemplo, no resulta como pretenden hacernos creer los capitanes de la libre empresa, de la aparición sorpresiva del fantasma de Carlos Marx en las aulas universitarias, sino primordialmente como una reacción de autoprotección por parte de los trabajadores ante el colapso y luego la postración económica a que nos han conducido esos mismos capitanes de empresa. Y asimismo, la lucha por la independencia sindical dentro y fuera de las Instituciones Superiores de Educación emprendida por sectores universitarios, no proviene de la manipulación de los líderes sino de una situación objetiva de antidemocracia sobradamente conocida porque ha sido mantenida en forma permanente, tenaz, sangrienta. Y ante ello, la iniciativa privada instrumenta una campaña para abonar el terreno para la represión.

La iniciativa privada no quiere aprender las lecciones de la historia. Orientada por su ciega voracidad coprófaga, la única opción que le satisface es la de acabar con los espacios de la disidencia, liquidar los procesos democráticos,

impedir a toda costa la libre y universal difusión de las ideas para imponer la línea vertical de la unidimensionalidad.

Su sueño utópico es el mundo feliz de Aldous Huxley: la producción en serie de profesionistas; la inscripción inmediata y dócil de éstos en el sistema productivo; el incremento de la plusvalía; la manipulación sin resistencias y la *utilidad* por encima de todas las cosas. En breve, su sueño utópico es el sueño de reducir a la sociedad entera en un inmenso arsenal de mercancías, como dice Marx en *El Capital*.

Pero lo interesante y curioso a la vez, es que en esta empresa contra las universidades, la iniciativa privada no está sola. La acompañan también en santa alianza (¿podría haber sido de otra manera?) el vetusto líder obrero Fidel Velázquez y el dirigente de un partido que se autodenomina “socialista” y quien ha considerado que deben suspenderse los subsidios a las universidades porque éstas han caído en una orientación “ajena a los intereses más altos de la patria”. No cabe duda de que no hay límite ni para el cinismo ni para la entrega incondicional.

La Universidad Autónoma de Puebla no escapa a esta nueva ofensiva. Hoy, algunos grupos instrumentados por intereses bien definidos y localizados han emprendido la realización de su propio plan de agresión. Estos grupos, que gozan de impunidad para sus acciones, no desean esperar a la definición del Estado sino que intentan precipitar sus decisiones protagonizando acciones violentas de todo tipo. Ayer la toma del edificio Carolino, sede de la Rectoría. Hoy la amenaza de muerte para el rector, ingeniero Luis Rivera Terrazas; para el director del Instituto de Ciencias, doctor Jaime Kravsov y para el coordinador general de esta escuela de Filosofía y Letras, licenciado Alfonso Vélez Pliego, entre otros funcionarios de la Universidad. Ayer, la agre-

sión violenta y criminal. Hoy, amenazas que pueden llevar a situaciones de extrema gravedad.

Ante todo esto es necesario que todas las fuerzas democráticas se unan estrechamente para rechazar la provocación y para diseñar una conducta política que les permita detener estos embates de la reacción y desarmar a tiempo el mecanismo de la agresión.

LA HUELGA EN LA UAP Y SU SIGNIFICACION NACIONAL

Una apreciación general del movimiento de huelga realizado por los sindicatos universitarios de la UAP en las postrimerías del año pasado, tendría que reparar inicialmente en el contexto económico, político y social durante el cual se desarrolla, ya que sólo de esta manera es posible determinar sus alcances y limitaciones.

Tal contexto se caracteriza ante todo por una notable agudización de la crisis política y económica que vive el régimen; parece como si al finalizar el sexenio del presidente Echeverría las principales contradicciones que sufre el país hubiesen emergido súbitamente a la superficie, a semejanza de las emanaciones que se desprenden de la Caja de Pandora.

A unos meses de instalarse el nuevo gobierno, el Estado mexicano evidencia notablemente su incapacidad para responder a las exigencias de libertad política y renovación democrática que demandan miles de ciudadanos, tal como lo muestra su apoyo incondicional a los líderes charros en la lucha que éstos sostienen contra destacamentos avanzados de la clase obrera y del movimiento democrático, como la Tendencia Democrática del SUTERM; tampoco se hace el menor intento por contener la escalada represiva que se cierne sobre las instituciones de educación superior democráticas, que se manifiesta particularmente en los ataques a uni-

versidades como Guerrero y Oaxaca, y a otros niveles en el proyecto de legislación propuesto por el rector de la UNAM encaminado a someter al sindicalismo universitario; y en los planteamientos de algunos sectores de la oligarquía, de la burocracia gubernamental e instituciones como el Banco Interamericano de Desarrollo, en el sentido de implementar mecanismos de autofinanciamiento para las universidades como el de las becas crédito, y otros que permitiesen una mayor ingerencia a la clase dominante en los problemas de la educación superior.

Esta atmósfera antidemocrática se torna más tensa al sobrevenir la devaluación del peso, medida que arranca brutalmente los últimos velos que ocultaban la crisis económica que enfrenta el país. Empieza a implementarse la política de austeridad, consistente en lo fundamental en la reducción del gasto público en aquellas áreas consideradas "improductivas", educación, vivienda, salud, etcétera y en fomentar la inversión mediante el ahorro interno, a través de una política preferencial a la oligarquía y al capital extranjero, en detrimento de las clases trabajadoras y de las capas más humildes de la población. Los efectos de esta política se hacen sentir de inmediato en las instituciones de educación superior, al negárseles incrementos de subsidios y de salarios, inclusive el otorgamiento del 23% salarial de emergencia recomendado por el mismo presidente de la república.

Ante este panorama objetivo, los sindicatos universitarios se ven obligados a emprender un movimiento de huelga en el que se combinan tanto las acciones defensivas como las ofensivas. Defensivas porque se trataba de recuperar las pérdidas sufridas en sus salarios por la devaluación, y también porque la recomendación presidencial de otorgar un 23% no se hacía extensiva al personal de las universidades; ofensivas porque había que denunciar los efectos que ten-

dría sobre las instituciones de educación superior la política de austeridad, que amenazaba por una parte, con restringirles los aumentos de subsidio, y por otra, con buscar formas de financiamiento antidemocráticas como el de las becas-crédito. También porque se requería salir a la defensa de la universidad democrática, crítica y popular, de su proyecto democratizador, tanto en el ámbito de la transformación académica como en el de la gestión democrática de maestros, estudiantes y trabajadores. A este respecto es necesario recordar el tratamiento diferencial que concede el régimen a las universidades que han esbozado proyectos de alternativa a la orientación oficial de la educación; situación que sin lugar a dudas es sumamente desventajosa.

A pesar de que las condiciones objetivas nacionales y regionales no eran bastante propicias, por ejemplo la falta de una respuesta real del movimiento obrero organizado ante carestía e inflación, los sindicatos universitarios lograron, no obstante, importantes reivindicaciones —tanto para sus afiliados como para la universidad en su conjunto. Ciertamente que no consiguieron el total de sus demandas, empero las circunstancias objetivas impedían ir más allá, y así lo comprendió la base sindical. El movimiento se caracterizó por su dinamismo, por la flexibilidad de su táctica, por los diversos métodos a que recurrió —desde las negociaciones de los comités de huelga con las autoridades estatales, hasta la puesta en marcha de grandes movilizaciones de masas, toma de calles, de edificios públicos, manifestaciones, mítines, etcétera, en las que participaron importantes contingentes de obreros, campesinos, etcétera, descontentos por la secuela que trajo consigo la devaluación. Respecto a esto último, es importante destacar que el movimiento de los sindicatos universitarios contribuyó en forma importante a que diversos núcleos de trabajadores de la entidad se desprendiesen de

UAM-I COORD SERV. DOG.
REANOTER

las centrales oficialistas para enarbolar sus propias demandas como sucedió, por ejemplo, con los trabajadores del Ayuntamiento.

Además, los sindicatos universitarios con otras organizaciones sindicales del país como el STEUNAM, el SETSUV, el STAMUAC, etcétera, y a nivel regional con instancias como el Frente Local de Acción Popular, a través del cual se canalizaron algunas demandas populares como control efectivo de precios, seguro contra el desempleo, congelación de rentas, disminución de las tarifas de transporte, etcétera.

Al terminar el movimiento, la universidad estaba en posibilidades de otorgar a su personal un aumento del 23%; so tenía la cantidad suficiente para firmar las cláusulas salariales y, en el caso del STAUAP, firmar al más breve plazo el contrato colectivo de trabajo. Por otra parte, el aumento de subsidio conquistado permitió a la universidad cubrir parcialmente el déficit que mantenía por las erogaciones que exige el funcionamiento del Hospital Universitario, e incrementar el salario del personal médico de esa institución en un 35%.

Empero, reiteramos, los logros del movimiento no pueden medirse únicamente por las reivindicaciones económicas. Los sindicatos universitarios contribuyeron a paralizar la iniciativa del proyecto de Ley de Soberón, detuvieron por lo menos provisionalmente las iniciativas de autofinanciamiento propugnadas por las fuerzas más reaccionarias del país, y, principalmente, demostraron al estado y a las clases dominantes que la comunidad universitaria está dispuesta a conservar a como dé lugar los avances obtenidos en el proceso democratizador de la Universidad democrática, crítica y popular.

PROBLEMAS TEORICOS DE LA PERIODIZACION HISTORICA

Enrique Semo

El objeto del estudio de la ciencia histórica es muy amplio y se diversifica cada día más. Por lo general, los nuevos conocimientos históricos se obtienen por medio de trabajos especializados e investigaciones monográficas. En esas condiciones, es fácil que el historiador se aísle de la totalidad histórica. Y sin embargo, incluso el tema más limitado, sólo puede ser científicamente abordado cuando se tiene una idea, por más inicial que ésta sea, de la totalidad de la cual forma parte. Para ubicar su trabajo individual y estar consciente de la relación que existe entre éste y la historia en general, el historiador debe tener siempre en cuenta los principios de subdivisión y clasificación que caracterizan a la ciencia histórica. En el presente trabajo nos proponemos plantear los problemas relativos a *un* aspecto de esos principios: el que se refiere a la subdivisión cronológica, o sea la *periodización*.

1. El problema de la periodificación o periodización de la historia ha sido objeto de numerosas discusiones entre historiadores y filósofos. Desde hace mucho se enfrentan dos posiciones: una considera que la necesidad de la periodificación se desprende de la misma realidad investigada. La segunda, que estima que ésta responde a la imaginación del

Para la primera, sólo existe una periodificación correcta, historiador, necesidades didácticas o propósitos ideológicos. que refleja científicamente la realidad. Para la segunda, todas las periodizaciones son justas en la medida en que nos ayudan a identificar diversos aspectos de la realidad. La selección de la periodificación obedece, por lo tanto, a necesidades pragmáticas del historiador.¹

La concepción marxista de la historia pertenece a la primera de esas corrientes. Considera que la periodificación es inseparable del quehacer del historiador en todas las etapas de su trabajo. Tanto en la elaboración de la hipótesis, como en la explicación de los sucesos históricos y a todos los niveles de generalización; en el estudio de un fenómeno determinado como en el de la historia de un país o del mundo.

La periodificación es parte del esfuerzo por distinguir lo fundamental de lo secundario; establecer la relación entre la continuidad y la discontinuidad en la historia; ligar la parte con el todo. Naturalmente, en cada una de esas tareas se encuentra implícito un juicio de valor.

El marxismo concibe la historia como un desarrollo progresivo, sujeto a leyes de la sociedad, que va de lo inferior a lo superior;² como una unidad de cambios cuantitativos y cualitativos; de procesos evolutivos y revolucionarios. La

¹ Véase a este respecto Witold Kula, *Problemas y métodos de la historia económica*. Barcelona, 1975, pp. 93-94.

² La periodización no debe registrar sólo las rupturas, los momentos de cambio cualitativo, sino también la continuidad y el carácter progresivo y necesario de las diferentes etapas de la historia. "La esclavitud —escribe Engels— posibilitó la división del trabajo, posibilitó también el florecimiento del mundo antiguo, la civilización griega. Sin esclavitud, no hay estado griego, ni arte griego ni ciencia griega; sin esclavitud no hay imperio romano. Y sin el fundamento del helenismo y del romanismo, no hay tampoco Europa moderna. No deberíamos olvidar nunca que todo nuestro desarrollo económico, político e intelectual tiene como presupuesto una situación en la cual la esclavitud fue reconocida como necesaria y universal. En este sentido podemos decir: no hay socialismo moderno sin esclavitud griega". *Anti-Dühring*, México, D. F., 1964, p. 174.

unidad del proceso no consiste en la repetición de los mismos elementos, los fenómenos “fundamentales”, a lo sumo combinados en forma diferente, sino en la aparición de manifestaciones cualitativamente nuevas, cuyos embriones y antecedentes se originan en etapas anteriores del desarrollo.

De acuerdo con esta concepción, la periodificación no es sino el reflejo de la unidad y la diversidad del proceso histórico; de la delimitación en el tiempo de la sucesión de situaciones cualitativamente diferentes, de formaciones socioeconómicas, de etapas de evolución y revolución, de las rupturas que marcan el nacimiento, desaparición o transformación cualitativa de fenómenos. En resumen, la periodificación forma parte de la esencia del fenómeno histórico.³

Para el materialismo histórico, la comprensión de todo fenómeno es sólo posible si se coloca a éste en el marco de una sociedad determinada, en su relación con el todo. Ahora bien, el significado de un suceso cambia de acuerdo con la etapa del desarrollo en que se encuentra el todo. Así, la burguesía es una clase reaccionaria en el feudalismo y progresista en el capitalismo. Y no se puede estudiar a esa clase, sin referirla a una época específica del desarrollo de la sociedad. La periodificación es así también, una expresión de la relación entre la parte y el todo.

La importancia de la periodificación se deriva asimismo del carácter específico de las leyes históricas. Existe una diferencia esencial en el proceso de elevación de lo abstracto a lo concreto en las ciencias sociales y en la historia. En las primeras, esto se expresa en forma abstracta —lógica y no histórica. Así por ejemplo, en *El Capital* no se analiza el desarrollo del capitalismo en tal o cual país o período, sino el proceso de producción capitalista en general. En la ciencia histórica, en cambio, el proceso no puede abstraerse

³ Eckermann y Mohr, *Einführung in das studium der Geschichte*, Berlín, 1969.

de las determinaciones empírico-históricas, sino que éstas juegan un papel fundamental en la formulación de leyes del desarrollo histórico.

En el estudio de la Reforma mexicana, aplicamos las leyes generales que rigen las revoluciones democrático-burguesas del siglo XIX, pero, ya que se trata de un caso único (singular), la forma de manifestación de éstas no pueden abstraerse de una serie de determinaciones de carácter cronológico, como por ejemplo: que se había producido antes (1810-1821) una revolución similar; que coincide con el momento en que los Estados Unidos se encuentran inmersos en la Guerra de Secesión (1861-1865); que es radicalizada por el intento de Francia de establecer un imperio pelele en México (1861-1867), etc.

2. La periodización exige la utilización de una categoría que integre lo lógico y lo histórico y que nos permita ordenar el material histórico. Por eso, el punto de partida para la periodización tanto de la historia universal como de la nacional, es la categoría de la *formación socioeconómica*, que refleja la totalidad socio-histórica: una unidad específica y un grado de desarrollo determinado de las fuerzas productivas y relaciones de producción, sobre las cuales se eleva un conjunto de relaciones sociales, manifestaciones ideológicas e instituciones políticas, jurídicas, etc.

El concepto de formación socioeconómica se aplica no sólo al conjunto de relaciones estructurales propias a un nivel determinado, a una cualidad histórica específica, a un *tipo* de sociedad, sino también a la unidad de procesos y manifestaciones de la misma calidad, que se producen dentro de límites de tiempo y espacio, bien definidos. Por eso puede hablarse de dos tipos de determinaciones:

1. Las que se refieren a relaciones de la misma calidad: feudales, capitalistas, socialistas, etc.

2. Como en la historia ningún fenómeno se presenta en

forma "pura", siempre existen dentro de las formaciones socioeconómicas reales, restos de sociedades pasadas o embriones de futuras. En esos casos, la calidad histórica dominante imprime su sello en las demás, ya sea frenando el desarrollo de las nuevas o disolviendo y sometiendo a las viejas.

La importancia de este concepto sociológico para la periodificación histórica se deriva:

a) De que nos permite *ordenar* y *clasificar* sociedades concretas, de acuerdo con las leyes fundamentales de su dinámica interna.

b) Facilita el estudio comparativo del funcionamiento de sociedades que exhiben grandes diferencias en una serie de aspectos secundarios.

c) Nos permite utilizar los procesos económicos en su conjunto, como base para la interpretación —en última instancia— de fenómenos superestructurales evitando las explicaciones arbitrarias y pragmáticas de los sucesos históricos.

La evolución de las formaciones socioeconómicas y el paso de una formación a otra, se expresan fundamentalmente a través de *la lucha de clases*. Las contradicciones entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, entre lo viejo y lo nuevo, dentro de cada sistema social, se manifiestan principalmente a través de esa lucha que constituye una especie de síntesis entre lo económico, lo social y lo político. Por eso los momentos de ruptura que sirven de puntos nodales para la periodización, son siempre momentos importantes en el desarrollo de la lucha de clases, ya sean estas políticas, militares, ideológicas o económicas. Si se toma como criterio fundamental de las fuerzas productivas o las relaciones de producción o bien manifestaciones culturales o ideológicas exclusivamente, se cae periodización otros factores como son cambios en las fuer-

inevitablemente en una concepción evolucionista de la historia, ignorando los momentos de ruptura, los grandes cambios estructurales que “concentran la historia de décadas en algunos meses”. Entre esas rupturas, las revoluciones ocupan un lugar central, puesto que son la forma más elevada de la lucha de clases y en ellas se resumen todas las contradicciones de una época y la lucha por crear condiciones para un estado de cosas cualitativamente distinto.

La concepción marxista de que la revolución es un cambio social profundo que va acompañado de la sustitución del poder de una clase reaccionaria por la clase portadora de los gérmenes de una nueva sociedad, debe ser considerada como una guía más, no como una definición de todas las revoluciones. Estas se presentan en una infinidad de formas. Pueden constituir intentos fallidos de cambio; éxitos parciales o victorias definitivas. Pueden producirse en un lapso breve o cubrir años de complicada dialéctica entre revolución y contrarrevolución; pueden marcar el fin de una formación socioeconómica o simplemente el paso de ésta de un período inferior a un período superior. Esto no impide que sean —como decía Marx— “el motor de la historia”, pero dificulta las tareas de la periodización de la historia de las revoluciones y su relación con los cambios sociales que originan.

3. Los pueblos y naciones se desarrollan en forma desigual. El paso de una formación socioeconómica a otra, no se produce en todas partes al mismo tiempo. Por eso encontramos que en cada período de la historia predomina no sólo un orden social, sino varias formaciones que coexisten unas junto a otras (o incluso a veces, una dentro de otra). El ritmo diferente de desarrollo de los pueblos impide la elaboración de un esquema único de periodización aplicable a todos los casos. La periodización de la historia universal se realiza, considerando que las socie-

dades más avanzadas constituyen el factor rector y muestran las tendencias principales de desarrollo para el resto de la humanidad. Por eso la periodificación de las historias regionales o nacionales puede exhibir diferencias muy grandes con la de la historia universal.

Pero la relación entre historia universal e historia nacional o regional, no es la misma para todas las épocas. En etapas precapitalistas e incluso en el período inicial del capitalismo, no existe una economía mundial y los medios de comunicación son lentos y deficientes. Culturas poderosas se desarrollan muchas veces, sin contacto alguno entre ellas (pongamos por caso Europa y China en el siglo XIII). En esas condiciones sólo puede hablarse de historia universal en el sentido antes apuntado, es decir, identificando el concepto de *Historia Universal* con la historia de los pueblos más desarrollados en cada época, los que marcan el rumbo para toda la humanidad.

Sin embargo, a partir de la Revolución Francesa y sobre todo del último tercio del siglo XIX, la situación cambia esencialmente. El desarrollo y expansión del capitalismo acorta las distancias, entreteje los hilos de una economía mundial. Se inicia la Historia Universal en el pleno sentido de la palabra. Los sucesos importantes que se producen en una parte del sistema, afectan rápidamente el destino de los demás. Los hechos históricos importantes adquieren rápidamente significación universal. El desarrollo desigual se ha acentuado, pero todos los pueblos participan "a su manera" en la historia universal. Así, la primera guerra mundial afecta a todos los pueblos, aun cuando su impacto depende de la estructura interna y la situación particular de cada uno de ellos. El triunfo de Viet-Nam en su lucha de liberación, influye profundamente en la relación mundial de fuerzas. En esas condiciones, aun cuando la

periodificación de las historias nacionales sigue siendo un reflejo de niveles de desarrollo diferentes, está muchas veces ligada a los procesos de envergadura mundial.

Esto es un ejemplo de cómo en la periodificación de la historia no se pueden utilizar los mismos criterios para todas las épocas y situaciones. La aplicación de un esquema único, lleva inevitablemente a concepciones mecanicistas y superficiales. Existen leyes generales de la historia, pero cada fenómeno tiene también sus propias leyes específicas y la periodización debe buscar la forma concreta en que se expresa la historicidad de cada fenómeno. Es claro que si dividimos la historia del capitalismo en un estadio primitivo o manufacturero, estadio clásico o industrial y estadio imperialista, esta periodización no es aplicable a la historia del feudalismo o el socialismo, cuyos estadios o períodos tendrán que discriminarse de acuerdo con un criterio muy diferente.

La periodificación de la historia de los países dependientes o de desarrollo tardío, presenta una serie de problemas especiales. En esas sociedades encontramos frecuentemente sobrepuestas estructuras sociales que van desde la comunidad primitiva, hasta el capitalismo industrial. Es claro que en los criterios para la periodificación, clasificación y estudio de la dinámica interna de esas sociedades debe tomarse en cuenta, esa especialidad.

4. Los criterios de periodización van de lo más general (la formación socioeconómica) a lo particular (la época) y lo singular (período, etapa, fase, etc.). Lo particular sólo puede ser comprendido cuando es ubicado en el proceso general y, por el contrario, lo general sólo se realiza a través de procesos históricos particulares. En realidad, no es tan importante en qué orden se usan categorías como período, estadio, etapa, fase, etc., sino el establecimiento de un orden jerárquico explícito entre ellos.

La formación socioeconómica es la categoría fundamental de la periodización y sin embargo no es suficiente. Engelberg considera que el concepto *época* puede utilizarse —siguiendo a Lenin— con los siguientes criterios: “a) como sinónimo de la formación socioeconómica que predomina en los centros de desarrollo mundial, b) para designar el tiempo de transición entre una formación socioeconómica y otra, c) para designar estadios de desarrollo importantes dentro de una formación socioeconómica o un período de transición. De eso se desprende, que el concepto de época debe utilizarse en relación dialéctica con el concepto básico de la formación económicosocial y sus consecuencias.”⁴

En el primer sentido, nos referimos a la *época del capitalismo*, incluyendo un período en el cual este sistema predominaba sólo en una parte insignificante del mundo (Inglaterra y dos o tres países europeos) y no había aún extendido su dominio al resto del mundo.

En el segundo, consideramos como *época de transición del capitalismo al socialismo*, un lapso relativamente largo durante el cual las dos formaciones socioeconómicas coexisten y luchan a un nivel mundial y dentro de cada sociedad. Es decir, un lapso que forma parte de la historia de ambas formaciones socioeconómicas.

La tercera acepción del concepto época es utilizado para designar etapas importantes de la historia de una formación socioeconómica, durante la cual las leyes básicas del sistema siguen vigentes, pero en forma modificada. Además aparecen leyes nuevas, exclusivas de la época. Tales son los conceptos de *capitalismo industrial*, o de *libre competencia* y el de *imperialismo*. Siendo el sentido de la

⁴ Ernest Engelberg, Zu methodologischen Problem der periodisierung. *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1971, Nº 10, p. 1228.

categoría época más reducido en su vigencia que el de formación socioeconómica en sus últimos dos sentidos, permite captar las relaciones históricas con mayor detalle y hacer énfasis en aspectos que se abstraen de la concepción más general.

La época no es simplemente un concepto jerárquicamente subordinado al de *Formación socioeconómica*. Es una categoría del mismo nivel, un complemento fundamental en la periodificación histórica.

El siguiente concepto es el de período. Los períodos se caracterizan en que en ellos se resuelven problemas históricos determinados que son de importancia fundamental para el desarrollo de una época histórica. Así por ejemplo, en la historia de México podemos hablar del período de consolidación del Estado nacional (1821-1867); del período de industrialización capitalista (1940-1960); del período de la conquista, etc.

La etapa o fase, se utiliza para designar ascensos y descensos del período o la época, los tiempos de desarrollo rápido o lento. Desde el punto de vista de la *praxis* social, el concepto de *etapa* o fase tiene una importancia muy grande. En cada una de ellas, el hombre se enfrenta a problemas específicos que él puede abordar y cuya solución constituye una tarea práctica realizable.

5. La periodificación de la historia general (Universal o Nacional), no es necesariamente válida para todas las estructuras que conforman la sociedad. Existe cierta autonomía en la trayectoria de esas estructuras. Es decir, que refiriéndose a una misma época histórica, existen periodizaciones diferentes para la historia económica, historia cultural, historia del arte, historia militar, etc. Sin embargo, esas periodizaciones particulares no deben elaborarse sin tener en cuenta la periodificación del proceso

histórico general. Ninguna autonomía particular llega hasta el punto de perder toda relación con las tendencias más generales de la historia; los casos excepcionales sólo confirman la regla. Por otro lado, no se puede desconocer la relativa independencia de los sectores, sin caer en el esquematismo o infringir los principios mismos de la ciencia histórica.

APORTACIONES AL TEMA DE LA ESCRITURA

Raúl Dorra

1) *O el Corán, o la biblioteca*

Una tradición atribuye al responsable de la quema de la Biblioteca de Alejandría el siguiente razonamiento: “La Verdad está contenida en el Corán, entera ya y para siempre. Por lo tanto, los numerosos libros de esta biblioteca o repiten al Corán —y en ese caso son inútiles— o modifican al Corán —y en ese caso son falsos”. Esta operación discursiva —cuyo esquema reaparece con una frecuencia mayor a la que algún distraído pudiera suponer— marca los límites de una concepción del hombre y la cultura; los límites de un despojamiento. El Corán, aquí, es el ámbito de lo sagrado, el espacio cerrado de una escritura total cuya naturaleza es inaccesible. Intocada por el trabajo humano, esta escritura señala la nulidad —la culpa— de toda escritura que conlleve la huella de los hombres. Frente a la escritura de lo divino —el “non plus ultra”— la escritura del hombre no puede ser sino el pecado. Y no sólo, por supuesto, la escritura: esta condena abarcará también a la lectura. En efecto, los atributos de una lectura social, humana (la libertad, la capacidad transformadora) son incompatibles con el texto del Corán. El Corán

exigirá una lectura transparente, un ejercicio que sea un calco riguroso —ciego, redundante— de su escritura: una doble escritura sometida.

¿Cómo leer, entonces, este libro ominoso? ¿Cómo seguir el curso de sus caracteres sin dejar ningún rastro, cómo apagar las huellas de la mirada humana, cómo plegarse —intangiblemente— a la voluntad de esa escritura si esa escritura no se deja interrogar, no habla, permanece irreductible y excluyente? He aquí que no es posible leerlo. El texto del Corán, cerrado sobre su propio discurso, sobre ese hueco circular que es su discurso, rechaza la escritura y la lectura, crea un espacio exclusivo y por ese mismo acto crea un espacio de exilio para todo lo que no sea él mismo. De un lado queda entonces el Corán, sagrado, irreproducible, y del otro lado queda lo que no es el Corán, lo otro: el hombre y su trabajo, los libros, el universo. También el universo.

En efecto; el universo humano, el de la producción social, y el universo del resto de los seres, el de la producción natural, sólo podría ingresar en el espacio del Corán si asimismo se plegara a su texto, si aceptara existir como una transparencia sin espesor, como un eco silencioso, como una mera expansión —un calco— de sus caracteres. De lo contrario estaría condenado a tener la ingravidez de lo ilusorio, la dimensión de los sueños; de lo contrario, el universo entero sería nada más que una equivocación de los sentidos, sería la mentira, la culpa y el pecado. La existencia del Corán clausura las posibilidades de existencia del universo: su presencia es exclusión, exigencia de que el universo reniegue de sí mismo, se declare a sí mismo un simulacro, una simple referencia que vuelve a remitir —de manera incesante— a las letras del Corán. ¿Pero cómo ingresaría, entonces, el universo al ámbito sagrado del Corán, si la condición de ese ingreso es su ne-

gación, el reconocimiento de su inexistencia? Pero cómo no ingresaría si no ingresar significa haberse decidido por la nada, por lo ilusorio y pecaminoso, una especie de suicidio practicado antes del nacimiento? Una vez instalado el imperio del Corán rige una lógica simple: ingresar es convertirse en una sombra, no ingresar es convertirse en una sombra. La alternativa, pues, es ella misma también inexistente.

O el Corán o la biblioteca. O ese libro que nadie pudo escribir, que nadie puede leer, que ha creado la negación, o el resto de los libros, es decir la escritura y la lectura de los hombres, el proceso del trabajo y del saber, la incesante reproducción y producción del universo. Desde esta perspectiva, la apuesta entre ambos términos parece un planteo razonable, incluso fatal. Si hay un libro sagrado y circular en cuyo texto se inscribe íntegramente la verdad, entonces el conocimiento no es asunto del hombre porque nada tiene que ver con el trabajo. Si esa inscripción de la verdad es también la imposibilidad de la lectura, toda práctica social está negada. Si esa verdad tiene los atributos de lo eterno, de lo absoluto cerrado, entonces no hay historia, entonces lo que llamamos historia es apenas un murmullo fantasmal, el "sonido y la furia que nada significan". Por el contrario, si se trata de afirmar el conocimiento como un proceso social, como una producción en la que se entretajan diversas escrituras y lecturas, si se trata de afirmar al hombre en su capacidad para entrar en relación con el universo descifrándolo a medida que lo modifica, si la biblioteca es la práctica del saber y del trabajo, la historia y la huella de la historia, si los libros son el texto y la mirada, entonces no hay lugar para el Corán. El Corán niega la biblioteca, pero la biblioteca niega al Corán. ¿Habrá entonces que quemar el Corán para abrir a los hombres el espacio social de la biblioteca?

Sin embargo, hay un pasaje del razonamiento que nos ocupa al que podríamos adherir a condición de introducirle rectificaciones. Según el legendario discurso del legendario personaje que mandó incendiar la biblioteca, los libros pueden cumplir dos actividades imaginables: o repetir o modificar. Si cambiáramos la disyunción por una cópula, si cambiáramos el objeto directo de esa actividad, si en vez de ser el Corán fuera lo que el Corán niega, es decir la historia del universo, llegaríamos a la postulación siguiente: los libros repiten y modifican la historia del universo. Incesantes, tendidos hacia algún sector o hacia el conjunto, los libros son esa persistencia de la presencia humana, esa red que asegura la permanencia sobre un fondo de mutaciones, la mutación sobre un fondo permanente y único.

Los libros repiten y modifican la historia del universo, crean ese espacio fundamental donde reside, creándose, modificándose, la obra de los hombres; son la escritura que se deposita y se alimenta de la otra escritura a la que tenazmente descifra, a la que tenazmente trasmuta: la escritura del mundo. No espejo sino desciframiento, no proyección sino diálogo, los libros son esas interrogaciones ansiosas y pacientes; escritura que se revela ante todo como una lectura: lectura creadora, violencia sistemática al objeto con el que sin embargo se confunde; palabra y mirada.

Si los libros son lectura del universo, ¿qué será la lectura de los libros? Como si avanzáramos sobre los bordes de una espiral —espiral dialéctica—, la lectura se hace a su vez escritura, el trazo que la mirada ejecuta sobre el texto, la construcción de un discurso silencioso que completa y actualiza otro discurso. Gesto social, invitación, entrega, nada es el texto si no se actualiza en la lectura, si no vuelve a escribirse bajo el peso de una mirada que le llega de afuera, que lo violenta y lo transforma y le da,

por eso mismo, su razón de existir. La lectura, pues, es otro comienzo del texto, un proceso de muerte y transfiguración. Porque el texto debe ser transformado por la mirada, debe renacer cada vez y por lo tanto cada vez debe morir, debe ser negado y afirmado, disuelto y recuperado en el nivel de una nueva escritura.

Un texto, entonces, es un espacio de entrecruzamientos, el lugar donde se generan esas otras escrituras, donde se sitúa la violencia que lo recupera, la mirada que lo habilita. No hay ámbitos cerrados, zonas de exclusividad, dominios que puedan designarse como la propiedad de un escritor, de una escritura. Hay ese espacio abierto de la producción y el intercambio, el trabajo y la mutación, el proceso de transformaciones del mundo y la conciencia. Hay ese desarrollo que se vuelve sobre sí para avanzar otro paso. La escritura es lectura, la lectura es otra vez escritura y ese ciclo incesante configura el andar de lo social, ese vasto rumor de construcciones y de quiebras, el poder que se enquistaba y la marea de revoluciones que es la historia del hombre.

Desde luego, está el Corán, cómo olvidarlo; está eso "otro" que el Corán propone: escritura irreductible, discurso que se absorbe en sí mismo, lectura sometida, alienada. ¿Habría que quemarlo, pues? Sí, habría que quemarlo si eso asegurara el triunfo de la biblioteca, el reino del trabajo y de la libertad, si se tuviera la certidumbre de que no se está tratando de salir de la alienación mediante un gesto alienado que conserve bajo otro signo lo que se trata de destruir. En efecto; al quemar el Corán, ¿no estaremos dejando un sitio vacío, una corona vacante que otro texto puede venir a ocupar? Más que acabar con el Corán, se trata de acabar con la servidumbre que lo hizo posible. La alternativa, entonces, no sería quemarlo; sería producir un acto más definitivo: someter el Corán a

la violencia de la mirada humana, depositar sobre su texto el fragor de otros textos, negarlo así, y recuperarlo; hacerlo ingresar, en suma, a la biblioteca.

2) *Escritura y servidumbre*

“¡Oh, cristalina fuente
si en esos tus semblantes plateados
formases de repente
los ojos deseados (los ojos del Amado)
que tengo en mis entrañas dibujados!”

San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*

Significante de un significativo, trazo, eco, exterioridad, ropaje de la voz, la escritura fue concebida como el término final de un proceso de degradación. Desde el secreto esplendor de la Divinidad, nuestra cultura hizo posible señalar una serie de caídas, un drama universal que conducía, como en un extravío conciente, misericordioso, hasta el límite ciego del espacio escriturario. Esta pasión atravesaba el universo para relacionar de un extremo hasta el otro Aquello que es lo pleno y lo indecible, Aquello a lo que nadie puede asignarle sitio pero a lo que todo sin cesar remite, lo infinito y lo colmado, con esos trazos pálidos, esa presencia opaca que debía sin embargo señalarse a sí misma como ausencia, como máscara, como mero reflejo. Entre un extremo y otro, los místicos peldaños del descenso. En la estrofa de San Juan, en toda su obra, el que ha dibujado en las entrañas del hombre los ojos del deseo es el Amado. Pero el Amado no es ya la Divinidad: es una (primera) manifestación, una concesión de su misericordia por la que accede a rebajarse hasta un sitio que la ofrece como objeto de caza y acechanza (“Tras un amo-

roso lance/ y no de esperanza falto/ salté tan alto, tan alto/ que le di a la caza alcance”).¹ La Divinidad, inmanifiesta, ha creado la primera palabra: ha producido el primer significante y en el mismo acto se ha creado a sí misma como Significado. El Amado remite a la Divinidad como el significante remite al significado: el primer signo, el primer texto. Pero hay un segundo descenso en virtud del cual el Amado se degrada en figura para instalarse como un dibujo en las “entrañas”; una segunda inscripción en la interioridad del hombre: nuevo significante que ahora significa al Amado. El dibujo en las entrañas es un reflejo del Amado como el Amado lo es de la Divinidad. Cada uno de ellos se explica por su término anterior, toma de él su fundamento y a la vez aparece con un grado menor de realidad. La repetición del dibujo de “los ojos deseados” en el agua de la fuente tiene ya la realidad que prefigura el acecho, es una proximidad que se dilata, existe como urgencia. Es una nueva degradación, un tercer significante sometido a la ley de la entropía. Así, a medida que los significantes se alejan de la Divinidad se hacen borrosos pero siguen encadenados a ella, representan etapas del fulgor. Cada término designa al anterior y en él se recupera, retorna sin cesar de lo semejante a lo semejante. Dios-Hombre-Mundo (no como objetividad sino como proyección espiritual) son aquí los tres términos que organizan una cadena cuyos eslabones se explican el uno por el otro en tanto cada uno es reflejo del otro. Son un único texto que vuelve a inscribirse para reproducir una plenitud que los precede. El sujeto de ese texto está siempre en otro lado, un peldaño más arriba. Sin embargo los tres términos reconocen una homogeneidad que les es esencial, se

¹ San Juan de la Cruz —Intento— de Coplas sobre un éxtasis de alta contemplación.

miran entre sí, configuran y abarcan una interioridad que tiene el signo del espíritu.

¿Pero qué pasa con la escritura? La escritura que quiere hablar de este proceso significa otra etapa de la degradación, pero ya de otro signo. Se trata de una caída hacia afuera que señala el paso hacia la materialidad abierta. Se estatuye un nuevo significante pero separado ahora de su significado por una ruptura fundamental, un irreversible desgarramiento. La escritura, alojada siempre afuera, se constituye como el significante por antonomasia, un trazo, una señal, algo que aparece ahí como esfuerzo por aludir a un esplendor ausente y en el mismo acto disimular su pobreza. La escritura no es un nuevo eslabón de la cadena; es, por el contrario, su fractura. Los eslabones podían ser significante y a la vez significado, se miraban entre sí atravesados por la semejanza, constituían un espacio interior por el que se expandía la inscripción de un texto. La escritura no puede ser sino significante, sino pura exterioridad, espacio ciego. Y desde esa exterioridad debe hablar del proceso del espíritu, reflejarlo sin cesar, debe bañarse en esa luz lejana. Pero este deber por el cual ella existe revela al mismo tiempo su peligrosidad: la escritura nace para dar testimonio, es cierto, ¿pero cómo podrá, desde su distancia y su torpeza, describir el “amoroso lance”, hablar (del, con) como el Amado, siquiera (de las, con) como las criaturas? ¿A qué corrosivas desfiguraciones se presta esta operación? He aquí que la escritura, entregada al esfuerzo de rebasarse a sí misma, no puede sino señalar su menesterosidad; al plegarse a otro texto amenaza con destruirlo; quiere revelar y fatalmente vela cuando no traiciona. Es necesario, entonces, tratarla con cuidado, no confiar en ella, vigilarla. Porque la escritura puede llevar (y lleva con frecuencia) no sólo a oscurecer o mutilar la realidad sino a fingir otra allá donde no existe, puede

llevar (y lleva con frecuencia) al extravío, a ver ejércitos donde hay rebaños, a saludar a las criadas como a señoras espléndidas.

La escritura debe estar vigilada y reprimida porque es exterioridad ciega, materialidad corrosiva, porque es la caída hacia lo abierto, porque en vez de testimonio puede ser una emboscada, porque si se la deja librada a su propia iniciativa la servidumbre puede volverse rebelión. Para ello se habilita otra estirpe de escritura: escritura "buena", escritura de la semejanza. Decidida a contener la corrosión, esta otra Escritura (sagrada) busca su sitio en el extremo opuesto de la materialidad, declara que su ejecutor es el Espíritu mismo. Salvífica, precede a la generación de las criaturas, está antes del agua y de las piedras; eterna, es un momento del Espíritu, es uno de los atributos de la Divinidad tanto como pueden serlo la bondad o la sabiduría. Esta escritura consagra el Libro, es decir el Modelo y también la Represión de los libros. Porque al consagrarse el Libro, los libros tienen su destino marcado: o repiten en su trazo el modelo de gracia que los legitima, o son negados, anatematizados, denunciados como apócrifos, perseguidos como malditos.

El Libro, en realidad, no está antes sino después; es una consecuencia de la peligrosidad de los libros, de lo corrosivo de la escritura, de lo amenazante de la materialidad. El Libro se consagra como tal después de los libros y con el fin de borrarlos, precisamente para controlar su proliferación, para detener su flujos e instalar una Ley que prescriba el sentido y lo administre. Por ello tiene que escamotear su historicidad, anunciarse como el primero y el único: este golpe de astucia le permite declarar que a partir de su existencia —es decir ya desde siempre— todo libro deberá dibujar desde lejos el Modelo, que el libro debe exhibir su aspiración al Libro y que a cada transgre-

sión corresponderá un despojamiento del sentido. El Libro exigirá una escritura vaciada, despojada, una escritura que disimule su opaca materialidad y se vuelva transparente tanto como lo permita su torpeza.

Esta exigencia sin embargo generará como respuesta un tipo de escritura clandestina, forcejeante, una astucia esta vez defensiva que utiliza las armas del sistema represivo para revertirlas de un modo que le permita esquivar la represión. Astucia elemental pero muchas veces salvadora, ella consiste en argumentar que ya que la escritura es engañosa no hay que atender a ella sino a su "sentido" sutil y más oculto: "la manera del libro entiéndela sutil" leemos en ese texto escabroso que es *El Libro del Buen Amor* y la sutileza en este caso consiste en desplazar la responsabilidad del pecado al acto de la lectura liberando de ese modo a la escritura. La escritura podrá quedar ahí, ambigua, turbadora, fronteriza, defendiendo sus excesos en el reclamo de una lectura "buena" que aleje las sospechas.²

Pero el sistema se rehace sin cesar; la Ley vigila: la escritura no tiene razón de ser en sí misma, se origina en una gracia que le acuerda su sentido. Entre este origen y ella hay un salto hacia la heterogeneidad, un intervalo erizado de peligros. La escritura siempre terminará por entorpecer la visión por más que se adelgace, su pesantez le impedirá elevarse hasta señalar con eficacia el texto que la habilita. La escritura se distribuye en el espacio de un texto segundo, un texto que debe repetir otro, colmado, alojado antes de la fractura. Pero entre un texto y otro la semejanza se quiebra, acontece el derrumbe. Sobreviene el combate con lo heterogéneo: el soplo del espíritu debe alojarse en la "carcel material" de la escritura, la inspiración debe verse a sí misma constreñida por el "círculo de

² Ver nota al final.

hierro de la palabra": "Si tú supieras —repetía Becquer en un lamento en el que puede caber toda la metafísica— cómo las ideas más grandes se empequeñecen al encerrarse en el círculo de hierro de la palabra; si tú supieras qué diáfanos, qué ligeras, qué impalpables son las gasas de oro que flotan en la imaginación al envolver esas misteriosas figuras que crea y de las que sólo alcanzamos a reproducir el descarnado esqueleto."³

¿Pero por qué este movimiento que conlleva tanta pérdida? ¿Cuál es la necesidad que preside esta degradación? Este movimiento se presenta como un exceso del espíritu, como un acto de amor a los hombres por el que consiente en atarse a la materia. El poeta, aquí, es ese símil del espíritu, ese sujeto de privilegio que ha contemplado un texto primordial pero luego ha caído en la palabra, en la escritura, se ha sometido a la servidumbre de lo social. De ahí que la corriente literaria que más insistió en estas convicciones —el Romanticismo— concibiera la imagen del poeta inefable, el más alto de todos, el más inflexible, el invicto: el poeta que contempla y se niega a la degradación: el poeta que no escribe. ¿Para qué la miseria de la escritura si la poesía reside, soberana, en otro espacio? ¿Por qué contaminar ese esplendor?

Pero el poeta es un símil y debe por lo tanto reproducir el gesto creador de la Divinidad. Como Dios se manifiesta, así el Poeta debe manifestarse; como Dios preside el universo de los significados, el Poeta debe presidir el universo de los significantes, la escritura. Dios es el dueño del sentido del universo como el Poeta es el dueño del sentido de la escritura; a uno o a otro habrá que remitirse para totalizar la comprensión. Las criaturas refieren a Dios, son

³ *Cartas literarias a una mujer*, carta II.

su huella; las palabras refieren al poeta que ha ejecutado su trazo.

De ese modo la escritura queda sujeta a la noción de propiedad. El sistema se cierra y se consume: todo texto tiene un dueño. El texto es esa pertenencia, eso que está ahí para ser atravesado. Espacio donde se expande el eco, materia sin consistencia, la escritura no es sujeto ni objeto. Si ante un texto uno se preguntara, por ejemplo: ¿quién enuncia?, ¿quién es el sujeto de la enunciación?, la respuesta aparecería de inmediato y como una obviedad: enuncia el escritor, el autor, el poeta, esa entidad que precede a la escritura y administra su sentido. Y si después nos preguntáramos: ¿qué es lo que se enuncia?, la respuesta sería otra obviedad: lo enunciado es el mundo, es el hombre, el más allá, el espíritu, una entidad primera. La escritura aparece en lugar de otra cosa, es velo y simulacro. Afirmar lo contrario sería caer en el extravío de Don Quijote, aquel alucinado que profesó la fe de una escritura irreductible e incesante, que ubicó la escritura antes del mundo y quiso leer el mundo como una repetición de la escritura, que vio en el mundo una escritura degradada y sometida a las desfiguraciones del encantamiento.

Dios-Autor: eslabones extremos de una vasta cadena de entidades metafísicas; dos eslabones que, desde un extremo al otro, aseguran el sistema de la propiedad. ¿Pero qué ocurrirá si este sistema se desbarata, si la cadena sucumbe a la corrosión de la materialidad, si la exterioridad irrumpe y con ella sus flujos, lo que fue reprimido, enajenado, lo que fue despojado del sentido y reducido a servidumbre: entre tantas otras cosas, la escritura? Entonces tendremos que declarar la ausencia (la muerte) del Autor, la reubicación del sentido, la plenitud del texto escrito. Lo que antes era una obviedad aparecerá ahora como una usurpación. Será necesario desmontar la pregunta ¿quién enun-

cia?, y volver a responderla: enuncia el propio lenguaje, la escritura; es ella el sujeto de la enunciación, la única instancia que puede decir de sí misma: yo soy quien enuncia.

Proclamar que el que enuncia es un autor (un "yo" que está flotando entre la niebla anterior a toda forma) no es una obviedad sino una maniobra de usurpación, una violencia sigilosa. Porque si el sujeto de la enunciación es el escritor, si el escritor es el que puede decir (antes del texto) "yo soy el que enuncia", se hará necesario afirmar que el escritor es el que hablaba antes del lenguaje, el que piensa antes del pensamiento ("Si tú supieras cómo las ideas... etc."). Así considerado, el escritor será el que existe como tal antes de la escritura, el que imparte los sentidos luchando con una opacidad de la que tiene que extraer la transparencia. Estudiar un texto será por lo tanto estudiar un escritor, es decir lo que hay en el escritor antes del texto, será en realidad hacer desaparecer la escritura, proclamar la inexistencia de la materialidad a favor de la existencia del propietario del sentido.

Pero ¿se puede hablar antes del lenguaje, pensar fuera del pensamiento, convertirse en escritor antes y en contra de la escritura? Sobre todo, y más sencillamente: ¿se puede negar que una producción literaria es en su base una producción del lenguaje? Si esta negación es un contrasentido, estudiar un texto es entonces interrogar el lenguaje, acordarle un espacio originario, abolir la propiedad. Es dejar que la escritura se muestre en su espesor, que hable de sí misma para hablarnos del mundo, no ya de un mundo proyectado por la subjetividad sino del que tiene la consistencia de lo real.

Porque la escritura, para ser una conciencia, una mirada, necesita constituirse previamente como una existencia, remitirnos al espacio donde se erige como tal. Cualquiera

sea su tema, un texto nos habla antes que nada de sí mismo, se funda a sí mismo bajo nuestros ojos, nos dice que está ahí enteramente y es a partir (por virtud) de esa plenitud que queda habilitado para hablarnos de lo otro. De ese modo, la escritura es no sólo el sujeto de la enunciación sino también (en la primera instancia) el sujeto de lo enunciado.

Tal vez si el Romanticismo hubiera llevado hasta su extremo la idea de la sublimidad del poeta que se abstiene de escribir, habría llegado a la destrucción del poeta o a la resistencia inquebrantable de la escritura. Pero el Romanticismo no tuvo en el fondo otra intención que la de manejar esta idea como una aporía, como un arma de escándalo para la beatería racionalista. Y no practicó esta idea sino que por el contrario escribió sobre ella con fruición, se abstuvo de abstenerse. ¿Qué es la imagen de un poeta suspendido en un espacio anterior a la escritura aparte de una paradoja? ¿Qué hubiera sido, por ejemplo, de Rimbaud si antes de entrar en el silencio no se hubiera constituido como poeta en la escritura? El silencio de Rimbaud toma su valor y su sentido de la escritura que lo precede y por precederlo lo funda como silencio poético. No hay un silencio de la escritura, hay una escritura que en un momento de su expansión pasa a estatuirse desde el silencio. Esta experiencia, lejos de contradecirla, nos permite pensar que la escritura es un trazo que atraviesa el habla y atraviesa la voz y se rebela como una inscripción originaria y fundante.

Si el sistema de la propiedad se desbaratase —es un decir— la escritura aparecería como un espacio de plenitud. Después de la noche metafísica en la que hemos andado sobre la cabeza tendríamos que acostumbrarnos a andar sobre los pies. Tendríamos que acostumbrarnos a ver a la escritura ocupando el lugar de donde la represión la

ha desalojado sin cesar. El escritor, entonces, no será el que-se-expresa-a-través-de una escritura sometida sino por el contrario será el medio que haga posible la realización de la escritura. El escritor no será el símil sino el operario, uno de esos “horribles trabajadores” que se realizará en la liberación de la escritura, que permitirá que la escritura avance sobre un espacio abierto, que los textos descifren y transmuten la escritura del mundo, que la red de los textos se entrecruce, que un texto se vuelva sobre otro y lo interrogue, que los textos nos hablen de sí mismos y vuelvan a escribirse, a entrecruzarse, que sean la lectura y la escritura de un proceso que asciende en espiral.

Nota: Un libro del siglo XII —*Disciplina Clericalis*—, que recoge y traduce cuentos árabes que abundan en el tema de la infidelidad femenina, sus escabrosidades y las innumerables argucias con que la infidelidad se protege, propone esta defensa estampada en su prólogo: “Si alguno recorriese este opúsculo con ojos humanos y exteriores y viese algo inconveniente, le recomiendo que lo lea de nuevo con ojos más sutiles una y otra vez, para reducirlo a la perfección de la fe católica”. (Citado por Menéndez Pidal en *España, eslabón entre la cristiandad y el Islam*, Austral, Madrid, 1956, p. 21). Esta astucia a la que recurre la escritura, estas argucias de las mujeres infieles, ¿no forman parte de la misma respuesta a la represión del sistema de la propiedad? Así, desde *Disciplina Clericalis* hasta *Justine*, desde *Justine* hasta nuestros días y bajo cualquier variedad del autoritarismo, se puede seguir este reguero de una escritura clandestina, disfrazada, que busca las fisuras del sistema para deslizarse la corrosión, una escritura que va tocando y forzando los límites de lo tolerable y que ahí donde se delata pone en marcha una organización que habrá de asimilarse o destruirla.

CAPITALIZACION E IDEOLOGIA

Angelo Altieri Megale

Marx empieza su investigación científica acerca de la formación del capital con el análisis de la mercancía, "forma elemental (inicial) de la riqueza de las sociedades en las que domina el mundo de la producción capitalista".¹ La mercancía es, ante todo, un objeto material que posee la propiedad de satisfacer cualquiera de las necesidades humanas, sean éstas reales o imaginarias. Como tal, la mercancía es un valor de uso. Pero, en la forma de sociedad basada en el modo capitalista de producción, el valor de uso se presenta también como valor de cambio, esto es, como relación cuantitativa, como proporción según la cual los valores de uso de una especie son cambiados por los valores de uso de otra especie.

Ahora bien, si tal relación cuantitativa es posible, ello quiere decir que los valores de uso que se cambian recíprocamente tienen algo en común, no obstante sus innegables diferencias cualitativas. Este elemento común es el trabajo humano indistinto (no el trabajo específico de cada productor; v.g. el del agricultor, el del obrero metalúrgico, etc.,

¹ Marx: *El Capital*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 3; véase también, Marx: *Contribución a la crítica de la economía política*, Fondo de Cultura Popular, México, 1972, p. 21, a donde remite la cita transcrita.

que son evidentemente diferentes), erogado en la producción de los valores de uso. El "quantum" de trabajo creador de valor "se mide por el tiempo de su duración, y el tiempo de trabajo tiene, finalmente, su unidad de medida en las distintas fracciones de tiempo: horas, días, etc."² "Podría pensarse que, si el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo que se invierte en su producción (cantidad que, repetimos, se mide por la duración en el tiempo), cuanto más perezoso o más torpe sea un operario más valor encerrará la mercancía producida por él, puesto que el tiempo necesario para producirla será mayor. Pero el que tal piense incurre en un lamentable error. Cuando decimos que el valor de una mercancía se determina por la cantidad de trabajo encerrado o cristalizado en ella, tenemos presente la cantidad de trabajo necesario para producir esa mercancía en un estado social dado y bajo determinadas condiciones sociales medias de producción, con una intensidad media social dada y con una destreza media en el trabajo que se invierte"³.

El trabajo indistinto o abstracto o generalmente humano existe, pues, en el trabajo medio que cada individuo medio puede efectuar en una sociedad determinada. Pero el trabajo, para crear valor, ha de ser invertido en la producción de un valor de uso; de lo contrario, sería tan inútil como el objeto producido. Y el valor se manifiesta en el cambio: "los productos del trabajo destinados a satisfacer las necesidades personales de quien los crea son, indudablemente, valores de uso, pero no mercancías. Para producir mercancías no basta producir valores de uso, sino que es menester producir valores de uso para otros, valores de uso sociales"⁴.

² Marx: *op. cit.*, p. 6.

³ Marx: Salario, precio y ganancia en "Marx y Engels", Editorial Progreso, Moscú, 1969, pp. 212-13.

⁴ Marx: *El Capital*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 8.

Marx analiza el fenómeno social de cambio a partir de la forma más simple, la "forma simple o accidental del valor": x mercancía A es igual a y mercancía B (veinte brazos de tela son iguales a un traje). Esta forma es la más simple tanto desde el punto de vista lógico (la más elemental) como desde el punto de vista histórico (la más antigua). Desarrollada, muestra que contenía en potencia la forma más general y compleja del valor: la forma-dinero. Ya Aristóteles (reconoce Marx) ha analizado correctamente la forma del valor, al declarar que la "forma-dinero de la mercancía no hace más que desarrollar la forma simple del valor o, lo que es lo mismo, expresar el valor de una mercancía mediante otra cualquiera. He aquí sus palabras: "5 lechos igual a una casa no se distingue de 5 lechos igual a tanto o cuanto dinero"⁵. Pero Aristóteles no ha ahondado su análisis hasta dar con el trabajo humano en su función de valorímetro: para él es imposible que cosas tan disímiles (valores de uso) sean conmensurables, es decir, de cantidad igual; la afirmación de su igualdad es contraria a la naturaleza de las cosas y no pasa de ser una suposición conveniente a los efectos prácticos.

Luego de haber desarrollado la forma simple del valor hasta llegar (a través de la "forma total" y de la "forma general") a la forma monetaria, Marx concluye con una reflexión crítica sobre el carácter místico de la mercancía: "a primera vista, parece como si las mercancías fuesen objetos evidentes y triviales. Pero, analizándolas, vemos que son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos. Considerada como valor de uso, la mercancía no encierra nada de misterioso, dando lo mismo que la contemplemos desde el punto de vista de un objeto apto para satisfacer necesidades del hombre o que enfoque-

⁵ Marx: *op. cit.*, p. 25.

mos esta propiedad suya como producto del trabajo humano... El carácter místico de la mercancía no brota, pues, de su valor de uso. Pero tampoco brota del contenido de sus determinaciones de valor. En primer lugar, porque por mucho que difieran los trabajos útiles o actividades productivas, es una verdad fisiológica incontrovertible que todas esas actividades son funciones del organismo humano y que cada una de ellas, cualesquiera que sean su contenido y su forma, representa un gasto esencial del cerebro humano, de nervios, músculos, sentidos, etc. En segundo lugar, por lo que se refiere a la magnitud de valor y a lo que sirve para determinarla, o sea, la duración en el tiempo de aquel gasto o la cantidad de trabajo invertido, es evidente que la cantidad se distingue incluso mediante los sentidos de la calidad del trabajo... ¿De dónde procede, entonces, el carácter misterioso que presenta el producto del trabajo, tan pronto como reviste la forma de mercancía? Procede, evidentemente, de esta misma forma".⁶ Ejemplificando, una mesa es un valor de uso apto para satisfacer determinadas necesidades (comer, escribir, etc.), gracias a sus propiedades específicas (tiene cuatro pies, una cubierta plana, etc.); por otra parte, como valor, contiene cierta cantidad de trabajo; pero ni la utilidad ni el trabajo que costó hacerla bastan para convertirla en mercancía. Robinson en su isla (un ejemplo clásico, muy empleado en la Economía Política), aunque tiene gustos muy simples, trabaja para construirse instrumentos, para domesticar fieras, para proporcionarse alimentos; en fin, para hacer frente a sus no muy numerosas ni muy complicadas necesidades. Pero sus productos, si bien muy útiles para él, no están destinados al cambio, no son "magnitudes sociales", no son "mercancías". Si no tiene lugar un cambio, ningún producto del trabajo

⁶ Marx: *op. cit.*, pp. 36-7.

humano es mercancía; y cambiar supone la relación entre dos productores, para cada uno de los cuales lo que el otro produce es objeto de consumo. El acto de producir y el acto de consumir ya no están unidos (como en Robinson) en la misma persona, sino que se dividen entre dos personas o comunidades. La economía trata, pues, de relaciones entre productores y no entre productos; sin embargo, ya que estas relaciones se hallan coligadas con cosas, acaban por parecer como relaciones entre cosas y no entre personas o clases. De esta confusión, de este "quid pro quo", deriva el "fetichismo" de la mercancía: "en las mercancías, la igualdad de los trabajos humanos asume la forma material de una objetivación igual de valor de los productos del trabajo, el grado en que se gaste la fuerza humana de trabajo, medido por el tiempo de su duración, reviste la forma de magnitud de valor de los productos del trabajo, y, finalmente, las relaciones entre unos y otros productores, relaciones en que se traduce la función social de sus trabajos, cobran la forma de una relación social entre los propios productos de su trabajo".⁷

Se obtiene, así, la visión de un "mundo puesto al revés", o sea, de mundo donde en el lugar de las personas (productores) han sido puestas las cosas (productos). Es la misma inversión de la relación "sujeto-objeto", "causa-efecto", que Marx realizó todas las veces en que investigó y explicó, en su base terrenal, cualquier tipo de enajenación. He aquí por qué, también en este caso, para encontrar una analogía, para apuntalar ideológicamente la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, hemos de refugiarnos en la región nebulosa del mundo religioso. "Para una sociedad de productores de mercancías, cuyo régimen social de producción consiste en comportarse respecto a sus productos como mer-

⁷ Marx: *op. cit.*, p. 37.

cancias, es decir, como valores, y en relacionar sus trabajos privados revestidos de esta forma material como modalidades del mismo trabajo humano, la forma de religión más adecuada es, indudablemente, el cristianismo, con su culto del hombre abstracto, sobre todo en su modalidad burguesa, bajo la forma de protestantismo, deísmo, etc. En los sistemas de producción de la antigua Asia y de otros países de la antigüedad, la transformación del producto en mercancía, y por tanto la existencia del hombre como productor de mercancías, desempeña un papel secundario, aunque va cobrando un relieve cada vez más acusado a medida que aquellas comunidades se acercan a su fase de muerte. Sólo enquistados en los intersticios del mundo antiguo, como los dioses de Epicuro y los judíos en los poros de la sociedad polaca, nos encontramos con verdaderos pueblos comerciales. Aquellos antiguos organismos sociales de producción son extraordinariamente más sencillos y más claros que el mundo burgués, pero se basan, bien en el carácter rudimentario del hombre ideal, que aún no se ha desprendido del cordón umbilical de su enlace natural con otros seres de la misma especie, bien en un régimen directo de señorío y esclavitud. Están condicionados por un bajo nivel de progreso de las fuerzas productivas del trabajo y por la natural falta de desarrollo del hombre dentro de su proceso material de producción de vida, y, por tanto, de unos hombres con otros y frente a la naturaleza. Esta timidez real se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto a la naturaleza. La forma del proceso social de vida o, lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando este proceso sea obra

de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando consciente y racional. Mas, para ello, la sociedad necesitará contar con una base material o con una serie de condiciones materiales de existencia, que son, a su vez, fruto natural de una larga y penosa evolución”.⁸

En una sociedad en la cual los productores privados intercambian sus productos como mercancías, el capital encuentra las condiciones adecuadas para su constitución. La forma inmediata de la circulación de las mercancías, que es el punto de partida del capital, esquematizada, resulta ser: M-D-M (mercancía-dinero-mercancía), transformación de la mercancía en dinero y retransformación del dinero en mercancía, o sea, vender para comprar. Pero, junto a esta forma, y estrechamente enlazada con ella, encontramos otra forma: D-M-D (dinero-mercancía-dinero), transformación del dinero en mercancía y retransformación de la mercancía en dinero, o sea, comprar para vender. Confrontando las dos formas, notaremos que la primera se rige en el supuesto de que los dos extremos sean “cualitativamente diversos” (no tiene sentido cambiar, v.g., tela contra tela; se deshace uno de una mercancía que absoluta o relativamente le sobra para hacerse de otra cuya necesidad es más imperiosa), pero “cuantitativamente iguales” (ambas mercancías, por ejemplo, valen dos libras esterlinas, que por hipótesis corresponden a cuatro horas de trabajo social necesario para la producción de los dos objetos que se permutan); la segunda forma, por su parte, supone que los extremos sean “cualitativamente iguales” (dinero y dinero), aunque puedan diferir en “cantidad” (no tiene sentido invertir cien libras esterlinas en dos mil pacas de algodón con la intención de revender dicha mercancía al mismo precio de cien libras esterlinas; tanto valdría guardarse las cien libras es-

⁸ Marx: *op. cit.*, pp. 43-4.

terlinas, sin correr los riesgos que toda inversión implica). Es probable que el comprador no logre siquiera recuperar la suma invertida (se ve forzado a vender en noventa lo que ha comprado en cien); sin embargo, su mira es la de acrecentar la suma puesta en circulación. La forma completa de la circulación del dinero es, por lo tanto, la siguiente: D-M-D', donde D' simboliza la suma de dinero originariamente anticipada más un incremento ("plusvalía"). Pues bien, ¿de dónde deriva la plusvalía? No puede surgir, como a primera vista podría parecer, de la circulación de las mercancías, puesto que en todo cambio se da valor igual por valor igual. Y sin embargo, en cierto modo, deriva de la circulación de las mercancías, porque en ésta se lleva a cabo la compra y la venta de la fuerza de trabajo, que, luego, valorizada en la esfera de la producción, permite al inversionista incrementar la suma de dinero originaria. Ello es posible, por cuanto el patrono no paga al obrero el equivalente del trabajo erogado en la producción, sino tan sólo lo necesario para el sostenimiento y la reproducción de aquél. El costo diario del mantenimiento de la fuerza de trabajo, dice Marx, y el uso que puede hacerse día por día de ella, son dos cosas absolutamente diferentes.⁹ Prolongando, pues, el empleo de la fuerza de trabajo más allá del tiempo necesario para su mantenimiento, y aun más acrecentando su productividad (en virtud de lo cual dicho tiempo se contrae), el contratista o patrono, como se le quiera llamar, se aprovecha de la diferencia entre el valor producido y el valor pagado al obrero bajo forma de salario. En otras palabras, la plusvalía es cierta cantidad de trabajo no pagado.

Ni la teoría del valor-trabajo, ni la teoría de la plusvalía como fuente de la acumulación capitalista, son origi-

⁹ Marx: *op. cit.*, capítulo V, 2: la producción de la plusvalía.

nales de Marx. En cuanto a la primera, Bertrand Russell sostiene que esta teoría (que algunos atribuyen a Ricardo y otros a Marx) se halla ya en Locke, al cual fue sugerida por una línea de predecesores que se remonta hasta Santo Tomás. Para el efecto, cita la opinión de Tawney sobre la doctrina escolástica: "La esencia del argumento era que el pago puede propiamente ser pedido por los artesanos que hacen la mercancía o por los comerciantes que la transportan, pues ambos trabajan en su oficio y sirven la necesidad común. El pecado imperdonable es el del especulador o intermediario, que arrebató la ganancia privada por la explotación de las necesidades públicas. El verdadero descendiente de Santo Tomás de Aquino es la teoría del valor-trabajo. El último de los escolásticos fue Karl Marx".¹⁰ Lo cierto es que, expuesta primeramente, aunque bajo una forma algo vaga, por William Petty (1632-87) y por Adam Smith (1772-1823), la teoría del valor-trabajo alcanzó una nueva precisión en Marx. Respecto de la teoría de la plusvalía, ella fue ya individuada por Petty, por Smith y, sobre todo, por Ricardo; y Marx lo reconoce honesta y explícitamente. Pero aun en este caso, Marx no se limitó a adoptar el punto de vista de los afamados economistas ingleses, sino que lo mejoró y lo profundizó, al descubrir la causa de la plusvalía en el "plustrabajo". Un hecho aparentemente tan sencillo y tan lógico, pero que había permanecido oculto bajo la maleza ideológica,¹¹ la cual permitía a la Economía Clásica tan sólo rodear los problemas inherentes a la producción capitalista, no resolverlos.

El modernismo de William Petty consiste en el hecho de señalar en el trabajo la fuente del trabajo. La equivalencia

¹⁰ B. Russell: *Historia de la filosofía occidental*, Espasa-Calpe Argentina, Buenos Aires, 1947, p. 260.

¹¹ La imagen está entresacada del "Discurso ante la tumba de Marx", pronunciado por Engels.

trabajo-valor constituye el “precio natural” de las mercancías; muy otro es el “precio de mercado”, que destruye tal igualdad para hacer factible la acumulación capitalista. Al asalariado hay que pagar “menos de lo que produce”, sólo cuanto le alcance para sobrevivir y continuar produciendo, para enriquecer, no a sí mismo, sino al “público” (es decir, al capitalista). Petty intuyó, de esta manera, que el secreto de la acumulación capitalista está en lo que Marx llamaría más tarde “plusvalía”, o sea, en la explotación del trabajo asalariado.

Smith parte de la distinción de los productos del trabajo en dos categorías: valores de uso y valores de cambio. Un objeto útil, como el agua, puede tener un valor de cambio muy bajo, en tanto que un bien poco útil pero raro, como una piedra preciosa, puede tener un valor de cambio muy alto. Es preciso, pues, establecer un “precio natural” de las mercancías, objetivo y universal, que no varía según su utilidad y rareza, según el deseo y la demanda. En las sociedades primitivas, dicho precio natural o valor de cambio de las mercancías dependía del trabajo necesario para producirlas. En las sociedades civilizadas, tal equivalencia ya no puede darse; de lo contrario, ¿cómo explicar la acumulación de los capitales? En una sociedad civilizada, cada hombre es rico o pobre en la medida en que posee los medios para proporcionarse los alimentos, las comodidades y los placeres de la vida. Pero, desde que se afirmó la división del trabajo, el hombre puede producir con su propio trabajo sólo una pequeña parte de las utilidades que requiere; la mayor parte debe conseguirla gracias al concurso del trabajo ajeno. El hombre es, por lo tanto, rico o pobre según la cantidad de trabajo ajeno que puede tener a su disposición. En efecto, el capitalista compra con trabajo acumulado (capital) trabajo vivo (fuerza de trabajo asalariado), que le rinde “más de lo que él paga”. ¿Cómo

se entiende esto? Al momento de vender el producto obtenido con trabajo asalariado, el capitalista no hace sino vender trabajo objetivado, pero a un precio superior al precio que él ha pagado (él ha pagado salario más materias primas); lo cual quiere decir que él se embolsa una parte del valor producido, que en rigor correspondería al obrero. Smith llama "cantidad adicional" a este excedente del valor sobre el capital anticipado. En el fondo, ella es la consecuencia de la situación histórica, todavía hoy en día muy difundida, de la explotación del hombre por el hombre. Marx comentará que Smith ha descubierto el verdadero origen de la plusvalía. Sin embargo, en la teoría smithiana del provecho se advierte una oscilación, pues a veces aquél es identificado, no con la plusvalía (consecuencia de la explotación), sino con la "tasa de interés" a que el empresario tiene derecho, en virtud del capital invertido: el inversionista no tendría ningún interés en contratar a los obreros, si no esperase obtener de la venta de su producto algo más de lo que ha invertido; y no tendría interés en emplear un gran capital en lugar de un pequeño, si el provecho no estuviese en relación con la grandeza del capital. El mal disimulado intento de Smith por justificar la ganancia como la "remuneración del capitalista" compromete lo mejor y lo más avanzado de su doctrina económica. Además, al confundir al contratista con el capitalista, acaba por cohenestar, no propiamente la ganancia, sino el interés; aquel interés cuya práctica todos los grandes hombres (Moisés, Aristóteles, Catón, etc.) han vituperado y todas las religiones (judaísmo, mahometismo, cristianismo) han reprobado y hasta terminantemente prohibido (Concilio de Letrán de 1515). Sea como fuere, en la defensa de las prerrogativas de la clase burguesa (empresarios y capitalistas), se desvanece el mérito de Smith por haber descubierto la esencia (el trabajo) de la riqueza. Leamos lo

que escribe Marx al respecto: "Ante esta Economía Política ilustrada, que ha descubierto la esencia subjetiva de la riqueza —dentro de la propiedad privada— aparecen como adoradores de ídolos, como católicos, los partidarios del sistema dinerario y mercantilista, que sólo ven la propiedad privada como una esencia objetiva para el hombre. Por eso Engels (en el 'Esbozo') ha llamado con razón a Adam Smith el Lutero de la Economía. Así como Lutero reconoció en la religión, en la fe, la esencia del mundo real y se opuso por ello al paganismo católico; así como él superó la religiosidad externa, al hacer de la religiosidad la esencia íntima del hombre; así como él negó el sacerdote exterior al laico; así también es superada la riqueza que se encuentra fuera del hombre y es independiente de él —que ha de ser, pues, afirmada y mantenida sólo de un modo exterior—, es decir, es superada esta su objetividad exterior y sin pensamiento, al incorporarse la propiedad privada al hombre mismo y reconocerse el hombre mismo como su esencia; así, sin embargo, queda el hombre determinado por la propiedad privada, como en Lutero queda determinado por la Religión. Bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la Economía Política, cuyo principio es el trabajo, es más bien la consecuente realización de la negación del hombre al no encontrarse ya él mismo en una tensión exterior con la esencia exterior de la propiedad privada, sino haberse convertido él mismo en la tensa esencia de la propiedad privada."¹²

David Ricardo es mucho más riguroso, como científico, que Adam Smith; su método de investigación es esencialmente hipotético-deductivo, por cuanto la mayor parte de sus análisis se basan en premisas de la forma "supongamos

¹² Marx: *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 135-6.

que...". Su mayor rigor científico le permite desentrañar la íntima estructura de la sociedad capitalista, a la que presenta, sin medios términos, como conjunto de clases antagónicas, los propietarios agrarios, los capitalistas industriales y los proletarios. Ricardo acepta desde luego la distinción smithiana entre valor de uso y valor de cambio; este último, que es "poder de adquirir otros bienes", depende o de la rareza o del trabajo. Los objetos cuyo valor depende exclusivamente de su rareza ("porque ningún trabajo puede aumentar su cantidad") constituyen empero una pequeña parte de los bienes que diariamente se cambian en el mercado; son una excepción insignificante (cuadros preciosos, estatuas, etc.) respecto de los bienes que se obtienen mediante el trabajo. El valor absoluto (precio natural) de los bienes útiles se regula, pues, normalmente por el trabajo que cuesta producirlos (costo de producción); así, por ejemplo, si para producir una libra de azúcar empleo ahora el doble del tiempo que empleaban antes, obviamente el valor de cambio se ha duplicado; de suerte que, si antes cambiaba una libra de azúcar con dos de café, hoy debería cambiarla con cuatro del mismo producto. Pero a Ricardo le preocupa sobremanera el valor relativo (o real o de mercado), que depende de la cantidad comparada de las mercancías disponibles, o sea, de la ley de la demanda y de la oferta. Esto se aplica también al trabajo, que es costoso cuando escasea y barato cuando abunda. Supongamos que una fuerte demanda de trabajo haga subir el salario y bajar el provecho: las mejores condiciones de vida (habrá menos hambre, menos enfermedades letales, crecimiento de la natalidad, descenso de la mortalidad) provocarán el aumento de la población obrera, lo cual implicará aumento de la oferta de fuerza de trabajo y consecuente rebaja de los salarios y subida del provecho. El mecanismo de la demanda y la oferta es, por

lo tanto, tal que el precio natural (o absoluto) y el precio de mercado (o relativo o real) tienden a coincidir. Como es fácil advertir, la teoría ricardiana hace del empresario el eje de la sociedad. Todo gira en torno a él. Allí convergen todos los elementos de la producción y de allí divergen todos los dividendos de productos (renta, interés, ganancia, salario). El empresario o contratista es a la vez el gran impulsor de la producción y el gran repartidor del producto. Su preocupación incesante es asegurar la acumulación de los capitales invertidos, procurando ante todo que los salarios se ajusten a su precio natural (que es el precio necesario para poner a los trabajadores en su conjunto en condiciones de vivir y de reproducirse, sin aumentos ni disminuciones); ello, en efecto, permitirá aumentar el provecho (o plusvalía), que (por consistir en cierta cantidad de trabajo no pagado y por ser el trabajo la única fuente del valor) está en relación inversamente proporcional con el salario (un aumento salarial no se reflejará, como vulgarmente se cree, en un aumento del precio de venta del producto, sino en una rebaja proporcional del provecho del inversionista). En Ricardo no hay la misma ambigüedad que en Smith acerca del uso de la palabra capitalista; para él, capitalista es el empresario y no el "capitalista puro"; acreedor a un interés por el dinero prestado; tal capitalista que se escuda tras el empresario, que vive del trabajo ajeno, no podía menos que aparecerse a Ricardo como un ocioso y un parásito. Más polémica es, sin embargo, la actitud de Ricardo hacia el propietario agrario; con ella, él supo expresar la resuelta voluntad de la clase industrial inglesa de la época, tendiente a liberalizar el comercio de los granos y derribar el proteccionismo que favorecía los intereses privados de los terratenientes. La renta del propietario agrario, apunta Ricardo, es solamente "diferencial", jamás absoluta. En un país donde la tierra

disponible es superior a las necesidades de la población, el producto no es sino la compensación del trabajo erogado y la renta no existe. En otras palabras, la disponibilidad de la tierra en relación con la población sería prácticamente ilimitada, como la disponibilidad del aire y del agua. En este país la tierra no sería un bien de cambio, porque, según los comunes principios de la demanda y de la oferta, no puede ser pagada renta alguna por ella, por la misma razón por la cual nada se paga por el uso del aire o del agua o de cualquier otro don de la naturaleza que existe en cantidad ilimitada. Pero, si la tierra disponible es inferior a las necesidades por satisfacer (lo cual ocurre cuando la población aumenta), es preciso extender el cultivo a tierras menos fértiles, que requieren obviamente un costo de producción más elevado. De ello se sigue que los propietarios de las tierras más fértiles realizan, respecto de los propietarios de las tierras que lo son menos, un ahorro de capital y de trabajo, en el cual consiste la renta (renta diferencial). Si, por ejemplo, en un mercado se venden dos bultos de trigo, de los cuales uno ha sido producido casi espontáneamente en un terreno fértil y el otro costosamente en otro poco fértil, el precio de mercado del trigo de la tierra de mejor calidad aumentará, al adecuarse al precio natural del trigo de la tierra de peor calidad (bien en razón de la ley general de que en un mismo mercado no puede haber más de un precio para productos de la misma especie, bien porque nadie trabajaría una tierra poco benigna para perder en lugar de ganar). De esta manera, Ricardo evidencia el carácter parasitario de la renta y el antagonismo entre propietarios agrarios y capitalistas: aquéllos tienen interés en que el precio del producto aumente (a fin de obtener una renta mayor), éstos en que disminuya (a fin de conjurar que, con el aumento del precio de las subsistencias necesarias para el sustento de la

fuerza de trabajo, se ocasione un alza de los salarios y, con ella, una reducción del provecho).

Ricardo relaciona, pues, la tasa del provecho, de una manera inmediata, con la tasa del salario (los provechos son altos o bajos según sean bajos o altos los salarios) y, de una manera mediata, con la tasa de la renta (ya que el crecimiento de la renta es una de las condiciones para el aumento de la tasa del salario). Así, si por un lado condena al propietario agrario como improductivo y parasitario, por el otro pone un dique a toda reivindicación salarial del proletariado. Los salarios deben detenerse en un nivel que no haga mella en la acumulación capitalista. De conformidad, Ricardo rechaza la legislación vigente a favor de los pobres, declarando que se trata de una "intrusión legal" en la libre concurrencia del mercado. Ricardo representa, a los ojos de Marx, un gran avance, respecto de Smith, por haber comprendido que el objeto de la Economía Política no es la felicidad de la sociedad, sino el provecho del capitalista, y por haber advertido, a raíz de esto, una conexión entre opuestos (salario y capital) que a Smith se le había escapado. "Gran progreso de Ricardo, Mill, etc., frente a Smith y Say, al declarar la existencia del hombre —la mayor o menor productividad humana de la mercancía— como 'indiferente' e incluso 'nociva'. La verdadera finalidad de la producción no estará en cuántos hombres puede mantener un capital, sino en cuántos intereses reporta, en la cuantía de las 'economías' anuales. Igualmente fue un grande y consecuente progreso de la reciente Economía Política inglesa el explicar con plena claridad (al mismo tiempo que eleva el 'trabajo' a principio 'único' de la Economía Política) la relación 'inversa' existente entre el salario y el interés del capital y que el capitalista, por lo regular, 'sólo' con la reducción del salario puede ganar y viceversa. La relación 'normal' no sería la

explotación del consumidor, sino la explotación recíproca de capitalista y trabajador. La relación de la propiedad privada contiene latente en sí la relación de la propiedad privada como 'trabajo', así como la relación de la misma como 'capital' y la conexión de estas dos expresiones entre sí".¹³ Las palabras referidas constituyen, sin duda, un testimonio de descargo para Ricardo, en cuanto realzan su rigor, su exactitud y su honestidad de científico; pero a la vez son un implícito testimonio de cargo, en cuanto Ricardo, al poner el provecho capitalista como fulcro de la sociedad y al hacer depender todo de él, con el consiguiente desconocimiento del derecho del proletariado a recobrar su existencia humana, se convierte en "ideólogo de la clase capitalista-empresarial". No por ello, claro está, los merecimientos de Ricardo como científico se deslucen: reiterando y precisando lo ya dicho por Smith, dejó bien claro que, aun siendo el trabajo la fuente del valor, hay una especie de trabajo que no causa tal efecto. Un trabajo es productivo cuando la fuerza de trabajo se cambia contra capital, improductivo cuando se cambia contra rédito (es decir, cuando está destinado al uso, al consumo, y no al cambio). Así, por ejemplo, el trabajo de un obrero de la industria generalmente añade, al valor de los medios de producción (capital fijo o constante), un nuevo valor, creado por él, y que incluye el costo de mantenimiento del propio obrero (capital variable) y el provecho del empresario (plusvalía). El trabajo de un servidor, por el contrario, no añade valor alguno, ni bajo forma de provecho para el patrón ni bajo forma de restitución del salario pagado. Marx acepta y hace suyas estas conquistas de la Economía Política clásica. "Sólo es productivo el obrero que produce plusvalía para el capitalista o que trabaja para hacer

¹³ Marx: *op. cit.*, p. 125.

rentable el capital. Si se nos permite poner un ejemplo ajeno a la órbita de la producción material, diremos que un maestro de escuela es obrero productivo si, además de moldear las cabezas de los niños, moldea su propio trabajo para enriquecer al patrono. El hecho de que éste invierta su capital en la fábrica de enseñanza en vez de invertirlo en una fábrica de salchichas, no altera en lo más mínimo los términos del problema. Por tanto, el concepto del trabajo productivo no entraña simplemente una relación entre la actividad y el efecto útil de ésta, entre el obrero y el producto de su trabajo, sino que lleva además implícita una relación específicamente social e históricamente dada de producción, que convierte al obrero en instrumento directo de valorización del capital. Por eso *el ser obrero productivo no es precisamente una dicha, sino una desgracia... La Economía Política clásica ha considerado siempre la producción de la plusvalía como característica fundamental y decisiva del obrero productivo*".¹⁴ Lo subrayado encierra, como es fácil entender, la crítica de Marx a la actitud ideológicamente conservadora de la Economía Política clásica o, mejor dicho, a su orientación consciente o inconscientemente apologética de los intereses de la clase capitalista con el implícito desconocimiento y sacrificio de los intereses de la clase auténticamente productora. Y, más adelante, reconviene a Ricardo el haber soslayado el análisis del origen de la plusvalía, quizás porque temía que el poner al descubierto la explotación de la clase obrera podía provocar aversión contra el capitalismo industrial y una reacción contra sus crueldades: "Ricardo no se cuida de investigar los orígenes de la plusvalía. La considera como algo inherente al régimen capitalista de producción, como la

¹⁴ Marx: *El Capital*, vol. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 426.

forma natural que cobra a sus ojos la producción social. Y cuando habla de la productividad del trabajo, no busca en ello la causa determinante de la existencia de plusvalía, sino simplemente la causa a que responde la magnitud de ésta... Tampoco la escuela de Ricardo resolvió el problema; no hizo más que eludirlo. En realidad, un cierto instinto les decía a aquellos economistas burgueses que era peligroso ahondar demasiado el candente problema de los orígenes de la plusvalía.”¹⁵

Volviendo al punto central de la presente tratación, la conversión del dinero en capital, hemos visto que ella consiste en comprar para vender más caro: D-M-D'. La primera fase de este proceso ocurre en el mercado, en la esfera de la circulación, donde efectivamente la suma de dinero anticipada se transforma en instrumentos de producción, materia prima y fuerza de trabajo. El segundo momento empero tiene lugar en la esfera de la producción: aquí, por obra del trabajo, al tiempo que los elementos empleados sufren una metamorfosis (se convierten en nuevas cosas útiles), se conserva el valor antiguo y se añade un valor nuevo (plusvalía). En fin, hay que echar nuevamente al torrente de la circulación el producto, para realizar su valor en dinero, reconvertir luego este dinero en capital y así seguidamente. Este movimiento circular que recorre siempre las mismas fases sucesivas constituye la circulación del capital; y, si la plusvalía obtenida se añade al capital, tendremos la “acumulación del capital”.

Si el capitalista consumiera íntegra la plusvalía en la satisfacción de sus necesidades, la acumulación del capital no sería posible; pero, si la reinvierte, agregándola al capital inicial, éste se incrementará proporcionalmente y asegurará, para el ciclo siguiente, una plusvalía mayor. De

¹⁵ Marx: *op. cit.*, pp. 431-2.

donde resulta patente que, si la plusvalía nace del capital, el capital, a su vez, nace de la plusvalía. Supongamos, dice Marx, que un hilandero invierte un capital de diez mil libras esterlinas en algodón, máquinas y mano de obra y recaba de la venta de los hilados la suma de doce mil libras esterlinas; si la diferencia de dos mil libras esterlinas es ahorrada y añadida al capital primitivo, éste crecerá de diez a doce mil libras esterlinas, esto es, se habrá acumulado. El capital primitivo, claro está, continúa reproduciéndose y produciendo plusvalía. “De dónde sacó este dinero su poseedor? ¡De su propio trabajo y del de sus antecesores!, contestan a coro los portavoces de la Economía Política, y esta hipótesis parece, en efecto, la única que concuerda con las leyes de la producción de mercancías. Muy otra cosa acontece con el capital adicional de dos mil libras esterlinas. El proceso de formación de este capital lo conocemos al dedillo. Este capital es plusvalía capitalizada. No encierra, desde su origen, ni un solo átomo de valor que no provenga de trabajo ajeno no retribuido. Los medios de producción a los que se incorpora la fuerza de trabajo, así como los medios de vida con que ésta se mantiene, no son más que partes integrantes del producto excedente, del tributo arrancado anualmente a la clase obrera por la clase capitalista. Cuando ésta, con una parte del tributo, le compra a aquella fuerza de trabajo adicional, aunque se la pague por todo lo que vale, cambiándose equivalente por equivalente, no hace más que acudir al viejo procedimiento del conquistador que compra mercancías al vencido y se la paga con su propio dinero, con el dinero que antes le ha robado.”¹⁶

Nosotros, a fin de mantenernos dentro de los límites de la presente tratación, no afrontaremos el problema de la

¹⁶ Marx: *op. cit.*, pp. 490-1.

“acumulación primitiva”, a que Marx alude al comienzo del paso citado; baste decir que “los métodos de la acumulación originaria fueron cualquier cosa menos idílicos”.¹⁷ Pero, aun suponiendo que el capital anticipado al principio sea debido al trabajo de su poseedor, se transforma, tarde o temprano, gracias a la plusvalía, en capital acumulado, y por tanto extorsionado. De lo anterior se sigue que cuanto más el capitalista ha acumulado, tanto más él puede acumular; dicho diversamente, cuanto mayor es el trabajo ajeno no pagado del cual se ha apropiado, tanto más puede apropiarse de trabajo presente. Es, ésta, la “reproducción del capital en proporción progresiva”, que se diferencia de la “reproducción simple”, la cual no hace sino repetir periódicamente la primera operación, sin capitalizar la plusvalía. En este segundo caso, el capitalista se come íntegramente la plusvalía; en el primero, en cambio, demuestra sus “virtudes cívicas”, comiendo de aquélla sólo una parte a fin de capitalizar el remanente. Ironía aparte, la Economía Política clásica había creído firme y sinceramente (¡ideología pura!) en las virtudes del capitalista industrial. Smith, por ejemplo, al propio tiempo que había arremetido contra algunos de los más respetables órdenes de la sociedad (eclesiásticos, abogados, soldados, domésticos, jueces, etc.), tachándolos de parásitos en cuanto son sostenidos con una parte del producto anual de la laboriosidad ajena, había celebrado el “ascetismo” del capitalista, que ahorra parte del rédito para invertirlo como capital. Marx se dio a la tarea de demistificar la alabada abstinencia del capitalista. Veamos. “El desarrollo de la producción capitalista convierte en ley de necesidad el incremento constante del capital invertido en una empresa industrial, y la concurrencia impone a todo capita-

¹⁷ Marx: *op. cit.*, p. 608.

lista individual las leyes inmanentes del régimen capitalista de producción como leyes coactivas impuestas desde fuera. Le obliga a expandir constantemente su capital para conservarlo, y no tiene más medio de expandirlo que la acumulación progresiva. Por tanto, en la medida que sus actos y omisiones son una mera función del capital personificado en él con conciencia y voluntad, su consumo privado se le antoja como un robo cometido contra la acumulación de su capital. . . El capitalista clásico condena el consumo individual como un pecado cometido contra su función y anatematiza todo lo que sea 'abstenerse' de la acumulación; en cambio, el capitalista modernizado sabe ya presentar la acumulación como el fruto de la 'abstinencia' y de la renuncia a su goce individual. . . En los orígenes históricos del régimen capitalista de producción —y todo capitalista advenedizo pasa, individualmente, por esta fase histórica— imperan, como pasiones absolutas, la avaricia y la ambición de enriquecerse. Pero los progresos de la producción capitalista no crean solamente un mundo de goces. Con la especulación y el sistema de crédito, estos progresos abren mil posibilidades de enriquecerse de prisa. Al llegar a un cierto punto culminante de desarrollo, se impone incluso como una necesidad profesional para el 'infeliz' capitalista una dosis convencional de derroche, que es a la par ostentación de riqueza y, por tanto, medio de crédito. El lujo pasa a formar parte de los gastos de representación del capital. Aparte de que el capitalista no se enriquece, como el atesorador, en proporción a su trabajo personal y a lo que deja de gastar en su persona, sino en la medida en que absorbe la fuerza de trabajo de otros y obliga a sus obreros a abstenerse de todos los goces de la vida (siempre que, desde luego, no se abstengan de trabajar para él). Por consiguiente, aunque el derroche del capitalista no presenta nunca aquel carácter bien intencio-

nado e inofensivo del derroche de un señor feudal boyante, pues en el fondo de él acechan siempre la más sucia avaricia y el más medroso cálculo, su derroche aumenta, a pesar de todo, a la par con su acumulación, sin que la una tenga por qué echar nada en cara a la otra... Acumular por acumular, producir por producir: en esta fórmula recoge y proclama la Economía clásica la misión histórica del periodo burgués. La Economía jamás ignoró los dolores del parto que cuesta la riqueza, pero ¿de qué sirve quejarse contra lo que la necesidad histórica ordena? Para la Economía clásica, el proletariado no es más que una máquina de producir plusvalía; en justa reciprocidad, no ve tampoco en el capitalista más que una máquina para transformar esta plusvalía en capital excedente. Estos economistas toman su función histórica trágicamente en serio... Todas las condiciones del proceso del trabajo se convierten, a partir de ahora en otras tantas prácticas de abstinencia del capitalista. Si el trigo no sólo se come, sino que, además, se siembra, ¡ello se debe a la abstinencia del capitalista! El capitalista roba a su propio progenitor cuando 'presta al obrero los instrumentos de producción' o, lo que es lo mismo, cuando lo explota como capital mediante la asimilación de la fuerza de trabajo, en vez de comer máquinas de vapor, algodón, ferrocarriles, abonos, caballos de tiro, etc., o, según la idea infantil que el economista vulgar se forma, en vez de gastarse alegremente 'su valor' en lujo y en otros medios de consumo."¹⁸

¿Cuáles son las consecuencias de la acumulación capitalista para la suerte de la clase obrera? Si la composición del capital (o sea, la proporción entre capital constante y capital variable) permaneciese inalterada, la acumulación traería consigo un aumento en la demanda de la fuerza de

¹⁸ Marx: *op. cit.*, pp. 499-503.

trabajo, y, consiguientemente, un alza de la tasa de los salarios. Sin embargo, las circunstancias más o menos favorables en medio de las cuales se reproduce y se multiplica la clase trabajadora no cambian el carácter fundamental de la producción capitalista. Aumentando el capital, se extiende contemporáneamente la explotación capitalista; acumulación del capital es, pues, aumento del proletariado. Marx menciona a Adam Smith, quien ya había hecho notar que los capitales no dejan de crecer, porque los provechos han bajado; antes bien, continúan aumentando más rápidamente que antes. Y redondea su dolorosa comprobación con una serie de citas, de las que ofrecemos un compendio: “El bien y el mal económico, dentro de una nación, se equilibran siempre; lo que para unos es abundancia de bienes es, para otros, siempre carencia de los mismos” (Ortes, fraile veneciano del siglo XVIII); “El hambre no sólo ejerce una presión pacífica, silenciosa e incesante, sino que, además, provoca la tensión más potente, como el móvil más natural que impulsa al hombre a trabajar y a ser industrial. De este modo, se enriquece considerablemente el fondo de la felicidad humana: las personas más delicadas se verán libres de molestias y pueden entregarse a tareas más elevadas, etc.” (J. Towsend, sacerdote protestante inglés); “El incremento de la riqueza social engendra esa clase tan útil de la sociedad, que desempeña los oficios más enojosos, más viles y más repelentes, cargando, en una palabra, con todo lo que hay en la vida de desagradable y servil, lo que permite precisamente a las demás clases gozar de tiempo, de alegría de espíritu y de dignidad convencional, de carácter, etc.” (Storch); “Los hombres (es decir, los hombres que no trabajan) renunciarían probablemente a todas las perfecciones de las artes y a todas las comodidades que nos proporciona la industria, si tuviesen que adquirirlas con su trabajo permanente, como el

que realiza el obrero. Hoy el esfuerzo está divorciado de la recompensa; no es el mismo hombre que trabaja y luego descansa; por el contrario, tienen que trabajar unos precisamente para que descansen otros. Por eso, la inacabable multiplicación de las fuerzas productivas del trabajo no puede conducir a otro resultado que a acrecentar el lujo y los placeres de los ricos ociosos” (Sismondi); “Es en los países pobres donde el pueblo vive a gusto y en los países ricos donde generalmente vive en la pobreza” (Destutt de Tracy).¹⁹

El carácter fundamental de la producción capitalista (la explotación del hombre por el hombre) no varía, por consiguiente, por más que aumente, con la acumulación capitalista, la demanda de la fuerza de trabajo; por otra parte, el precio de ésta no puede elevarse sino dentro de ciertos límites que dejen intacta la base del sistema capitalista y aseguren la reproducción del capital. “Y forzosamente tiene que ser así, en un régimen de producción en que el obrero existe para las necesidades de explotación de los valores ya creados, en vez de existir la riqueza material para las necesidades del desarrollo del obrero. Así como en las religiones vemos al hombre esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista le vemos esclavizado por los productos de su propio brazo”.²⁰

La acumulación capitalista trae necesariamente una lucha despiadada entre los capitalistas: cada uno de ellos, para sobrevivir, tiende a hacer quebrar a su competidor, a expropiarlo y a absorber su empresa, su clientela y su mercado. El capital se acrecenta en una sola mano, porque

¹⁹ Marx: *op. cit.*, pp. 547-9.

²⁰ Marx: *op. cit.*, p. 524. Bellísimo símil en que el mundo religioso es presentado, una vez más, como la imagen de un mundo vuelto al revés; esto es, de un mundo en el cual los productos han sido colocados en el lugar de los productores o agentes.

desaparece de muchas manos. Es la centralización propiamente dicha, a diferencia de la acumulación y de la concentración. La centralización de los medios de producción (esto es, el monopolio del capital) y la socialización del trabajo llegan a tal punto que se vuelven incompatibles con su envoltura capitalista. "Esta salta hecha añicos. Ha sonado la hora final de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados. . . La transformación de la propiedad privada dispersa y basada en el trabajo personal del individuo en propiedad privada capitalista fue, naturalmente, un proceso muchísimo más lento, más duro y más difícil de lo que será la transformación de la propiedad capitalista en propiedad social. Allí, se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos cuantos usurpadores; aquí, de la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo."²¹

²¹ Marx: *op. cit.*, pp. 648-9.

APUNTES SOBRE EL PSICOANALISIS PARA LA CONSTRUCCION DE UNA PSICOLOGIA CIENTIFICA

Enrique Guinsberg

“Psicoanalizar a un ser humano significa, pues, investigar su estructura psíquica desde un punto de vista histórico-genético. El psicoanálisis no es otra cosa que ‘una visión materialista de la historia aplicada a la investigación de la historia del individuo’. Esa es la esencia del asunto y esa esencia no se altera por el hecho de que la burguesía la haya rodeado de una profusa charlatanería, de la cual el marxismo debe distanciarse más aún que el investigador burgués... Es preciso acabar con el monopolio de la psicología por parte de la ciencia burguesa y entregar al proletariado la conducción de esta disciplina, de la misma manera en que Marx y Engels arrancaron a la ciencia burguesa el monopolio y la conducción en materia de economía política y de sociología”.¹

Marxismo y psicoanálisis han polemizado siempre, siendo considerados muchas veces como incompatibles, por un lado, mientras otros opinan que eso no es cierto y existen coincidencias que hacen posible una síntesis. La polémica continúa en el presente, signada casi con los mismos argumentos que hace décadas, que van desde una negación

¹ Leistikow, Gunnar, *Una voz en el desierto y su mensaje* (1936); en el libro de autores varios, *Marxismo, psicoanálisis y sexpol* (tomo I — Documentos), Granica editor, Buenos Aires, 1972.

absoluta de la teoría freudiana —etiquetada como burguesa e idealista— hasta forzar manifiestamente coincidencias con el propósito de comprobar lo deseado (que no siempre coincide con la realidad). El psicoanálisis tiene en el presente una difusión y un desarrollo que hacen imprescindible su valoración desde una perspectiva marxista, análisis que implica tanto la crítica a sus contenidos que no respondan a los criterios fundamentales científicos que propugna, como la aceptación y posible re-formulación de todo aquello que sea válido desde tal óptica. Pero es justo señalar que no ha sido siempre utilizado este criterio, reemplazado las más de las veces por rígidos ataques y negaciones totales —respuesta muchas veces a acusaciones similares provenientes de fuentes designadas como psicoanalíticas—, pero que no justifican así su método que nada tiene que ver con el marxista. Es necesario entonces un balance de esta problemática, balance que no puede menos que ser tan polémico como el tema tratado y que incluso busca ese carácter intencionalmente para continuar una discusión que, llevada creativamente, ayuda al proceso de elaboración de una psicología científica.

El marxismo ha sido y es indudablemente, en teoría y en práctica, uno de los aportes históricos más importantes al conocimiento científico y a las transformaciones sociales. Su contribución es esencial en toda área, sea aportando al conocimiento verdadero, sea desmitificando total o parcialmente los contrabandos ideológicos que pretenden vestirse con ropaje científico.

Pero así como sería absurdo y falso negar esas aportaciones —intento típico de la burguesía— de nada serviría negar sus carencias o aspectos poco o nada desarrollados. Es sabido que sólo de una correcta valuación surgen las posibilidades de modificación, es decir de la conciencia de debilidades, errores o ausencias. Corresponde por tanto se-

ñalar que el marxismo no ha construido aún una psicología que lleve su signo, es decir científica, llevando en este terreno no sólo un notorio retraso sino también un abandono del campo a las visiones burguesas, con todas las implicancias que esto conlleva en teoría y en práctica.

En parte esa ausencia es históricamente comprensible. Marx y Engels —pioneros del socialismo científico— estuvieron necesariamente abocados a la elaboración de sus bases fundamentales, centrada especialmente en la economía política, no alcanzándoles su vida para sobrepasar esenciales aspectos teórico-prácticos y elaborar estudios más relacionados con lo que llamaron super-estructura; la psicología entraba en este terreno, de la misma manera que entraba la ideología y tampoco fue elaborada una “teoría de las ideologías” pese a sentar las bases de ella. También Lenin se vio forzado a priorizar el proceso revolucionario primero y construcción del socialismo después, con las implicancias de analizar temas más vinculados a tales tareas.

Estas explicaciones —válidas para los citados y muchos otros abocados a tareas semejantes— no alcanzan para justificar la realidad actual referente al abandono de la psicología por el marxismo, sobre todo cuando otros aspectos tan “secundarios” como este sí han sido y son trabajados por estudiosos de este campo. Más correctamente habría que decir que no se ha dado importancia a esta disciplina, optándose en muchos casos por intentar reemplazarla por una neurofisiología (caso de la reflexología), en otros realizándose sólo intentos parciales y muchas veces harto esquemáticos, o bien sólo contentándose en realizar críticas ideológicas a teorías consideradas burguesas. Pero crítica —aspecto necesario— no es sinónimo de construcción: en todo caso sólo un primer paso.

Inversamente, el campo de la burguesía sí ha sido prolífico, quedándole por tanto el campo despejado; a su pre-

dominio en el terreno de la psicología contribuye no sólo la ausencia de una alternativa marxista (es decir científica) sino también el hecho objetivo de que muchas de las críticas realizadas a las mismas son producto de un torpe esquematismo o de una increíble superficialidad, siendo más simplistas etiquetamientos que análisis serios y lúcidos en el mejor estilo y método marxista. Cuanto de esto es debido a lo que en términos generales se cataloga esquemáticamente como *stalinismo* —método deformado de un verdadero y serio marxismo en teoría y práctica— es harto evidente.

De esta manera se consideró —y lamentablemente muchos aún lo consideran— que es un prodigio de ortodoxia y lealtad al marxismo negar validez a todo lo que no provenga de las propias filas, o tenga elementos ideológicos burgueses. De allí al inmediato etiquetamiento y negación total hay un solo paso, olvidando que en esto no hay ni aproximaciones a la metodología científica ni a la coherencia práctica de Marx y Engels. Ambos fueron furibundos y certeros críticos del pensamiento de su época, no transando ni dejando de señalar las más pequeñas deformaciones o contrabandos ideológicos (incluidos los provenientes de las filas de su propio movimiento). Pero eso nunca significó que dejaran de reconocer lo que fuera válido de las teorías que criticaban, o —cosa fundamental— reformularan tales ideas al ubicarlas en un contexto científico y no ideologizado. Nadie puede negar que las fuentes del pensamiento de Marx y Engels fueron la filosofía hegeliana, la política e ideología de los socialistas utópicos y la economía de los fisiócratas (Adam Smith, Ricardo), todas ellas con fuertes o totales contenidos propios de la burguesía de la época. Nadie tampoco puede olvidar la fuerza de las críticas que les realizaran, pero mucho menos sería posible negar la absorción que hicieran de los aportes que

consideraran valiosos de ella sacándolos de su marco ideológico. La dialéctica hegeliana fue enteramente rescatada *invirtiéndola y colocándola sobre sus pies*, como metafóricamente expresaran, método marxista que el propio Marx generalizaba al decir que “no hay que tirar al bebé junto con el agua de la bañera”. De idéntica manera sería un absurdo pensar que todos los aportes psicológicos son sólo ideología burguesa pura, olvidando que la efectividad práctica tiene forzosamente que tener alguna apoyatura real, siendo por tanto incorrecta la negación en bloque sin el previo rescate de lo válido por mínimo que fuere.

La evidencia de la necesidad de construcción de una psicología científica —como herramienta desmitificadora de las teorías burguesas en boga y, mucho más importante, por el auge de sus prácticas— hace imprescindible la recuperación de lo valioso de éstas para ubicarlas en el contexto del conocimiento marxista. Y si tal tarea debe ser desarrollada con todas las existentes, no pueden haber dudas que muy especialmente debe realizarse con la teoría psicoanalítica, por el desarrollo e importancia que ésta ha adquirido desde su surgimiento a comienzos del siglo xx, así como por cuanto ha ido mucho más allá del mero estudio de la psicopatología para esbozar una comprensión del ser humano. Y así como desde posturas definidas como marxistas se le han realizado furibundas críticas, también se han intentado aproximaciones reconociendo sus indudables aportes para el estudio de la conducta, porque —como dice G. Hocquard— “las tesis freudianas forman parte en su conjunto, y con todas las críticas que podrían hacersele, del acervo científico de nuestro tiempo... han hecho progresar a la ciencia aunque sus descubrimientos no sean definitivos”.²

² Hocquard, Gastón, *Marcuse y el freudomarxismo*, Ediciones Roca, México, 1973.

Lo fundamental de las críticas “marxistas” al psicoanálisis es conocido: se señalan su ideología burguesa, el intento de comprensión del hombre y su mundo sobre bases exclusivamente sexuales, el intento de hacer lo mismo respecto al inconsciente desvalorizando la importancia de lo consciente, querer comprender los fenómenos sociales partiendo del conocimiento psicológico, plantear una terapia que devino en francamente elitista, etc. Mucho de esto es inocultablemente cierto, pero no todo lo es, así como muchas de las críticas parten no del conocimiento y profundización del psicoanálisis sino de una esquematización y superficialidad incompatibles para un rigor marxista.

Aceptando que es imprescindible que el marxismo recupere lo recuperable de todo conocimiento, es también imprescindible que desde una óptica socialista científica se evalúe sin prejuicios a la teoría psicoanalítica, se la juzgue, se le quiten sus falsedades, pero también se le reconozcan sus méritos. En este sentido esta nota parte de la idea de que *lo fundamental es la construcción de una psicología de carácter científico, y no —como falsamente se ha planteado— que tal científicidad sólo puede radicar en una determinada teoría. Pero también se considera que el aporte psicoanalítico es el que más puede contribuir a tal construcción en tanto sea re-formulado y ubicado en un contexto científico y no ideológico.* Es incorrecta la intención de una *síntesis* entre ambas teorías —como plantea por ejemplo el denominado freudo-marxismo— en tanto esto supondría la igualación de ambas: por el contrario sólo puede considerarse válido, si se entiende al marxismo como de carácter científico, partir de la base de su conocimiento y juzgar por sus parámetros la validez de cualquier otro conocimiento, el psicoanalítico incluido. Es decir colocando al psicoanálisis bajo el contexto abarcante que sólo el materialismo dialéctico puede brindar. Parte de los errores

de W. Reich y sus intentos "freudo-marxistas" parten precisamente de esa pretendida igualdad y falsa síntesis.

(Así entre paréntesis habría que preguntar hasta qué punto esta propuesta podría ser intentada si no es desde una práctica no sólo intelectual-profesional sino también política, que permita la internación tanto en las profundidades psíquicas del hombre como en los intentos concretos de transformación de la realidad en la que ese hombre vive y se transforma. Valdría al respecto todo lo dicho y escrito sobre la práctica como determinante real de creación científica marxista. Vale al respecto formular una experiencia personal: la enseñanza recibida en la Universidad fue la clásica de una orientación psicoanalítica ortodoxa, provocando como reacción a su contenido burgués e incluso reaccionario un fuerte rechazo al psicoanálisis, rechazo provocado también por la experiencia concreta de la militancia política en una organización marxista. Pero la posterior práctica profesional mostró lo incorrecto de un rechazo tan absoluto, tanto por la evidencia de lo observado en los pacientes como por la inexistencia de una alternativa psicológica que comprendiera los fenómenos observados. Tal crítica previa, reconsideración parcial después e intento de re-formulación marxista del psicoanálisis por último, difícilmente hubiera sido posible sin la perspectiva que abre la práctica militante y por tanto inserta en un marxismo concreto, práctica casi imposible desde una ubicación sólo teórica. Habría también que preguntar por último si los déficits en los intentos de aproximación del psicoanálisis al marxismo no lo fueron por esta carencia, es decir por partir de una visión unilateral teórica y profesional).

¿Qué debe exigirse a una psicología para que sea marxista? ¿Cumple el psicoanálisis esos requisitos y con qué limitaciones? Ninguna psicología podría considerarse marxista de no partir de una concepción *materialista*, es decir

comprender al hombre como un ser físico y biológico, donde lo psíquico es inseparable de lo somático que es su fuente, es decir entendiendo a los procesos psíquicos surgiendo de un organismo viviente. Tal psicología tampoco podría prescindir de aplicar las leyes de la *dialéctica* a todos los procesos que estudie, muy especialmente a las relaciones establecidas entre ese organismo biológico que surge a la vida y las condiciones sociales en que crece, se desarrolla y está en constante vinculación. En función de esto tal psicología no podría dejar de comprender al *hombre como producto social* de un marco humano, donde se produce su proceso de hominización y donde se estructura un determinado modelo de personalidad dentro de los límites de las posibilidades biológicas. Tal concepción *bio-psico-social* es incompatible con todas las escuelas idealistas, sea porque éstas no reconozcan la base biológica del hombre, inviertan la situación y vean a los procesos sociales como efectos del psiquismo, o con las que —con un carácter no tan idealista pero muy lejanas de un real materialismo— entienden a lo social sólo como lo concreto inmediato (familia, escuela) sin comprenderlo como una estructura de fuerzas productivas, clases sociales, etc. cayendo en una *microsociología medioambientista*.

Si el psicoanálisis cumpliera enteramente estos requisitos toda discusión sería superflua, y sería de hecho una psicología marxista. Pero la cosa no es tan simple: Freud jamás aceptó ser ni conocer esta teoría, a la que casi no menciona pese a vivir en una época signada por su crecimiento y consolidación política y teórica (revolución rusa, intentos en Hungría y Alemania, influencia en la cultura de la época, etc.). Incluso es indudable que importante parte de sus principios tienen características idealistas o mecanicistas, así como su teoría en muchos casos ha derivado en aspectos prácticos y tesis de neto signo conservador-bur-

gués. Pero Freud no es el primero —y seguramente tampoco el último— que descubre y teoriza con alcances que escapan a su propia voluntad, y donde el autor actúa como transmisor de hechos que supo ver o comprobar, más allá de ser conciente de sus alcances, significaciones o marco de comprensión de esos nuevos conocimientos. Hegel nunca supo cómo su filosofía y especialmente su dialéctica fue un hito fundamental para la comprensión del devenir social: la dialéctica, tal como la planteaba, tenía una neta connotación idealista. Pero era válida pese a su encuadre ideológico, y Marx no la abandona por ese idealismo sino recupera su validez al contextualizarla e invertirla. Con el psicoanálisis freudiano pasa algo similar: *más allá de la conciencia de Freud del carácter materialista y dialéctico que pueden tener sus observaciones, corresponde que desde esa postura se absorba lo absorbible, rectifique lo rectificable, se coloque en su lugar lo invertido, se reformule lo mal formulado, y se continúe y profundice lo no estudiado o los nuevos caminos abiertos.* Es entonces necesario analizar cuanto de todo esto es posible, lo que implica el estudio concienzudo de la teoría en sí —viendo sus significaciones más allá que el propio Freud— como el terreno ideológico en la que surge y se apoya.

Dudar de la base materialista del psicoanálisis es confundir apariencia con realidad, cosa grave en un marxista. Freud es en este sentido claro emergente de la ideología dominante en su época en el ámbito de estudio científico, signado por el positivismo, la física energetista y el evolucionismo. Bleger señala certeramente —estudiando el marco ideológico de la obra de Freud— que “para la ciencia en general se planteaban dos premisas básicas: el que todos los fenómenos se hallan sometidos a un estricto determinismo (causalidad mecánica) y el que todo conocimiento verdaderamente científico debe ser factible de ser formu-

lado cuantitativamente. La física era el sector del conocimiento que mejor había incorporado y satisfecho estas exigencias y constituía el modelo al que tenían que tender todas las investigaciones”.³ También influye en él —como en la época— el evolucionismo, haciendo que la realidad se considere en permanente evolución, rompiéndose con el quietismo para subrayar los conceptos de cambio, desarrollo y proceso. También debe recordarse el ejercicio profesional de Freud en neurología, siendo por tanto conciente de la realidad física y biológica del hombre. Ya se verá que la interrelación de todo lo mencionado está permanentemente presente en la teoría psicoanalítica.

Muchas veces se olvida que uno de los primeros intentos de Freud tiene un absoluto carácter bio-neurológico, muy semejante al que iniciara y continuara Pavlov. En 1895 escribe su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, donde comienza diciendo que “la finalidad de este proyecto es la de estructurar una psicología que sea una ciencia natural; es decir, representar los procesos psíquicos como estados cuantitativamente determinados de partículas materiales, dando así a esos procesos un carácter concreto e inequívoco”. Y plantea dos ideas cardinales, la primera de las cuales es que “lo que distingue la actividad del reposo debe concebirse como una cantidad (Q) sometidas a las leyes generales del reposo”, y la segunda que “como partículas materiales en cuestión deben admitirse las neuronas”.⁴ El abandono de este proyecto se debe a la comprensión de que la psicología debe estudiar más los efectos que las fuentes, pero las premisas esenciales siguen presentes en toda su obra hasta su muerte.

³ Bleger, José, *Psicoanálisis y dialéctica materialista*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2ª edición, 1963.

⁴ Freud, Sigmund, *Proyecto de una psicología para neurólogos* (1895), en *Obras Completas*, tomo I, Biblioteca Nueva, Madrid, 3ª edición, 1973.

La *teoría de los impulsos* (que en muchas traducciones aparece como “instintos” por una incorrecta comprensión del término alemán *trieb*), así como la energía sexual que llama *libido*, “no provienen del mundo exterior sino del interior del organismo”, explicando también que “por fuente del impulso se entiende aquel *proceso somático* que se desarrolla en un órgano o en una parte del cuerpo, y es representado en la vida anímica por el instinto” pero que “ignora si este proceso es regularmente de naturaleza química o puede corresponder también al desarrollo de otras fuerzas, por ejemplo de fuerzas mecánicas”.⁵ La muy conocida evolución de la libido tiene también centro en zonas corporales “en las llamadas zonas erógenas, es decir, en las partes del organismo que son especialmente sensibles a la excitación sexual y donde esta última se concentra. Sobre estos pilares se edifica la poderosa super-estructura de las funciones psíquicas de la libido”.⁶ Un análisis más detallado mostraría cómo tal desarrollo libidinal tiene lógico sentido en el proceso de desarrollo y crecimiento genético, no pudiendo negarse que la boca —dentro de la llamada fase oral del recién nacido— es evidentemente centro del mismo, lugar por donde se alimenta, succiona, se comunica incipientemente y de a poco con el mundo que lo rodea, etcétera.

La base orgánica del psicoanálisis es tan indudable que Freud tuvo siempre esperanzas de que llegaría el día en que vería a su teoría situada sobre sus fundamentos orgánicos, llegando a afirmar en una de sus últimas obras que alguna vez el psicoanálisis sería reemplazado por la física y la química. La importancia de esta aportación freudiana

⁵ Freud, Sigmund, *Los instintos y sus destinos* (1915), en *Obras Completas*, tomo II, Biblioteca Nueva, Madrid, 3ª edición, 1973.

⁶ Reich, Wilhelm, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, Ediciones Roca, México, 1973.

basada en el materialismo es incluso reconocida por alguno de los que niegan —desde una postura que consideran marxista— la validez científica de tal teoría; Sapir, que critica la obra de Reich y su propuesta de freudo-marxismo, coincidiría con la propuesta de esta nota de aprovechar lo valioso del psicoanálisis cuando —luego de considerar a la teoría de los instintos como la de mayores errores dentro de esta escuela, así como de sobre-estimar los componentes biológicos en el comportamiento— no vacila en señalar que “justamente a causa de esta sobre-estimación de la libido, el psicoanálisis elaboró una teoría del instinto sexual como no lo hiciera jamás ninguna otra ciencia. El despertar de las tendencias sexuales ya en el primer año de vida extra-uterina —o, por lo menos, mucho antes de haber alcanzado la madurez sexual—, las diferentes fases en la evolución de la libido y la transición entre una y otra, el frecuente estacionamiento en la evolución de la libido y hasta su llamada regresión, el importante (aunque no excluyente, como asegura el psicoanálisis) papel del instinto sexual entre todos los restantes “motores de la conducta” . . .ninguna de estas tesis pueden ser eludidas por la psicología, por la pedagogía ni por la medicina”.⁷

La mayor parte de las críticas “marxistas” al psicoanálisis parten del desconocimiento o falseamiento de esta incultable base biológica de Freud, o juzgan que esa base es alterada luego por una postura idealista. El mismo Freud explica su camino en la obra ya citada al señalar que “el estudio de las fuentes del instinto no corresponde ya a la psicología. Aunque el hecho de nacer de fuentes somáticas sea en realidad lo decisivo para los instintos, este no se nos da a conocer en la vida anímica sino por sus fines.

⁷ Sapir, I., *Freudismo, sociología, psicología* (1929/30) (*Sobre el ensayo de W. Reich, Materialismo dialéctico y psicoanálisis*). En *Marxismo, psicoanálisis y sexpol*, ob. cit.

Para la investigación psicológica no es absolutamente indispensable más preciso conocimiento de las fuentes del instinto, y muchas veces pueden ser deducidas éstas del examen de los fines del instinto". Podría también haber agregado que, desde su postura, no había otro camino, ya que el conocimiento de tales fuentes es aún muy lejano, y esperar su cristalización impediría la labor psicológica por un muy largo tiempo.

Al respecto es de señalar que más allá de las incuestionables limitaciones freudianas (que luego se señalarán), parte de las críticas que se le formulan en este sentido tienen un carácter "marxista" bastante discutible: niegan lo psicológico en tanto no observan lo material de éste, buscando frenéticamente sus características "materiales" para dejar satisfecho su "marxismo". Reich es muy certero cuando, criticando esto, señala que "según ellos, lo que es real y material no es el espíritu sino los datos físicos que le corresponden, es decir los datos objetivos, mensurables y ponderables y no los subjetivos. El error mecanicista consiste en identificar con lo material aquello que es mensurable y ponderable, es decir tangible". Y lúcidamente recurre al propio Marx que en su *primera tesis sobre Feuerbach* expresa que "el defecto fundamental de todo materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *contemplación*, pero no como *actividad sensorial humana*, no como *práctica*, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuera desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial como tal. . .".

De esta manera, concluye Reich, con ese criterio —no abandonado por el esquematismo "marxista"— no puede existir aún una psicología, "pero al mismo tiempo tampoco

podremos hablar de conciencia de clase, de voluntad revolucionaria, de ideología religiosa, etc.; tendremos que contentarnos simplemente con esperar a que la química haya fijado las fórmulas de los fenómenos físicos correspondientes o que la reflexología haya descubierto los reflejos de que se trata". Cosa cierta: tanto la conciencia de clase como la personalidad se entienden por sus efectos, independientemente del ámbito físico en que se originan. Respecto al mismo tema Fenichel ejemplifica magníficamente diciendo que si bien es real que la bilis es una secreción del hígado, nada impide un estudio y análisis químico de ésta, tan real como la anatomía del hígado.⁸ El campo actual de los conocimientos obliga a estudiar esta realidad, independientemente de continuar el camino hasta conocer todos los mecanismos biológicos del proceso de formación de lo psíquico. Pero hasta llegar a esto nada impide el estudio —con sus límites— de sus leyes.

Este fue el camino de Freud, debiendo reconocérsele la conciencia de la relatividad del marco teórico de lo que estudiara y denominara como *metapsicología* (es decir *más allá de la psicología*), o sea un instrumento organizador y sistematizador de sus observaciones y práctica, instrumento que modificara repetidamente a la luz de nuevas observaciones, al punto de no vacilar en expresar que "estas y otras ideas análogas pertenecen a una superestructura especulativa del psicoanálisis, cada uno de cuyos fragmentos puede ser sacrificado o cambiado por otro sin perjuicio ni sentimiento alguno, en cuanto resulte insuficiente".⁹

Pero así como es innegable el carácter materialista de su obra, aunque sea un materialismo mecanicista, corres-

⁸ Fenichel, Otto, *Sobre el psicoanálisis como embrión de una futura psicología dialéctico-materialista* (1934); en *Marxismo, psicoanálisis y sexpol.*, ob. cit.

⁹ Freud, Sigmund, *Ensayo autobiográfico*, citado por Bleger, ob. cit.

ponde reconocer que nunca pudo escapar de los martos ideológicos de su época, y junto a este materialismo cayó en muchas posturas incuestionablemente idealistas al pretender entender los procesos sociales y sus fenómenos desde los mecanismos psicológicos del hombre, cayendo así en un manifiesto psicologismo; el caso por ejemplo de querer entender a la religión sólo en función de mecanismos obsesivos de nuestros antepasados, o elevar al parricidio en *Totem o tabú* como base del surgimiento de las formas sociales. Esta desviación psicologista es constantemente observable en las obras de tipo social de Freud, y llevadas a verdaderos paroxismos por algunos de sus continuadores (caso de intentar explicar las guerras como consecuencia del instinto de agresión). Esta caída en las trampas ideológicas se da también en Freud en 1920 cuando plantea una modificación a su teoría de los impulsos incluyendo junto al sexual el *de agresión* o *de muerte* —centro de ardua polémica dentro del campo psicoanalítico— y que Fromm considerara producto de la decepción burguesa por las consecuencias de la Primera Guerra Mundial al romper las fantasías de apogeo liberal; así las causas de tal desastre no serían por la inevitable crisis del sistema sino de “naturaleza humana” (aunque Freud no dijera esto es su consecuencia).¹⁰

El gran déficit psicoanalítico reside precisamente en su incorrecta comprensión de causas y sentidos de la realidad social, producto indudable del marco ideológico ya señalado. Déficit que alcanza también a la exacta comprensión del proceso dialéctico que se produce entre la realidad social y su influencia sobre la biología del hombre en su desarrollo, crecimiento y vida en general: más claramente

¹⁰ Fromm, Erich, *El modelo freudiano del hombre y sus determinantes sociales*; en *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, México, Fondo de Cultura Económica, mayo 1970, nº 15.

como se produce el proceso de *hominización*, donde lo social actúa sobre un organismo biológico. Es en este aspecto donde se hacen más notorios los límites analíticos —causa también del rechazo que obtuvo desde sectores marxistas— y por tanto más necesaria la re-formulación de sus conceptos al ubicarlos dentro de esta perspectiva. *Podría pensarse hasta qué punto con Freud no está ocurriendo proceso semejante al ocurrido con Hegel, del cual surgen una “derecha” y una “izquierda”, esta última base del posterior socialismo científico, y en este caso de una psicología científica.*

Para tal proceso de hominización es esencial la conocida aseveración marxista —señalada muy particularmente por Mao en conocido trabajo— de que las causas externas constituyen la condición de los cambios, y las causas internas la base de los cambios, actuando las primeras a través de las segundas.¹¹ En este caso como la realidad social (*causa externa*) influye y moldea la biología (*causa interna*), produciéndose el paso del ser animal que surge a la vida al homo sapiens, en un lento y complejo proceso (recordando también que a su vez el hombre actúa sobre las causas sociales); o, como dice Mulddworf, “existe una especie de dialéctica individuo-sociedad que es preciso esclarecer; es decir, hay que mostrar cómo se efectúa la articulación del proceso ideológico, en tanto que expresión de ciertas relaciones sociales, con la mitología privada del individuo, la cual traduce los avatares del inconciente”.¹²

En uno de sus primeros escritos Fromm sintetiza esta influencia de lo social sobre lo biológico —síntesis no anu-

¹¹ Mao Tse Tung, *Las contradicciones*; Colección 70, Editorial Grijalbo, México, 1969.

¹² Mulddworf, Bernard, *Psicoanálisis y compromiso (Del inconsciente psicológico al inconsciente ideológico)*; en *Marcuse y el freudomarxismo*, Ediciones Roca, México, 1973.

lada por la postura reformista dentro del “marxismo” del autor— que daría por resultado el siguiente método sociopsicológico: “los fenómenos sociopsicológicos deben concebirse como procesos de adaptación activa y pasiva del aparato instintivo a la situación socioeconómica. El aparato instintivo es en sí algo dado, desde el punto de vista biológico, pero es modificable en amplia medida; las condiciones económicas desempeñan el papel de factores formativos primarios. La familia es el medio esencial a través del cual la situación económica ejerce su influencia formativa sobre la psiquis del individuo. La psicología social debe explicar las actitudes mentales e ideologías comunes —que tengan importancia social— y, en especial, sus raíces inconscientes, basándose en la influencia de las condiciones económicas sobre las tendencias libidinales”.¹³ Sobre esto quizás nada más claro que la observación de las distintas estructuras de personalidad que cada marco social tiene como común y que sobradamente ha estudiado la antropología cultural. Al respecto debe recordarse que cada sociedad ha debido crear sus condiciones de supervivencia y producción, originando formas sociales levantadas sobre las posibilidades que la materia humana permite. “Hay en gran medida una contradicción entre las necesidades instintivas y el orden social —dice Reich—, contradicción que aboca a un conflicto, punto de origen de modificaciones, y como el individuo es el adversario más débil, estas modificaciones se producen en su estructura psíquica”.

Tal influencia generará formas particulares de desarrollo en cada momento de la evolución del individuo, generalizables y comunes para cada miembro de la sociedad, cada uno de los cuales tendrá diferencias *dentro* de tal

¹³ Fromm, Erich, *Sobre métodos y objetivos de una psicología social analítica* (1932); en *Marxismo, psicoanálisis y sexpol*, ob. cit.

esquema común. La modificación instintiva es un hecho social por la cual el hombre ha dejado de ser el animal de su origen —proceso que se repite en cada individuo— y cada forma social dejará indefectiblemente su impronta. Vale por tanto la famosa consideración de Marx de que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia”,¹⁴ pero referida a toda la estructura de la personalidad. Claro que este sentido profundo de las significaciones sociales no está presente en la obra psicoanalítica (ni siquiera en la “culturalista”, de una concepción medioambientista), aunque sus efectos fueran observados por Freud sin comprender su causa e importancia. (Entre paréntesis debería formularse la pregunta de hasta qué punto la larga evolución humana dentro de la civilización, así como ha producido infinidad de cambios en la organización somática, no ha provocado también modificaciones en el sustrato instintivo, adaptado ya genéticamente en gran parte a las características sociales humanas).

Para Freud la influencia social sobre los instintos está permanentemente presente, *con independencia de la valoración y contextualización que haga de sus observaciones y práctica*. La estructura de su aparato psíquico —Ello, Yo, Superyo— es producto precisamente del impacto social sobre lo biológico en su desarrollo ontogenético. La fundamental frase explicativa de este proceso que Freud utiliza, *Donde era Ello debe advenir Yo*, no es en definitiva otra cosa que el paso de lo puramente biológico a lo biológico-socializado, incluyendo el Superyo, expresión manifiesta de imperativos morales, normas sociales, etcétera.

Una psicología marxista no puede negar estos elemen-

¹⁴ Marx, Karl, *Contribución a la crítica de la economía política* (1859); en *Obras Escogidas de Marx y Engels*, Editorial Progreso, Moscú.

tos, expresión en definitiva de planteos muy semejantes a los propios, aunque como todo puedan o tengan que ser re-formulados. Las diferencias pueden partir del sentido que se le dé al concepto de Yo y su ubicación como parte de la estructura psíquica y social. Caruso señala certeramente —con la lucidez que caracteriza a muchas de sus ideas respecto a las posibles vinculaciones del psicoanálisis con el marxismo— que la citada postura freudiana “fue troquelada sin duda alguna por un gran individualista; pero su comprensión del Yo como instancia abarcadora deja aún suficiente lugar para lo que hay de *nosotros* conciente en el Yo. Para Freud en efecto, el Yo es una instancia que, a partir de una capacidad innata, deviene una realidad por y a través de la cooperación de los otros hombres. Yo devengo por el otro; yo necesito al otro para llegar a ser Yo; yo tengo, pues, que encontrar un modo conciente para formar el Nosotros con el otro”.¹⁵ El sentido ideológico está entonces presente, correspondiendo la desideologización para validar una postura correcta: el Yo freudiano tiene una connotación individualista —prototípica de su autor y su ideología— pero puede cambiar su sentido dentro de una perspectiva social, es decir comprendiendo al hombre como producto social y donde su Yo es fruto de la socialización de su biología en contacto con la realidad, pero junto a otros hombres con los que puede convivir de una manera que puede ser cooperativa y no competitiva (como sólo vio Freud en *su* marco social). El Yo puede dejar de tener ese sentido individualista —contener al Nosotros— sin perder el sentido estructural freudiano de relación con la realidad. *Claro que —se verá luego— también debe cambiarse el sentido de realidad que entendía Freud.*

¹⁵ Caruso, Igor, *Racionalidad e irracionalidad en el Yo colectivo*; en *Psicoanálisis, marxismo y utopía*, Siglo XXI, México, 1974.

La familia tiene en ese proceso de socialización una importancia absoluta, y si bien esto es reconocido por toda escuela psicológica, no siempre se comprende correctamente la *función* que asume. La mayoría de estas escuelas —incluyendo la psicoanalítica ortodoxa como la “culturalista”— ven sólo el marco de relaciones emocionales establecido por el niño desde su nacimiento (e incluso antes), no percibiendo acabadamente que junto a esto la familia también actúa como transmisora ideológica de la sociedad en general y de su clase social en particular. Vínculo afectivo e ideológico forman un todo inseparable en el proceso de hominización del nuevo ser en desarrollo.

Ciertas posturas que se definen como marxistas pero que en realidad mantienen un fuerte esquematismo sociologista, sobrecompensan el olvido idealista-burgués de esta transmisión social de la familia, para olvidar a su vez la trascendental importancia de las vivencias afectivas que el niño recibe en sus vinculaciones primarias. Ambos conceptos extremos son falsos, olvidándose nuevamente que la dialéctica es una realidad y no sólo un instrumento lógico. Es nuevamente Caruso quien correctamente indica que el adiestramiento del niño “está ciertamente determinado por la condición económica y por la conciencia social” pero que también la relación emocional establecida es determinante para la estructuración de la personalidad. Es así —sigue diciendo— “la infancia desdichada con todas sus secuelas... es experimentada por el afectado primariamente como su propia miseria; en el mejor de los casos sólo secundariamente puede conceptuarla *a posteriori* como una parte de la multifacética miseria social”. *Pero la comprensión intelectual a posteriori se realiza desde una personalidad ya estructurada sobre las vivencias emocionales recibidas.*

Y ejemplifica señalando que “el bebé subalimentado que

trata de succionar el seno vacío de su madre enferma de inanición no vivirá su hambre como un problema económico (lo que en realidad es) sino como un problema emocional subjetivo de la comunicación perturbada por parte del adulto frustrador. ¡Naturalmente que es un problema económico que los senos de la madre no se sequen por hambre! Pero si acaso el bebé sobrevive y —aquí de nuevo se plantea un problema social— alcanzase cierto bienestar, lo previsible es que viva sus experiencias ya hace mucho sumidas en el inconsciente como falta de amor y como abatimiento de su confianza básica en el ser humano”.* Más allá de lo extremo de este caso lamentablemente no tan raro, es imposible dejar de reconocer la inmensa influencia de la relación afectiva que los padres (o quienes críen al niño) les transmiten en los primeros años, recibidos por seres absolutamente desprotegidos y dependientes como ningún otro ser vivo. La tesis freudiana de que la estructura de la personalidad depende de esta relación —montada sobre la formación constitucional (aspecto este que una psicología científica debería también profundizar y sacar de su actual poco conocimiento)— incluye obviamente tanto el clima emocional que recibe este niño, como el “adiestramiento” determinado en gran parte por la pertenencia social de la familia. La diferente personalidad de niños de sectores sociales muy semejantes obedece no sólo a una hipotética constitución distinta, sino muy especialmente a ese distinto clima familiar; salta a la vista que no puede ser igual el impacto sobre el niño de una madre sobreprotectora que de una abandonante, o de una familia de tipo esquizoide que de una simbiótica.

Esta formación familiar incluye el tan famoso, sobrevalorizado como mal divulgado Complejo de Edipo, síntesis

* Idem.

en definitiva de la vinculación del infante con sus directos progenitores, sobre los cuales es absolutamente lógico que proyecte sus deseos y afectos. (Parece un absurdo decirlo, pero debe recordarse que el Complejo de Edipo freudiano es eso, una situación hartó compleja, que va mucho más allá de la sobresimplificación de sólo decir que el niño quiere acostarse con su madre). Igualmente es real que desde una postura marxista esta vinculación debe reevaluarse e hipotéticamente reformularse como cualquier otra, sin olvidar lo tantas veces señalado de que las observaciones freudianas han sido influenciadas por el marco social de su pertenencia, habiendo sólo observado y analizado a personas exclusivamente de clase burguesa, no conociendo formas de vida y formaciones psicológicas de clases populares. En éstas lo básico de la escuela analítica se mantiene pero con modificaciones que pueden alterar los principios que Freud generaliza proyectando al hombre —como si este fuera una esencia— lo observado en un determinado ámbito social. Pero esto no significa —como un esquematismo “marxiano” lo pretende— que deban negarse evidencias que cualquier práctica terapéutica comprueba, más allá de incuestionables cambios (teóricos y prácticos) que obliga a realizar el trabajo con distintos sectores sociales.

Dentro de esta función familiar —en los sentidos expuestos— una psicología marxista debe *buscar* (cosa que no hace el psicoanálisis aunque da pautas para hacerlo) los mecanismos e intermediaciones por los cuales es formada e internalizada la *ideología*. Las tesis de los clásicos marxistas sobre su función y sentido carecen precisamente del conocimiento de como es psicológicamente construida e internalizada, parte importante de una *teoría de las ideologías* de imprescindible construcción.

De las observaciones anteriores debe deducirse que el sentido de los aportes psicoanalíticos cambia radicalmente

en tanto se abra al pensamiento social y a su praxis, entendiéndose *social* en su real sentido marxista, como cambia cualquier cosa al ubicarse en contexto distinto. Es así que Reich considera entonces que *el verdadero objeto del psicoanálisis es la estructura psíquica del hombre en cuanto ser social*, concepción básica que signa coincidentes definiciones de autores que pretenden tratar a esta teoría desde una postura marxista. Así Mullddworf la juzga como *la ciencia del inconsciente, es decir ciencia del paso de lo biológico a lo psicológico, fundamento (o fundación) de la subjetividad*, mientras que para Erich Fromm *la adaptación activa y pasiva de elementos biológicos —los instintos— a factores sociales es el concepto medular del psicoanálisis*.

Es quizá Fenichel quien sintetiza de manera admirable esta nueva visión del psicoanálisis al expresar que *estudiar a un hombre con criterio psicoanalítico significa estudiarlo desde el punto de vista histórico-genético, que significa estudiar cómo se ha ido gestando la estructura psíquica actual como resultante del interjuego de influencias ambientales y factores biológicos dados*. Por último para Caruso *el psicoanálisis es la crítica de las motivaciones individuales de un proceso general, pues el proceso histórico es vivido y representado individualmente*.¹⁶

Si el carácter materialista (biológico) es indudable en la obra de Freud, decir que también es *dialéctico* es más discutible. En este aspecto su influencia ideológica también deriva de su época, signada por la ya mencionada física energética donde todo es choque de fuerzas e interjuego entre éstas; su psicología es claro emergente de esto: una fuerza represora que impide la salida de lo inconsciente reprimido, el síntoma como conciliación entre reprimido y represión, la neurosis como consecuencia de la lucha entre fuerzas del

¹⁶ Caruso, Igor, *Psicoanálisis dialéctico*; Editorial Paidós, Buenos Aires, 1964.

Ello y fuerzas del Yo, etc. Por tanto *el concepto freudiano es dinámico y no dialéctico*, aunque —también en esto— una cosa es la explicación de Freud y otra lo que realmente ocurre como proceso: *por su formación consideró de manera dinámica lo que realmente es y adquiere sentido como dialéctico*, método que ni siquiera conocía. Aquí como en toda su obra hay que diferenciar su *praxis* de la *teorización* que hace de ella, y donde vuelca inevitablemente su ideología. Distinguir y no confundir ambas es esencial para valorar su obra.

Reich señaló el carácter dialéctico no de Freud sino de sus observaciones, aunque es visible que en algunos casos fuerza los hechos para comprobar tal dialectización; pero no hay que olvidar que fue un pionero en ver al psicoanálisis de manera marxista, y ningún pionero produce resultados definitivos e impecables. No es este el lugar para indicar concienzudamente la dialectización implícita (aunque no explícita) del psicoanálisis, pero sí debe señalarse que la práctica clínica muestra claramente este carácter, tanto en la constante evolución de un paciente (permanente espiral dialéctica con sus contradicciones y síntesis), como en la propia situación terapéutica donde, como expresa Bleger, se observa que “la verdadera revolución efectuada por Freud en el terreno de la psicología no es la explicación dinámica de la conducta —en el sentido de reducir o trasponer la conducta en un sistema de fuerzas— sino la comprensión de la conducta como proceso y la posibilidad de trabajo en un campo operacional concreto y propio en el cual modificamos la conducta con nuestra actuación”. En este aspecto se vuelve entonces a la ratificación de la tesis central de este trabajo: *lo importante no es si existe dialéctica manifiesta en Freud sino cuanto de sus observaciones tiene ese carácter más allá de él mismo, o cuanto puede serlo desde una visión marxista, es decir científica.*

Sin duda el escollo más importante para una aceptación marxista del psicoanálisis es el desconocimiento que tiene esta escuela del marco social, lo que interfiere ideológicamente incluso en sus más correctas posturas. Con mayor razón ocurre esto cuando intenta internarse en el propio terreno sociológico (*Totem y tabú, El porvenir de una ilusión, Malestar en la cultura, Psicología de las masas y análisis del Yo*), donde paralelamente a tener hallazgos originales salta a la vista el señalado sentido ideológico, especialmente manifestado en un gran psicologismo (es decir, ver los fenómenos sociales como efecto de mecanismos psicológicos: la religión originada en mecanismos propios de la neurosis obsesiva de nuestros antepasados, por ejemplo). Se podría señalar infinidad de ejemplos observados en la lectura de su obra —es muy interesante al respecto la obra de Lucien Seve, *Crítica marxista al psicoanálisis* (Editorial Granica, Buenos Aires)— ejemplos ampliamente conocidos en tanto son el principal ariete utilizado para criticar y rechazar de plano al psicoanálisis. Esta tendencia psicologista y de errónea comprensión del fenómeno social llega a extremos en muchos de sus considerados continuadores, sea intentando explicar la guerra por la innata agresividad humana, sea intentando comprender la psicología del hombre sólo por su cada vez más tempranas experiencias infantiles —incluso sólo las fetales— negando así todo valor a la experiencia social vivida o sentida.

Algunos de tales conceptos erróneos son de fundamental importancia para el tema de esta nota. Es sintomático que quien supo ver que lo esencial no es lo visible sino lo oculto (aspectos inconscientes) no hiciera lo mismo respecto al que llamara *principio de realidad*, contentándose con sus expresiones manifiestas sin buscar su sentido real al igual que lo hiciera con el contenido latente de los sueños o de las expresiones conscientes: resulta así que tal realidad no es otra

que la realidad actual, así como adaptación a la realidad implica hacerlo a la presente; “la clase dominante posee un principio de la realidad que sirve para el mantenimiento de su dominación” dice Reich, lo que hace que una terapia analítica que “haga consciente lo inconsciente” sólo en sentido endopsíquico y no en el sentido social y su internalización en cada persona —ideología en suma— cumple, aunque no sea la intención, de terapia adaptativa o que al menos se le acerca bastante.

Algo semejante ocurre con el concepto clave de *represión*, considerado también sólo a nivel individual y sin sus significaciones sociales. Sternberg, que precisa lúcidamente esto, señala que “en una época en que la economía obliga a la totalidad de la clase dominante a una represión cada vez más intensa, en una época en que se produce —en que tiene que producirse— una hipertrofia de la represión, en esa época el análisis de la represión debería haber provocado una conmoción ideológica de todo el orden social, si hubiera abarcado el fenómeno en toda su profundidad. Pero era preciso denunciar el proceso de la represión y, a la vez, despojarlo de sus elementos revolucionarios. Y quedó despojado de esos elementos al exponérselo como proceso individual... La burguesía podía proclamar la represión, en su versión freudiana, sin traicionar a su clase, sin siquiera hablar de su clase”¹⁷

Desde la perspectiva marxista uno de los aspectos de mayor conflicto con el psicoanálisis es el concepto de *conciencia* de éste, que para el materialismo científico adquiere primordial valor y lo considera como elemento distintivo de la especie humana y de las formaciones sociales, del proceso de hominización, conciencia de clase, etc. En este sentido una psicología marxista debe evitar tanto la pola-

¹⁷ Sternberg, Fritz, *Marxismo y represión* (1932); en *Psicoanálisis, marxismo y sexpol*, ob. cit.

ridad psicoanalítica de considerar a la conciencia como “secundaria” dentro de la estructura de la personalidad, como la postura inversa de ciertas actitudes “marxistas”, negadores de todo lo que no sea conciencia, y por tanto inservibles para la comprensión del psiquismo humano. Fromm resume esta problemática al decir que “el materialismo histórico ve en la conciencia una expresión de la existencia social; el psicoanálisis, una expresión de lo inconsciente, de los instintos. Surge el inevitable interrogante si estas dos tesis están en pugna y, si no lo están, cuál es su actitud recíproca”. Pero la respuesta a esta interrogante es un desafío más a la investigación, que implica la necesidad de aprovechar válidamente los aportes analíticos, colocándolos dentro del contexto científico que sólo puede brindar el análisis social que brinda el materialismo histórico y dialéctico.

Las carencias o ideologizaciones señaladas no pueden anular la validez y rigurosidad de apertura del nuevo camino del psicoanálisis freudiano. Jamás debe olvidarse que es imprescindible diferenciar en Freud *praxis* y *teoría*, es decir la observación que realizara de fenómenos psíquicos hasta ese momento desconocidos o negados, y la posterior explicación que hiciera de los mismos. Tampoco en este caso sería ni la primera ni la última vez que un estudioso observa realidades que luego explica total o parcialmente de manera no feliz, aunque en el caso de Freud no puede considerarse que toda su teoría es falsa. Pero tampoco puede olvidarse que gran parte de ella está teñida por su ideología.

Un autor tan valioso dentro del campo analítico como Fenichel señala que “cuando los psicoanalistas comienzan a aplicar —en una errónea equiparación de vida individual y de suceso social— los conocimientos psicológicos al acontecer social y buscan, por ejemplo, una ‘vida inconsciente de la sociedad’, los marxistas tienen derecho a rebelarse contra semejante disparate”. Y expresa más adelante que

“la esencia del psicoanálisis sólo puede verse en el intento de hacer psicología científica con un enfoque dinámico y económico. Ni qué decir que las obras filosóficas publicadas por psicoanalistas (aún por Freud) y consideradas abiertamente como tales, nada tienen que ver con el psicoanálisis. La crítica a esos libros —crítica que, por cierto, es muy necesaria— no alcanza al psicoanálisis como ciencia”.

Corrigiendo a Fenichel en el sentido de que la “filosofía” está muchas veces presente aun cuando no se lo diga abiertamente, incluso en obras consideradas psicológicas, debe aceptarse su posición de no negar ningún conocimiento científico venga de donde fuere, reformulándolos, absorberlos dentro de la ciencia expurgándolos de sus trampas ideológicas. Vale entonces la afirmación de Sapir —pese a oponerse a Freud— de que “el más genial de los descubrimientos científicos sólo tiene importancia histórica en la medida en que es incorporado al bagaje teórico de la ciencia como fenómeno social y al caudal práctico del quehacer social”.

Bleger cita a Zhdanov diciendo que “negar —como lo subraya Engels— no significa pura y simplemente decir “no”. La negación implica la continuidad; significa la asimilación, el trabajo crítico y la unión de una síntesis superior, de todo el pensamiento de vanguardia, de todas las conquistas progresivas de la humanidad en el curso de la historia”. Y resulta muy útil volver a citar a Reich cuando de manera muy concreta señala en este sentido, aunque siempre teñido con sus exageraciones ultrasexualistas, que *“el modo de existencia del psicoanálisis lo estrangula tanto desde dentro como desde fuera. Freud tiene razón: su ciencia está en decadencia. Nosotros añadimos: solamente en la sociedad burguesa. Si se adapta sufre la misma suerte que el marxismo en manos de los socialistas reformistas; es decir la muerte por degeneración. . . Dado que el psicoanálisis*

aplicado sin atenuación alguna sirve de zapa de la ideología burguesa y dado que, por otro lado, la economía socialista constituye la base de un despliegue libre del intelecto y de la sexualidad, el psicoanálisis no puede tener más porvenir que en el socialismo”.

Claro que este porvenir puede entenderse sólo dentro de un socialismo no dogmáticamente esquematizado ni burocratizado —la burocratización es una degeneración de gobierno que indefectiblemente alcanza a la teoría y a las ideas— sino también con absoluta conciencia de que el psicoanálisis tendrá en tal marco un sentido muy distinto al que tiene en una sociedad capitalista, donde la práctica terapéutica tuvo y tiene las connotaciones elitistas y adaptativas conocidas (cuyas excepciones no pueden anular tal sentido general). Tal porvenir tendrá efectos en la propia teoría, no sólo des-ideologizada sino también ubicada en su contexto científico, así como estudiando aspectos hoy postergados y de esencial importancia para el conocimiento del psiquismo del hombre, su participación social así como los aspectos psicológicos válidos para la construcción de la nueva sociedad en donde el hombre no sea un ser alienado sino creador y participante.

Por supuesto que tampoco la práctica podrá ser la misma que en la sociedad capitalista, limitada a sectores pudientes y en algunos casos hasta símbolo de status. Es sugerente que los analistas ortodoxos que citan a Freud como una Biblia y tantas veces escriben sobre los peligros de los “puntos ciegos” de los terapeutas (resistencia a ver en pacientes aspectos problemáticos para el propio terapeuta), olviden y tengan un “punto ciego” sobre un texto de 1918¹⁸ donde Freud propone “examinar una situación que pertenece al futuro y acaso parezca fantástica, pero a mi juicio merece

¹⁸ Freud, Sigmund, *Los caminos de la terapia psicoanalítica* (1918), en *Obras Completas*, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 2ª edición, 1973.

que vayamos acostumbrando a ella nuestro pensamiento”; se refiere a la escasa cantidad de analistas de esa época, y por tanta pequeña posibilidad de atención de pacientes, y “frente a la magnitud de la miseria neurótica que padece el mundo y que quizá pudiera no padecer, nuestro rendimiento terapéutico es cuantitativamente insignificante. Además nuestras condiciones de existencia limitan nuestra atención a las clases pudientes de la sociedad. . . Nada nos es posible hacer aún por las clases populares, que tan duramente sufren bajo las neurosis”. Freud plantea así suponer que una organización cualquiera permita aumentar el número de pacientes “para despertar la conciencia de la sociedad y advertir que los pobres tienen tanto derecho al auxilio del psicoterapeuta como al del cirujano”. Incluso no vacila en pronosticar que “el tratamiento sería, naturalmente, gratis”, causa en parte del “olvido” que el psicoanálisis oficial y ortodoxo hace de esta parte de esta nota, negando con todo tipo de racionalizaciones esta posibilidad de gratuidad, así como el futuro del psicoanálisis indicado por su maestro indiscutido.

Porque el artículo continúa diciendo: “*Se nos planteará entonces la labor de adaptar nuestra técnica a las nuevas condiciones. . . Seguramente comprobaremos que los pobres están aún menos dispuestos que los ricos a renunciar a sus neurosis, pues la dura vida que les espera no les ofrece atractivo alguno y la enfermedad les confiere un derecho más a la asistencia social. Es probable que sólo consigamos obtener algún resultado cuando podamos unir a la ayuda psíquica una ayuda material*”. Y todavía agrega otro dardo a los defensores a ultranza del purismo para minorías indicando que “en la aplicación popular de nuestros métodos habremos de mezclar quizá el oro puro del análisis al cobre de la sugestión directa, y también el influjo hipnótico pu-

diera volver a encontrar aquí un lugar, como en el tratamiento de las neurosis de guerra” (subrayado de EG).

En estas afirmaciones freudianas están presentes tanto concepciones ideológicas evidentes (soluciones terapéuticas para las neurosis sin considerar cambios sociales que contribuyan a no crearlas, así como el planteamiento de terapias distintas para “ricos” y para “pobres” con la connotación del mantenimiento de diferencias sociales), pero también la apertura a nuevos campos, la comprensión de los límites del uso del psicoanálisis e incluso —con todas sus limitaciones— la visión de que cambios psíquicos sin cambios materiales tienen pocas posibilidades terapéuticas reales.

Freud postula en el mismo artículo que se mantendrán pese a los cambios y agregados los elementos más importantes del psicoanálisis. Desde una perspectiva científica vale tal afirmación pero —desde luego— con las reformulaciones necesarias. Lo que cambia radicalmente sería la *función* del psicoanálisis en un marco socialista. Fenichel limpia el “porvenir de la terapia analítica” de que hablara Freud al cambiar sustancialmente su sentido, comprendiendo también la causa de su mantenimiento como terapia del establishment. “Semejante terapia es ridícula —afirma— si se tiene en cuenta la enormidad del padecimiento neurótico de las masas, que es injustamente olvidado en presencia de su enorme padecimiento material. (Esto no significa que estemos subestimando el análisis individual; esta labor terapéutica, por insuficiente que sea, es a la vez el *único* método de investigación de la psicología dialéctico-materialista en gestación). Hasta ahora apenas si se ha tratado un problema mucho más importante: el de la profilaxis de la neurosis. Las razones de esta omisión son las mismas por las que también en otros terrenos de la medicina burguesa existe un interés mucho mayor por la terapia que por la profilaxis. En segundo lugar, el paciente individual paga al

médico por su labor terapéutica; las consideraciones sobre la profilaxis llevarían, en cambio, al médico a descubrir la raigambre social de las neurosis y, por esa vía, al descubrimiento del carácter problemático de nuestra sociedad, descubrimientos que el médico burgués prefiere eludir. *Pero si alguien equipado con conocimientos marxistas recoge —con cautela marxista— los descubrimientos de la nueva psicología, no sólo surgiría la posibilidad de encarar con éxito los problemas de la profilaxis de las neurosis, sino también la de enfrentar un objetivo señalado desde hace siglos por la pedagogía burguesa, pero inalcanzable para ella: el de proporcionar bases científicas a las instituciones y a las medidas pedagógicas*” (subrayado final de EG).

Junto a este objetivo es también necesario un cambio radical en las actuales terapias, donde junto a la modificación económica, etc., cambie el sentido: sean desalienantes y no adaptativas, donde paralelamente a la demostración de las causas infantiles y familiares en la causación de la problemática de que se trate, se ubique a esta familia en el terreno real del marco social en el que se encuentra, así como se interprete el “inconsciente” de esta sociedad, por lo menos tan importante como el inconsciente individual. Las acusaciones de que esto último es *político* se caen por sí mismas: en todo caso sería un análisis científico más real y serio que el de la objetiva ideología que implica negar eso. (Independientemente que puede ser cierto que esto —en manos inexpertas o irresponsables— devenga en serios peligros y exageraciones; pero ¿no existe idéntico peligro en las actuales terapias y terapeutas?)

Todo lo anterior lleva a enunciar una vez más la necesidad de una recuperación marxista de los aportes psicoanalíticos, recuperación parcialmente postergada pero cada vez más urgente. Reich dijo una vez que el psicoanálisis

era de por sí revulsivo para la burguesía por sus implicancias, y se equivocó al olvidar la capacidad de la misma para apoderarse de lo que puede resultarle válido anulando sus contenidos revolucionarios, y —en este caso— aprovechando el terreno ideológico en el que el mismo Freud interpretó gran parte de sus científicas observaciones. Seguir dejándole el conocimiento científico no sólo es postergación de construir lo que el marxismo aún no construyó, sino también regalarle para que destruya lo que sólo es válido y recuperable en una utilización al servicio del hombre, en una sociedad donde ese hombre no sea enemigo de los otros hombres.

PASHUKANIS, TEORICO MARXISTA DEL DERECHO*

por Adolfo Sánchez Vázquez

El libro que tiene entre sus manos el lector de lengua española reviste un doble interés —histórico y teórico— en el campo insuficientemente explorado y poco cultivado de la concepción marxista del derecho.

Su interés histórico deriva del periodo al que esta obra va unida en su gestación y elaboración definitiva: primeros años de la Revolución Socialista de Octubre, años en los que el joven Estado surgido de la victoriosa insurrección bolchevique intenta conformar la vida jurídica sobre nuevas bases y, acorde con ello, forjar una nueva teoría del derecho.

El primer intento serio en esta vía es el de P. L. Stuchka, primer Comisario de Justicia del Pueblo, quien en 1921 publica *La función revolucionaria del derecho y del Estado*. En esta obra parte de la definición del derecho, elaborada conjuntamente por él y el Colegio del Comisariado del Pueblo de Justicia en 1919, que dice así: “El derecho es un sistema (u ordenamiento) de relaciones so-

* Prólogo al libro de E. B. Pashukanis, *La teoría general del derecho y el marxismo*, Colección Teoría y Praxis, Editorial Grijalbo, México, D. F. El presente ensayo fue enviado por el Dr. Sánchez Vázquez para su publicación en la *Revista Dialéctica*.

ciales que corresponde a los intereses de la clase dominante y está protegido por la fuerza organizada de esta clase". Remitiéndose a Marx para el cual las relaciones de propiedad son meramente la expresión jurídica de las relaciones de producción (*Contribución a la crítica de la economía política*) y, desdeñando el aspecto normativo del derecho, Stuchka tiende a identificar las relaciones jurídicas con las relaciones sociales de producción. Desde su enfoque clasista, admite la necesidad de un derecho socialista que corresponda al Estado proletario, establecido por la Revolución de Octubre. Stuchka ve en este derecho nuevo una exigencia misma de la revolución: "En realidad, un derecho nuevo nace siempre por medio de una revolución y es uno de los medios de organización de toda revolución: un instrumento de reorganización de las relaciones sociales *en interés de la clase victoriosa.*" A los ojos de Stuchka, la Revolución de Octubre no puede escapar a esta ley. Sólo en la sociedad comunista del futuro —y no durante el periodo de transición de la dictadura del proletariado— el derecho junto con el Estado dejará de existir.

Contemporáneo de Stuchka, aunque ya se había ocupado de la teoría del derecho antes de la revolución de 1917, es M. A. Reisner, partidario de la concepción psicologista de Petrazhitsky. En 1925, publica *El derecho, nuestro derecho, el derecho extranjero, el derecho general*. Adaptando al marxismo la teoría del "derecho intuitivo" de Petrazhitsky, en cuanto conjunto de ideas normativas existentes como realidad psíquica en la mente humana, ve en él un derecho de clase, pero al mismo tiempo subraya —frente a los seguidores de Stuchka— el carácter ideológico del derecho, entendiendo por ideológico "el hecho de santificar mediante el principio de justicia los más opuestos intereses de clase". De acuerdo con esto, Reisner dis-

tingue entre el derecho como realidad y su reflejo (ideológico) en la mente humana. La "forma ideológica" es "inherente al derecho" en cuanto pretende ser un derecho igual, o justo, aunque en realidad es desigual, o injusto. Esta distinción entre derecho e ideología jurídica (falsa teoría), le lleva a Reisner a sostener que, en la sociedad comunista, dejará de existir el derecho como pensamiento ideológico, pero seguirá existiendo como institución real, o sea como derecho igual y verdaderamente justo.

Por estos años, exactamente en 1924, aparece la presente obra de E. B. Pashukanis: *La teoría general del derecho y el marxismo*, que constituye su trabajo fundamental. Como la de Stuchka, conocerá dos ediciones más en ruso (la 3a. en 1927); después no volverá a ser reeditada y sólo conocerá las duras críticas a que va a ser sometida desde principios de la década del 30 hasta que se ve rodeada por el silencio más glacial. Una nueva teoría y una nueva práctica jurídica en la U.R.S.S. así lo deciden, particularmente desde mediados de esa década. El rayo de luz que abre el XX Congreso del PCUS en 1956 cae sobre el hombre y el revolucionario Pashukanis, no sobre su obra.

Pero antes de presentar las tesis fundamentales de su libro y las objeciones fundamentales esgrimidas contra él, abramos un breve paréntesis para fijar algunos datos biográficos esenciales.

Evgueni Bronislavovich Pashukanis nace el 10 de febrero de 1891 en Staritsa, cerca de Kalinin (Tver). Estudia la carrera de derecho y se hace bolchevique en 1912. Después de la Revolución de Octubre figura entre los primeros y más destacados juristas soviéticos, y ocupa puestos tan altos como los de director del Instituto Jurídico de Moscú, vicepresidente de la Academia Comunista y Presidente de su sección jurídica. En 1924 publica su obra

fundamental: *La teoría general del derecho y el marxismo*. En 1930 en un trabajo suyo (“El Estado soviético y la revolución en el derecho”) revisa autocríticamente algunas de las ideas expuestas en ese libro por considerarlas anacrónicas y erróneas. En 1936 es nombrado Vicecomisario de Justicia para las tareas relacionadas con la preparación de la nueva Constitución soviética que se proclama ese mismo año. Pero 1936 es también el año en que la estrella de Pashukanis comienza a declinar vertiginosamente. Se hace una autocrítica severa, particularmente en lo que se refiere a sus ideas acerca de la extinción del derecho y del Estado. Sin embargo, pese a esa autocrítica radical, en enero de ese mismo año es tachado de “enemigo del pueblo”, lo que le conduce inexorablemente a sufrir la represión stalinista. Sus ideas, junto con las de Reisner y Stuchka, son condenadas por Vishinsky, quien los acusa de “espías” y “saboteadores”. Finalmente, a raíz del XX Congreso del PCUS, en el que Jruschov denuncia y condena los métodos represivos de Stalin, Pashukanis es rehabilitado al proclamarse su inocencia del cargo de “enemigo del pueblo”, aunque se sigue afirmando el carácter erróneo de sus ideas.

Cerremos el paréntesis y detengámonos en destacar a grandes rasgos las tesis fundamentales de la presente obra. Veamos, en primer lugar, lo que le separa —o le une— respecto a los dos tratadistas del derecho, contemporáneos suyos, antes citados: Reisner y Stuchka. Del psicologismo del primero, envuelto en un ropaje marxista, se separa radicalmente. El derecho no es sólo una “forma ideológica”, entendida como una experiencia psicológica vivida por los hombres, sino una relación social objetiva. Apoyándose en Marx, se atiene a esta segura regla metodológica: “La comprobación de la naturaleza ideológica de un concepto dado de ninguna manera no dispensa de la obligación de

estudiar la realidad objetiva, es decir, la realidad existente en el mundo exterior y no sólo en la conciencia".¹ Lo que critica en Reisner, su "subjetivismo sin salida", le permite en cambio acercarse a Stuchka, ya que éste sitúa el problema jurídico en un terreno objetivo, "como un problema de las relaciones sociales". Instalado en este terreno, Pashukanis deslinda claramente su campo del de Reisner, pero exige investigar la especificidad de esa objetividad social, investigación que a juicio suyo está ausente en Stuchka. El problema se plantea así, en términos que lo apartan radicalmente del subjetivismo psicologista de Reisner: "¿puede ser concebido el derecho como una relación social en el mismo sentido que Marx llama al capital una relación social?" (57). Deslindando así el terreno respecto del subjetivismo de Reisner, Pashukanis se hace otra pregunta que le lleva a separarse también de Stuchka: "¿dónde hay que buscar esa relación social *sui generis* cuyo reflejo inevitable es la forma jurídica?" (67). La pregunta va dirigida, en rigor, a Stuchka, pero en él no encuentra respuesta. En efecto, dice Pashukanis, "en la fórmula general que da Stuchka, el derecho ya no figura como relación social *específica*, sino como el conjunto de relaciones que corresponde a los intereses de las clases dominantes..." sin que —agrega— pueda "de ninguna manera ser separado, en tanto que relación, de las relaciones sociales en general..." (68-69). Se trata, pues —y ella será la tarea fundamental de Pashukanis en su libro— de investigar la especificidad del derecho como relación social.

Por supuesto, al anclar así el derecho en la vida social y destacar la forma específica de su objetividad, se situaba en un punto de vista diametralmente opuesto al de la filosofía burguesa del derecho más influyente de aquellos

¹ La cifra entre paréntesis remite aquí y en lo sucesivo a la página correspondiente del libro citado.

años, o sea, el normativismo de Kelsen. Al concebir este último el derecho como un conjunto de normas, que se explica por sí mismo, al margen de las relaciones sociales de producción y el interés de la clase dominante, la norma se convierte en el fundamento lógico y fáctico de la relación jurídica. Pashukanis niega que semejante teoría sea propiamente tal. "Tal teoría del derecho, que no explica nada, que *a priori* vuelve la espalda a las realidades de hecho, es decir a la vida social, y que se dedica a las normas sin ocuparse de su origen... o de sus relaciones con cualesquiera intereses materiales... no tiene nada que ver con la ciencia" (). Y ello es así porque no explica el derecho como fenómeno social y objetivo.

Acotado el espacio que ocupa el pensamiento de Pashukanis respecto a los teóricos del derecho más representativos de su tiempo, dentro y fuera del marxismo, veamos ahora sus tesis fundamentales.

Aunque Pashukanis habla del derecho en general (su obra en verdad pretende ser una teoría general del derecho), para él sólo hay un derecho por excelencia que es el derecho burgués, vale decir el derecho en su forma más desarrollada, o sea en la sociedad burguesa. Partiendo de esto caracterizará su verdadera naturaleza y su porvenir en la sociedad comunista así como su situación en el periodo de transición a ella.

Pues bien, ¿qué es el derecho así entendido? Descartados el normativismo de la escuela kelseniana y el subjetivismo psicologista de Reisner, e instalado ya en el terreno objetivo y social desbrozado por Stuchka, y tratando de superar la generalidad de su respuesta (el derecho como sistema de relaciones sociales), Pashukanis responde: el derecho es una relación social específica y su especificidad consiste en ser "la relación de los propietarios de mercancías entre sí" (). Las relaciones sociales en que, de un

modo general, hace consistir Stuchka el derecho, son en realidad “relaciones de poseedores de mercancías” o “relaciones sociales de una sociedad productora de mercancías”. Hay una estrecha relación entre la relación jurídica y la relación económica de intercambio de mercancías. En rigor, no se trata de dos relaciones distintas, sino de una forma “doblemente enigmática en un cierto estadio de desarrollo” de aparecer las relaciones entre los hombres: como relaciones entre cosas (mercancías) y como relaciones voluntarias de individuos libres e independientes (sujetos jurídicos). “Al lado de la propiedad mística del valor, surge un fenómeno no menos enigmático: el derecho. Al mismo tiempo la relación unitaria y total [o sea: las relaciones de los hombres en el proceso de producción] reviste dos aspectos abstractos y fundamentales: un aspecto económico y un aspecto jurídico” (114). Se trata, pues, de dos aspectos que se complementan: “El fetichismo de la mercancía es completado por el fetichismo jurídico” (*Ibidem*).

Vimos antes que Pashukanis reprocha a Stuchka su generalidad al definir el derecho como sistema de relaciones sociales; sin embargo, no logra encontrar su especificidad al considerarlo como un aspecto de ese todo unitario formado por las relaciones sociales de producción. Por ello se justifica el reproche, que en más de una ocasión se le ha hecho, de no haber superado cierto economicismo. Pero prosigamos.

Para Pashukanis toda relación jurídica es una relación entre sujetos. Pero se trata de una relación en una sociedad en la que todo (cada hombre, cada trabajo, cada sujeto y cada norma) se vuelve abstracto. En esta relación “el sujeto jurídico es en consecuencia un propietario de mercancías abstracto y traspuesto a las nubes” (118). Junto al sujeto de esta relación (el hombre como abstracto

propietario de mercancías) tenemos su objeto: la mercancía como valor. Tanto por uno como otro término, la relación jurídica queda asimilada a la económica, y por ello se justifica que Stuchka caracterice la posición de Pashukanis, como una "tentativa para aproximar la forma del derecho a la forma de la mercancía" (12-13), si bien esta aproximación, de acuerdo con el propio Pashukanis, ya estaba en Marx. Al relacionar estrechamente el sujeto jurídico con el propietario de mercancías, Pashukanis establece otra tesis discutible, y discutida, a saber: que el derecho privado es el verdadero derecho y que el llamado derecho público como relación entre el Estado y los individuos no es propiamente derecho. Igualmente, toda una serie de conceptos tradicionales, particularmente del derecho penal (responsabilidad, pena, reparación, etc.) se presentan ayunos de contenido científico cuando Pashukanis nos los muestra a la luz de su concepción del derecho.

Puesto que el derecho corresponde tanto por su forma como por su contenido a la sociedad en que rige la producción mercantil capitalista, se desprende como una conclusión lógica y necesaria que no habrá derecho en la sociedad comunista. La regulación jurídica que tiene por base intereses privados en conflicto cederá su sitio a la regulación técnica que tiene como premisa la unidad de propósito de los miembros de la comunidad. No habrá pues, normas jurídicas sino reglas técnicas para regular las relaciones entre la comunidad y los individuos. Pashukanis habla, por tanto, de una desaparición del derecho, junto con la del Estado, pero esto sólo sucederá en un comunismo evolucionado y con las reservas apuntadas tanto por Marx como por Lenin en el sentido de que el derecho subsistirá en la nueva sociedad comunista en tanto no sea superado definitivamente el intercambio de equivalentes. Mientras tanto el derecho será un derecho de la desigualdad

que mantiene sus “límites burgueses” (Marx), o mientras no sea superado, como dice Lenin “el horizonte limitado del derecho burgués que obliga a calcular con la codicia de un Shylock: “¿no habré trabajado media hora más que el vecino?”” (pasaje de *El Estado y la Revolución*, citado por Pashukanis).

Los marxistas coinciden en general con la tesis de la desaparición del derecho y del Estado en la sociedad comunista. Ahora bien, los problemas, incluso tormentosos, surgen —y Pashukanis se coloca con la presente obra en el ojo mismo de la tormenta— cuando se trata de la caracterización y destino del derecho en el periodo de transición a la nueva sociedad comunista, concebido por Marx y Lenin como periodo de la dictadura del proletariado. No se trata de un problema académico o puramente teórico, sino de un problema práctico, histórico-concreto: el de la naturaleza y destino del derecho en las condiciones históricas de la sociedad soviética surgida de la Revolución de Octubre, durante el periodo de transición de la construcción del socialismo primero y del paso al comunismo después.

Cuando Pashukanis se enfrenta a este problema, el nuevo régimen soviético cuenta apenas con siete años de existencia. Tras las enormes dificultades económicas provocadas en los primeros años por la invasión extranjera y la guerra civil, el país devastado se halla empeñado en la llamada Nueva Política Económica (NEP), tendiente a restaurar la agricultura mediante la adopción de una serie de medidas que interesen a los campesinos en la producción y a restablecer la industria para poder pasar a la industrialización ulterior del país. Se opera, particularmente con algunas medidas encaminadas a efectuar el repliegue necesario para poder elevarse a una etapa superior.

Justamente en esta situación histórica concreta Pashuka-

nis se plantea el problema teórico y, al mismo tiempo, vital del destino del derecho en el periodo de transición. La respuesta de Pashukanis no puede sorprendernos si tenemos presente su caracterización del derecho en general, de todo derecho, como derecho burgués. Antes hemos visto que el derecho burgués sólo desaparece, para no ceder su sitio a otro derecho, en el comunismo evolucionado. Pero mientras eso no ocurra, lo que tenemos es derecho burgués, o un derecho superior que no rebasa el "horizonte limitado del derecho burgués", como decía Marx. La respuesta de Pashukanis es categórica y se refiere tanto a la sociedad comunista como al periodo de transición: "La desaparición de ciertas categorías (de ciertas categorías precisamente y no de tales o cuales prescripciones) del derecho burgués no significa en ningún caso su reemplazo por las nuevas categorías del derecho proletario" (40). En rigor, en el periodo de transición no hay lugar para un nuevo derecho, llámese soviético o proletario. En el "horizonte limitado del derecho burgués", de que habla Marx, ve Pashukanis un límite insalvable, más allá del cual no está otro derecho, sino "la desaparición del momento jurídico de las relaciones humanas" (40). Ciertamente, no se trata de una desaparición brusca sino gradual, que puede darse ya en el periodo mismo de transición. Por ello dice: "La transición hacia el comunismo evolucionado no se presenta, según Marx, como un tránsito a nuevas formas jurídicas, sino como una extinción de la forma jurídica en tanto que tal, como una liberación en relación a esa herencia de la época burguesa destinada a sobrevivir a la burguesía misma" (43). No se trata, pues, de una forma eterna que pueda renovarse al recibir un nuevo contenido, socialista, sino de una forma que sobrevive, durante el periodo de transición, aunque ya destinada a no desarrollarse en cuanto tal y a extinguirse gradualmente y, por últi-

mo, a desaparecer. "Sólo temporalmente nos encierra dentro de su horizonte limitado; sólo existe para agotarse definitivamente" (134).

Ahora bien, puesto que esa forma existe en el periodo de transición, aunque condenada a desaparecer, lo que cabe es utilizarla y esa utilización, lejos de implicar su desarrollo, contribuirá a su agotamiento. "En el actual periodo de transición, el proletariado debe explotar en el sentido de sus intereses de clase a esas formas heredadas de la sociedad burguesa, agotándolas completamente" (169).

Tenemos aquí las tesis de Pashukanis que serán objeto de las críticas más demoledoras en la década del 30 y que podemos formular así:

a) Todo derecho hasta su completo agotamiento es derecho burgués.

b) Por tanto, en el periodo de transición no admite un nuevo contenido proletario o socialista.

c) En este periodo tiene lugar ya el proceso de su extinción gradual y mientras ésta llega a su fin, cabe utilizarlo en beneficio de su interés de clase.

Como Pashukanis pretende apoyarse en textos de Marx y Engels para apuntalar su tesis, conviene que precisemos el alcance de ellos, particularmente su *Crítica del Programa de Gotha*, de 1875.

En las breves páginas de este famoso texto en que Marx se ocupa del derecho se refiere a él con respecto a un periodo histórico-concreto: el de transición entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista, o también a "una sociedad que acaba de salir precisamente de la sociedad capitalista y que, por tanto, presenta todavía en todos sus aspectos, en el económico, en el moral y en el intelectual, el sello de la vieja sociedad de cuya entraña procede".² El

² C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, en C. Marx y F. Engels, *Obras*

texto de Marx se refiere asimismo —y esto lo olvidan con frecuencia sus comentaristas, entre ellos el propio Pashukanis— a un aspecto determinado del derecho: el que rige la “distribución de los medios de consumo”. A este respecto, advierte muy atinadamente Marx que esa distribución no es lo más importante y que siempre “es un corolario de la distribución de las propias condiciones de producción”.⁴ Todo cuanto dice Marx acerca del derecho se refiere, pues, a este periodo determinado y a este derecho de la “distribución de los medios de consumo”. No hay que suponer, por el hecho de que no se hable de otros aspectos, que el contenido del derecho se agote en dicha “distribución”, y, con mayor razón, cuando el propio Marx critica que se la tome “como si fuera lo más importante”.³

Una vez circunscrito el terreno en que se mueve Marx, podemos retener algunas formulaciones esenciales del citado texto. En primer lugar la de que “el derecho no puede ser nunca superior a la estructura económica”;⁵ por tanto, en este periodo de transición, o primera fase de la sociedad comunista, el derecho tiene que corresponder a sus condiciones materiales de producción (propiedad colectiva) y a la distribución de los medios de consumo entre los productores de acuerdo con el principio de equivalencia (cambio de una cantidad de trabajo, en una forma, por otra cantidad *igual* de trabajo, en otra forma).

De ahí que el derecho sea un derecho que aplica una medida igual —el trabajo— haciendo abstracción de que los productores como individuos son desiguales. Este derecho *igual* es un derecho desigual, ya que tiene por base el

escogidas, en tres tomos, trad. esp., Editorial Progreso, Moscú, 1974, tomo III, p. 14.

³ *Ibidem*, p. 16.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*, p. 15.

reconocimiento de las desigualdades a las que se aplica un mismo rasero. Con respecto a esto, Marx hace dos afirmaciones de las que partirá Pashukanis para sacar a su vez conclusiones muy controvertidas.

Marx afirma por un lado que todo derecho es derecho de la desigualdad, o sea aplicación de una medida igual a lo que es desigual, y que “el *derecho igual* sigue siendo aquí, en principio es decir, en el periodo de transición, el derecho burgués”.⁶

Claro está que Marx admite que en la nueva sociedad hay cambios de forma y contenido. El derecho igual no reconoce, por ejemplo, desigualdades de clase, pero sí individuales, en la distribución, pues en las condiciones materiales de producción nada puede ser propiedad del individuo.

Queda claro, por tanto, en qué consiste para Marx el carácter burgués del derecho, o su “limitación burguesa”: justamente en aplicar una medida igual a lo que es desigual. Y, en este sentido, y no hay por qué buscar otro, dice también que, en la sociedad socialista, el derecho igual sigue siendo burgués.

Ahora bien, ¿cuál es el porvenir definitivo del derecho? En todo este texto (*Crítica del Programa de Gotha*), Marx no habla explícitamente de la desaparición del derecho o de su extinción, pero sí del derecho con relación a la nueva estructura económica o fase superior de la sociedad que sería propiamente la sociedad comunista.

Por un lado, habla de un derecho que evitara “todos estos inconvenientes” (se refiere a los que provienen de la aplicación de una medida igual a individuos desiguales y que “son inevitables en la primera fase de la sociedad comunista”). Este derecho, dice tajantemente, “no tendría

⁶ C. Marx, *Crítica del Programa de Gotha*, ed. cit., p. 15.

que ser igual, sino desigual". Pero si antes se nos ha dicho que todo derecho es derecho de la desigualdad, en el sentido apuntado de que lo igual o burgués es la aplicación de una misma medida a lo que es desigual, el derecho *desigual* significaría la negación de sí mismo como derecho.

Ahora bien, Marx sí dice categóricamente que en la sociedad comunista se rebasará el "estrecho horizonte del derecho burgués", lo que no puede acontecer como hemos visto en su fase inferior o socialista. Vale la pena citar el pasaje completo:

En la fase superior de la sociedad comunista, cuando haya desaparecido la subordinación esclavizadora de los individuos a la división del trabajo, y con ella, la oposición entre el trabajo intelectual y el trabajo manual; *cuando el trabajo no sea solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital*; cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá *rebasarse totalmente* el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera: ¡De cada cuál, según su capacidad; a cada cual, según sus necesidades!⁷

Lenin en *El Estado y la revolución* se refiere también a las dos fases de la sociedad comunista, y siguiendo de cerca a Marx en su *Crítica del Programa de Gotha* aborda también el problema del derecho en relación con el del Estado que tras de existir en el verdadero sentido del término, como máquina de opresión en la sociedad burguesa, deja de serlo en sentido auténtico en el periodo de tran-

⁷ *Ibidem.*

sición para extinguirse totalmente en la sociedad comunista. El derecho seguiría un camino análogo. El derecho burgués que impera plenamente en la sociedad burguesa tanto con respecto a la propiedad privada de los medios de producción como con relación a la distribución de los productos y del trabajo entre los miembros de la sociedad, persiste todavía justamente en este último aspecto. Ello se debe —dice Lenin— a que “en su primera fase, en su primer grado, el comunismo *no* puede presentar todavía una madurez económica completa”.⁸ Esto explica “la subsistencia del ‘estrecho horizonte del derecho *burgués*’” en esa fase.⁹ Ahora bien, con respecto a la distribución de los bienes de consumo, el derecho presupone también un Estado burgués “pues el derecho es nada sin un aparato capaz de *obligar* a respetar las normas de aquél”, aunque Lenin aclara que se trata del “Estado burgués, sin burguesía”.¹⁰

Lenin es más categórico, o menos ambiguo que Marx, en el problema de la desaparición del derecho. Si éste es inseparable del Estado como aparato de coacción, la extinción del Estado supone ya la observancia de las normas de convivencia sin coacción, lo cual significa que el derecho como sistema de normas que pueden ser impuestas coactivamente deja de existir. Así cabe interpretar el pasaje en el que dice que sólo en las condiciones —que él enumera— de la sociedad comunista, los “hombres *se habituarán* poco a poco a observar las reglas elementales de convivencia, conocidas a lo largo de los siglos y repetidas desde hace miles de años en todos los preceptos, a observarlas sin violencia, sin coacción, sin subordinación, sin ese aparato especial de coacción que se llama *Estado*”.¹¹ Refiriéndose al principio de la dis-

⁸ V. I. Lenin, *El Estado y la revolución*, en: *Obras completas*, Ed. Carthago, Buenos Aires, 1958, tomo XXV, pp. 464-465.

⁹ *Op. cit.*, p. 465.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Op. cit.*, p. 456.

tribución del trabajo, y calificando de utopismo el aplicar esto a la sociedad que surge del derrocamiento del capitalismo, Lenin afirma, aludiendo indudablemente a la sociedad comunista, que “los hombres aprenderán a trabajar directamente para la sociedad *sin sujetarse a ninguna norma de derecho*”.¹² Es obvio que esto coincide plenamente con el rebasamiento total del “estrecho horizonte del derecho burgués” de que habla Marx.

En conclusión, tanto para Marx como para Lenin, la inmadurez de la estructura económica en el período de transición, o en la primera fase de la sociedad comunista, explica la subsistencia del “derecho burgués” particularmente en la esfera de la distribución de los artículos de consumo y del trabajo. Para garantizar la observancia de las normas de este derecho, se requiere del aparato de coacción del Estado, aspecto subrayado sobre todo por Lenin. Sólo en la sociedad comunista, con la nueva estructura y junto con la desaparición del Estado, se rebasará totalmente el “horizonte burgués del derecho” (Marx) y las normas elementales de convivencia, o las que regulan la distribución del trabajo perderán su carácter jurídico, o sea su vinculación al aparato de coacción del Estado (Lenin).

La argumentación de Marx y Lenin en el sentido de la perduración del derecho burgués, le lleva a Pashukanis a la conclusión errónea de que, en el período de transición, el derecho sólo puede ser burgués por su forma y por su contenido, y, en consecuencia, que no puede recibir un nuevo contenido y hablarse, por consiguiente, de derecho proletario o socialista. Sin embargo, hay que tomar en cuenta que tanto Marx, y en cierto grado Lenin, recuerdan que esta perduración del derecho burgués o su limitación burguesa se refiere a la esfera de la distribución de los artículos de

¹² *Ibid.*, p. 461.

consumo, que como advierte Marx no es tan importante en comparación con las condiciones materiales de la producción. El aspecto fundamental estaría, pues, en las normas que rigen la abolición de la propiedad privada y la socialización de los medios de producción, aspectos que difícilmente podrían ser enmarcados en el horizonte del derecho burgués. En todas las esferas de la vida social, de las relaciones de los miembros de la comunidad entre sí, y del individuo con la comunidad, surgen nuevos derechos y nuevas obligaciones y, por tanto, la necesidad de nuevos principios y normas de regulación. Derechos como el derecho al trabajo que a su vez se convierte en un deber para todo miembro de la sociedad, o la existencia de normas que prohíben la apropiación privada de medios de producción, la propaganda bélica o racista —para poner algunos ejemplos— son inconcebibles en el marco del derecho burgués. Hay, pues, todo un contenido nuevo que justifica que el derecho en la sociedad socialista no pueda ser considerado como derecho burgués, y que por el contrario pueda hablarse de un nuevo derecho en cuanto que respondiendo, sobre todo, a las nuevas condiciones materiales de producción (propiedad civil) se requieren nuevas relaciones jurídicas.

Esto no excluye sino que presupone el reconocimiento de lo que perdura como burgués en ese nuevo derecho, perduración en la que como hemos visto insisten Marx y Lenin, pero relacionada sobre todo con la esfera de la distribución de los artículos de consumo y del trabajo. Pero, aun reconociendo esta limitación así como la desaparición del derecho en la sociedad comunista, no se puede negar —como hace Pashukanis— que el derecho no pueda recibir un nuevo contenido, socialista, aunque éste se halle también destinado a desaparecer. El proletariado no puede limitarse por ello a la utilización del viejo derecho, sino que tiene que construir otro nuevo que será tan transitorio, ciertamente,

como la fase social a que corresponde. Y todo ello, sin perjuicio de reconocer que, en una sociedad socialista, como la soviética, se han dado en un período determinado las violaciones más graves de ese derecho lo cual no hace sino reafirmar la necesidad de que se observe la nueva legalidad, ya que su violación y la arbitrariedad lejos de servir al socialismo entra en contradicción con sus fines y esencia.

¿Cuál ha sido el destino ulterior del libro y la doctrina de Pashukanis, sobre todo con relación a sus tesis fundamentales: concepción del derecho en general como derecho burgués, negación de la existencia de un derecho nuevo, proletario, en el período de transición y aceptación de su utilización y, a la vez, extinción gradual durante el período de transición antes de su desaparición definitiva en la sociedad comunista.

Las tesis de Pashukanis, compartidas en gran parte por los juristas soviéticos en la década del 20, conocen un duro destino en la década siguiente en función de los cambios que se operan en la sociedad soviética. En efecto, a medida que transcurre esta década, junto a los éxitos alcanzados en la esfera de la industrialización, se produce un proceso de centralización y burocratización en el Partido y los diferentes órganos sociales dando lugar a las formas antidemocráticas de dirección que se conocen con el eufemismo de "culto a la personalidad". En el marco de este proceso, la teoría y la práctica jurídicas sufren un cambio substancial. En el terreno teórico, el cambio se manifiesta en las críticas cada vez más severas a las tesis de Pashukanis. En el terreno práctico, se acentúa cada vez más el aspecto represivo en el ordenamiento jurídico, con la particularidad de que ese aspecto incide particularmente sobre la vieja guardia bolchevique y sinceros revolucionarios, como el propio Pashukanis.

Las críticas no se suavizan por el hecho de que ya en

1930 el propio Pashukanis afirma que la superación de la etapa anterior, la de la Nueva Política Económica, le ha hecho ver aspectos anacrónicos y erróneos de su libro ni que en 1936 comience a ceder en una de las tesis clave de su concepción: la extinción gradual del derecho y el Estado en el período de transición.

En esta situación teórica y práctica, el edificio teórico levantado por Pashukanis comienza a agrietarse. El primer ataque a fondo lo lanza el 20 de enero de 1937 P. Yudin quien, frente a la doctrina de Pashukanis, sostiene que el derecho soviético es un verdadero derecho: el que corresponde al período de transición y que, a su vez, por su naturaleza es “derecho público”. La doctrina de la extinción del derecho en el período de transición —Pashukanis sostiene la extinción “gradual”, no definitiva— comienza a ser calificada no ya de errónea, sino de “contrarrevolucionaria”. Semejante calificación, que Vishinsky hace suya, tiene trágicas consecuencias no sólo para las ideas sino para la persona misma de Pashukanis, quien desaparece por entonces víctima de la represión stalinista.

Desaparecido Pashukanis, sus ideas no descansan en paz y se convierten en el blanco predilecto de los ataques en la primera conferencia de juristas soviéticos (julio de 1938), a las que dedica la mayor parte de su informe Vishinsky, quien por una larga década va a ser el máximo exponente soviético en teoría del derecho y del Estado a la vez que el máximo responsable de la práctica jurídica como Procurador General de la URSS. Vishinsky critica, en dicha ocasión, particularmente su reducción del derecho en general a derecho burgués, su negación de la existencia de un nuevo derecho, proletario, socialista y, de modo particular, su concepción de la extinción del derecho ya en el período de transición. Para Vishinsky se trata de una teoría antimarxista y seudocientífica que “ha pervertido la tesis marxista de

que cada época histórica de la sociedad de clases tiene su correspondiente derecho...”; ve asimismo como una “burda perversión de la doctrina del derecho de Marx el afirmar que la transición del comunismo evolucionado fue concebido por Marx no como una transición a nuevas formas sino como una extinción de la forma jurídica en general; como una emancipación de ese legado de la época burguesa, destinado a sobrevivir a la burguesía”. Pero mezclando su doble condición de teórico del derecho y de Procurador del Estado, Vishinsky pasa fácilmente de la crítica de los errores a la condena y al anatema para terminar aplicando a Pashukanis y a otros eminentes juristas soviéticos como Stuchka los más terribles cargos que podían esgrimirse: “Al reducir el derecho soviético a derecho burgués y al afirmar que no hay terreno para un ulterior desarrollo del derecho bajo el socialismo, los saboteadores apuntaban a liquidar el derecho soviético y la ciencia del derecho soviético. Tal es el significado básico de su actividad de provocadores y saboteadores”.

Naturalmente semejante condena cerraba brutalmente todo debate ideológico y dejaba el campo plenamente despejado para que se impusiera la teoría del derecho de Vishinsky como la más adecuada a la práctica jurídica que tan fácilmente identificaba el error con la traición y que, por otro lado, era la que mejor correspondía a la concepción stalinista del Estado.

Han pasado cincuenta años de la aparición de la obra de Pashukanis. En el curso de ellos ha conocido un breve apogeo, seguido de años de condena para ser arrojada a un largo olvido. De éste comienza a salir después del XX Congreso del PCUS, en el que se denuncian en toda su dramática magnitud la represión stalinista que él sufrió en carne propia y que tocó, en gran parte, dirigir al mismo Vishins-

ky, que había desempeñado un papel tan decisivo en el aniquilamiento físico y teórico de Pashukanis.

Medio siglo después de haber visto la luz, la obra de Pashukanis sigue teniendo una vitalidad que justifica ponerla en el centro de nuestra atención para sopesar sus méritos junto con sus defectos y limitaciones. La presente edición en español se inscribe asimismo en el porfiado intento de un sector importante del pensamiento marxista actual por rescatar textos olvidados o injustamente silenciados durante un largo período de dogmatismo y esclerosis teórica. Al hacerlo no se pretende hacer de ellos objetos de una nueva beatería o de anatemas, sino pura y simplemente ponerlos en su lugar, del que nunca debieron ser arrojados, como objetos de serena reflexión y de fundada crítica.

México, D. F., agosto de 1976.

EL SINDICALISMO EN LA UNIVERSIDAD DE LAS AMERICAS

Angel Federico Nebbia

La Universidad de las Américas y su reciente lucha sindical es aparentemente un "caso pequeño" como para ameritar una crónica en *Dialéctica*. Sobre todo después del fracaso del intento de resistir mediante la acción conjunta de profesores, obreros, empleados y estudiantes el atropello al espíritu liberal-humanista que sostuvo la universidad desde su fundación. Pero si se atan cabos y se sacan conclusiones, es posible iluminar dentro de un marco de referencias más general la problemática vivida de un modo particular y útil.

HISTORIA: "La meta está en el origen"

Podríamos resumir, a modo periodístico, los hechos sobresalientes que afectaron entre junio de 1975 y agosto de 1976 a la Universidad de las Américas, del modo siguiente:

En junio de 1975 se designa como primer rector mexicano de la universidad al ingeniero Fernando Macías Rendón; en enero de 1976 se constituye el Sindicato de Trabajadores Académicos de la Universidad de las Américas, STAUDLA, cumpliéndose con todos los requisitos que

marca la ley para tales efectos; en marzo 17 queda registrado ante la Comisión de Conciliación y Arbitraje de Puebla en la categoría "A" como sindicato de empresa; en marzo 31 se declara la huelga en la Universidad de las Américas con la toma y posesión de las instalaciones por el sindicato de profesores y con apoyo del Sindicato de Trabajadores y Empleados de la Universidad de las Américas, STEUDLA, de reciente formación y de la Sociedad de Alumnos de la Universidad de las Américas, SAUA, formada con el visto bueno de las autoridades administrativas de la universidad. El 19 de agosto se levanta la huelga y se entregan las instalaciones a un representante de la Secretaría de Educación Pública, con cuya mediación se llevaron a cabo las negociaciones finales del conflicto. En las negociaciones finales ninguno de los 54 profesores solicitó —una de las elecciones formalmente abiertas— ser reinstalado en la Universidad de las Américas y los 94 involucrados en el conflicto fueron indemnizados.

La Universidad de las Américas conservó a lo largo de su historia algunas características que conviene tener en cuenta al analizar el papel que jugaron el sindicato de profesores, el sindicato de trabajadores y empleados, y el organismo representativo de los estudiantes en el conflicto que terminara el 19 de agosto de 1976. La universidad, UDLA, es una institución privada, desprendimiento directo de una filosofía ligada a las inversiones extranjeras y a su consolidación y expansión dentro de este país. La UDLA representó y representa una prolongación de una estructura de dominación, tanto en el plano cultural como económico. Fundada en 1940 con el nombre de Mexico City College, fue en su origen un apéndice de la comunidad norteamericana en la ciudad de México. Hacia 1945 la escuela otorgaba títulos de licenciatura y en 1959 se hallaba acreditada formalmente en los Estados Unidos por la South-

ern Association of Schools and Colleges. En 1963 se le cambió el nombre por el de Universidad de las Américas que hasta hoy conserva. En 1967 la sede de la Universidad cambió de la ciudad de México a las vecindades de San Andrés y de Cholula. La Fundación Mary Street Jenkins le otorgó el uso de los predios que actualmente ocupa: Santa Catarina Mártir, sede de un antiguo casco latifundista. La universidad está respaldada económicamente y manejada por un patronato o "Board of Trustees" que tiene en su composición más de cien representantes y asociados de empresas transnacionales que operan en el país. La Fundación Mary Street Jenkins es el asociado más poderoso del patronato.

Desde 1970 la composición estudiantil pasó de una mayoría de norteamericanos a una mayoría de mexicanos. En 1975 la composición estudiantil era aproximadamente la siguiente:

| | |
|-----------------------------------|-----|
| Estudiantes mexicanos | 55% |
| Estudiantes norteamericanos | 35% |
| Estudiantes de otros países | 10% |

En 1968 la universidad creó la sección de ingenierías que en 1975 contaba con 320 estudiantes, de los cuales 170 eran venezolanos incorporados por un acuerdo con el gobierno de ese país. Los departamentos que contaban con mayor cantidad de estudiantes en 1975-1976 eran, Administración de Empresas, Historia y Relaciones Internacionales y Antropología. En total la universidad no contó nunca con un número de estudiantes superior a 1 800.

*EL NUEVO RECTOR: "El Espíritu de las Leyes,
la propiedad"*

En 1975 el Board of Trustees impone el primer rector mexicano, el ingeniero Fernando Macías Rendón. El rector Macías Rendón cuenta con una licenciatura en ingeniería, pertenece al llamado grupo Monterrey, trabajó en el Instituto Tecnológico de Monterrey y fue representante de dicho grupo en la ciudad de México. Con su designación varios miembros de esa corporación se integraron al patronato de la UDLA. Su nombramiento como rector produjo la resistencia y protesta de cierto número de profesores. No veían en él las cualidades académicas que la jerarquía del cargo demanda, ni poseía tampoco antecedentes que compensaran esa deficiencia.

La llegada del nuevo rector significó un cambio brusco de la filosofía liberal del capitalismo de exportación del clásico mercado competitivo al autoritarismo empresarial dependiente del mercado monopolista. La libertad académica estuvo formulada y garantizada por el "Manual del Profesorado", fundamento de la vida democrática dentro de la institución. Este documento fue burlado primero y completamente desconocido después por el nuevo rector a pesar de haber sido exigido por la Southern Association of Colleges and Schools y respaldado hasta ese momento por los miembros del patronato. El nuevo rector fue portador de una nueva filosofía centrada en el tecnocratismo exclusivo como meta y como método en la enseñanza académica. Desde los primeros días dejó establecido de hecho y de palabra que venía a ordenar y no a escuchar. A pesar de todas las reservas hacia el nuevo rector, los profesores de la universidad estaban dispuestos a colaborar en la nueva reestructuración institucional. No se contaba por otro lado con la solidaridad y la concurrencia de criterios como para

iniciar una acción común. La unión de los profesores fue un proceso lento que el rector mismo fue presionando con sus actos arbitrarios y autoritarios, lesivos a la dignidad de un profesorado profundamente arraigado en la tradición de la universidad. Todo el orden se subvirtió y todos se vieron espiados en sus ámbitos privados y amenazados de ser despedidos a través de listas secretas que circulaban en la administración. Este clima de inseguridad y de amenazas veladas y solapadas es el que llevó a la mayoría de los profesores a sindicalizarse. Si se considera la antigüedad de muchos profesores en la institución, y la gran proporción de doctorados en universidades de gran prestigio, del país y del extranjero, se observa que la gran mayoría de los profesores sindicalizados estaban altamente calificados. Al reconsiderar hoy la posición que representó el nuevo rector, podría decirse que el racionalismo weberiano se expresó aquí en una filosofía de pura dominación social y política. La acción racional con propósito se manifiesta en una acción de control —la racionalización de las condiciones mismas de la vida social— y el autocratismo en el manejo de las relaciones humanas. Eficacia máxima del aparato productivo para la obtención de los máximos rendimientos. La universidad se equipara aquí a un establecimiento industrial donde el obrero se deshumaniza al transformarse en un simple instrumento, un simple medio de un fin que él mismo ignora y no necesita entender. A fin de alcanzar esta eficacia con la máxima economía, toda la gama sutil de las relaciones humanas debía ser sometida a un escudriñamiento, una vigilancia y un examen escrupuloso. A nivel universitario se trataba sin duda de la deshumanización del trabajo intelectual y de su naturaleza creativa. La universidad dependiente no necesita ser sino una institución de la enseñanza de técnicas de control ya formuladas y probadas en los centros de dominación. Pasaba

así, y alguien lo dijo en su hora de un modo humorístico, a ser una universidad "Xerox" más en el mundo dependiente en que vivimos. La Universidad de las Américas pasaba así a perder una característica ideal que la definió durante el periodo liberal. En realidad perdía la posibilidad de transformarse en una universidad integrada en la problemática del país, hecho que estaba comenzando a gestarse muy lentamente en su seno y a lo cual la "mexicanización" incipiente apuntaba. Nadie pensó que el primer rector mexicano fuera impuesto con la filosofía retardataria de la dependencia. Perdía así al mismo tiempo la UDLA la posibilidad de abrirse definitivamente en los horizontes constitutivos máximos de una universidad ideal: la de ser, en primer lugar, un centro de formación profesional, equipando a los egresados con un mínimo de conocimientos que les permitiera desempeñarse en los papeles especializados dentro de un sistema social; en segundo lugar, la de ser una institución encargada de transmitir y desarrollar la tradición cultural de la sociedad; en tercer lugar, la de ser un centro de participación en el desarrollo de la conciencia política de sus estudiantes para la comprensión crítica de la problemática que vive el país y contribuir así a su resolución; y en cuarto y último lugar, la de ser un foco de creación y recreación de conocimiento en función de una realidad de continuo renovada. El conocimiento es o debe ser a nivel universitario integrante de una personalidad abierta a los horizontes múltiples de las distintas manifestaciones culturales que actualizan la problemática vital de un país. La formación unilateral del profesional equivale a transformarlo en un ser amputado, en un técnico, cualesquiera que sean sus áreas de especialización, sin conciencia, ciego al espíritu que anima su cultura. El paso de una concepción humanista integral, defendida en el periodo liberal, a una concepción tecnocrática

de la educación, a una filosofía que niega la filosofía, a una ideología que proclama el fin de la ideología, fue el paso marcado por la entrada del nuevo rector; éste fue más bien el instrumento del cambio de estrategia manipulada a nivel del patronato. En ese nuevo orden como lo señala Jürgen Habermas analizando el contexto universitario y su crisis actual en Alemania, se establece al individuo como sujeto sobre el cual se descargan estímulos para orientar su comportamiento, el individuo se enajena del contexto discursivo normativo dentro del cual se movía previamente. Se trata en suma de la destrucción gradual del super-ego.

Este carácter anti-intelectual y anti-académico de una administración que se mostraba cada vez más incapaz de lograr el nivel mínimo de eficacia en el manejo de la universidad fue denunciado por los profesores a los veinte días de la formación del sindicato, STAUDLA, ante los estudiantes en asamblea informativa. Este acto junto a uno similar de los estudiantes con el rector y algunos otros miembros de la administración en el que se debatió la situación de crisis por la que atravesaba la institución decidieron a la sociedad de alumnos, SAUA, a declararse en franco apoyo a los profesores sindicalizados en sus demandas. Los estudiantes agrupados en SAUA, organismo creado bajo los auspicios de la misma administración, supieron valorar el peligro que corría la universidad. Es de hacer notar que la gran mayoría de los estudiantes extranjeros junto con sus compañeros mexicanos en su mayoría pertenecientes a las áreas de ciencias y humanidades fueron elementos activos en su apoyo a STAUDLA y luego a STEUDLA, e hicieron posible la toma de las instalaciones el día 31 de marzo. Un grupo más pequeño, aunque no despreciable en número, en su mayoría de estudiantes poblanos pertenecientes a las carreras de ingeniería y admi-

nistración de empresas se opusieron a la acción sindical y ofrecieron una resistencia puramente pasiva el día de la iniciación de la huelga. En general no independizados de sus familias, se solidarizaron con sus intereses de grupo económico.

A decir de Gabriel Zaid cada centro de estudios tiene un cliente más o menos definido a quien surte, ya sea la burocracia gobernante, federal o estatal, ya sea la burocracia privada nacional o la dependiente. La filosofía que nutre la actitud de la nueva administración no dejó lugar a dudas acerca del cliente. Este cliente, el sector empresarial dependiente, se ha ido especificando más y más como beneficiario del giro de política que se instauró en la universidad con la imposición del nuevo rector. El caso resulta minúsculo para servir de referencia, pero la realidad latinoamericana muestra en la mayoría de los casos esta trágica sustitución del liberalismo pro-humanista de viejo cuño por el autoritarismo empresarial de nuevo cuño. No es que sea necesario reivindicar el "liberalismo subdesarrollado" al que los profesores de la UDLA estaban habituados, pero su sustitución por el autoritarismo dependiente es un paso atrás reaccionarios, y en su esencia representa la misma subordinación del sistema educativo a los centros de dominación en franco reto a la autonomía integradora de todos los recursos que el país necesita. Los que conocen por experiencia personal el sistema que rige la educación en el Tecnológico de Monterrey declaran que los principios que aportó el nuevo rector estaban desde un comienzo destinados a transformar la UDLA en otro instituto a la Monterrey o en una sucursal del mismo en Cholula. Pero al margen de este hecho, el desgobierno impuesto por el nuevo rector, su "habilidad" administrativa se puso en evidencia por el rápido deterioro que sufrió precisamente aquella parte de la institución que venía a mejorar dán-

dole prioridad en el presupuesto. Allí en el área de las tecnologías se produjeron los primeros conflictos graves y en menos de un año el Instituto no sólo había perdido algunos de sus mejores maestros sino que el descontento justificado de los estudiantes venezolanos, engañados por el señuelo de carreras y condiciones que no existían en la UDLA, provocó la relocalización de los mismos por el gobierno de Venezuela en otros centros universitarios extranjeros.

El sindicato STAUDLA se fue estructurando a raíz de esa política nefasta, como medio para poner freno al des-gobierno. La huelga estalló el día 31 de marzo, huelga inevitable debido a la incapacidad del nuevo rector para comunicarse coherentemente y de modo inteligente con los profesores y los estudiantes. Fue mantenida como ilegal por una interpretación muy particular de la Junta de Conciliación y Arbitraje de Puebla y mediante la manipulación de un sindicato patronal "sui-generis" de constitución ilegal que tenía emplazada a la administración a la huelga, huelga que por supuesto nunca se materializó y que fue siendo postergada para mantener al paro de STAUDLA en la llamada ilegalidad. Los sindicatos STAUDLA y STEUDLA sin embargo sostuvieron la huelga con el apoyo de SAUA y la defendieron como huelga constitucional o de hecho durante 141 días, la más prolongada en los anales de la historia universitaria de México.

Cada uno de los sectores comprometidos en el paro tuvo su perfil propio dentro del contexto general, previo al conflicto y con posterioridad durante el conflicto mismo.

LOS PROFESORES: "Cuando la profecía fracasa"

Los profesores que fundaron el sindicato y los que se incorporaron durante el conflicto constituyeron el soporte de

la filosofía liberal que dominó el ambiente académico en la UDLA desde su fundación hasta el verano de 1975. Creían de buena fe que estaban defendiendo una ciencia y una tecnología libre de valores políticos y no partidista o libre de ideologías específicas. Creían en la democracia y la practicaban y la defendían en la academia. La lucha sindical sirvió para despertarlos a una visión más amplia, diríamos revitalizadora de la imagen ideal que habían estado sosteniendo durante tanto tiempo. Se enfrentaron, muchos por primera vez, al carácter anti-democrático o a-democrático de la Castalia que los circundaba, la democracia de la ciencia y de la tecnología impuesta en un orden dirigido y jerarquizado que se expande peligrosamente de continuo. Se enfrentaron al hecho de que la única manera de asumir el liderazgo que la academia confiere por su naturaleza era enraizarse profundamente en la vida nacional e internacional, en participar de lleno en el gran debate crítico de nuestro tiempo; se olvidaban asimismo que la actividad científica es una actividad social y con profundas consecuencias sociales y ético-sociales. La Universidad de las Américas era un lugar donde, hasta el verano de 1975, los profesores y los estudiantes parecían dar la espalda a las grandes contradicciones de la vida social del pueblo mexicano. Es verdad que los profesores en un gran número extranjeros se sabían limitados en el tratamiento de tales problemas, en su exposición crítica, primero por su mismo carácter de extranjeros y segundo por las características idiosincrásicas y legales del país. Pero aun así, dentro de los obstáculos que estas constricciones representaban, los profesores no traspasaron los límites mentales y geográficos del enclave privado particular. En este sentido la experiencia sindical fue una experiencia de expansión experimental a nivel de la realidad social mexicana. Basta

comparar la defensa puramente gremial con la que los maestros de la UDLA justificaron la creación del sindicato, con los escritos casi al final del proceso, aquellos presentados ante la Secretaría de Educación para captar la acción concientizadora que tuvieron las distintas fuerzas sindicales del país sobre los integrantes del movimiento huelguístico. Profesores, obreros, empleados y estudiantes crecieron social y políticamente al contacto creciente con los sectores propulsores del cambio en el país. Los profesores de la UDLA sindicalizados se hallaban en proceso de abandonar el idealismo vacío de exportación por una actitud realista, de realismo político. El cambio no fue sino muy lento y parcial. El sindicato por un celo excesivo quizás, defendió siempre desde su fundación la independencia ideológica frente a cualquier otro movimiento de apoyo; ese celo y el corto tiempo transcurrido desde su nacimiento hasta su muerte hizo que conservara muchas de las características apolíticas que tuvieron los profesores de la UDLA desde antes. Es posible aquilatar la fuerza de las circunstancias políticas dentro de las cuales debió librarse la lucha, a través de la reciprocidad dialéctica existente entre el recorrido ideológico realizado por los profesores de la UDLA, con el que debieron haber recorrido los grupos sindicales politizados e integrados en la realidad mexicana, para aceptar y apoyar este grupo de profesores tan "burgueses" y extraños al contexto. La lucha se llevó a cabo y las alianzas si bien limitadas fueron una realidad; el camino se abrió amplio para una acción más madura y planeada por la democracia universitaria en México. El verano de 1975 marcó un cambio fundamental; en ese momento los caminos se bifurcaron, el cambio reaccionario, retrógrado de la administración fue absolutamente incompatible con el cambio de la democracia tan necesaria y vital para México. Esta alternativa fue la que el profesorado ilustrado de

la UDLA valientemente eligió y defendió durante 141 días. Esta misma bifurcación fue prevista y estudiada por Habermas en el contexto universitario alemán. Citamos un párrafo de su libro que lleva el título de *Toward a Rational Society* en su traducción inglesa:¹

“La relación entre nuestra democracia de post-guerra y la universidad tradicional —una relación que resulta bastante positiva— está llegando a su fin. Las dos tendencias están luchando entre sí. La *alternativa* sería o el aumento de la producción si se considera la sola base de una reforma que integre paulatinamente la universidad despolitizada en el sistema del trabajo y al mismo tiempo que rompa los lazos con el área política; o que la universidad se integre en el sistema democrático. Hoy, con todo, esto parece posible en un solo sentido: aun cuando tal sentido tenga dudosas implicaciones puede ser llamado *la democratización de la universidad*.”

Un signo inequívoco de ese deseo de integrar la universidad en la realidad nacional, y desligarla de los estrechos intereses que se mueven alrededor de la dependencia, fue la idealización de la nacionalización como meta de lucha. Esta idea nunca claramente formulada ni expresada en todas sus consecuencias, estuvo asociada a otra de apariencia mucho más radical si bien más utópica en las circunstancias vividas, idea que iba mucho más allá de la lucha por la democratización de la enseñanza pero que la suponía en su base, fue la de estructurar y fundamentar

¹ “The link between our postwar democracy and the traditional university — a link that seems almost attractive — is coming to an end. Two tendencies are competing with each other. *Either* increasing productivity is the sole basis of a reform that smoothly integrates the depoliticized university into the system of social labor and at the same time inconspicuously cuts its ties to the political public realm. *Or* the university asserts itself *within* the democratic system. Today, however, this seems possible in only one way: although it has misleading implications, it can be called *democratization of the university*.” (Subrayados en el original).

una universidad popular, es decir al servicio de todas las capas sociales, desvinculando la institución de su pecado original de nutrir exclusivamente el elitismo tradicional, anti-popular y soberbio de la riqueza material.

LOS OBREROS Y EMPLEADOS: "Esperando a Godot"

El sector obrero y empleado agrupado en STEUDLA, sindicato de trabajadores y empleados, nunca consiguió el registro sindical en las oficinas de Conciliación y Arbitraje de Puebla. Su papel en el movimiento huelguístico fue apreciable, sobre todo considerando los enormes sacrificios debido a la falta de ahorros y facilidades para sostener una huelga prolongada, además de la falta de experiencia sindical en un medio que había reprimido toda manifestación de autoconciencia proletaria. La motivación fundamental en la lucha reivindicativa fue fundamentalmente reclamaciones de tipo económico y de mejoramiento de las condiciones de trabajo, además de la rebeldía frente a la manipulación grosera a través de la organización "charra" que trató de prosperar al amparo del favoritismo patronal. Es posible que el grupo de obreros manuales y empleados hayan participado gozosos desde el principio confiando en que la inteligencia iba a reafirmarse y a salir triunfante frente al materialismo y el poder del dinero. Todo el proceso huelguístico fue consolidándose en función de una unidad sindical de profesores, obreros y empleados. Esta unidad fue hecha realidad a través de una colaboración estrecha entre los tres sectores manifiesta en la composición de las comisiones de trabajo, asambleas y reuniones de toda índole. Entre las comisiones conviene señalar los grupos destinados a las guardias, vigilancia, comida, finanzas, entre otras muchas. La organización de las estructuras eco-

nómicas de trabajo y de asistencia fueron siempre mixtas y a puertas abiertas. El movimiento sindical fue ganando así un sentido de solidaridad y de lealtad extraordinario. Las pocas deserciones de la lucha entre los obreros y empleados se debieron a problemas de presión familiar a través de agentes serviles a la administración durante el transcurso del paro.

LOS ESTUDIANTES: "...Y un camino de mil leguas se abre ante tus pies"

La participación activa en un proceso de cambio, de los estudiantes, sólo se da cuando ciertas condiciones se hallan presentes. Las limitaciones de la actividad estudiantil en la UDLA, de un apoyo sostenido al movimiento sindical, y el papel conservador que cierto sector del estudiantado de Puebla jugó, puede entenderse por los puntos siguientes: La mayoría de los estudiantes extranjeros no podía sentirse parte de un proceso de cambio social con el cual el movimiento sindical se fue comprometiendo paulatinamente a medida que fue creciendo la relación con el resto del sindicalismo universitario y obrero independiente. Ellos en su mayor parte apoyaron al movimiento por fidelidad a sus maestros en huelga y por afinidad con el liberalismo que sirvió en gran medida de base a la lucha. Los estudiantes extranjeros sólo permanecieron como un grupo activo en la medida que el compromiso con la realidad sindical nacional no los enajenó. Otro grupo que apoyó a los sindicalistas fue el de aquellos estudiantes que poseían cierta formación política, estos sirvieron como elemento catalizador a la politización de los miembros de los sindicatos mismos. Un grupo de estudiantes poblanos, en gran parte ligados todavía a los intereses de clase de sus familias, optaron por

la seguridad de la posición social y la proyección de su afirmación profesional futura. No olvidemos que la mayoría cursaba en el momento de la huelga ingeniería y administración de empresas. Uno de los factores que favorece la radicalización estudiantil es la independencia física con respecto a la familia y otro quizás el más importante sea la madurez política. Dos factores que indudablemente estuvieron ausentes en la actitud de esos estudiantes de Puebla que en actos públicos se manifestaron soberbios, agresivos, e irrespetuosos, expresando repetidas veces juicios característicos del machismo que todavía malogra el desarrollo de nuestras culturas en América Hispana. De este modo podemos afirmar que en general, la relación, positiva o negativa, con las humanidades y con los valores allí representados fue asimismo la línea divisoria para los dos grupos de estudiantes.

Los estudiantes que apoyaron al movimiento sindical jugaron un papel importante pero en cierto modo secundario. El compromiso por la naturaleza misma de la composición estudiantil hizo que faltara autonomía en la expresión de sus intereses, salvo aquella minoría a la que ya nos referimos que poseía cierta formación política previa. El compromiso de clase en función de la lucha sindical de los distintos sectores se puede distribuir de un modo muy general de acuerdo al siguiente orden: obreros, empleados, profesores, estudiantes; la expresión ideológica "manifiesta" en la acción se puede distribuir, asimismo de modo muy general, de acuerdo al orden siguiente: profesores, empleados, obreros, estudiantes. El movimiento estudiantil fue en todo momento de apoyo y sostén del iniciado y continuado por los sectores sindicalizados. No podía ser de otro modo dada la composición del cuerpo estudiantil, de su extracción social y de las expectativas mismas en la elección de una universidad privada del tipo de la UDLA. Los

líderes de SAUA habían sido elegidos con una base de sustentación muy débil, sin vinculación organizada, en ningún momento con otros organismos estudiantiles más politizados y comprometidos en la dinámica de cambio social. Sin embargo debe destacarse un proceso de politización gradual y sostenido similar al experimentado por los profesores, los obreros y los empleados.

CODA

La huelga en la Universidad de las Américas es hoy un hecho histórico llamado a perderse en el pasado. En fecha reciente el ahora ex embajador de los Estados Unidos de Norteamérica, Sr. Joseph John Jova, visitó la universidad, la AID le garantizó apoyo económico y la Southern Association of College and Schools reafirmó el reconocimiento "oficial" a esa institución. El círculo se ha cerrado y un nuevo ciclo representante de una nueva filosofía política anti-liberal se ha iniciado o reiniciado. Un nuevo contingente de estudiantes norteamericanos y mexicanos tratará sin duda de darle pasivamente por su sola presencia calor a una institución que no representa ni puede representar a México, una institución que está llamada a fortalecer sin duda los lazos de dominación que nos unen al poderoso vecino a través de sus poderosos servidores de aquí. Es un experimento pequeño, es cierto, pero de ningún modo despreciable. El cuadro que hoy ofrece América Latina debe precavernos de todo optimismo que no vaya acompañado de nuestra continua lucha, de nuestro continuo esfuerzo, de esclarecimiento y crítica. El imperialismo no triunfa sino a través de la colaboración de los que viven de las prebendas, el soborno y las concesiones, de aquellos que nos alejan cada vez más de una democracia vislumbrada, tan sólo vislumbrada y difícil.

EL ENSAYO LATINOAMERICANO Y SU CONTENIDO IDEOLÓGICO

Por *Carlos Illescas*

Aspiro a presentar de manera coherente las incidencias didácticas ocurridas al impartir el cursillo *El ensayo latinoamericano y su contenido ideológico*, durante el primer semestre de 1976, en la Escuela de Cursos Temporales de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Empiezo. Como puede establecerse, el enunciado del cursillo proporciona una limitación, que es restringir la generalidad mediante la particularidad al caer el máximo de la importancia en el contenido ideológico y no en el literario o sociológico, histórico o filosófico. La definición misma impone, pues, desde el principio una actitud y un compromiso que mira en la ideología su mayor validez.

Me abstuve cautamente de incurrir en la suficiencia académica de buscar la definición adecuada de lo que es ensayo, toda vez que al no contar con la amplitud que da lo general, más bien entendí que debía partir de lo particular acotando el campo de lo ideológico, devenido en compromiso (praxis) revolucionario, con objeto de identificar a los autores de ensayos con las clases sociales en juego en amplio laboreo del contenido histórico emanado de las luchas emprendidas en diversos niveles.

Digo lo anterior con pleno conocimiento de que la literatura como materia escolar tiene su propia fisonomía y

repugna por ello préstamos provenientes de otras disciplinas. Pero atendí, asimismo, la necesidad de por lo menos ilustrar la base del *corpus* con lo que exigía (imponía) el enunciado mismo, en vista de que si bien la forma de todo ensayo que se precie de serlo es literaria, su contenido es muchas cosas que expresan lo ideológico que es, en síntesis, proceso de identificación del escritor en el contexto dialéctico de la sociedad que refleja y lo refleja.

Un impedimento entre muchos se hizo patente a la corta, y es la falta de una bibliografía básica, expedita, de manejo fácil, entrañada eminentemente en lo literario, porque si bien es cierto que pensadores como Leopoldo Zea, Abelardo Villegas, Robert Mead, José Gaos y otros, encaran temas y autores latinoamericanos sobresalientes en el paso de los tiempos en el campo del ensayo, justo es reconocer que sus aportaciones por formación profesional atienden más la tarea filosófica y sus afinidades que la forja particular en donde caben estilo, preciosismos, genio del lenguaje, tropomanía, sumados otros fenómenos previstos por las preceptivas, que concurren, todos a una, en el mundo no tan vulnerable como muchos creen de la literatura.

Impuse, pues, un criterio amplio, dicho sea sin incurrir en la inmodestia, al integrar la absolutamente necesaria antología de pensadores cuyas producciones ofrecen y elucidan problemas que van desde la descripción naturalista ingenua de los incidentes geográficos, hasta el cuestionamiento de la existencia o no de una identidad americana, para el caso, la misma que el maestro Pedro Henríquez Ureña reconoce como expresión.¹

Otros asuntos hermanos al tema los expondré en el lugar oportuno, en virtud de que la práctica pedagógica se pro-

¹ "Mundo virgen, libertad recién nacida, repúblicas en fermento, ardorosamente consagradas a la inmortal utopía: aquí habían de crearse nuevas artes,

duce en los neófitos mediante actos de poner en crisis súbitas cuestiones doblemente sorpresivas, tanto por desconocidas como por innecesarias.

Un primer paso me llevó a presentar en forma panorámica los aspectos más conocidos de la Europa renacentista, al entender que el descubrimiento del Nuevo Mundo (¿América?) es resultado del nacimiento de la ciencia moderna en el marco itinerante del feudalismo al capitalismo.

Aquí llamé la atención acerca de que la forma económica de la producción de mercancías sólo empezó a convertirse en la forma dominante de la economía en el siglo XV, en la faja de los países que va desde Italia, pasando por la Alta Alemania y las provincias renanas, hasta los Países Bajos. Y siguiendo la enseñanza de John D. Bernal,² generoso paño de mis lágrimas, mencioné que de toda esta región fue sólo en Italia donde las ciudades más grandes se hicieron independientes, lo que no implicó rompimiento alguno con la Santa Sede que contaba en Roma una jugosa renta formada por las contribuciones del mundo cristiano. Y a fin de caracterizar la ideología renacentista, más para mí que para mis oyentes, expresé que este estado idílico se rompió al propagarse el movimiento renacentista a Alemania y otros países como lo ponen de manifiesto la Reforma luterana y la lucha que tuvo su expresión social en la Guerra de los Campesinos, de 1525 a 1526. Recordé sin esfuerzo que también hubo revueltas similares en Hungría y hasta en la católica España,³ conquistadora y colonizadora del Nuevo Mundo.

poesía nueva. Nuestras tierras, nuestra vida libre, pedían su expresión." El descontento y la promesa. "Seis ensayos en busca de nuestra expresión". *Obra Crítica*. Pedro Henríquez Ureña. Fondo de Cultura Económica. México, 1960, p. 241.

² Bernal, John D. *La ciencia en la historia*. Trad. E. de Gortari. Colección Problemas Científicos y Filosóficos. UNAM. 1959.

³ "La revolución de los Comuneros [1519-1520] fue en su origen la rebelión del Estado feudal contra el ataque a sus libertades por parte del absolu-

Para trazar las líneas de la ideología imperante en la Europa triunfante me era necesario mencionar como lo hice que la forma política que primero sustituyó al sistema feudal de poderes y lealtades jerarquizadas, fue la de los monarcas absolutos, que debían su poder al apoyo de los comerciantes. Esto señaló el fin de los poderes temporales del Emperador y del Papa, y a la vez del esquema entero del universo medieval.

Las nuevas cortes patrocinaron a los humanistas y científicos. En cierto modo, la posición de los intelectuales fue muy semejante a la que habían tenido en la época de los árabes, cuando los sabios eran también un ornamento de los príncipes.

Cascando con mayor intención la nuez creí conveniente recordar que Renacimiento y Reforma son dos aspectos del mismo movimiento tendiente a cambiar el sistema de las relaciones sociales, para establecer una organización basada en la compra-venta de mercancías y en el trabajo, en vez del *status* hereditario y fijo que existía. El principal factor económico que suministró el impulso para el movimiento, lo fue la rápida extensión del comercio, cosa que hizo posible la producción de excedentes mucho mayores.

A otra señal de lo pertinente produje palabras referidas a que durante el siglo XV la principal ruta comercial iba del Oriente, a través de Venecia, hasta Alemania y, luego, de los Países Bajos y la Gran Bretaña, y que fue justamente este comercio el que le dio a dichos países su posición preponderante en la riqueza y en la cultura; claro

tismo monárquico. Carlos Marx, en su artículo sobre España* dice a este propósito: 'La resistencia a la camarilla flamenca fue sólo la faceta externa del movimiento. Su esencia consistió en la defensa del absolutismo contemporáneo'. Antonio Cerdón: 'Páginas gloriosas de la historia de España. Carácter e importancia histórica del alzamiento de los comuneros.' *Nuestro Tiempo*, nº 5, segunda época, enero-febrero 1952. México.

* Recogidos, con otros de Engels en la obra *Revolución de España*. Moscú, 1937, pp. 4 y 5.

que mencioné la posterior valiosa ayuda que darían los piratas y bucaneros que, como es sabido, persisten enmascarados por la respetabilidad que dan las finanzas a escala transnacional.

Pero como no había tiempo de cederle la palabra a la ironía, continué con el tema de que el desarrollo de la navegación vino a producir el resultado más espectacular como fue el descubrimiento del Nuevo Mundo americano, con el añadido de que tuvo más importancia el hecho de que los portugueses se apoderan del mercado marítimo de Asia que la empresa de Colón. La apertura de las nuevas rutas comerciales trazadas hacia los países bálticos y Rusia alteró todo el equilibrio económico de Europa en beneficio de, primero, Portugal y España y luego Holanda e Inglaterra.

Mi maestro Juan José Arévalo, propiciador de la doctrina bautizada por él Socialismo Espiritualista, estoy seguro que nunca hubiera destacado, estando en mi lugar, los datos en relación con las ganancias del comercio marítimo que hicieron posible la primera acumulación de capital invertido en empresas productivas y no sólo en tierras. Y menos aún que la búsqueda de mayores ganancias condujo a un rápido desarrollo de la construcción de barcos y de la navegación y que ésta tuvo, a su vez, un efecto decisivo en el nacimiento de la ciencia moderna. Mi ilustre paisano autor de "*Las cuatro raíces del servilismo*"⁴ jamás hubiera mencionado que las guerras con mercenarios resultaron más costosas pero hicieron crecer la demanda de bronce, hierro, plata y oro. La minería y la metalurgia se incrementaron, al mismo tiempo que la fabricación de pólvora y la destilación de alcoholes concentrados.

⁴ Arévalo, Juan José. "Las cuatro..." *El ensayo actual latinoamericano* (Antología). Prólogo de Ernesto Mejía Sánchez. Nota final de Fedro Guillén. Ediciones Andrea. México/1971, p. 131.

En resumidas cuentas este periodo fue de expansión económica. El único avance técnico radical de importancia fue la introducción de la imprenta, que, aunque no es en sí misma un modo de producción, sí fue uno de los medios más efectivos para la diseminación de los progresos técnicos, como lo atestiguan las numerosas obras impresas entonces, que tratan de agricultura, horticultura, cocina y comercio.

Empecé a sustanciar estos asertos al referir que la importancia del Renacimiento en la ciencia, el arte y la política estriba en que fue un movimiento revolucionario. En su aspecto intelectual se debió al trabajo de una minoría de sabios y artistas, quienes se opusieron a la vida medieval mientras creaban formas nuevas, y, hasta donde les fue posible, semejantes a las de la antigüedad clásica.

Proseguí en el tenor indicado al mencionar que el movimiento humanístico se inició en Italia a principios del siglo XIV y que en el siguiente se propagó a Francia y al norte de Europa, tomando un sabor más religioso. Sabido es que en todas partes impugnó como quedó dicho las ideas feudales de las jerarquías, que propició una actitud más secular hacia la sociedad. Sin rechazar la religión ni el misticismo, el humanismo se orientó hacia una religión más personal con la mínima participación de la Iglesia. "El culto al individuo y a la virtud, en el viejo sentido romano de una mayor independencia, se convirtió en el ideal de la época." Asevera Bernal.

En los países protestantes se proclamó el derecho del juicio privado o de la elección particular. Los humanistas tradujeron los textos griegos y hebreos directamente a los idiomas vernáculos, añadiendo así un nuevo peso a la autoridad de la Biblia, y la Iglesia Católica se vio obligada a hacer reformas. La doctrina de la gracia vino a ser el equi-

valente católico de la salvación por la fe. El Papado, a la corta, sin embargo, acabó por hacerse más intolerante que el protestantismo.

Pero el dinero adquirió una importancia mucho mayor de la que jamás había tenido. La elevación del *status* de los artesanos hizo posible renovar el enlace entre sus tradiciones y las de los intelectuales, que casi se habían perdido desde el comienzo de las primeras civilizaciones. Por este camino los artesanos agregaron a las viejas técnicas de la antigüedad clásica las nuevas invenciones surgidas durante la Edad Media; los intelectuales, por su parte, aportaron las concepciones del mundo, las ideas, y sobre todo los métodos lógicos de argumentación derivados de los griegos.

Y para terminar de una buena vez con las metas de filiación del Renacimiento en su exploración de necesidad y libertad científica y humanista, expresé que la fase inaugural de la Revolución Científica fue de descripción crítica, más bien que de pensamiento constructivo, el cual vino después de que las actividades artísticas y técnicas suministraron los incentivos positivos y los medios materiales para el avance de la nueva ciencia. Convine, a pregunta especial de los alumnos, que las controversias y conflictos religiosos conmovieron todo el edificio de la ortodoxia, permitiendo así que muchos trataran de pensar por sí mismos, y que las nuevas actitudes religiosas del juicio individual y la responsabilidad inmediata, respondían a la misma necesidad que hizo surgir las ciencias. Y el broche fue manifestar que éstas fueron las condiciones previas fundamentales para el triunfo de la economía capitalista.

Lo anterior armó dilatadamente el marco introductorio al cursillo, con la finalidad de establecer el orden de las ideas que actuaron en el gran cambio revolucionario que consti-

tuyó el Renacimiento, el mismo que propició el nacimiento de la ciencia moderna y con ella el descubrimiento de un Nuevo Mundo; América, pues, destinada por su azaroso destino a recibir tanto las ideas renacentistas como las feudales, éstas persistentes —sin posibilidad de extinción— en el imperio conquistador y colonizador de América, España.

Entendí en seguida, antes de dar pasos mayores, que se imponía saber qué ocurría en España mientras tanto, lo cual hice e informé también en manera panorámica. E independientemente de la pregunta a largos momentos ociosa de si hubo o no Renacimiento en España, glosé lo más externo del pensamiento —no había otra alternativa frente a la limitación temporal del cursillo— de Enrique Morf, Klemperer y otros que comparten el criterio contenido en *The Cambridge Modern History*, en cuyas páginas, siguiendo las huellas de Prescott, se presenta a España como un país “cerrado a los estudios liberales del Renacimiento”. Estos pesimistas tienen por contrapartida a un buen número de hispanistas optimistas que difieren, claro está, de ellos. Entre los últimos destacan Farinelli, Morel-Fatio, Vossler, G. Graux, Pfandl, Menéndez Pelayo, Rodríguez Marín, Bonilla y San Martín, Altamira y desde luego Aubrey F. C. Bell, quien expresa que España no sólo tuvo un espléndido Renacimiento, sino que éste fue más original, más fecundo, más vario, y sobre todo más duradero que en ningún otro país, puesto que se extendió por un periodo de un segundo renacimiento, incluyendo en este epígrafe la literatura del reinado de Felipe II y dejando para la Contrarreforma toda la del siglo xvii.⁵

Mi comentario al respecto fue que en España la Contrarreforma no ha cesado aún; que el oscurantismo anticomunista está vigente y codificado en libros cuya vigencia ava-

⁵ Bell, Aubrey Fitzgerald (N. 1881) *Notas sobre el Renacimiento en España*. 1930.

lan el Menéndez Pelayo de la *Historia de los heterodoxos*, al igual que la Real Academia de la Lengua de fuerte influencia colonialista en América.

Escolarizando los datos recomendé una racionalización de materias para su mejor estudio, en la siguiente forma:

- * Factores y causas de la existencia (o no) de un Renacimiento en España.
- * Relaciones político-culturales con Italia.
- * El papel de la imprenta.
- * La cultura durante los reinados de los reyes católicos, Carlos V y Felipe II.
- * El humanismo y el latín (poliglota complutense).
- * Triunfo del lenguaje vulgar.
- * Papel de las Universidades y Colegios.
- * Las influencias, sobre todo de Erasmo.

Cabría también señalar la información sobre la literatura del siglo xv español en el campo del didactismo en el que aportan datos de filiación preciosos Enrique de Villena,⁶ autor de *Libro de aojamiento* y *Los trabajos de Hércules*, el Arcipestre de Talavera⁷ autor de *El Corbacho* y Antonio de Nebrija,⁸ autor de *Arte de la lengua castellana*.

La información sobre el xvi mira el humanismo lírico en

⁶ Aragón, Don Enrique de, marqués de Villena (1384-1434). Se le tuvo por mago, o brujo, o demonio coronado. Se le atribuye un *Tratado de la alquimia y Virtudes de los cuerpos simples*. Al marqués se le pueden atribuir estas palabras de Bernal: "...Y por lo demás, en esta época [el Renacimiento] era difícil distinguir entre la magia natural y la ciencia." *Op. cit.*, p. 333.

⁷ Martínez de Toledo, Alfonso. (¿1398?-¿1470?) Antecedente directo de *La Celestina* y *El Lazarillo de Tormes* y por lo tanto germen de la picaresca, que equivale a la reivindicación en literatura de lo popular por sobre el elitismo de la narrativa caballeresca.

⁸ Nebrija, Elio Antonio de, 1441-1522. Escribe Martín Alonso: "...Nebrija es la principal personalidad intelectual del tiempo de los Reyes Católicos. Abarcó la enciclopedia científica de su tiempo y puso como fundamento de los conocimientos el lenguaje." *Evolución sintáctica del español*. Aguilar. Madrid, 1962, p. 201.

el triunfo de la escuela italiana petrarquista. En el panorama de la narrativa se alzan dos posiciones antagónicas: las novelas de caballerías y la picaresca, representada por *Lazarillo de Tormes*, libro que inauguró una nueva manera de encarar la realidad inmediata por la vía de lo tangible y la desacralización de las clases dominantes. En el plano de las ideas desfilan los hermanos Alfonso y Juan de Valdés y asimismo Antonio de Guevara; éstos se ven contradichos por fray Francisco de Osuna, místico, y el beato Juan de Avila, ascético.

Los historiadores me llevaron a un lugar aparte, por su íntima ligazón con América.

Pedro Henríquez Ureña expresa en *Las corrientes literarias en la América Hispánica* que "Toda esta literatura, desde Colón a Palafox, pertenece a la América hispánica mucho más que a España y Portugal. Es la obra de los hombres cuya nueva vida, como dice Ortega, ha hecho de ellos hombres nuevos. Algunas de sus páginas revelaron el Nuevo Mundo a la imaginación de Europa, que tomó de ellos sólo unos cuantos tópicos llamativos. Pero en la prodigiosa cantidad de escritos salidos de las plumas de los primeros cronistas y poetas estaba el verdadero descubrimiento del Nuevo Mundo por ojos europeos. Sólo en América pudo entenderse plenamente su visión directa, que para ellos era una toma de posesión imaginativa e intelectual." (p. 54).

Henríquez Ureña analiza en páginas admirables cómo los europeos trasplantados a América intelectualizaron con transferencia a la imaginación a largos ratos, los descubrimientos efectuados en el Nuevo Mundo; sin embargo, entre los cronistas más de uno interpreta (ensaya) la comprensión de la realidad mediante métodos que llevan por mira la información científica. De la lista larguísima, verdadero centón de códices, que proporciona Henríquez Ureña, des-

tacamos para ilustrar el cursillo los nombres de los autores más adecuados al menester.⁹

Conjuntamente con la medida anterior estimamos los alumnos y yo, que al finalizar el siglo xv el monopolio de los turcos sobre el comercio oriental había estimulado la idea de llegar al Océano Indico utilizando una ruta distinta a la del Mar Rojo. De las discusiones entabladas por dicho motivo se llegó a la conclusión que había otra ruta prospectada entre los astrónomos y los geógrafos teóricos. Esta ruta era la de navegar por el océano desconocido hacia el occidente, hasta llegar a la China por el otro lado del mundo redondo. Pero el discutir tal hipótesis era algo muy distinto a hacer efectivamente el intento de lanzarse a la aventura de atravesar el océano. Para la imaginación popular, a quienes se atrevieran a hacerlo podía ocurrirles cualquier contingencia: era posible que se vieran condenados a navegar eternamente, o bien, podían precipitarse en el vacío al llegar al borde del mundo. Lo único que nadie sospechaba era que pudiera haber un continente en el camino. Enfatiqué, pues, que la hazaña de Colón desvaneció las dudas alzadas por la superchería; añadí que Colón estaba muy lejos de ser un científico y que fue el florentino Amerigo Vespucci, amigo de Leonardo, quien le dio su nombre al Nuevo Mundo al escribir con mayor acierto sobre sus descubrimientos. Finalmente, dije que fue el portugués Magallanes quien completó la prueba de mostrar que era posible viajar alrededor del mundo, con lo cual caían las barreras del feudalismo como régimen de propiedad y la escolástica como método filosófico, según se evaluaría por los países que habían abierto sus puertas a la revolución industrial, a la que España fue ajena.

⁹ V. O'Gorman, Edmundo: *Cuatro historiadores de Indias*. Sep-Setentas. México, 1972.

Cabe a Colón ser el primer intérprete de "otra" realidad descubierta gracias al azar que era (¿es?) un mundo escindido en dos polos traducidos en físico tangible por un lado y en humano indiferenciado por otro, ambos polos motivo de aproximaciones programadas en las siguientes cuestiones que centra el problema renacentista de la cultura enfrentada a la naturaleza:

¿Era el hombre bueno por naturaleza? ¿Era el indio el "hombre natural"? ¿Vivía en estado de inocencia? ¿Era la suya una vida feliz? ¿Gozaba acaso de privilegios mayores que los dudosos de la civilización europea? ¿Podrían considerarse los peores hábitos de los caníbales más criminales que las prácticas de los cristianos, que no se comían a sus semejantes, pero sí los torturaban, mutilaban y quemaban en la hoguera?

Colón cronista nada desdeñable al referirse a los indios dice, imprimiendo una huella de ingenuo antropologismo:

"No tienen hierro ni acero ni armas ni son para ello. No porque no sea gente bien dispuesta y hermosa estatura, salvo que son muy temerosos a maravilla. Son tanto sin engaño y tan liberales de lo que tienen, que no lo creará el que los viere..."¹⁰

Colón escribe como intérprete del medio físico páginas de naturalista entusiasta:

"En ella (la Hispaniola) hay pinares a maravilla, y hay campiñas grandísimas, y hay miel y muchas maneras de aves y frutas muy diversas... La Española es maravilla; las sierras y las montañas y las vegas y las campiñas y las tierras tan hermosas y gruesas para plantar y sembrar, para criar ganados de todas suertes, para edificios y villas y lugares... Ese es para desear y vista es para nunca dejar."¹¹

¹⁰ Colón, Cristóbal: *Cartas del descubrimiento* (1493).

¹¹ *Ibid.*

El Almirante, dije, sustancia la imaginiería de las utopías de Moro, Campanella y otros socialistas más cercanos a nuestra época, penetrados también de renacentismo humanista. Igual cosa ocurre con otros cronistas que aportan en juego sencillo de ideas trasplantes de la ideología imperante en Europa. A estos cronistas los agrupan los historiadores sobre todo en

- a) Historiógrafos
- b) Historiadores; y
- c) Anticuarios y naturalistas.

Entre los primeros se distinguen Cortés y Bernal Díaz, en México; y Gonzalo Pizarro y Cierza de León en el Perú. Entre los historiadores se cuentan Herrera, J. B. Muñoz, Fernández de Oviedo, López de Gómara, Fr. Diego Landa, Lorenzo Boturini y otros. Y entre los anticuarios y naturalistas, que es el grupo más heterogéneo, nombraremos a fray Bernardino de Sahagún, Cobo, José de Acosta y otros cuantos que, de una manera u otra, ofrecen cuadros de las excelencias de la tierra y sus frutos, al mismo tiempo que observaciones profundas en torno al hombre autóctono.¹²

En su momento informé que el humanismo declamatorio de fray Pedro de Córdoba (1482-1521) y fray Antón de Montesinos, halló su mayor expresión redentora en la cruzada emprendida por fray Bartolomé de las Casas:

“Mancillada es la ofrenda del que hace sacrificio de lo injusto y no son agradables los escarnios de los inicuos. No recibe el Altísimo los dones de los impíos... El que

¹² *Vida religiosa y civil de los indios* (Historia natural y moral de los indios), de Joseph de Acosta (1540-1600). Prólogo y selección de E. O'Gorman. UNAM, 1963, constituyó pieza importante en el instrumental de estudio.

ofrece sacrificio de la hacienda de los pobres es como el que degüella a un hijo delante de su padre. La vida de los pobres es el pan que necesitan; aquel que lo defrauda es hombre sanguinario. Quien quita el pan del sudor es como el que mata a su prójimo. Quien derrama su sangre y quien defrauda al jornalero, hermanos son.”¹³

Además del padre las Casas destaqué a Sahagún, al padre Acosta, a Pedro mártir de Anglería y Antonio de Herrera. Y, claro está, al inca Garcilaso de la Vega (1539-1616) quien, al decir de Menéndez y Pelayo, juntamente con Juan Ruiz de Alarcón es uno de los verdaderos clásicos españoles nacidos en América. Como tema nodular reparé en que el inca ya por fidelidad a sus patrones espirituales o por falta de afición a la aventura del barroco se mantuvo dentro de puros ideales renacentistas. Prefirió el orden. Remarqué que no hay caso de dejar aparte las excelencias de la prosa del inca debido a que le tocó vivir en una edad de excelentes escritores.

Varias preguntas se circunieron en torno a este autor en virtud de constituir una raíz profunda, anticipada, del mestizaje, realidad sincretizada que se tamiza más en el seno de la antropología que en fundamentaciones nacionales, en particular teniéndose a la vista las unidades de lengua, cultura y territorio de grandes contingentes indígenas. Pero no todo, expresé, debe ser sometido al materialismo, porque el inca da mucho: humanismo, investigación, imaginación e imagería, narración, folklore, que prosiguen siendo abrevadero a muchos autores entre los cuales Fuentes y Guzmán³⁴ no es el mayor. En un raptó de entusiasmo mencioné largos pasajes de la prosa narra-

¹³ Citado por Henríquez Ureña: *Las corrientes literarias...* Fondo de Cultura Económica, 1969, tercera reimpression, p. 23.

¹⁴ Fuentes y Guzmán. P. Francisco Antonio de (1643-1700). Autor de *Recordación Florida. Discurso historial y demostración material, militar y política del Reyno de Goathemala*.

tiva de José María Arguedas, autor de *Los ríos profundos*, como influidos por la magia humanizada del Inca y por las preocupaciones dialécticas del más formidable ensayista que haya producido América, José Carlos Mariátegui.

Aquí di por terminada la primera parte del cursillo, dejando en claro que el tema central de todas las crónicas (proyectos de ensayos, o ensayos en ciernes) es América. América observada en su carácter histórico, político, filosófico, religioso, indigenista, costumbrista, científico, sociológico, etnográfico, de historia natural, geográfico. En efecto, y dicho sea para terminar este aspecto, las *Cartas de relación* de Cortés son históricas, y dan cabida a reconocimientos políticos. En Gonzalo Fernández de Oviedo hay mezclas de lo histórico, lo político y lo científico. En cambio, la obra de Bernal Díaz es esencialmente histórica. La *Historia de las cosas de la Nueva España*, de fray Bernardino de Sahagún es un ensayo que versa sobre etnología, pero la *Historia natural y moral de las Indias* del formidable José de Acosta, es de naturaleza filosófica y científica. La ejecución ensayística del padre las Casas y Motolinía recurre fuertemente a lo indigenista.

El ensayo del barroco sensibiliza más su naturaleza; muchos autores obedecen más a impulsos de creación intelectual y se especializan en campos en los cuales la subjetividad halla mejor acomodo: la filosofía, la política, la literatura, la historia, la administración, la jurisprudencia y la cultura. Los ensayistas responsabilizados con su condición de ser americano universalizan su pensamiento y lo hacen trascender al Continente. El ensayo del siglo xvii y primera mitad del xviii enlista un repertorio amplio de ideas, así como una mayor madurez y profundidad en el pensamiento. La improvisación es suplida por el profesionalismo. Y así, la búsqueda de la crítica es motivo de la aventura intelectual.

Con todo y lo bueno que se reconoce a esta labor propia de una burguesía en tímido surgimiento, estos ensayos hacen entender que el intelecto colonial tenía aún serias limitaciones, toda vez que no contaba con los métodos de observación, investigación, crítica y experimentación que el racionalismo difundía en la Europa capitalista. La cultura impuesta ya sobre la naturaleza como proceso y concreción de ideas se desconocía o existían enormes lagunas. El saber de los intelectuales, entre los que descuellan Carlos de Sigüenza y Góngora y Pedro de Peralta y Barnuevo, resulta un centón de datos acumulados sin orden. Pero lo que más importa aquí y frente a las carencias es que los intelectuales, aunque en manera precaria, se enteraban de lo que ocurría en Europa y por este camino avanzaban, aunque intuitivamente las más veces, hacia realizaciones apreciables.

Pedí que se reconociera que fue el ensayo vehículo del pensamiento responsabilizado con la tarea de ir preparando el camino a nuevos idearios. De aquí parte su importancia cuando se trata de su significación literaria y en la historia de la cultura que es, en términos visibles, el sustrato ideológico de las clases en busca de una identidad, clases que por lo demás gozaban el ocio que proporcionaba la riqueza de los nuevos territorios, en contraposición de España en donde la miseria arrasaba con todo.¹⁵ Pauparismo, añadimos, producto entre muchos factores (igualmente delirantes) de la piratería transnacional.

Sor Juana Inés, Sigüenza y Góngora, Peralta y Barnuevo, Juan de Espinosa Medrano, "El Lunarejo", y otros muchos indican en sus obras un cierto grado de rebeldía contra el ambiente espiritual del periodo e indirectamente contra la ideología y demás aspectos que la hacían posible.

¹⁵ V. Monte. Alberto del, *Itinerario de la novela picaresca española*. Editorial Lumen, Col. Palabra en el Tiempo. Barcelona, 1971, p. 34 y sig.

En el cursillo se impusieron consideraciones en torno a la vida material de las colonias bajo la decadencia de los últimos Austrias: Felipe II, Felipe IV y Carlos II, amén de otras en relación con la pérdida de algunas posesiones españolas en América. En este lapso, de 1540 a 1650, aproximadamente, caracterizado por el contrarrenacimiento queda comprendida la contrarreforma —con el estilo barroco que fue su expresión manifiesta. El establecimiento de los Estados Generales de Holanda, en 1576, y de la *Commonwealth* inglesa en 1649 señalaron el triunfo de la nueva burguesía en los dos países en que se había concentrado la mayor parte del comercio mundial y de la manufactura.

Económicamente este siglo estuvo dominado por los efectos acumulativos de los viajes marítimos. Se caracterizó por el gran aumento de los precios, debido a la influencia de la plata en América. El quebrantamiento del régimen feudal con profundas y permanentes raíces en la España trasplantada al Nuevo Mundo mediante el régimen de encomienda, en Holanda e Inglaterra, incorporó al mercado a los campesinos desposeídos y, a la vez, hizo que descendieran severamente los ingresos reales de los trabajadores asalariados. Esto tuvo el efecto de hacer descender el costo de los productos, en un periodo de elevación de precio y de incremento de los mercados, y al mismo tiempo de suministrar una abundante fuerza de trabajo a los manufactureros. Como resultado, se produjo un aumento sin precedentes en la riqueza de los comerciantes y manufactureros conectados con las nuevas rutas oceánicas, con la consiguiente explotación de nuevos recursos y la apertura de nuevos mercados, todo esto propiciando una profunda revolución científica con la amplitud filosófica en los campos del experimentalismo y la ruptura definitiva con la escolástica, que mira en su base a Moro y Vives, Erasmo

y Rabelais, que someten a crisis el medievalismo antes de que Montaigne se informe en el escepticismo al producir sus admirables piezas ensayísticas, y Giordano Bruno establezca la pluralidad de los mundos. Advendrían Bacon y Gassendi, proponiendo como sujeto a la realidad objetiva mediante el método experimental y el atomismo al tiempo que Descartes instauraba el pensamiento científico; se emparentaría la especulación con la realización ética en un Spinoza encaminado hacia la moralidad racional y Leibniz que aceptaba la armonía preestablecida.

Ya con el capitalismo en el poder el nuevo *status* permite el desarrollo pedagógico a los más altos niveles como se pone de manifiesto con la fundación de la Academia de Liceni, las reuniones informales de los científicos, la creación de la Royal Society en Londres y de la Académie des Sciences durante el rey Luis XIV en Francia, todo lo cual nos hace colegir que la ciencia había llegado definitivamente como herramienta en manos de la burguesía, encargada a la sazón de abrir nuevas rutas al progreso material.

Para entonces la ciencia había adquirido un prestigio enorme, por lo menos entre las capas superiores de la sociedad, alejadas de las jerarquizaciones medievales. En la Royal Society y la Académie Royal des Sciences, los miembros cultivaban estrechas relaciones personales con las clases dominantes; en Inglaterra, con los miembros del Parlamento y de las grandes familias, y en Francia con los integrantes de la corte real.

Bueno es reiterarlo, España y Portugal por su conservadurismo, es decir su persistencia feudal, alimentaron a los nuevos países americanos con las taras que significan la teología, la tributación de la servidumbre, la artesanía, el oscurantismo en acto y la práctica de una religión impuesta mediante el terror inquisitorial, como lo denuncian no

siempre soslayadamente los ensayistas americanos de la época.

Al llegar al cruce que forman la Ilustración y el Neoclasicismo el panorama se hace más complejo en virtud de la carga de intelectualización que pesa sobre los americanos, estimulados por las influencias inglesa y francesa sobre el influjo español que ha venido decayendo. Este menoscabo ideológico comparece nucleado por la ausencia de la Revolución Industrial en la península ibérica, que se hubiera trascendido, en caso de existir a título de desarrollo y de transformación interna del sistema económico, hacia un capitalismo orgánico que, por las fechas, pasaba ya en otros países de la fase dominada por los comerciantes y los pequeños manufactureros a la fase del dominio de los financieros y los empresarios de la industria pesada. No es accidental, pues, que las formulaciones intelectuales de la ciencia en otros países se entiende, no en España, se hayan desarrollado y florecido al mismo tiempo y en los mismos sitios en que se produjeron los cambios técnicos de la industria y en que se estableció el dominio económico y político del capitalismo. Es decir en Inglaterra, Holanda, Francia y Alemania.

En este punto, atendiendo lo escolar compulsivo dije a los alumnos, no a fuerza inteligentes en su mayoría, que en un orden menos preñado de indicadores económico-políticos, las características generales del neoclasicismo europeo y sus orientaciones generales del pensamiento enciclopedista, que se ofrece a los autores americanos como modelo a sus trabajos son los siguientes:

“* Predominio de la razón, la reflexión, el balance, equilibrio, serenidad y sentido común, como reacción contra la violencia y desequilibrio del barroco.

* Imitación de los clásicos, pero no directamente, sino a través de los modelos franceses. Sólo es válido el arte clásico.

* Gran respeto a las tres unidades dramáticas de tiempo, lugar y acción.

* Decisiva orientación didáctica. El arte tiene una finalidad docente.

* Afán de perfección que determina cierto grado de simplicidad, austeridad y seriedad en el arte, que ahora se distingue por sus líneas severas.

* Espíritu normativo. El autor se debe a los dictados de los preceptivistas, cuyas reglas han de seguirse religiosamente.

* Deseo de dar a la obra de arte más sentido de verosimilitud, de imitación de la vida y cierta orientación universalista.

* La obra de arte debe tener una lección moral y educativa, para estar en consonancia con los ideales clásicos.

* Anhelo de corrección, pulimento, cuidado, concentración, disciplina, moderación y buen gusto, que a veces restan a las obras literarias, espontaneidad, vigor y afecta la inspiración, imaginación y emoción del autor.

* Se busca la precisión y la lógica, como opuestos al desenfreno y extremado ímpetu del barroco. Todo esto conduce a cierto grado de prosaísmo y mucho rigor en las reglas, la preceptiva y la gramática. El neoclasicismo fracasó en Europa, con la excepción de Francia."¹⁶

Dije que estos puntos del modelo penetraban de manera poco más o menos reconocible en el intelecto de los ensayistas americanos, y que, desde luego, no penetraba en el espíritu de éstos el sentido de necesidades de cómo

¹⁶ Gómez Gil, Orlando: *Historia crítica de la literatura hispanoamericana*. Holt, Rinehart and Winston, New York, London, Toronto, 1968, p. 167.

se efectuaba la influencia de Newton, vaya por caso, en el establecimiento de la ciencia, de cómo se verificaban los nuevos intereses en torno a la electricidad y la botánica y de cómo se explayaba el nuevo orden filosófico, que espigaba en su ámbito a Bacon y Descartes, Locke y Leibnitz, Berkeley y Hume, y todo el conjunto de ideas objetivas y subjetivas que informaron las renovadoras medidas de los pensadores europeos del siglo XVIII, quienes al tomar mayor interés en la filosofía, se ocuparon cada vez más de las reformas sociales y económicas, y allanaron así el camino para la Revolución Francesa.

Sólo para establecer la comparación necesaria al caso, manifesté que en el siglo XVIII el neoclasicismo reiteraba por su lado en España el posbarroquismo mediante mandatos de la prosa didáctica y la erudición en las obras del formidable Benito Feijoo, *Teatro crítico universal* e Ignacio de Luzán y Claramunt, *Poética*; en el campo de la historia padre Juan Francisco Masdeu, *Historia crítica de España*, y el padre Enrique Florez, *España sagrada*; Gregorio Mayans y Siscar, *Orígenes de la lengua española* y Lorenzo Hervás y Panduro, *Catálogo de las lenguas*. Los sacerdotes Juan Andrés y Martín Sarmiento fueron caracterizados. Al autor de estas líneas le interesó hacer un subrayado mayor al tratado de estética del sensualista Esteban de Arteaga, titulado *De la belleza ideal*.

Juntamente con Arteaga comparecieron dos ensayistas de particular temple, abiertos a la crítica, a la pasión a que arrastran las ideas cuando acucian la objetividad revolucionaria del cambio: ellos son José Cadalso y Melchor Gaspar de Jovellanos.

“Instando a mi amigo cristiano a que me explicara qué es nobleza hereditaria, después de decirme mil cosas que yo no entendí, mostrándome estampas, que me parecieron de mágica, y figuras que tuve por capricho de algún pin-

tor demente, y después de reírse conmigo de muchas cosas que decía ser muy respetables en el mundo, concluyó con estas voces, interrumpidas con otras tantas carcajadas de risa: *'Nobleza hereditaria es la vanidad que yo fundo en que ochocientos años antes de mi nacimiento muriese uno que se llamó como yo me llamo y fue hombre de provecho, aunque ya sea inútil para todos.'*"¹⁷

Corresponde el anterior trozo a Cadalso. El que sigue es de Jovellanos: "Diversiones del pueblo", de la *Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos y diversiones públicas, y sobre su origen en España*:

"Para exponer mis ideas con mayor claridad y exactitud, dividiré el pueblo en dos clases: una que trabaja y otra que huelga; comprenderé en la primera a todas las profesiones que subsisten del producto de su trabajo diario, y en la segunda las que viven de sus rentas y fondos seguros... El estado de libertad es una situación de paz, de comodidad y de alegría; el de sujeción lo es de agitación, de violencia y disgusto..."¹⁸

Lo anterior funcionó a manera de introducción a los ensayistas americanos, que buscaban la expresión, la condición de (un) ser, mediante la ilustración que venía a resultar cultura elaborada con ingredientes no siempre bien digeridos, pienso, pero que a la larga pasaron de la calidad de ser subjetivos a la condición de ser objetivos a la hora de las luchas de la independencia política de nuestros pueblos.

Entre los autores, ensayistas en rigor, americanos que ocupan lugar preminente cité al doctor Francisco Javier Eugenio de Santa Cruz y Espejo (1747-1795), ecuatoria-

¹⁷ Cadalso, José (1741-1782): *Cartas Marruecas*. "Carta XIII". Citado por Angel del Río en *Antología general de la Literatura Española*, vol. II. Holt, Rinehart and Winston, 1960, p. 60.

¹⁸ Jovellanos, Gaspar Melchor de (1741-1811). Citado por A. del Río, *op. cit.*, p. 65.

no, incisivo crítico de la cultura colonial; caracterizó su trabajo con la visión sociológica, la acumulación de una formidable cultura y un espíritu didáctico sustentado por la lucidez y la actividad de agitador político. Entre los cargos que se le hicieron en su tiempo, corren los siguientes que lo pintan de cuerpo entero:

“Hierven las ideas liberales, no solamente en la cabeza de Espejo, sino en la de muchos literatos y personas de grande influencia, por lo que le remito a Bogotá, sin formularle causa alguna, pues temo que resulten complicados los sujetos más principales y distinguidos.”¹⁹

Periodista combativo fundó en Ecuador la publicación *Primicias de la cultura en Quito*. Entre sus obras didácticas que se enlistan corre *El nuevo Luciano o despertador de ingenios*.²⁰

“Estamos en el ángulo más remoto y oscuro de la tierra, a donde apenas llegan unos pocos rayos de refracción desprendidos de la inmensa luz que baña las regiones privilegiadas; nos faltan libros, instrumentos, medios y maestros que nos indiquen los elementos de las facultades y nos enseñen el método de aprenderlos.”

Desconocer al padre Espejo quizá constituya en nuestro tiempo no tanto una errata cargada a la falta de curiosidad creadora como una inconsecuencia lesiva para un verdadero intelectual abierto a ideas avanzadas, que le permitieron la mayor aproximación a la existencia de una América organizada por la esperanza de que la cultura habrá de redimirnos un día: pensamiento taraceado por Sarmiento, Rodó, Reyes, Henríquez Ureña, acaso Paz.

“La cultura es una función unificadora... En el (orden) social o político, el cuerpo es la geografía (necesidad) y el alma es la concordia (libertad). La voluntad de con-

¹⁹ Gómez Gil, Orlando, *op. cit.*, p. 170.

²⁰ Quito. Clásicos Ecuatorianos, 1943. Prólogo de Isaac J. Barrera.

cordia, de coherencia, de intercambio, procura, en todos los pueblos y através de todas las tierras, nivelar y anular las desigualdades geográficas, para que la circulación humana sea más plena y regular en la tierra. Se trata de hacer de la tierra natural —accidente de la geografía— una tierra humana, fruto de nuestra iniciativa hacia el bienestar y el mutuo entendimiento.”²¹

Hice desfilar con el debido respeto a fray Servando Teresa de Mier, a Bernardo de Monteagudo, propagandista de la Revolución de Independencia (Argentina). El grande y luminoso Simón Bolívar, su vida, sus obras, sus valores literarios. En la medida de lo posible traté de enfrentar el pensamiento de estos próceres como productos de una ideología que rebasa a largos momentos lo literario.

Pero son muchas páginas ya y pienso que en otra ocasión me será satisfactorio continuar esta relación modestamente pedagógica, que recoja también mis experiencias al desafiarse una serie de materias que me permitieron, no sé si con buen éxito o no, dictar el cursillo tantas veces citado de *El ensayo latinoamericano y su contenido ideológico*, impartido durante varios años en la Escuela de Cursos Temporales (para extranjeros) de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, por el distinguido ensayista y maestro José Luis Balcárcel.

²¹ Reyes, Alfonso, *Homilias por la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México. Sin año de edición ni número de página.

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

Georg Lukács

SEGUNDA PARTE

IV

DE LA DEMOCRACIA REVOLUCIONARIA AL SOCIALISMO PROLETARIO

Las colaboraciones de Marx en los "Anales Franco-Alemanes" (París, 1844), se conectan inmediatamente con estos estudios. Se trata de la correspondencia con Ruge, Feuerbach y Bakunin, de marzo hasta septiembre de 1843, así como los artículos: "La Cuestión Judía" (octubre de 1843) y "La Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. Introducción" (principios de 1844).¹ Las principales conquistas de la crítica a Hegel, llevada a cabo en los Manuscritos recientemente aludidos, o sea en primer lugar la inversión materialista de la relación entre sociedad civil y Estado y en segundo lugar, el reconocimiento de la contradicción interna del Estado político (del Estado burgués), forman el punto de partida de estos nuevos tra-

¹ Mega: I, 1/1, pp. 555, 621.

bajos. Ambas trayectorias del pensamiento exigen una aclaración teórica de las perspectivas de la inminente revolución alemana. Es evidente que el joven Marx ve ahora las fuerzas impelentes de la revolución mucho más claramente y formula sus objetivos más concretamente que en tiempos de la "Gaceta Renana". Pero también ahora se trata para él de concentrar las fuerzas revolucionarias, sólo que ahora le incumben en forma decisiva las fuerzas de la democracia radical. La concepción fundamental, de que la revolución que se debe preparar en Alemania será una revolución de carácter democrático-burgués, permanece inalterable en lo esencial, pero su esencia, su método y sus objetivos se presentan en forma mucho más radical y concreta.

Marx alcanza ahora sobre todo claridad sobre cuáles son las únicas fuerzas de la sociedad que pueden llevar la inminente revolución alemana al triunfo, al apogeo. Y aquí se encuentra ahora el nuevo punto del vuelco cualitativo de su desarrollo: los "Anales Franco-Alemanes" reflejan el reconocimiento creciente de la importancia de la lucha revolucionaria de las masas populares, hasta la finalmente clara orientación hacia el proletario. Con esta alcanza Marx definitivamente la posición de clase, que lo faculta para la creación del materialismo dialéctico e histórico.

Muy pronto se pueden comprobar en él también las condiciones subjetivas de este desarrollo. Ya su primera polémica directamente política debe mencionarse en esta relación: El desenmascaramiento de las nuevas disposiciones sobre la censura, con la que Federico Guillermo IV en diciembre de 1841, simuló la voluntad de una reglamentación amplia de la censura, en tanto que simultáneamente la campaña contra todo pensamiento libre tomaba en Prusia cada vez peores proporciones.² Marx descubre en este

² *Ibidem*, pp. 151 y sgs.

artículo, con ironía mordaz, las verdaderas intenciones de la reacción, que se esconden tras las palabras de las disposiciones. Al final él manifiesta que ahora habría dos posibilidades: o bien los escritores de avanzada realmente obtendrían la mayor libertad, que esperaban, por las disposiciones del Rey, o llegarían, si esta esperanza fallara, a una conciencia política más fuerte; pero de todos modos obtendrían un adelanto: "bien en libertad real o en libertad ideal, en la *Conciencia*".³

Aquí aparece un rasgo extremadamente importante del carácter político de Marx, una cualidad que lo distingue de todos los intelectuales de oposición alemanes de entonces. Mientras que el término medio de los escritores liberales de la época anterior a la revolución de marzo, se lamenta alternativamente de la opresión para caer luego en forma crédulamente inocente en las aparentes concesiones de la reacción, Marx considera desde el principio la totalidad de las medidas del régimen, las abiertamente abyectas, tanto como las aparentemente conciliadoras y flexibles, desde el punto de vista exclusivo del fortalecimiento creciente y de consolidación de la conciencia de las fuerzas liberales antagónicas, por ende, como medidas involuntarias para el fomento de la revolución democrática. Esta posición, en la que se manifiesta muy pronto el optimismo revolucionario de Marx, su profunda concepción dialéctica de la lucha entre adelanto y reacción y —en relación con esto— su maestría soberana en todos los aspectos de la táctica, lo faculta para encontrar rápidamente la orientación hacia el proletariado, en el momento, en que ve claramente la cobardía de la burguesía, su incapacidad para llevar a cabo sus objetivos revolucionarios contra la oposición del despotismo imperante.

³ Ibidem, p. 173.

Es este el caso después de dejar el puesto de director de la Gaceta. Ya el comportamiento de los accionistas de la "Gaceta Renana", pertenecientes a la alta burguesía, su disposición a apaciguar a las autoridades con un cambio de rumbo oportunista, su pretensión de que Marx se hiciera partícipe en un rumbo tal, es visto por él como un síntoma. Más sintomático aún es, que el atrevimiento, la prudencia y la elasticidad de Marx, en el trato con la censura, lo presente como caso único en la prensa de oposición de la Alemania de entonces. "Diez periódicos que tuvieran la misma valentía", escribe Engels, "que la 'Renana' y cuyos editores hubieran prescindido de unos cuantos taleros en el costo, y la censura se habría hecho ya imposible desde 1843 en Alemania. Pero los propietarios de los periódicos eran burgueses mezquinos y amedrentados, y la 'Gaceta Renana' sostenía la lucha solo".⁴

Es obvio, según nuestras exposiciones anteriores, que Marx, bajo estas circunstancias tenga que llevar a cabo la ruptura con la burguesía alemana, en cuya cobardía y confusión se anuncia ya, desde la época anterior a la revolución de marzo —sintomáticamente representada por la actitud mezquina de los accionistas del periódico— toda la problemática de la revolución alemana de 1848. Como opositor democrático-burgués Marx ya no tiene lo más mínimo en común con los intereses sórdidos y materialistas de la burguesía. La ley explotadora sobre hurto de madera, le proporcionó, como vimos, el que pudiera recorrer la trayectoria teórica desde el jacobismo de Marat hasta el de Babeuf y al hacer causa común con las masas populares desvalidas. La evidencia de la incapacidad de la burguesía alemana para la revolución, tiene pues que llevar a Marx

⁴ Engels: Karl Marx, Marx-Engels, *Escritos escogidos*, Moscú, 1950, t. II, p. 145.

necesariamente a divisar en la lucha revolucionaria activa de las masas populares desvalidas, también la condición para el apogeo de la revolución alemana.

Cuando se ordena la interdicción de la "Gaceta Renana" le escribe Marx a Ruge en enero de 1843: "Yo veo en la interdicción de la Gaceta Renana un *adelanto* del conocimiento político y por ello renuncia... Estoy cansado de la hipocresía, de la ignorancia, del burdo autoritarismo y de nuestra manera de adaptarnos, de doblegarnos, de dar la espalda y de nuestro verbalismo... En Alemania ya no se puede hacer nada. Aquí uno se falsifica a sí mismo."⁵

Que esto no es una renuncia general a Alemania, sino una muy especial a la burguesía alemana, lo muestra muy claramente la correspondencia de 1843, que publican los "Anales Franco-Alemanes". La primera carta (dirigida a Ruge) es de Marx, que en ella profetiza por primera vez categóricamente la maduración de la revolución democrática en Alemania, de una revolución por vergüenza de la situación alemana. "Usted me mira sonriendo y pregunta: ¿Qué se gana con eso? Por vergüenza no se hace una revolución. Yo respondo: la vergüenza ya es una revolución; es realmente el triunfo de la revolución francesa sobre el patriotismo alemán, por la que fue vencida en 1813. Vergüenza es una especie de ira introvertida. Y si toda una nación se avergonzara realmente, sería el león que se repliega para dar el salto."⁶

Ruge contesta a esta carta en forma profundamente pesimista. Cita las amargas palabras del "Hyperion" de Holderlin sobre Alemania y declara que los alemanes jamás llevarán a cabo una revolución". Ellos hace tiempo que se fueron a pique históricamente. El que hayan estado en to-

⁵ Mega, I, 1/2, p. 294.

⁶ Ibídem, 1/1, p. 557.

das partes en campaña, no demuestra nada... Alemania no es el heredero sobreviviente, sino la herencia por aceptar Los alemanes no se cuentan nunca por partidos combatientes, sino por el número de almas que están en venta allí", etcétera, etcétera.⁷

La respuesta de Marx a esta perspectiva pesimista es extraordinariamente interesante. Marx ha decidido, con no menos ira que Ruge, su salida de Alemania, su emigración a Francia. Sin embargo, lo que él llama "Vergüenza Nacional", no tiene nada en común con el pesimismo de Ruge, con la disposición anímica de Holderlin, como intelectual desesperado de la época anterior a la revolución de marzo. Marx contesta así: "Su carta, estimado amigo, es una buena elegía, una canción fúnebre que quita el aliento, pero no es de ninguna manera política. Ningún pueblo desespera, y si solo esperara durante largo tiempo por mera ignorancia, siempre es que alguna vez, después de muchos años, se colmarían todos sus deseos piadosos, mediante una inteligencia repentina."⁸

En esta controversia entre pesimismo y optimismo, se exterioriza ahora un antagonismo más profundo, el de una orientación social fundamentalmente diferente. Tanto Ruge, como Marx, se dan cuenta de la situación deplorable de la burguesía alemana (en la terminología de la correspondencia: los filisteos). Pero mientras que Ruge se mantiene firme en la orientación burguesa-liberal y en consecuencia traspaasa la situación deplorable del filisteo a la totalidad del pueblo alemán y por esto mismo se desespera (en último término es esta desesperación el preludio prematuro de su capitulación posterior ante Bismarck), Marx, al captar la incapacidad de la burguesía alemana para la revolución, empieza a orientarse respecto de partidarios radicales ca-

⁷ *Ibíd.*, pp. 558/59.

⁸ *Ibíd.*, p. 561.

pacitados para conducir la revolución al triunfo en la lucha, no solamente contra el absolutismo, sino también contra la debilidad, la pusilanimidad, la facultad de componendas del mundo filisteo alemán, de la burguesía.

Así puede Marx, en su respuesta a Ruge, estigmatizar mucho más fuerte y concretamente que éste, el aspecto filisteo alemán. “Los seres humanos. . .” escribe Marx, “que no se sienten como seres humanos, se reproducen para sus amos como una cría de esclavos o caballos. Los amos estatuídos son la causa de toda esta sociedad. Este mundo les pertenece. . . El mundo de los filisteos es el mundo animal político y si tenemos que aceptar su existencia, no nos resta más que darle sencillamente la razón al status quo. Siglos de barbarie lo han producido y formado, y ahora está ahí, como un sistema consecuente, cuyo principio es el mundo deshumanizado. . .”. El Aristóteles alemán que quisiera verificar su política en nuestra situación, escribiría en el encabezamiento de ésta: “El hombre es un animal social, pero totalmente apolítico.”⁹

Pero esto no es para Marx una situación irremediable. La concepción que desarrolla a continuación, afirma que el desarrollo social en Alemania también hará surgir necesariamente a los enemigos jurados del mundo de los filisteos: Los intelectuales pensantes, que están oprimidos y las masas populares oprimidas, que aglomeradas por la industria, empiezan a pensar. Si estas fuerzas se aliaran, habría llegado el fin del despotismo y de su complemento pasivo, el mundo de los filisteos. “Usted no dirá que yo valore demasiado alto el presente y si sin embargo no desespero de él, es que primeramente la propia situación desesperada de éste, es la que me llena de esperanza. . . Yo solo quisiera hacerle notar a usted, que los enemigos del filis-

⁹ Idem y también p. 562.

teísmo, en una palabra, todas las personas pensantes y todas las que padecen, han llegado a un entendimiento, para lo cual antes les faltaban los medios. . . El sistema del lucro y el comercio de la propiedad y de la explotación de los seres humanos, lleva mucho más rápidamente que el aumento de la población, a una ruptura dentro de la sociedad actual, que no puede ser subsanada por el sistema antiguo, porque éste ni sana, ni crea, sino que sólo existe y aprovecha: La existencia de la humanidad doliente que piensa y de la humanidad pensante que es oprimida, tiene que volverse intolerable para el mundo animal del filisteísmo, que goza irreflexivamente.”¹⁰

Vemos aquí muy claramente en qué consiste el mayor radicalismo y la concreción con la que Marx determina de ahora en adelante las fuerzas sociales decisivas de la revolución que está madurando. Tanto antes como después, el propósito es la concentración de las fuerzas revolucionarias, como en tiempos del “Rh. Z.”. Tanto antes como después, la concepción es la de la revolución democrático-burguesa. Marx divisa ahora sin embargo, como las únicas fuerzas decisivas que pueden llevar a cabo la revolución, a las masas populares explotadas, a los intelectuales de orientación revolucionaria, que se aliarían con las masas.

De este viraje, al máximo de radicalismo, de que era capaz el democratismo jacobino, resulta entonces algo más tarde —y consecuentemente— en el transcurso del desarrollo político-filosófico de Marx, la concepción de la conducción proletaria de la revolución democrática-burguesa y la expansión de esta revolución hacia la socialista-proletaria. Por lo pronto sólo refiriéndose a Alemania: así en el artículo “La Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. Introducción”, así en forma más clara en las vísperas de 1848

¹⁰ Idem, p. 565.

en el "Manifiesto Comunista";¹¹ pero desde el principio con la tendencia a la validez universal para todas las revoluciones burguesas que tengan lugar, después de que se ha convertido en medida internacional la diferencia de clases entre burguesía y proletariado y a causa de ello la burguesía se ha mostrado incapaz de desempeñar un papel revolucionario (La táctica bolchevista en la revolución de 1905, las teorías de Lenin sobre la hegemonía del proletariado en la revolución democrática y sobre la expansión de la revolución democrática hacia la socialista, representan un inmediato desarrollo subsiguiente de esta concepción marxista, bajo las condiciones del imperialismo).¹²

Esta forma marxista de conducir la línea jacobina más allá del horizonte burgués determina entre tanto y desde un principio, un comportamiento crítico hacia el socialismo utópico. Como Marx se orienta hacia las masas populares, como son las únicas posibles de llevar a cabo la revolución democrática, tiene que serle completamente ajena la posición de los utopistas que rechazan la lucha proletaria de clases y apelan a la razón de la burguesía. A esto se añade —complementándolo— que Marx, como discípulo materialista de Hegel, es decir, como adversario de Kant y de Fichte, también tiene que rechazar filosóficamente el carácter de postulado abstracto de los propósitos proclamados por los utopistas, cuyo método es acercarse a la realidad con postulados ideales, sin poder poner en evidencia las condiciones reales para su realización en la sociedad existente misma.

¹¹ "Los comunistas dirigen hacia Alemania su principal atención porque Alemania se encuentra en vísperas de una revolución burguesa y porque esa convulsión se lleva a cabo en condiciones más avanzadas de la civilización europea en general y con un proletariado mucho más desarrollado que en la Inglaterra del siglo XVII, o en la Francia del siglo XVIII, de tal suerte, que la revolución burguesa alemana sólo puede ser el inmediato preludio de una revolución proletaria".

¹² Véase también para esto ante todo J. W. Stalin: Sobre los fundamentos del leninismo. Cuestiones de Leninismo, Moscú, 1947, pp. 9 y sgs.

A esto corresponde ya el programa de concentración que Marx resume en la carta, que cierra la correspondencia con Ruge, Feuerbach y Bakunin. Marx exige allí sobre todo una aclaración ideológica completa, una —según la terminología de Feuerbach— “Reforma de la conciencia”. Esta reforma se concibe en forma tan consecuentemente materialista, que proscribe de ella severamente todo elemento “dogmático”, es decir, todo postulado abstracto ajeno a la realidad social. A los seres humanos no se les debe imponer ninguna clase de opiniones utópicas preconcebidas, ideales, etcétera; el propósito de la revista es aclararles a sus lectores de la realidad misma y las necesidades e ideas surgidas de la realidad. “Nada nos impide pues poner en contacto nuestra crítica, con la crítica a la política y el compromiso político, es decir ponerse en contacto con luchas *reales* e identificarse con ellas. No nos enfrentamos entonces doctrinariamente al mundo con un principio nuevo: ¡aquí está la verdad, inclínate aquí! Nosotros le desarrollamos al mundo con base en los principios del mundo, nuevos principios. No le decimos: abandona tus luchas, son cosas insulsas; queremos sugerirte las verdaderas consignas de la lucha. Le mostramos solamente, por qué es que lucha realmente, y la conciencia es algo de que tiene que adueñarse, aunque no quiera. La reforma de la conciencia sólo consiste en que al mundo se le hace tomar conciencia, de que se le despierta del ensueño sobre sí mismo, de que se le explican sus propias acciones. . . .”¹³

Del programa metodológico general de los “Anales Franco-Alemanes” se desprende pues que Marx rechaza la dogmatización abstracta de los “Socialistas”, o sea, su proclamación de exigencias abstractas. Sin embargo, le sucede en su contacto con el socialismo francés, de nuevo lo mismo

¹³ Mega: I, 1/1, pp. 573 y sgs.

que le sucedió antes con el acercamiento a Hegel y a Feuerbach: Marx también en este caso se enfrenta desde un principio en forma crítica al material ideológico existente en su época. Aún *antes* de entrar en contacto con el socialismo utópico, dispone de puntos de vista decisivos, que lo capacitan para esta superación crítica. Su programa es: identificarse con las luchas políticas reales; su orientación se dirige hacia las masas populares como la potencia más activa y revolucionaria de la revolución democrática. Con esta orientación llega a finales de 1843 a Francia. Con esta orientación se encuentra allí en el medio capitalista desarrollado, por una parte con la organización del proletariado en lucha y por otra parte se dedica al estudio de los historiadores franceses de la restauración, que fueron los primeros en presentar la historia, como historia de la lucha de clases. Así se convence en el lapso más breve de la misión histórica universal del proletariado, convicción que de ahora en adelante determinará la totalidad práctica de su actividad revolucionaria, el carácter total de su producción teórica primero y sobre todo su apropiación crítica del material ideológico socialista existente: las teorías de Owen, Saint-Simon, Fourier y de sus epígonos europeo-occidentales y alemanes, pero luego también su estudio y su elaboración crítica de la economía política clásica inglesa.

V

LOS "ANALES FRANCO-ALEMANES"

Con esto nos hemos anticipado al desarrollo filosófico, que es evidente en los "Anales Franco-Alemanes", para mencionar primero el cambio en el criterio sobre las cla-

ses que se produce en Marx en los años 1843-1844 y que condiciona el vuelvo decisivo, desde el punto de vista cualitativo, en el proceso de formación de su ideología. Hay que tener en cuenta que la intuición de la misión histórico-universal del proletariado aún no se encuentra en la correspondencia con Ruge, Feuerbach, Bakunin, ni en el artículo "La Cuestión Judía", sino que sólo se viene a expresar en el artículo "La Crítica de la Filosofía Hegeliana del Derecho. Introducción" y también aquí todavía sólo en la forma específica filosófico-alemana del "Humanismo real" de Feuerbach, desde luego radicalizado al máximo. El adentrarse en la concepción científica definitiva del socialismo proletario, lo logra Marx sólo durante el transcurso del año 1844. Así que también en cuanto a las colaboraciones en los "Anales Franco-Alemanes" todavía se trata de documentos de transición.

Vemos que Marx empezó en el verano de 1844 la crítica materialista que echaba por tierra la dialéctica hegeliana y que, en conexión con esto, llegó a la conversión materialista de la relación de sociedad civil y Estado y al reconocimiento de la naturaleza íntimamente contradictoria del Estado político (del Estado burgués). Estos resultados constituyen el punto de partida de los "Anales Franco-Alemanes" y se siguen ampliando y concibiendo más claramente allí. Además naturalmente continúa con la crítica a las concepciones de Hegel y de los Jóvenes Hegelianos, pero en forma que muestra simultáneamente el camino hacia la nueva ideología.

El ensayo "La Cuestión Judía" contiene la crítica a Bruno Bauer. Marx plantea aquí la naturaleza íntimamente contradictoria de la Sociedad civil a raíz del problema suscitado por Bauer sobre la posibilidad de una emancipación de los judíos dentro de la Sociedad civil de la actualidad. Bauer formula esta cuestión en forma idealista, religiosa y

teológica. En la crítica que le hace Marx, éste revela en resumidas cuentas la posición de la Religión dentro de la Sociedad civil y comprueba que la Religión, ya sea judía o cristiana, es el reflejo fantástico de las relaciones sociales. Al mismo tiempo pone de manifiesto la diferencia fundamental que existe entre la Emancipación política y humana: la política no sería otra cosa que un progreso *dentro* del “orden mundial establecido”; en cambio la más elevada, la Emancipación humana, supone la superación de la “auto-enajenación humana”, y con ello un orden social fundamentalmente nuevo. De esta manera se expresa la diferencia entre los resultados de la revolución burguesa y la socialista, aunque por lo pronto aun de acuerdo con la terminología del “Humanismo Real” de Feuerbach; de esta manera se obtiene también al mismo tiempo la base para la auto-revelación de las contradicciones íntimas de la sociedad civil.

Los judíos alemanes, por cuanto no aceptan la religión del Estado, no tienen igualdad de derechos y exigen su emancipación política. Bauer declara en contra de esto, que en Alemania nadie se encuentra políticamente emancipado, lo que depende del carácter religioso del Estado, que sólo conoce privilegios. Si “los judíos quieren emanciparse del Estado cristiano, están exigiendo con ello que el Estado cristiano deseche un prejuicio *religioso*”.¹⁴

Pero por su parte los judíos no están dispuestos a desechar *sus* prejuicios religiosos. “El Estado cristiano, por su esencia misma, no puede emancipar a los judíos, pero, ‘añade Bauer’, los judíos por su esencia misma no pueden ser emancipados. En tanto el Estado sea cristiano y el judío sea judío, ninguno de los dos está capacitado para impartir o recibir la Emancipación.”¹⁵ Esto traería como conse-

¹⁴ *Ibídem*, p. 576.

¹⁵ *Ibídem*, p. 577.

cuencia que *ambos*, judíos y cristianos, se emanciparan del todo de la Religión y se llegara al Estado irreligioso (demócrata-burgués), para que ambos pudieran obtener dentro de éste su emancipación política.

Marx muestra ahora, en el análisis crítico de este supuesto idealista, que si bien la Emancipación *política* del judía, así como la del cristiano es “la *Emancipación del Estado* respecto de la Religión”, es decir, la prescindencia de una Religión del Estado, sin embargo esta Emancipación política no podría ser la Emancipación consecuente de la Religión porque “no es la forma realizada, irrefutable de la Emancipación humana”.¹⁶ “El límite de la emancipación política”, añade Marx, “se presenta de inmediato por cuanto que el *Estado* se puede libertar de una barrera, sin que el hombre *realmente* se vea libre de ella, por cuanto el Estado puede ser un *Estado libre*, sin que por ello el hombre sea un *hombre libre*.”¹⁷

Análogamente sucede cuando el Estado (como en muchos estados norteamericanos) supera políticamente a las clases propietarias de la sociedad civil por supresión del censo electoral; con ello “no sólo no prescinde, sino que hasta da por supuesta la propiedad privada”.¹⁸

Aquí expresa Marx la clara convicción de que la emancipación política (es decir la revolución burguesa) sólo crea una democracia formal, que enuncia derechos y libertades que no pueden subsistir realmente en una sociedad civil. Esto quiere decir concretamente de acuerdo con la terminología de los “Anales Franco-Alemanes” que: “El Estado supera a su manera las diferencias por *nacimiento, estamento, cultura, ocupación*, cuando declara como diferencias *apolíticas*: nacimiento, estamento, cultura y ocupación,

¹⁶ *Ibíd.*, p. 582.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 583.

cuando, sin tener en cuenta estas diferencias, considera que cada miembro del pueblo está en *igualdad de Derechos* para participar en la soberanía del pueblo. No obstante el Estado hace que funcionen la propiedad privada, la cultura, la ocupación según la índole *de éstas* y que afirmen su naturaleza *especial*. Muy lejos de superar estas diferencias, se siente como *Estado político* y hace valer su *universalidad* sólo en oposición a éstos, sus elementos."¹⁹

En el carácter de la emancipación política, que obviamente se extiende también a la Religión, se expresa por lo tanto aquella contraposición entre Sociedad civil y Estado, que Hegel enuncia con gran visión del futuro, cuando enseña que el Estado se constituye como universalidad por encima de los elementos especiales.²⁰ "El Estado político perfecto (el Estado creado por la revolución burguesa-G. L.) es de acuerdo con su constitución la *vida genérica* del hombre, en *oposición* a su vida material. Todas las condiciones de esta vida egoísta quedan relegadas fuera de la esfera del Estado dentro de la *Sociedad civil*, pero como propiedades de la Sociedad civil."²¹

De esto resulta que la relación del Estado político con la Sociedad civil es de índole espiritual, se relacionan entre sí como el cielo con la tierra. Y esta escisión entre la vida espiritual y la vida material y real, dentro de la sociedad capitalista, no se refiere solamente a la totalidad, sino que se sucede también en cada hombre en particular, en el ciudadano espiritual y en el burgués material, en el hombre como súbdito del Estado y en el individuo viviente.

"El hombre en su realidad más próxima, en la Sociedad civil es un ser profano. Aquí, donde se le considera como

¹⁹ Idem y también p. 584.

²⁰ *Filosofía del derecho de Hegel*, 1ª edición, p. 346. Citada por Marx, ibídem, p. 584.

²¹ Ibídem, p. 584.

individuo real en sí mismo y para otros, es un fenómeno *irreal*. En el Estado, en cambio, donde el hombre se considera como ser genérico, es el miembro imaginario de una soberanía ficticia, ha sido despojado de su vida individual real y colmado de una universalidad irreal.”²²

La diferencia entre el hombre religioso y el hombre como súbdito del Estado, no es sino la forma de aparición especial de esta escisión. “La diferencia entre el hombre religioso y el hombre como súbdito del Estado es la diferencia que hay entre el comerciante y el hombre como súbdito del Estado, entre el jornalero y el hombre como súbdito del Estado, entre el proletario y el hombre como súbdito del Estado, entre el *Individuo viviente* y el hombre como *súbdito del Estado*. Es la misma oposición en que se encuentran el burgués y el ciudadano, el miembro de la Sociedad civil y su piel de león política.”²³ Bauer emprende una polémica sobre la manifestación religiosa de esta escisión, pero deja que sigan subsistiendo las oposiciones fundamentalmente *mundanas* en su concepción, sin aludir a ellas.

De acuerdo con las conclusiones anteriores de Marx resulta pues de esta separación y naturaleza contradictoria que se da en cada individuo, que el ciudadano es el sirviente del burgués, del “*homme*” de la “Declaración de los Derechos del Hombre”. Marx muestra que paradójicamente hasta en plena Revolución Francesa se mantiene esta relación en teoría, es decir, en todas las Constituciones, hasta en las más radicales —la de 1793— según la cual se distingue entre el “*homme*” y el “*citoyen*”, siendo *colocado* el hombre *por encima del ciudadano*.²⁴ Aun cuando la práctica revolucionaria durante los años sobresalientes de la Revo-

²² Idem.

²³ *Ibidem*, p. 585.

²⁴ *Ibidem*, pp. 592 y sgs.

lución está en oposición con esta teoría, Marx sin embargo pone de manifiesto, que en este caso la práctica es sólo la excepción, y la teoría es la regla.²⁵ Esto quiere decir que: mientras siga subsistiendo el sistema capitalista, la revolución política (burguesa), aun cuando tienda durante su periodo heroico a traspasar el estrecho horizonte burgués, tiene que regresar a las condiciones normales de la sociedad civil, a su naturaleza contradictoria, a la forma de provocar la escisión en el hombre, a su manera de enajenarlo a sí mismo. Teóricamente esto encuentra su expresión en que “la vida política sólo es la garantía de los Derechos del Hombre, de los Derechos del hombre individual (del “bourgeois”-G. L.) y que debe prescindirse de ella tan pronto como contradiga su *propósito*, o sea, que se oponga a estos Derechos del Hombre. . . Pero si se quiere considerar la práctica revolucionaria (la excepción-G. L.) como la verdadera posición de la relación, siempre habrá que buscarle una solución al enigma de por qué en la conciencia de la Emancipación política (en las Constituciones-G. L.) se para en la cabeza la relación y aparece el fin como medio, y el medio como fin.”²⁶

El enigma se soluciona si se pone en claro la esencia de la Revolución Francesa. Esta revolución destruyó el feudalismo, desencadenó la conciencia ciudadana, que en la sociedad feudal se hallaba reprimida y destrozada, unificó el espíritu político y lo constituyó dentro del Estado, en “esfera de la comunidad, de la causa común del pueblo, en independencia ideal de aquellos elementos *especiales* de la vida burguesa”.²⁷ Pero, “agrega Marx”, esta perfección del Idealismo del Estado era al mismo tiempo la perfección del materialismo de la sociedad civil. El liberarse del

²⁵ *Ibidem*, p. 596.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Página 597.

yugo político, era a la vez el liberarse de las ligaduras que mantenían encadenado el espíritu egoísta de la sociedad civil".²⁸ Al fundar pues la revolución con esfuerzos heroicos y animada por las ilusiones heroicas del ciudadano, la sociedad civil moderna estableció la naturaleza contradictoria del desarrollo social, el desgarramiento de la existencia social, el quebrantamiento y autoenajenación del hombre a escala mayor. Y con base en esta naturaleza contradictoria resulta ahora el carácter de la emancipación política, la liberación, como sólo es posible dentro del marco de la sociedad capitalista: "El hombre no ha sido liberado de la Religión, obtuvo la libertad religiosa. No ha sido liberado de la propiedad, obtuvo la libertad de la propiedad. No ha sido liberado del egoísmo de la industria; obtuvo la libertad de la industria."²⁹ El quebrantamiento y desgarramiento del hombre no sólo no fueron separados por la emancipación política, sino que llegaron al máximo.

El fundamento de esta vida inhumana reside para Marx en el hecho de que el dinero domina "como sustancia que enajena al hombre de su trabajo y de su existencia", en el hecho de que la Sociedad civil es el mundo de la propiedad privada, en que todo se convierte en mercancía, todo se vende; en el hecho de que su Principio es el Egoísmo, de que las relaciones de los hombres entre sí están determinadas por la expresión de Hobbes "bellum omnium contra omnes".³⁰ Sólo con la superación de estas condiciones de existencia se produce la emancipación del hombre. "Sólo cuando el hombre realmente individual reabsorba al hombre como súbdito abstracto del Estado y se haya convertido en ser genérico como hombre individual en su vida empírica, en su trabajo individual, en sus condiciones individua-

²⁸ Idem.

²⁹ *Ibidem*, p. 598.

³⁰ *Ibidem*, p. 603.

les; sólo cuando el hombre haya reconocido y organizado sus "forces propres" como fuerzas sociales y por ello ya no establezca separación de la fuerza social bajo la apariencia de fuerza *política*, sólo entonces se llevará a cabo la Emancipación humana."³¹

Al plantear y resolver Marx, desde lo alto de esta posición, la cuestión de Bauer sobre la Emancipación religiosa, se demuestra lo largo que ha sido el trayecto que ha recorrido Marx en el transcurso de medio año, desde que ocupaba el cargo de Director del "Rh. Z." (Gaceta Renana). Entonces consideraba todavía al Estado feudal como el verdadero Estado cristiano y Bizancio era para él el tipo histórico de éste. Ahora ve que el Estado feudal "de ninguna manera es la realización estatal del Cristianismo",³² que no es "el Estado cristiano perfecto... mejor dicho, el Estado ateo, el Estado democrático, el Estado que incluye la Religión dentro de los demás elementos de la Sociedad civil".³³ Ya no le parece Bizancio el Estado cristiano perfecto, sino ahora le parece que lo son los Estados Unidos; pues aquí, en la Democracia burguesa, se vuelve "la conciencia religiosa y teológica... más religiosa y teológica, por cuanto que aparentemente no tiene importancia política, ni finalidad terrenal, es de incumbencia del espíritu ajeno al mundo, expresión de la limitación de la razón, producto de la arbitrariedad y de la fantasía, como lo es realmente una vida del más allá. El Cristianismo alcanza aquí la expresión práctica de su significado universal".³⁴

Pero al mismo tiempo el espíritu de la Religión judía en este mundo, como ha podido desarrollarse por la sola emancipación política (burguesa), tiene igualmente un signifi-

³¹ *Ibidem*, p. 586.

³² *Ibidem*, p. 599.

³³ *Ibidem*, p. 587.

³⁴ *Idem*.

cado universal; pues “la oposición en que se halla el poder político práctico de los judíos con sus Derechos políticos, es la oposición que hay entre la política y el poder del dinero en general. Mientras la política se sitúa en forma idealista por encima del poder del dinero, de hecho se ha convertido en la esclava de éste. La sociedad civil engendra continuamente en sus propias entrañas a los judíos”.³⁵ Los engendra porque “el egoísmo es el principio en que se basa la Sociedad civil”, porque su “Dios de la necesidad práctica y del provecho es el dinero”.³⁶ Pero el dinero es “el Dios más celoso de Israel, ante el cual no puede subsistir ningún otro Dios. El dinero constituye en sí el *valor* común de todas las cosas. Por ello ha despojado al mundo entero de su valor propio, al mundo de los hombres, así como también a la naturaleza. El dinero es el ser que enajena al hombre de su trabajo y de su existencia y este ser extraño lo domina y el hombre lo adora”.³⁷

¿Cómo se puede pues solucionar la cuestión judía? No como se lo imagina Bauer. “Nosotros no les decimos como Bauer a los judíos: vosotros no podéis ser emancipados políticamente, sin emanciparos radicalmente del judaísmo. Nosotros les decimos más bien: porque vosotros podéis ser emancipados políticamente sin tener que abdicar en forma completa e irrefragable del judaísmo, por eso es que la *Emancipación política* misma no es la emancipación *humana*.”³⁸ La emancipación política precisamente tiene que aumentar al máximo la oposición entre Estado y Sociedad civil, y dentro del individuo la de ciudadano y burgués, tiene que desatar al mismo tiempo por completo el Egoísmo; tiene pues que crear también las condiciones para que, por una parte el Cristianismo desarrolle al máximo su ca-

³⁵ *Ibidem*, p. 590.

³⁶ *Ibidem*, p. 603.

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Idem*.

rácter universal como forma de conciencia religiosa de la Sociedad y por otra parte también se reproduzca el espíritu judío, pero sólo en forma espiritual; pues a causa del poder del dinero, a causa del dinero como potencia mundial, es que —con o sin judíos— “el espíritu práctico judío se ha convertido en el espíritu práctico de los pueblos cristianos”, se ha hecho mundo el Dios de los judíos, convirtiéndose en Dios del universo. Cuando se trate de vencer a *ambos*, a este Dios del universo y a su complemento necesario, la religiosidad cristiana, que precisamente por su aburguesamiento se ha vuelto universal, esto no podrá ser sino el resultado de la Emancipación humana (socialista). La Emancipación humana es pues al mismo tiempo la “Emancipación de la Sociedad del judaísmo”, es decir, del poder del dinero. “Tan pronto como la Sociedad logre superar la esencia empírica del judaísmo, el traficante y sus condiciones, se ha vuelto *un imposible* el judío, porque su conciencia ya no tiene objeto, porque se ha humanizado la base subjetiva del judaísmo, la necesidad práctica, porque se ha superado el conflicto entre la existencia sensible individual y la existencia genérica del hombre.”³⁹

Si este artículo da así una imagen plena y activa de la naturaleza íntimamente contradictoria de la Sociedad civil, insuperable dentro del marco del Capitalismo, sin embargo aún no contiene alusión alguna a las fuerzas que tienen las clases, que son las únicas que pueden llevar a cabo la Emancipación humana. Pero la Introducción a la Crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho aclara este punto. Es aquí donde se sacan las consecuencias decisivas de su orientación hacia la lucha de las masas explotadas del pueblo y que ya es notoria en la correspondencia epistolar que introduce los “Anales”, según lo hemos visto.

³⁹ *Ibidem*, p. 591.

Marx trata por lo pronto en este nuevo escrito, de la cuestión de la superación de la Religión. Muestra que en el desarrollo de la Sociedad y con ella de la Filosofía, la Crítica de la Religión es el comienzo de cualquier otra Crítica. Para Alemania esta Crítica en lo esencial estaría concluida por Feuerbach; pero quedaría aún lo principal por hacer: La Crítica y superación práctica de la situación social, que es lo que produce la Religión, para llegar como meta a la plena Emancipación humana.

Marx hace valer sobre todo el punto de vista sociológico decisivo contra la estrechez del principio antropológico de Feuerbach: “la Religión es la conciencia individual y la dignidad personal del hombre, que, o no se ha logrado hacer dueño de sí mismo, o ya se ha vuelto a perder. Pero *el hombre*, no es un ser abstracto que permanece fuera del mundo. El hombre es el *mundo del hombre*, Estado, Sociedad. Este Estado, esta Sociedad producen la Religión, una *conciencia invertida del mundo*, porque es un mundo invertido.”⁴⁰

Esta crítica al materialismo limitado antropológicamente, vuelve a surgir más tarde en 1845, en las Tesis de Feuerbach, en concepción aún más madura, cuando dice: “El ser humano no es algo abstracto que reside dentro del individuo particular. En su realidad es el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach que no entra a considerar la crítica de este ser real, se ve obligado por consiguiente: 1º A abstraer del devenir histórico y fijar el sentimiento religioso en sí, y a presuponer un individuo humano —aislado—; 2º Por esto hay que entender que él considera al ser humano únicamente como ‘género’, solamente como universalidad íntima muda, que sólo une naturalmente a los individuos.”⁴¹

⁴⁰ *Ibidem*, p. 603.

⁴¹ *Ibidem*, p. 606.

Esta forma de sobrepasar a Feuerbach, es pues el punto de partida del materialismo histórico.

Y el materialismo histórico es necesariamente el arma espiritual de las masas revolucionarias del proletariado. En 1844 esto ya se distingue claramente. La transición a la Crítica sociológica de la Religión, a su desenmascaramiento como forma de aparición de una conciencia necesariamente *falsa*, en la que se refleja la inversión de su fundamento social, tiene como consecuencia que haya que criticar al mundo invertido mismo, la Sociedad civil; pero el desenmascaramiento de la Religión tiene que realizarse necesariamente hacia las masas oprimidas y dolientes, tiene que propiciar la superación revolucionaria de este mundo invertido. Marx dice así: "La superación de la Religión como dicha ilusión del pueblo, es la exigencia de la dicha real. La exigencia de prescindir de las ilusiones a causa de su estado, es la exigencia de prescindir de un estado que necesite de ilusiones... La Crítica ha arrancado las flores imaginarias de la cadena, no con el fin de que el hombre lleve la cadena carente de fantasía, de consuelo, sino para que se deshaga de la cadena y coja la flor viva. La Crítica de la Religión decepciona al hombre con el fin de que piense, actúe, estructure su realidad como un hombre decepcionado que ha entrado en razón, para que se mueva alrededor de sí mismo y con ello alrededor de su propio sol... Hay que ejercer una presión más fuerte sobre la presión real, añadiéndole la conciencia de la presión, hay que procurar que la infamia sea más ignominiosa, publicándola... Hay que hacer que estas condiciones petrificadas bailen al son de su propia melodía. Hay que enseñar al pueblo para que *sienta pavor* de sí mismo, para darle *valor*... El arma de la Crítica claro está que no puede reemplazar la Crítica de las armas; el poder material tiene que ser derrumbado por la violencia material; ya que la teoría se convierte en vio-

lencia material cuando se apodera de las masas. . . La prueba evidente del radicalismo de la teoría alemana, es decir, de su energía práctica, es su superación decididamente positiva de la Religión. La Crítica de la Religión finaliza con la enseñanza de que *el hombre debe ser el Ser más elevado para el hombre*, es decir, con el imperativo categórico, de que hay que echar por tierra todas las circunstancias en que el hombre sea un ser rebajado, esclavizado, abandonado y despreciable.”⁴²

Esto se refiere por lo pronto y sobre todo a Alemania. En la Introducción a la Crítica de la Filosofía hegeliana del Derecho se plantea especialmente en forma abierta y concreta el problema de la revolución alemana. Hemos visto que hasta ahora el contenido principal del desarrollo espiritual de Marx ha sido su lucha con la filosofía hegeliana y la deficiente superación de ésta llevada a cabo por Feuerbach. Al darle Marx ahora a los resultados de su trabajo una justificación pública, demuestra que en esto no se trata de un asunto de carácter privado, de una cuestión filosófica interna, sino que se trata del problema del destino de Alemania.

Marx analiza la situación alemana de su época. Comprueba que Alemania todavía está esperando su 1789, que representa “la perfección sincera del *ancien régime*”.⁴³ Si uno se relacionara con el *status quo* alemán mismo, así fuera de manera adecuada, es decir, negativamente, quedaría siempre como resultado un anacronismo. Hasta la negación de nuestra actualidad política se encuentra ya como hecho pasado de actualidad entre los trastos históricos de los pueblos modernos”.⁴⁴ La lucha contra esta actualidad alemana

⁴² Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. *Ibidem*, pp. 607 y sgs.

⁴³ *Ibidem*, p. 607.

⁴⁴ *Mega*: I, 5, p. 535.

se dirige pues contra el pasado de los pueblos modernos y con ello también contra sus deficiencias ocultas existentes, contra un principio que los importuna permanentemente.

En este sentido —pero únicamente en este sentido— tiene la lucha contra el status quo alemán, un significado internacional. En sí una relación con él no tendría actualidad dentro de la medida histórico-universal. “Los alemanes han compartido la restauración de los pueblos modernos, sin haber compartido su Revolución”, ellos han sido “restaurados, primero porque otros pueblos se atrevieron a hacer una Revolución y segundo, porque otros pueblos sufrieron una Contrarrevolución, una vez porque nuestros amos sintieron terror y otra porque no lo sintieron”. Así el régimen alemán imperante es dentro del orden histórico universal “un anacronismo, una oposición flagrante contra los axiomas reconocidos en general, la nulidad del *ancien régime* presentada como espectáculo internacional, no es otra cosa que el “comediante de un orden universal, cuyos *verdaderos héroes* han muerto”.⁴⁵ No hacer otra cosa que criticar y combatir este régimen, sería quedarse uno mismo estancado en un anacronismo.

En el terreno de la Filosofía encontramos una situación completamente opuesta. “Los alemanes han *pensado* respecto de la política, lo que los otros pueblos han *hecho*; Alemania ha sido su conciencia teórica.”⁴⁷ Así que sólo desde el punto de vista filosófico están los alemanes a la altura de la época, son realmente contemporáneos de la actualidad. Lo son con la Filosofía hegeliana del Derecho y del Estado, que ha reconocido la oposición que existe entre Sociedad civil y Estado, aunque en forma inconsciente y llena de contradicciones; lo son con la Crítica de la Religión de

⁴⁵ Mega: I, 1/1, pp. 607/08, 610, 614/15.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 610.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 608.

Feuerbach, de la que resulta, si se sigue desarrollando, la exigencia de la completa Emancipación del hombre. El punto de contacto dentro de la realidad alemana es pues la altura alcanzada allí por el reconocimiento teórico: la Filosofía Social de Hegel invertida por la Crítica materialista y el Humanismo real, establecido por la Crítica de la Religión de Feuerbach, que sin embargo sobrepasa su limitación antropológica. “Si nosotros criticamos pues, en lugar de las ‘*oeuvres incomplètes*’ de nuestra Historia real, las ‘*oeuvres posthumes*’ de nuestra Historia ideal, la Filosofía, nuestra crítica se hallaría de acuerdo con los problemas que en la actualidad considera como: *that is the question*.”⁴⁸ Haciendo referencia a Hegel esto quiere decir: “Lo que en los pueblos avanzados es decadencia *práctica* con las condiciones del Estado moderno, es en Alemania, donde estas condiciones ni siquiera existen, por lo pronto decadencia crítica con el reflejo filosófico de estas condiciones.”⁴⁹ Y haciendo referencia a Feuerbach, esto significa: “La Crítica de la Religión termina con la tesis de que *el hombre es el ser más elevado para el hombre*”, o sea con la consecuencia (a la que Feuerbach mismo no llega) de echar por tierra todas las condiciones que hacen del hombre un ser rebajado y esclavizado.⁵⁰

Marx comprueba que en Alemania hay que distinguir dos grupos entre los que están descontentos con las condiciones establecidas, ambos enfocan Teoría y Práctica desde puntos de vista igualmente unilaterales y erróneos, aunque diferentes y opuestos. Hay un partido político práctico, que desprecia la Filosofía y la rechaza. A este se dirige Marx diciendo: “Vosotros no podéis superar la Filosofía, sin con-

⁴⁸ Idem y también p. 609.

⁴⁹ Ibídem, p. 611.

⁵⁰ Ibídem, p. 614.

vertirla en realidad.”⁵¹ Y por otra parte hay un partido teórico (se trata de los Jóvenes Hegelianos), que parte de la Filosofía y se comporta en forma crítica respecto a sus adversarios y no admite crítica respecto de sí mismo. Su error principal reside en que no ve en la lucha actual más que la lucha crítica de la Filosofía con el mundo alemán y no considera que la Filosofía existente pertenece ella misma a este mundo y es, aunque en forma ideológica, su complemento.⁵²

Con ello llega Marx al convencimiento de que al Idealismo de Hegel se debe a la acomodación de éste a las condiciones reaccionarias imperantes y el tratar de justificarlas. Le muestra claramente al partido filosófico que no puede alcanzar nada mientras no supere críticamente el “principio deficiente” de la Filosofía alemana expresando que: “su deficiencia básica se puede reducir a lo siguiente: *Cree que puede realizar la Filosofía sin superarla.*”⁵³ Cuando Marx insinúa que se reserva una descripción detallada de este Partido, entonces la negación de este propósito se halla en la Crítica aniquiladora al Idealismo de los Jóvenes Hegelianos en la “Sagrada Familia”).

El momento unificador para que se pueda superar y realizar la filosofía, son las *necesidades* reales que tenga el pueblo. “La Teoría sólo llega a realizarse en un pueblo en cuanto sea la realización de sus necesidades.”⁵⁴ Marx examina pues ahora dónde debe buscarse el contacto más efectivo para lograr la Revolución Alemana, dónde podría hallarse en Alemania esa fuerza impulsora que llevara a una Revolución, la cual no se da sin que se haga presente una clase como representante general de todos los que se sienten

⁵¹ *Ibíd.*, p. 612.

⁵² *Idem.*

⁵³ *Ibíd.*, p. 615.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 613.

descontentos. En la Revolución política (la burguesa según el modelo de 1789) se trata de una *clase especial*: la burguesía. Sólo pudo triunfar en Francia, porque aún era capaz de reivindicar el poder general en nombre de los Derechos comunes de la Sociedad. En Alemania no existe una clase especial que esté capacitada para esto: la Revolución únicamente política, la repetición de la Francesa, sería ahora un anacronismo, después de que efectivamente se ha demostrado que la clase especial (la Burguesía) “movilizó todas las esferas de la Sociedad contra el Absolutismo feudal, sólo de acuerdo con los intereses de su propia esfera”.⁵⁶ Por ello “le falta . . . a cada clase especial en Alemania, no sólo la consecuencia, la agudeza, el valor, la falta de consideración, que pudiera marcarla como representante negativo de la Sociedad, sino que le falta igualmente a cada estamento esa amplitud espiritual, que se identifica, aunque sólo sea momentáneamente, con el espíritu del pueblo, esa genialidad, que le lanza al adversario la consigna arrogante: *Yo no soy nada y debería serlo todo*”.⁵⁶

La relación que tienen entre sí las distintas esferas de la Sociedad “no es dramática, sino épica” en Alemania. Cada esfera “empieza a tomar conciencia de sí misma y a colocarse al lado de las otras con sus necesidades especiales, no en el momento en que se siente oprimida, sino en el instante en que, sin su intervención las condiciones del momento crean una base social, sobre la que ella a su vez puede ejercer la presión”.⁵⁷

Con esto da Marx hasta el momento la más profunda motivación para su propia ruptura con la burguesía alemana, primero desde el punto de vista jacobino, ahora desde el socialista: se da cuenta de que una revolución democrática

⁵⁵ Idem.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 616.

bajo la dirección de la burguesía ha llegado a ser un imposible, después de que se han desarrollado las diferencias de clase dentro del "tercer estamento", que todavía había podido luchar en forma compacta durante el siglo XVIII contra el feudalismo, ve que la burguesía no podrá llevar al pueblo a la lucha victoriosa contra el feudalismo en la revolución alemana que se está madurando. Descubre cuatro años antes del fracaso práctico de la burguesía alemana de 1848, la mezquinidad de esta clase, su cobardía, su disposición al compromiso con los antiguos poderes reaccionarios. "Hasta la *dignidad moral de la clase media alemana* descansa sólo en la certeza de ser la representante general de la mediocridad filisteá de todas las clases restantes. Es cada una de las esferas de la Sociedad civil la que sufre su derrota antes de haber podido cantar su victoria, la que ha desarrollado su propia barrera, antes de haber superado la barrera que tiene delante, la que demuestra su naturaleza mezquina, antes de haber podido hacer valer su naturaleza magnánima, de manera que hasta la oportunidad de desarrollar un gran papel ha pasado antes de que éste se haya presentado, de manera que cada clase, antes de empezar a luchar con la clase que está por encima de ella, se encuentra mezclada en la lucha con la que está por debajo de ella."⁵⁸

Con todo esto está dicho que: "la revolución únicamente política es imposible en Alemania. Pero esto no significa para Marx el que en Alemania toda revolución sea imposible. (Recordemos su respuesta optimista a la epístola de Ruge.) También la revolución que está madurando en Alemania puede triunfar en el caso de que vaya más allá de la Revolución (burguesa), en el caso de que la Emancipación política tenga como finalidad la Emancipación del hombre. ¿Pero quién podrá ser únicamente el Emancipador? Marx

⁵⁸ Ibidem, p. 617.

contesta: el Proletariado. La "posibilidad positiva de la Emancipación alemana 'reside' en la formación de una clase con *cadena radical*, una clase de la Sociedad civil que no sea ninguna clase de la Sociedad civil, de un estamento, que sea la disolución de todos los estamentos, una esfera que posea un carácter universal a causa de su padecimiento universal. . . , la que. . . sea la pérdida completa del hombre, es decir, la que por *la recuperación completa del hombre* se logre a sí misma. Esta superación de la Sociedad como un estamento especial, es el Proletariado."⁵⁹

Pero con ello también se ha presentado la perspectiva real para la superación y realización de la filosofía: hacia donde se sienta el Proletariado necesariamente empujado por su existencia material, hasta ahí habrá llegado también la filosofía; la dialéctica invertida en forma materialista y convertida en ciencia, y el humanismo real que ha sido llevado más allá de sus límites antropológicos, encuentran en el proletariado la fuerza que necesitan en cuanto armas, las que a su turno convierten a su precursor en su perfeccionador real. "Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, así el proletariado encuentra sus armas espirituales en la filosofía y tan pronto como la chispa del pensamiento haya cundido en este terreno ingenuo del pueblo, se llevará a cabo la emancipación de los alemanes a hombres. . . La filosofía no se puede realizar sin la superación del proletariado, el proletariado no se puede superar sin la realización de la filosofía. Cuando se llenen todas las condiciones íntimas se anunciará el día de la resurrección alemana con el canto del gallo galo."⁶⁰

⁵⁹ *Ibidem*, p. 618.

⁶⁰ *Idem* y también p. 619.

VI

LOS MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS

De los Anales Franco-Alemanes sólo apareció un primer cuaderno de mucha importancia. Marx proclama en él, de manera expresa, su nueva concepción del mundo. La época siguiente la emplea intensamente en la elaboración y profundización de esta concepción del mundo, en los campos de la Filosofía, de la Economía y de la Historia. Casi al mismo tiempo se produce el encuentro de Marx con el movimiento proletario. Desde abril de 1844 entra en contacto con la Liga de los Justos. Y pronto conocerá personalmente a Proudhon.

Su actividad científica en París la comienza Marx con un concienzudo estudio de la Historia de la Revolución Francesa. Con base en este problema histórico y estimulado por el artículo de Engels en los Anales Franco-Alemanes,⁶¹ se dedica poco después durante un mes al estudio de todos los clásicos de la Economía Política Inglesa. La crítica de la Filosofía del Estado de Hegel es abandonada por Marx en su forma anterior, pero el estudio y la crítica de los fundamentos de la Filosofía de Hegel corren paralelos con sus estudios de economía. Hace diversos planes para expresar en la mejor forma posible su nueva concepción del mundo; pero unos y otros se suceden sin llegar a una elaboración definitiva. Desde el 28 de agosto hasta el 6 de septiembre de 1844, Engels, quien se hallaba en viaje de Inglaterra hacia Alemania, se detiene en París. Es en esos días cuando comienza el trabajo conjunto de Marx y Engels. La Sagrada Familia, ese gran rendimiento de cuentas

⁶¹ Idem.

con el idealismo alemán y sus epígonos los jóvenes hegelianos es pensada y puesta en forma.⁶²

Como documentos literarios de esta rica época de trabajo de Marx nos quedan fuera de algunos extractos,⁶³ tres cuadernos que encierran en parte una crítica de la Fenomenología del Espíritu de Hegel, a saber, los Manuscritos Económico-Filosóficos.⁶⁴ Marx profundiza aquí el genial estímulo al artículo de Engels en los Anales. Las categorías de la dialéctica, que ahora se ha convertido en una dialéctica materialista, son aplicadas a los problemas de la economía, mejor dicho, se descubren en la dialéctica real de la vida económica las leyes de la vida humana, del desarrollo social de los hombres, y se las expresa en conceptos. Esta dialéctica revela por una parte las leyes de la sociedad capitalista y con ellas el secreto de su desarrollo histórico, y por otra, muestra la esencia del socialismo ya no como una exigencia abstracta e ideal como era el caso de los utopistas, sino como un resultado necesario del desarrollo de la Historia de la Humanidad.

La confrontación con la filosofía hegeliana es de nuevo aquí el punto de partida necesario para el desarrollo de la nueva metodología, no sólo como crítica de la suprema forma de la dialéctica. También la esencia y la significación de Hegel, su posición histórica, se aclaran ahora por completo a través de la comparación con la economía clásica, lo mismo que inversamente, las leyes que a través del conocimiento de la economía de los clásicos habían dado a esa ciencia su más alto desarrollo reciben ahora a la luz de la dialéctica materialista un sentido objetivo que va más allá de las limitaciones, y de las contradicciones del capi-

⁶² *Ibidem*, pp. 619/20.

⁶³ *Ibidem*, pp. 620/21.

⁶⁴ Esbozo de una crítica de la economía política. *Mega*, I, 2, pp. 369 y sgs.

talismo y de las barreras de una teoría que lo consideraba como eternamente necesario y como dado por naturaleza. Las dos críticas están por lo tanto estrechamente unidas y son trabajadas por Marx en intensa conexión.

Es así como surgen aquí los fundamentos de muchas de las posteriores formulaciones de Marx, no sólo en la particular sino en la totalidad de su metodología típica de cuya forma más madura decía Lenin: "Si es cierto que Marx no nos ha dejado ninguna lógica, nos ha dejado en cambio la lógica del *Capital*. ... En el *Capital* se le aplican a una disciplina la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo, apropiándose de esa manera y desarrollando todo lo que había de valioso en Hegel."⁶⁵ Todo esto ya se encuentra en los *Manuscritos económico-filosóficos* por lo menos en germen.

Si bien, también en los *Manuscritos* la economía y la filosofía son tratadas por separado, ambas críticas se iluminan mutuamente, sobre todo por el hecho de que Marx señala enérgicamente la situación histórica común a ambas tendencias, reconociendo en ambas la más alta expresión ideológica-burguesa de la sociedad capitalista con todas sus contradicciones. El criterio para medir la grandeza y los límites de las teorías clásicas burguesas tanto económicas como filosóficas reside para Marx en saber hasta dónde ellas manifiestan sus contradicciones a menudo de manera no consciente como autocontradicción y hasta dónde las eluden. (Acordémonos de la crítica llevada a cabo por Marx a la separación y a la unión de la sociedad civil y del estado en la *Crítica de la Filosofía del Estado* de Hegel.)

Con ello se ponen las bases para fundar una crítica dialéctica materialista en los inmediatos precursores del materialismo histórico, una crítica que distingue en las teorías

⁶⁵ Mega: I, 3, pp. 173 y sgs.

de esos precursores su contenido de verdad y de error, al mismo tiempo que, deduciendo ambos momentos de la dialéctica de sus fundamentos sociales e históricos, los explica.

Para dar aquí un ejemplo, Engels ve en 1844 en su "genial esbozo", como fue llamada por Marx su Crítica a la Economía Política,⁶⁶ un progresivo alejamiento de los economistas con respecto a su honradez, entre más se acercan al presente. Para él, Ricardo tiene así mayor profundidad que Smith.⁶⁷ Marx produce aquí la conexión histórica correcta al unir el desarrollo de la economía estrechamente con la esencia y el movimiento de la sociedad misma, logrando por eso hacer consciente el progresivo desarrollo del conocimiento que se cumple en este proceso. "No sólo aumenta el cinismo de la Economía Política relativamente a partir de Smith pasando por Say hasta Ricardo, Mill, etcétera, en la medida en que a estos últimos se les ponen ante los ojos, de manera más desarrollada y llena de contradicciones, las consecuencias de la Industria; también positivamente van conscientemente cada vez más lejos que sus predecesores en el extrañamiento respecto del hombre, y esto únicamente porque su ciencia se desarrolla de manera más verdadera y consecuente. Al hacer de la propiedad privada en forma activa un sujeto, esto es, al hacer simultáneamente del hombre una esencia, y del hombre como no-ser una esencia, la contradicción de la realidad se corresponde plenamente con el ser contradictorio que han reconocido como principio. La desgarrada realidad de la industria confirma su principio desgarrado en sí mismo, lejos de refutarlo. Su principio es justamente el principio de este desgarramiento."⁶⁸

Al mismo tiempo Marx establece que Hegel se halla en

⁶⁶ *Ibidem*, pp. 409 y sgs.

⁶⁷ *Ibidem*, págs. 37 y sgs.

⁶⁸ *enin*: Obras filosóficas póstumas, Berlín, pág. 249.

el punto de partida de la economía política moderna.⁶⁹ ¿Qué punto de partida es éste? En sus extractos sobre James Mill, Marx da para ello la siguiente determinación: "Es un principio idéntico el que hombre se aliene y el que la sociedad de ese hombre alienado sea la caricatura de su real ser social, de su verdadera vida genérica; que por lo tanto su actividad se le convierta en tormento, su propia creación le aparezca como un ser extraño y que él siendo el amo de su creación se convierta en su esclavo. La Economía Política concibe el ser comunitario del hombre, la realización de su esencia humana, su múltiple perfección en la vida genérica, en la verdadera vida humana, bajo la forma del trueque y del comercio. Se ve cómo la Economía Política fija la forma alienada del trato social como esencial y originaria y correspondiente a la determinación humana."⁷⁰

La economía política clásica es pues la expresión ideológica de la autoalienación humana dentro de la sociedad capitalista. Pero Marx no se queda en esta constatación. Reconociendo los aportes de Smith y de Ricardo concretiza la contradicción de la economía política en el sentido de que si bien para los clásicos el trabajo lo es todo, reconduciendo todas las categorías económicas justamente al trabajo, al mismo tiempo estos clásicos muestran un mundo en el cual el portador del trabajo, el trabajador no es nada.

Partiendo de ahí, de esta penetración en la unidad contradictoria que reviste la significación del trabajo y al mismo tiempo su nulidad, investiga Marx ahora a la sociedad capitalista, trazando un grandioso cuadro del desgarramiento y la escisión del capitalismo. Muestra cómo el trabajo en el capitalismo hace ajeno al trabajador frente a su trabajo, como extraña al hombre de la naturaleza, de la especie humana y de los otros hombres, debido a que el hombre

⁶⁹ Prefacio a la crítica de la economía política, Berlín 1947, pág. 14.

⁷⁰ Mega: I, 2, pág. 381.

no puede reconocer al trabajo que, bajo las condiciones del capitalismo, es trabajo forzado; debido a que en él se siente desgraciado puesto que éste “no es la satisfacción de sus necesidades sino un simple medio de satisfacer necesidades exteriores”,⁷¹ se siente “solamente libre en sus funciones animales como comer, beber y reproducirse y a lo sumo en la vivienda y el vestido, mientras que en sus funciones humanas (en el trabajo que constituye la esencia del hombre a diferencia del animal G. L.) se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal”.⁷² Marx agrega: “comer, beber y reproducirse, etcétera, son, es verdad, también funciones humanas, pero, en la abstracción que las separa del resto de las actividades humanas convirtiéndolas en metas autónomas, son animales.”⁷³

Esta relación del trabajo consigo mismo, del trabajador con su trabajo y sus condiciones de trabajo, aparece ahora sin que hubiera sido reconocida en forma consciente por la economía, no como un estado de cosas fijo, sino como algo que se está constantemente reproduciendo por el trabajador. “El trabajo no sólo produce mercancías sino que se produce a sí mismo y al trabajador como mercancía, dentro de un estado de cosas en que sólo se producen mercancías. Partiendo de este supuesto es evidente que cuanto más se vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo, que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es. Lo mismo sucede en la religión, cuanto más pone el hombre en Dios, tanto menos guarda el hombre de sí mismo. El trabajador pone su vida en el objeto a partir de entonces ya no le pertenece a él sino al objeto.

⁷¹ Mega: I, 3, págs.108-109.

⁷² *Ibidem*, pág. 157.

⁷³ *Ibidem*, págs. 536-537.

Cuanto mayor es la actividad, tanto más carece de objetos el trabajador. Lo que es el producto de su trabajo, no lo es él. Cuanto mayor es, pues, este producto, tanto más insignificante es el trabajador.”⁷⁴ “Es verdad que el trabajo produce obras maravillosas para los ricos pero produce privaciones para el trabajador. Produce palacios, pero para el trabajador chozas. Produce belleza, pero deformidades para el trabajador. Sustituye el trabajo por máquinas pero arroja una parte de los trabajadores a un trabajo bárbaro y convierte en máquinas a la otra parte.”⁷⁵

Así llega Marx a darse cuenta y a penetrar en la esencia de la lucha de clases, implacable dentro del capitalismo. “Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si es frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a otro hombre que no es el trabajador. Si su actividad es para él dolor, ha de ser goce y alegría vital de otro. Ni los dioses, ni la naturaleza, sino sólo el hombre mismo, puede ser este poder extraño sobre los hombres.”⁷⁶ La lucha de clases que se da en la sociedad burguesa como forma central de la autoenajenación humana, es decir, como enemistad irreconciliable de los hombres entre sí, se reproducirá permanentemente por el trabajo, tal como se da en las condiciones capitalistas, de la misma manera que el producto extraño y que la enajenación del trabajador mismo. Cuando el trabajador “se relaciona con el producto de su trabajo, con su trabajo objetivado, como con un objeto poderoso, independiente de él, hostil, extraño, se está relacionando con él de forma que otro hombre independiente de él, poderoso, hostil, extraño a él, es el dueño de este objeto. Mediante el trabajo enajenado no sólo produce el hombre su relación con el objeto y con el acto de la propia

⁷⁴ *Ibidem*, pág. 86.

⁷⁵ *Idem*.

⁷⁶ *Idem*.

producción, como con poderes que le son extraños y hostiles, sino también la relación en la que los otros hombres se encuentran con su producto y la relación en la que él está con otros hombres. La relación del trabajador con su trabajo produce la relación del capitalista con el mismo.”⁷⁷

De esta manera resulta clara la esencia de la sociedad capitalista: “La propiedad privada es pues, el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo enajenado, de la relación externa del trabajador con la naturaleza y consigo mismo.”⁷⁸ Se resuelve así la contradicción que se da en la economía política de que el trabajo es todo, al mismo tiempo que el trabajador no significa nada, problema al cual Proudhom, al que Marx ya aquí comienza a criticar, en vano había tratado de dar una solución. “Partiendo de esta contradicción ha fallado Proudhon en favor del trabajo y contra la propiedad privada. Nosotros sin embargo comprendemos que esta aparente contradicción es la contradicción del trabajo enajenado consigo mismo y que la *Economía Política* simplemente ha expresado las leyes del trabajo enajenado.”⁷⁹

Precisamente es esto lo que para Marx constituye la grandeza y la significación de la *Economía Política* clásica: el sacar a luz las contradicciones del capitalismo como obedeciendo a una regularidad. Marx ve los límites de la economía clásica en el hecho de que ella no comprende las leyes del trabajo enajenado como lo que son y por lo tanto es incapaz de dar ya sea una deducción histórica, ya sea una deducción conceptual de sus categorías; las da simplemente por sentadas. “La *Economía Política* parte del hecho de la propiedad privada, pero no lo explica. Capta el proceso material de la propiedad privada, que ésta recorre en la

⁷⁷ *Ibidem*, págs. 82-83.

⁷⁸ *Ibidem*, pág. 85.

⁷⁹ *Ibidem*, pág. 90.

realidad, con fórmulas abstractas y generales a las que luego presta valor de ley. No comprende estas leyes, es decir no prueba cómo proceden de la esencia de la propiedad privada. La *Economía Política* no nos proporciona ninguna explicación sobre el fundamento de la división de trabajo y capital, de capital y tierra. Cuando determina por ejemplo, la relación entre beneficio del capital y salario acepta como fundamento último el interés del capitalista, en otras palabras, parte de aquello que debería explicar.”⁸⁰

Es completamente claro que esta incapacidad de ir más allá del horizonte capitalista, en concreto, la necesidad de la ideología burguesa de concebir al capitalismo como dado por naturaleza y a sus leyes en su facticidad empírica, como si fueran leyes eternas, condiciona la explicación misma del capitalismo. Y cuando la *Economía Política* trae a colación un imaginario estado original, ella no va más allá de la teología con el mito del pecado original.

Se comprende ahora por qué Marx dice que Hegel se halla a la altura de la economía moderna.⁸¹ “Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es pues en primer lugar que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, que capta la esencia del trabajo y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su propio trabajo.”⁸²

Por lo demás, la categoría de la enajenación constituye un punto central de la *Fenomenología* hegeliana, en especial de la *Fenomenología del espíritu*. Feuerbach ha tomado de Hegel este concepto para sobre bases materialistas, caracterizar la relación en que se encuentra el hombre religioso con la divinidad: con el reflejo fantástico de su

⁸⁰ *Ibídem*, pág. 91.

⁸¹ *Idem*.

⁸² *Ibidem*, pág. 92.

propia esencia, que él mismo ha creado, pero a la que rinde culto como si se tratara de un poder extraño y dominante. No obstante el cambio que Feuerbach hace de esta categoría al utilizarla en la lucha contra la religión, en él ella pierde, debido a las limitaciones metafísicas de su punto de vista antropológico, el amplio sentido social e histórico que tenía en Hegel, pese a su desfiguración idealista. Marx ya en sus escritos anteriores, desde *La Cuestión Judía*, hasta alcanzar su más alto nivel en la crítica de la economía clásica, dio a la categoría de enajenación un sentido cualitativamente nuevo, es decir, histórico-social, y por primera vez concebido de una manera científica. El logró esto, como vimos, en cuanto llevó a cabo una ruptura radical con el idealismo hegeliano y las limitaciones metafísicas de Feuerbach. Desde la altura de este nuevo punto de vista y, ahora sobre la base de sus nuevas concepciones económicas, vuelve Marx a retomar la tarea de hacer una superación crítica de Hegel, si bien conservando y desarrollando todo lo valioso (Lenin) de su filosofía, como crítica de la *Fenomenología* y como crítica de la enajenación en su forma idealista hegeliana.

Los *Manuscritos Económico-Filosóficos* de Marx son pues una superación central tanto del idealismo hegeliano, como de aquellas fallas lógicas que eran consecuencia del carácter idealista de la dialéctica hegeliana. Nosotros sólo podemos destacar de entre la rica argumentación de Marx, sólo algunos pocos pero fundamentales puntos de vista.

Marx reconoce como hemos dicho que la grandeza y la importancia de Hegel reside en el hecho de que él se halla a la altura de la economía clásica, concibiendo al hombre como el resultado de su propio trabajo y a éste como un proceso de autogeneración del hombre. Pero Marx agrega que Hegel sólo ve en el trabajo su lado positivo sin tener en cuenta los aspectos negativos que él cobra en la sociedad

capitalista. Debido a ello surgen en Hegel falsas separaciones y falsas uniones de tipo filosófico, mistificaciones idealistas, que se muestran en el hecho de que "el trabajo que únicamente Hegel conoce y reconoce es el trabajo espiritual, abstracto".⁸³ Presupuesto para la crítica materialista de estas mistificaciones resultantes de esta concepción unilateral del trabajo, es el descubrimiento de la dialéctica real del trabajo dentro del capitalismo. Marx ha adquirido este presupuesto enfrentándose con la economía clásica. Es partiendo de ahí, como puede descubrir las fallas decisivas de Hegel y la falsedad fundamental de sus principios.

Vamos a señalar solamente dos de esas fallas. En primer lugar, Hegel confunde la enajenación inhumana que se da en el capitalismo, con la objetividad en general, superando de manera idealista a ésta en lugar de aquélla. Esta mistificación se produce debido a que por ejemplo la riqueza, el poder político, etcétera, sólo son concebidos como poderes extrañados de la esencia humana, en cuanto formas de pensamiento, en cuanto seres pensados. "Toda la historia de la enajenación y la recuperación de esa enajenación" aparecen en consecuencia "como la historia de la producción del pensamiento absoluto y abstracto, del pensamiento lógico especulativo".⁸⁴ "Lo que pasa por esencia establecida del extrañamiento y lo que hay que superar no es el hecho de que el ser humano se objetive de forma inhumana en oposición a sí mismo, sino el que se objetive a diferencia de y en oposición al pensamiento abstracto."⁸⁵ Bajo estos falsos presupuestos y teniendo en cuenta que la enajenación real domina toda la sociedad capitalista, Hegel cuya filosofía es la expresión de esta sociedad, no puede menos de concebir a la objetividad en general, es decir a la realidad objetiva.

⁸³ *Ibidem*, pág. 81.

⁸⁴ *Ibidem*, pág. 157.

⁸⁵ *Ibidem*, pág. 156.

que existe independientemente de la conciencia, como una enajenación del Espíritu, de la autoconciencia. "La cuestión fundamental es que el objeto de la conciencia no es otra cosa que la autoconciencia, o que el objeto no es sino la autoconciencia objetivada, la autoconciencia como objeto... La objetividad como tal, es una relación enajenada del hombre, una relación que no corresponde a la esencia humana, a la autoconciencia. La reapropiación de la esencia objetiva del hombre generada como extraña bajo la determinación del extrañamiento, no tiene pues solamente la significación de suprimir el extrañamiento, sino también la objetividad."⁸⁶

Marx puede criticar en forma materialista dialéctica, es decir, contradecir objetivamente y al mismo tiempo aclarar en sus profundos motivos sociales, esta falsa identificación llevada a cabo por Hegel, debido a que con base en sus estudios económicos y partiendo del hecho de la vida real, puede trazar una clara frontera entre la objetivación en el trabajo como tal y la autoenajenación humana que se da en la forma especial del trabajo capitalista. Es pues la crítica socialista a la economía capitalista, con miras a la superación de la enajenación capitalista, la que permite superar a Marx el falso e idealístico planteamiento y solución de Hegel, al tratar el problema de la enajenación. Es, con otras palabras, la nueva posición de clase proletaria, lo que le permite llevar a cabo su crítica materialista a la forma suprema de la dialéctica idealista.

A la mistificación hegeliana de la objetividad como enajenación de la autoconciencia, Marx opone ahora una teoría materialista de la objetividad. El "hombre objetivo" es "el hombre real, corpóreo, en pie sobre la tierra firme y aspirando y exhalando todas las fuerzas naturales". El "ac-

⁸⁶ Ibidem, pág. 157.

túa objetivamente y no actuaría objetivamente si lo objetivo no estuviese implícito en su determinación esencial. Sólo crea, sólo pone los objetos porque él está puesto por objetos, porque es de por sí naturaleza. En el acto del poner no cae pues de su actividad "pura" en una creación del objeto, sino que su producto objetivo confirma simplemente su objetiva actividad, su actividad como actividad de un ser natural y objetivo. . . Ser objetivo, natural, sensible y al mismo tiempo tener fuera de sí objeto, naturaleza y sentido, o ser objeto, naturaleza y sentido para un tercero, es lo mismo. . . Un ser no objetivo es un no-ser, un absurdo."⁸⁷

Debido a que Hegel con base en su falsa teoría de la objetividad niega esto, pero no obstante concibe al trabajo como el proceso de autogeneración del hombre y de la especie humana, no puede menos de llegar a la mistificación de un portador suprahumano de la historia universal y al absurdo de que éste sólo aparentemente hace la historia. "Este proceso ha de tener un portador, un sujeto; pero el sujeto sólo aparece como resultado; este resultado, el sujeto que se conoce como autoconciencia absoluta, es por tanto el Dios, el Espíritu absoluto, la Idea que se conoce y se afirma. El hombre real y la naturaleza real se convierten simplemente en predicados, en símbolos de este irreal hombre escondido y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen así el uno con el otro, una relación de inversión absoluta, sujeto-objeto místico o subjetividad que trasciende del objeto, el sujeto absoluto como un proceso, como sujeto que se enajena y vuelve a sí de la enajenación, pero que al mismo tiempo la retoma en sí; el sujeto como este proceso; el puro e incesante girar dentro de sí."⁸⁸

La historia universal es pues en Hegel una historia aparente y su portador, construido por Hegel, no la hace, ya

⁸⁷ Ibidem, pág. 154.

⁸⁸ Ibidem, pág. 155.

que él sólo es producido por ella como resultado y sólo se convierte en ser consciente en el momento en que termina, es decir, en que no hay más historia. Poco después en la *Sagrada Familia*, Marx expresará esto en una formulación más madura así: "Hegel se queda por partida doble a mitad de camino, de una parte al explicar la filosofía como la existencia del Espíritu absoluto, negándose al mismo tiempo en cambio a explicar como el Espíritu absoluto al individuo filosófico, real; y de otra parte en cuanto que hace que el Espíritu absoluto, como tal Espíritu absoluto, haga la historia solamente en apariencia. En efecto, puesto que el Espíritu absoluto sólo *post festum* cobra conciencia en el filósofo como espíritu creador universal, su fabricación de la historia existe solamente en la conciencia, en la opinión y la representación del filósofo, solamente en la imaginación especulativa."⁸⁹

A esta mistificación de Hegel y al absurdo que de ella se deriva opone Marx ya en los *Manuscritos Económico-Filosóficos*, si bien sólo en sus líneas generales, la concepción de la historia del materialismo dialéctico e histórico. De esta manera supera también simultánea y definitivamente los límites de Feuerbach. En conexión inmediata con su crítica a la teoría hegeliana idealista de la objetividad, escribe Marx: "El hombre sin embargo, no es sólo ser natural, sino ser natural humano, es decir un ser que es para sí, que por ello es ser genérico, que en cuanto tal tiene que afirmarse y confirmarse tanto en su ser como en su saber. Ni los objetos humanos son pues los objetos naturales tal como se ofrecen inmediatamente, ni el sentido humano tal como inmediatamente es, tal como es objetivamente, es sensibilidad humana, objetividad humana. Ni objetiva ni subjetivamente existe la naturaleza inmediatamente ante el ser humano en

⁸⁹ *Ibíd.*, pág. 157.

forma adecuada; y como todo lo natural tiene que nacer, también el hombre tiene su acto de nacimiento, la historia que sin embargo es para él una historia sabida y que por tanto, como acto de nacimiento con conciencia, es acto de nacimiento que se supera a sí mismo. La historia es la verdadera historia natural del hombre.”⁹⁰ En otros pasajes de los *Manuscritos* Marx concretiza estos pensamientos mediante profundos análisis de la conexión y la diferencia cualitativa existentes entre el hombre y el animal, entre el desarrollo de la naturaleza y el desarrollo social humano, etcétera.⁹¹ Con todo ello Marx prepara aquella madura y clásica elaboración del materialismo histórico que poco después se dará en la *Ideología Alemana* y en la *Miseria de la Filosofía*.

La segunda falta de Hegel criticada por Marx y en la cual nos vamos a ocupar aquí, reside en el hecho de que mientras Hegel pretende superar la enajenación mediante la negación de la negación, en realidad la confirma; de ahí viene el falso positivismo de Hegel, su criticismo solamente aparente, o lo que es lo mismo, la construcción de que el hombre “pretende estar junto a sí en su ser otro en cuanto tal.”⁹²

Ya Feuerbach había mostrado que esto se daba en la filosofía de la religión de Hegel, como “posición, negación y restablecimiento de la religión o de la teología”.⁹³ Pero Marx dice que esto debe ser comprendido de una manera más general, en cuanto en Hegel “la razón está en sí en la sin-razón como sin-razón.”⁹⁴ En conexión con esto vuelve Marx a rechazar la idea de una pura acomodación de un Hegel esotéricamente revolucionario, si bien esta vez a un ni-

⁹⁰ *Ibidem*, págs. 160-161.

⁹¹ *Ibidem*, págs. 167-168.

⁹² *Ibidem*, pág. 258.

⁹³ *Ibidem*, pág. 162.

⁹⁴ Véase entre otros: *Ibidem*, págs. 87 y sgs.

vel mucho más alto de penetración respecto a los *Manuscritos* de la primavera del 43 o a la *Disertación*.” “El hombre que ha reconocido que en el derecho, la política, etcétera, lleva una vida enajenada, lleva en esta vida enajenada en cuanto tal su verdadera vida humana. La autoafirmación, la autoconfirmación en contradicción consigo mismo, tanto con el saber como con el ser del objeto, es el verdadero saber y la vida verdadera. Así no puede hablarse más de una acomodación de Hegel a la religión, al Estado, etcétera, pues esta mentira es la mentira de su principio.”⁹⁵ La filosofía hegeliana es así en cuanto tal por su esencia y por su principio una parte de la autoenajenación que encierra en cuanto ideología burguesa la justificación y la confirmación de la enajenación. No puede pues ser la filosofía de la emancipación del hombre y la superación de su autoenajenación.

Tiene una especial significación histórica y actual el hecho de que Marx muestra esto con base en la *Fenomenología del espíritu*, que, a diferencia de la *Filosofía del Derecho y del Estado* de Hegel, no es una obra correspondiente a la época de Hegel monárquico y conservador. La subjetivización que los jóvenes hegelianos, en especial Bruno Bauer y Stirner emprenden por esta época de la filosofía de Hegel, se apoya fundamentalmente en la *Fenomenología* llevando a cabo una mistificación de su metodología idealista que va más allá del mismo Hegel. La aniquilación filosófica de esta ala izquierdista de la escuela hegeliana, que se pretendía revolucionaria, es un importante presupuesto no sólo para la elaboración teórica del materialismo dialéctico, sino también para la consolidación y establecimiento de la ideología política de la revolución que se estaba preparando en Alemania.

⁹⁵ *Ibidem*, pág. 164.

De este modo la crítica a Hegel en los Manuscritos *Económico-Filosóficos* encierra ya una declaración de guerra “al idealismo agonizante de los jóvenes hegelianos”,⁹⁶ es decir el anuncio de aquella rendición de cuentas que se produciría después en la *Sagrada Familia*.

Marx está lejos de identificar a Hegel con sus epígonos. Lo que él les reprocha a los jóvenes hegelianos es “haber disuelto todas las contradicciones dogmáticas en la única contradicción dogmática de su propia agudeza con la estupidez del mundo”; el haber probado “día tras día y hora tras hora su propia excelencia frente a la estupidez de la masa”, y “el no haber expresado ni siquiera la sospecha de tener que explicarse críticamente con su madre la dialéctica hegeliana”.⁹⁷ La *Filosofía de la Autoconciencia* de Bauer aparece así como una eliminación de la Filosofía hegeliana, como una particular decadencia de la grandeza de Hegel, que permanece no de manera casual adherida a su idealismo.

Marx logra precisamente apreciar la grandeza de Hegel, y hacer fructíferos sus logros, debido a que él lleva a cabo la más radical ruptura con el idealismo de Hegel. Precisamente la grandeza de Hegel se hace visible a través de la crítica implacable de las desfiguraciones idealistas de la dialéctica, grandeza consistente en haber reconocido y elaborado la función y la significación del trabajo como auto-generación del hombre dentro de la enajenación.

Y aquí reside la profunda afinidad entre Hegel y la Economía clásica. Aquí se iluminan recíprocamente ambas corrientes de tal suerte que el materialismo histórico puede partir de la superación de las fallas y de las unilateralidades de clase de estas dos corrientes que lo preceden. A par-

⁹⁶ Véase “Tesis provisionales”, en especial pág. 56 y sgs.

⁹⁷ Mega: I, 3, pág. 164.

tir de esta superación materialista dialéctica de ambas tendencias puede Marx decir ahora que “la historia de la industria y la existencia que se ha hecho objetiva de la industria son el libro abierto de las fuerzas humanas esenciales, la psicología humana abierta a los sentidos”. Esta historia “no había sido concebida hasta ahora en su conexión con la esencia del hombre, sino sólo en una relación externa de utilidad porque moviéndose dentro del extrañamiento sólo se sabía captar como realidad de las fuerzas humanas esenciales y como acción humana genérica, la existencia general del hombre, la religión o la historia en su esencia general y abstracta, como política, arte, literatura, etcétera. En la industria material ordinaria tenemos ante nosotros, bajo la forma de objetos sensibles, extraños y útiles, bajo la forma de la enajenación, las fuerzas esenciales objetivadas del hombre. Una psicología para la que permanece cerrado este libro, es decir, justamente la parte más sensiblemente actual y accesible de la historia, no puede convertirse en una ciencia real con verdadero contenido.”⁹⁸

Desde este punto de vista desarrolla Marx el conocimiento de que por una parte la historia es un aspecto de la historia natural y por otra, la historia universal es la producción del hombre mediante el trabajo humano. Y agrega: “como para el hombre socialista toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, el devenir de la naturaleza para el hombre tiene así la prueba evidente e irrefutable, de su nacimiento de sí mismo, de su proceso de originación. Al haberse evidenciado práctica y sensiblemente el hombre para el hombre como existencia de la naturaleza y la naturaleza para el hombre como existencia del hombre, se ha hecho

⁹⁸ Idem.

prácticamente imposible la pregunta por un ser extraño, por un ser situado por encima de la naturaleza y del hombre (una pregunta que encierra el reconocimiento de la no esencialidad de la naturaleza y del hombre). El ateísmo en cuanto negación de esta carencia de esencialidad carece ya totalmente de sentido pues el ateísmo es una negación de Dios y afirma mediante esta negación la existencia del hombre. . . El comunismo es la forma necesaria y el principio dinámico del próximo futuro como emancipación y recuperación humanas.”⁹⁹

Con base en esto, la superación de la enajenación adquiere una nueva perspectiva materialista. En la superación de la enajenación de Hegel se trata de superar una apariencia, de una superación pensada. Es “una superación del ser pensado, a la manera como la propiedad privada pensada se supera en el pensamiento de la moral”.¹⁰⁰ Marx por el contrario, lleva a cabo debido a la superación del idealismo de Hegel, una superación real. “Para superar el pensamiento de la propiedad privada para eso basta el comunismo pensado. Para superar la propiedad privada real, para eso se requiere una acción comunista real.”¹⁰¹ La superación real de la propiedad privada sólo puede darse en el campo de la economía real, pues toda otra alienación solamente pensada sea ella de carácter religioso o filosófico “trascurre sólo en el dominio de la conciencia, del fuero interno del hombre, pero la enajenación económica pertenece a la vida real”.¹⁰²

De esta manera se formula con toda precisión la primacía del ser material ante la conciencia, del ser económico-social ante la conciencia social. El materialismo que aquí

⁹⁹ *Ibidem*, pág. 151.

¹⁰⁰ *Idem*.

¹⁰¹ *Ibidem*, págs. 121-122.

¹⁰² *Ibidem*, pág. 125.

se proclama, es en oposición al de Feuerbach, histórico y dialéctico. Refleja la dialéctica de las fuerzas reales que impulsan el desarrollo de la humanidad y con base en ello, la dialéctica de la acción comunista real, de la revolución del proletariado. En cuanto el trabajador produce su auto-enajenación en el trabajo bajo condiciones capitalistas, se produce al mismo tiempo a sí mismo en cuanto parte de la sociedad que sufre esta enajenación en la forma más insoportable, como una fuerza revolucionaria creciente que se verá forzada a liberar a la sociedad de la enajenación.

Esta concreción alcanzada por Marx en los *Manuscritos Económico-Filosóficos* del punto de vista revolucionario, sólo se expresa en este periodo en algunos breves ensayos publicados en el "Vorwärts" de París. Especialmente importante es entre ellos su toma de posición frente a su antiguo camarada de lucha, Ruge, que si bien había publicado con él los *Anales Franco-Alemanes*, había quedado prisionero sin remedio del punto de vista liberal-burgués. Marx hace en estos ensayos del año 44,¹⁰³ un profundo análisis de la rebelión de los tejedores de Silesia,¹⁰⁴ y caracteriza la primera salida de Weittling como una imponente manifestación de la creciente toma de conciencia del proletariado alemán.¹⁰⁵ Mientras Ruge en su exposición de la rebelión de los tejedores y de la posición tomada por el régimen prusiano frente a éste, primer y poderoso movimiento del proletariado alemán, proclama la concepción liberal de una "revolución social con alma política", Marx da precisas determinaciones tanto sobre la revolución en general como en particular sobre el carácter de la revolución alemana que se preparaba. "Toda revolución", dice él, "disuelve la antigua sociedad; en este sentido es social. Toda

¹⁰³ *Ibidem*, pág. 166.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pág. 134.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pág. 115.

revolución derrumba el viejo poder; en este sentido es política.”¹⁰⁶ La revolución social aun cuando sólo se dé en una única rama de la industria, representa el punto de vista de la totalidad, de la humanidad, “porque ella es una protesta de los hombres contra la vida deshumanizada”,¹⁰⁷ mientras que una “revolución de alma política” como la que pide Ruge, “de acuerdo con el carácter limitado y escindido de esa alma, organiza un sector dominante de la sociedad a costa de la sociedad”.¹⁰⁸ De este modo la diferenciación establecida por Marx en los *Anales Franco-Alemanes* entre el aspecto político y el aspecto humano de la revolución se concretiza ahora nuevamente con base en sus conclusiones de tipo económico-filosófico, en su estudio de la revolución francesa y en su profunda penetración en la significación del movimiento revolucionario del proletariado.

Marx llega ahora a decir: “una revolución social con un alma política”, o es un sinsentido, en el caso de que Ruge bajo la revolución “social” comprenda la revolución en oposición a la revolución política y no obstante le insuffle a la revolución social en lugar de un alma social, un alma política; o “una revolución social con un alma política” no es nada distinto de una paráfrasis de aquello que normalmente se considera como una “revolución política” o una “revolución” sin más. Así como la concepción de Ruge es o algo carente de sentido o una pura paráfrasis, “así de racional es una revolución política con un alma social. La revolución en general o sea el derrumbamiento del poder existente y la disolución de las antiguas condiciones, es un acto político. Sin revolución el socialismo no puede produ-

¹⁰⁶ Glosas críticas al artículo: El rey de Prusia y la reforma social. *Ibídem*, págs. y sgs.

¹⁰⁷ *Idem*.

¹⁰⁸ *Ibídem*, pág. 18.

cirse. Necesita de este acto político, en cuanto le son necesarias la destrucción y la disolución. Pero cuando su actividad organizada comienza, cuando encuentra su meta propia, entonces arroja lejos de sí, su envoltura política".¹⁰⁹ Aquí ya se muestra claramente la perspectiva de *El Manifiesto Comunista*, la perspectiva de una revolución democrático-burguesa, que se transforma en una revolución socialista proletaria.¹¹⁰ Con la superación definitiva en clave materialista de la dialéctica hegeliana, Marx ha encontrado al mismo tiempo, su firme posición como revolucionario socialista proletario. De ahora en adelante, comienza en compañía de Engels, y en permanente y activa participación en la lucha internacional del proletariado como clase, a construir el edificio del materialismo histórico y dialéctico y de la economía política marxista.

(Traducción de Gerda Westendorf de Núñez, con excepción de la parte relativa a los manuscritos económico-filosóficos, que estuvo a cargo de Ramón Pérez Mantilla).

¹⁰⁹ *Ibidem*, pág. 22.

¹¹⁰ *Ibidem*, págs. 21-22.

NOTICIAS

Las actividades de la Escuela de Filosofía y Letras estuvieron polarizadas por dos acontecimientos de trascendental importancia para su desarrollo y consolidación: su primer Congreso y la huelga de los sindicatos universitarios.

A finales del semestre pasado, la comunidad de esta Escuela concentró su actividad en la preparación de su "Primer Congreso", el cual se llevó a cabo durante el mes de septiembre. Desde su creación, la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP nace con finalidades específicas dentro de la misma Universidad y de la sociedad concreta en la que se desenvuelve. Sus estructuras académicas, formas de gobierno, servicio social, actividades varias, etcétera, están determinadas por el momento en que nace y por las necesidades específicas que la condicionan. El Congreso constituyó un alto en el camino que facilitó un análisis serio sobre el desarrollo anterior de nuestra escuela, así como una reflexión sobre los principios que la originaron, pero sobre todo, de las circunstancias concretas por las que atraviesan hoy por hoy los estudios humanísticos. ¿Cuál es la validez de una institución como la nuestra y cuál su compromiso en una universidad que se esfuerza por ser democrática y popular? Un Congreso no es una vara mágica que de la noche a la mañana va a cambiar la realidad de una escuela como la de Filosofía y Letras de la UAP. Se presentaron análisis y posibles soluciones tanto en lo que se refiere a las actividades estrictamente internas, como a su proyección dentro y fuera de la Universidad.

El análisis que aparecerá en las páginas de un número próximo de esta revista, nos mostrará que la reestructuración apenas ha empezado. El trabajo de las comisiones nombradas y la participación

constante de los maestros y alumnos forjan legítimas esperanzas porque nuestra escuela y los colegios que la componen ocupen el lugar que merecen en el desarrollo de la sociedad.

Por otro lado, la escuela se encontró activamente comprometida en la lucha que libraron los sindicatos universitarios —STAUAP y SUTUAP— por obtener el “recomendado” salario de emergencia. Su importancia nos hace dedicarle un apartado especial. No está por demás insistir en que un acontecimiento como la huelga universitaria de octubre nos ha hecho sentir una vez más la colaboración y el espíritu de solidaridad que existe en el ambiente universitario de la UAP y la eficaz actividad de las fuerzas realmente comprometidas en la continua superación de nuestra casa de estudios. Sin condiciones mínimas es imposible una eficaz actividad académica y una continua superación intelectual. Y aunque estamos en contra del improductivo intelectual de escritorio, en forma alguna aceptamos el ataque reaccionario que duda de nuestra capacidad académica y de nuestro continuo esfuerzo por darle a las clases marginadas el acceso necesario a la cultura y a la investigación. Pensamos que somos capaces de producir y lo haremos. Como prueba, quede el haber reducido las vacaciones de los trabajadores universitarios para compensar el tiempo ocupado en nuestra legítima huelga.

Conferencias

En este semestre contamos con la presencia de varios conferenciantes tanto nacionales como extranjeros. Junto con el interés de los colegios integrantes de la Escuela, el Instituto de Ciencias de la UAP colaboró estrechamente poniéndonos en contacto con investigadores invitados, así como en la organización de un Seminario de Estudio sobre *El Capital*.

Jean Pierre Berthe, actual subdirector del Institute des Hautes Etudes de l’Amérique Latine, Université de Paris y especialista de l’histoire colonial du Mexique, sustentó dos conferencias para los miembros del Instituto de Investigación y todos los interesados en las investigaciones sociales.

En la primera conferencia presentó un panorama general de las actuales investigaciones y actividades que se realizan en el Instituto bajo su responsabilidad. Hizo hincapié en su organización y en la forma en que está constituido el centro de documentación, donde se puede encontrar un amplio material de estudios sobre América Latina. Dicho Instituto edita la revista *Cahiers del Institute del Hautes Etudes de L'Amérique Latine*, la que en su último número acaba de publicar una tesis sobre el problema de la emigración en México.

En su segunda conferencia abordó la problemática del intercambio de relaciones de dicho centro y el Instituto de Investigaciones Históricas de la UAP, así como con otros centros del país. Para ello contó con la valiosa presencia del doctor Joachim Benoit, director del Instituto de Investigaciones Históricas y Antropológicas de la UAP, y del doctor Enrique Semo, miembro de la División de Estudios Superiores de Economía de la UNAM. El doctor Benoit presentó la situación actual del Instituto a su cargo y de las investigaciones que se han iniciado en este nuevo departamento de la UAP.

Guy Thomson: Profesor de historia de América Latina y de México, historia urbana y agraria en la universidad inglesa de Warwick, elabora su tesis doctoral *La economía y sociedad en Puebla en 1850*.

Aprovechando su estancia en la ciudad, el ICUAP lo invitó a dar una serie de conferencias en la Universidad. En la Escuela de Filosofía y Letras expuso la temática central de su tesis: Economía y sociedad en Puebla.

Michel Lowy: Maestro de la Universidad de París (VII), es autor de varios ensayos ya conocidos en México como son: *Objetividad y punto de vista de clase en las ciencias sociales* (Grijalbo), *Dialéctica y Revolución* (Siglo XXI), *El concepto de revolución en el joven Marx* (Siglo XXI), *Pensamiento del Che Guevara* (Siglo XXI).

Bajo el título "El pensamiento de Lukács" expuso sus personales concepciones sobre la evolución del pensamiento de Lukács, analogías con Hegel y Gramsci, insistiendo en las características del mé-

todo de las ciencias sociales y sus diferencias con el de las ciencias naturales así como su rechazo a las posturas de Lyssenko.

Alberto Espejo: Maestro de la Facultad de Letras Españolas de la Universidad Veracruzana, impartió una conferencia titulada "Comunicación escrita y Universidad en América Latina". En dicha conferencia analizó a la Universidad como institución productora de mensajes escritos que generan procesos ideológicos y asimismo la idea de la necesidad de constituir una lingüística latinoamericana que no aplique mecánicamente los parámetros desarrollados en las metrópolis sino que por el contrario encuentre su fundamentación en la situación histórico social de Latinoamérica.

Jean Franco: Maestro de la Universidad de Montpellier, Francia, impartió una conferencia sobre el interesante tema del análisis sociolingüístico desde la teoría de Lucien Goldmann. En esta conferencia ejemplificó dicho análisis con algunas obras de la literatura mexicana.

Seminario de estudio sobre "El Capital"

La sección de filosofía del Instituto de Ciencias de la UAP organizó para los meses de octubre y noviembre un seminario sobre *El Capital*, del cual sólo pudo llevarse a cabo la primera conferencia dictada por el profesor Jaime Labastida sobre "La estructura de *El Capital*. Observaciones sobre el Método". Entre las consideraciones principales de la ponencia resaltó la relación abstracto-concreto en el método de Marx, tema que constituye uno de los puntos centrales de la polémica en curso dentro del campo teórico marxista, en lo que se refiere a la originalidad de la dialéctica en Marx y a su relación con la dialéctica hegeliana.

Este ciclo dedicado al estudio de *El Capital*, interrumpido por la huelga de los trabajadores universitarios, se continuará en los meses de enero y febrero con la siguiente distribución: "Acumulación de capital y desempleo": Carlos Toranzo.

“Observaciones en torno a la teoría sobre el fetichismo en *El Capital*”: Bolívar Echeverría.

“Trabajo productivo y modelo de regularidad en *El Capital*”: René Zavaleta.

“La burguesía y el límite de su conciencia posible: la economía política”: Jorge Juanes.

“Hegel y Marx, continuidad y discontinuidad conceptual”: Oscar Del Barco.

R.H.O.

MESA REDONDA: “PSICOANÁLISIS Y MARXISMO ¿SON COMPATIBLES?”

El 1º de octubre se realizó la Mesa Redonda del título en el salón Karl Marx de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Puebla, en la cual se intentó clarificar este tema polémico y polemizado, hoy de central importancia para el proceso de construcción de una psicología científica.

Conocidas son las posturas extremas al respecto, que van desde la negación total de tal compatibilidad hasta la afirmación de ésta corriente que —en múltiples variantes— va estructurándose y desarrollándose en los últimos tiempos. Esta postura fue la presentada en esta Mesa Redonda, desde una visión del psicoanálisis que los participantes definieron como marxista. Esto equivale para ellos a una aceptación general de los aportes *científicos* freudianos, deslindándolos de los contenidos ideológicos que reconocieron poseer.

En las distintas intervenciones —y en el debate posterior con el público presente, en su mayor parte estudiantes y docentes de la carrera de psicología de la UAP— los participantes marcaron la posibilidad objetiva de tal visión marxista en aspectos epistemológicos, laborales, clínicos, etcétera, e indicaron que no debe confundirse la actual práctica ortodoxa e institucionalizada del psicoanálisis, con las posibilidades que esta línea abre para la perspectiva

“Observaciones en torno a la teoría sobre el fetichismo en *El Capital*”: Bolívar Echeverría.

“Trabajo productivo y modelo de regularidad en *El Capital*”: René Zavaleta.

“La burguesía y el límite de su conciencia posible: la economía política”: Jorge Juanes.

“Hegel y Marx, continuidad y discontinuidad conceptual”: Oscar Del Barco.

R.H.O.

MESA REDONDA: “PSICOANÁLISIS Y MARXISMO ¿SON COMPATIBLES?”

El 1º de octubre se realizó la Mesa Redonda del título en el salón Karl Marx de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Puebla, en la cual se intentó clarificar este tema polémico y polemizado, hoy de central importancia para el proceso de construcción de una psicología científica.

Conocidas son las posturas extremas al respecto, que van desde la negación total de tal compatibilidad hasta la afirmación de ésta corriente que —en múltiples variantes— va estructurándose y desarrollándose en los últimos tiempos. Esta postura fue la presentada en esta Mesa Redonda, desde una visión del psicoanálisis que los participantes definieron como marxista. Esto equivale para ellos a una aceptación general de los aportes *científicos* freudianos, deslindándolos de los contenidos ideológicos que reconocieron poseer.

En las distintas intervenciones —y en el debate posterior con el público presente, en su mayor parte estudiantes y docentes de la carrera de psicología de la UAP— los participantes marcaron la posibilidad objetiva de tal visión marxista en aspectos epistemológicos, laborales, clínicos, etcétera, e indicaron que no debe confundirse la actual práctica ortodoxa e institucionalizada del psicoanálisis, con las posibilidades que esta línea abre para la perspectiva

que proponen, con un sentido no alienante ni adaptativo, camino éste negado y frustrado por la ortodoxia dominante en las instituciones psicoanalíticas oficiales.

Es obvio que en una Mesa Redonda como ésta resulta imposible abordar de manera completa todas las facetas de tema tan polémico como arduo, por la infinidad de aspectos que se le vinculan. Pero su valor residió precisamente en señalar los aspectos centrales del problema, base imprescindible para la comprensión de la problemática, que para los participantes en esta reunión (como para importantes sectores del campo psicológico) resulta esencial en el complejo e intrincado proceso de construcción de una psicología científica, hoy sólo en embrión, y que consideran sólo puede ser materialista y dialéctica, para la cual señalan que el psicoanálisis aporta con su praxis elementos esenciales.

Igualmente fue abordado —ante pregunta de los asistentes— la aportación que esta visión del psicoanálisis puede brindar a los procesos sociales revolucionarios en desarrollo, de manera semejante a la utilización que de la psicología hacen las clases dominantes para formación de conciencias y adaptación mental al sistema burgués-capitalista. Criterio unánime fue que toda teoría y toda práctica dependen de quién y para qué las utilice, opinando que un psicoanálisis como el que proponen tiene suficientes elementos que brindar a una praxis en función de un hombre no alienado ni dominado.

La importancia de esta Mesa Redonda fue dada no únicamente por su tema sino también por el reconocido prestigio de los participantes, muchos de ellos valorados a nivel internacional dentro del campo psicoanalítico y por su ruptura con la ortodoxia burguesa. Con la coordinación de *Enrique Guinsberg* —maestro de carrera del Colegio de Psicología de la UAP— participaron *Marie Langer*, psicoanalista austriaca hoy radicada en México, ex miembro de las asociaciones psicoanalíticas argentina e internacional, autora de múltiples trabajos y actualmente maestra de Estudios Superiores de Psicología en la UNAM; *Gilberta Royr de García Reynoso*, ex miembro de las citadas entidades y de organizaciones sanitarias, así como estudiosa de aspectos psicológicos del trabajo (sobre los que ha escrito obras, al igual que sobre temas psicoanalíticos); *Alejandro Córdova Córdova*, especialista en psicología del trabajo, miembro

del Instituto Mexicano de Psicoanálisis y director de la revista "Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología", así como jefe del Departamento de Sociopsicoanálisis de la Dirección de Medicina del Trabajo de la Secretaría del Trabajo; *Fernando González*, licenciado en psicología y miembro del Círculo Psicoanalítico Mexicano; *Miguel Matrajt*, médico psiquiatra y psicoanalista que fuera profesor titular de Psicología Médica de la Universidad de Buenos Aires, en cuyo ámbito organizó un servicio de consultorios externos de atención a la población con más de un centenar de terapeutas.

E.G.

INFORME SOBRE EL PRIMER COLOQUIO NACIONAL SOBRE DIDACTICA UNIVERSITARIA DE LA LENGUA ESCRITA

En la ciudad de Xalapa, entre el 11 y el 14 de noviembre de 1976, se llevaron a cabo las jornadas del Primer Coloquio Nacional sobre Didáctica Universitaria de la Lengua Escrita. La organización del evento estuvo a cargo de las siguientes instituciones: ANUIES, Facultad de Letras Españolas y Centro de Estudios Educativos de la Universidad Veracruzana, Comisión de Nuevos Métodos y Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla y Facultad de Filosofía y Letras de Nuevo León.

El hecho de que para la fecha señalada la UAP y la UV —sede del Coloquio— estuvieran atravesando las circunstancias de una huelga —de trabajadores y maestros en el primer caso, de trabajadores en el segundo— obligó a un replanteo de la situación del que se derivó finalmente la decisión, en el caso de la UAP, de reducir su presencia a dos representantes —estaba proyectada la asistencia de todo el Colegio de Letras— y, por parte de la Comisión Organizadora, de hacer lugar al Coloquio en los términos previstos, entendiendo en ambos casos que la decisión no implicaba sustraerse a los deberes de la solidaridad sino el hacer frente a un compromiso de alcance nacional que a esa hora era ya irreversible. Los compa-

del Instituto Mexicano de Psicoanálisis y director de la revista "Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología", así como jefe del Departamento de Sociopsicoanálisis de la Dirección de Medicina del Trabajo de la Secretaría del Trabajo; *Fernando González*, licenciado en psicología y miembro del Círculo Psicoanalítico Mexicano; *Miguel Matrajt*, médico psiquiatra y psicoanalista que fuera profesor titular de Psicología Médica de la Universidad de Buenos Aires, en cuyo ámbito organizó un servicio de consultorios externos de atención a la población con más de un centenar de terapeutas.

E.G.

INFORME SOBRE EL PRIMER COLOQUIO NACIONAL SOBRE DIDACTICA UNIVERSITARIA DE LA LENGUA ESCRITA

En la ciudad de Xalapa, entre el 11 y el 14 de noviembre de 1976, se llevaron a cabo las jornadas del Primer Coloquio Nacional sobre Didáctica Universitaria de la Lengua Escrita. La organización del evento estuvo a cargo de las siguientes instituciones: ANUIES, Facultad de Letras Españolas y Centro de Estudios Educativos de la Universidad Veracruzana, Comisión de Nuevos Métodos y Colegio de Ciencias y Humanidades de la UNAM, Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla y Facultad de Filosofía y Letras de Nuevo León.

El hecho de que para la fecha señalada la UAP y la UV —sede del Coloquio— estuvieran atravesando las circunstancias de una huelga —de trabajadores y maestros en el primer caso, de trabajadores en el segundo— obligó a un replanteo de la situación del que se derivó finalmente la decisión, en el caso de la UAP, de reducir su presencia a dos representantes —estaba proyectada la asistencia de todo el Colegio de Letras— y, por parte de la Comisión Organizadora, de hacer lugar al Coloquio en los términos previstos, entendiendo en ambos casos que la decisión no implicaba sustraerse a los deberes de la solidaridad sino el hacer frente a un compromiso de alcance nacional que a esa hora era ya irreversible. Los compa-

ñeros trabajadores de la UV, que observaron críticamente la realización del Coloquio, se hicieron presentes en la ceremonia de inauguración y la interrumpieron brevemente para manifestar su postura. En esa oportunidad tomó la palabra un representante e informó a los congresistas acerca del estado de sus conflictos, de sus luchas y postergaciones y pidió a los presentes atención y solidaridad a fin de que el Coloquio no fuera aprovechado por las autoridades de la UV para crear una apariencia de normalidad y disminuir de ese modo la eficacia de la medida de fuerza. Tras esa intervención prosiguió la ceremonia y se dieron por abiertas las jornadas.

La evidente importancia del tema de discusión concitó la presencia de representantes de centros de estudios superiores de los más diversos sectores del país. Si tenemos en cuenta las lógicas limitaciones a las que un evento de tal naturaleza debe enfrentarse, se puede decir que u desarrollo alcanzó un nivel ponderable, que estuvo casi siempre a la altura de las exigencias de la problemática tratada, a la que mostró en su complejidad y magnitud y de la que desnudó la dramática necesidad de encontrar vías adecuadas para superar las carencias que a ese respecto padecen las universidades mexicanas. Al fértil material de discusión que en general ofrecieron los ponentes se le agregó la intervención de conferencistas (Renato Prada Oropeza, Luis Rodolfo Domínguez, José Bazán Levy, Noé Jitrik) que enriquecieron el análisis con aportaciones teóricas y observaciones didácticas.

Como es imaginable, las ponencias cubrieron una diversidad de aspectos, desde la teorización a la sugerencia metodológica, desde la búsqueda de una totalización al relato de experiencias precisas. Tal diversidad —que a veces fue heterogeneidad— limita las posibilidades de reducir todo el material de discusión a una rápida síntesis. Podría observarse, sin embargo, que, en forma explícita o implícita, predominó la confrontación de dos líneas de interpretación acerca del problema de la lengua escrita. La primera de esas líneas partía del supuesto de que las deficiencias observadas en la enseñanza-aprendizaje del manejo de la lengua escrita pueden y deben ser superadas dentro de los límites fijados por la práctica universitaria en vigencia. Según ello, la eficacia de la enseñanza depende de estrategias pedagógicas que hagan posible que el maestro “transmita” (im-

parta) sin interferencias al alumno un conocimiento ya estructurado, que lo inicie en el dominio de un instrumento (la lengua) neutral y plenamente constituido. El problema de la lengua escrita sería entonces delimitable y específico y podría solucionarse sin alterar las formas establecidas de la convivencia social.

La segunda línea consideraba que el problema de la lengua escrita es un emergente de conflictos más generales y profundos como el del condicionamiento ideológico, la dependencia cultural, la reproducción de modelos de dominación, etcétera, y que por lo tanto su análisis debe llevarnos a revisiones más vastas en las que ya aparezca cuestionado todo el sistema, incluida desde luego la práctica universitaria. La lengua escrita y su enseñanza se caracterizan por funcionar como mecanismos de ideologización y reflexionar sobre ello es tomar conciencia del conflicto de clases y los dramas del subdesarrollo. Por otra parte, la lengua escrita tiene un estatuto propio y no le son mecánicamente aplicables las conclusiones teóricas de una lingüística que se propone describir la lengua oral. Según ello, urge el estudio de ese estatuto, estudio que, por lo demás, debe ser puesto en una situación histórico-social determinada.

La presencia de estas dos líneas de interpretación reapareció sintomáticamente en la jornada de clausura, a la hora del balance Terminando la mañana, el Presidente de la Comisión Directiva, doctor Juan M. Lope Blanch, luego de distribuir elogios y críticas al desarrollo del Coloquio, enfatizó la necesidad de que los que se dedican a la enseñanza de la lengua velaran por la corrección (y autocorrección) en su manejo. De acuerdo a lo que pudo desprenderse de sus palabras la solución del problema tratado depende, en lo central, del celo con que el maestro se habitúe e imponga el hábito de utilizar el instrumento lingüístico con sencillez, claridad y precisión. Terminadas las discusiones de la tarde, el secretario José Bazán Levy, también en la hora del balance, declaraba: es necesario comprender que "el problema de la lengua escrita está atravesado por la lucha de clases".

Esta segunda oposición es la que también sustentaron los enviados de la UAP. Baste decir para ello que la ponencia que representó a esta Universidad se titulaba: "La función represiva de la lengua escrita."

Sería difícil hacer aquí una selección valorativa de las ponencias distinguiendo nombres y atribuyendo méritos. Sería injusto, sin embargo, no mencionar a dos de ellas, ya que fueron acogidas con especial entusiasmo por parte de los congresistas: las que estuvieron a cargo, respectivamente, de los alumnos del Segundo Semestre (“Semántica de la mujer en la lengua escrita de la publicidad”) y del Tercer Semestre (“Aspectos biográficos del aprendizaje del lenguaje en el estudiante universitario”) de la Facultad de Letras Españolas de la UV. El prolongado aplauso que las rubricó en la mañana en ocasión de su lectura y que ruidosamente se repitió en la tarde en ocasión de su defensa era sin duda el merecido reconocimiento al esfuerzo intelectual de esos grupos juveniles, a su decisión de ser lúcidos ante un sistema que, desde las envolventes seducciones de la astucia a las abiertas irrupciones del autoritarismo, ensaya todos los lenguajes.

Si por conclusión debe entenderse un acuerdo en torno a alternativas pedagógicas que puedan ser inmediatamente llevadas a la práctica o al menos un diagnóstico acabado de la problemática en cuestión, diremos que este Coloquio no llegó, no pudo llegar, a establecer conclusiones: la magnitud del tema tratado no permitía una conclusión que no fuera superficial y apresurada. Pero en cambio se abrió una perspectiva más realista y destinada, sin duda, a dar mejores frutos: recogiendo la propuesta de una de las ponencias —presentada por Alberto Espejo, Ester Eguinoa y Velma Donatti— se decidió impulsar la creación de una organización permanente dedicada a la investigación de los problemas de la lengua escrita, organización que funcionando en contacto con los distintos centros de estudios superiores del país sea capaz de procesar sus experiencias para finalmente aconsejar y poner en marcha los métodos que una indagación responsable y rigurosa encuentre más adecuados. Paralelamente, y como parte de la misma idea de un estudio permanente y renovado, se decidió repetir cada año la organización del Coloquio. De ese modo se anunció que el Segundo Coloquio Nacional sobre Didáctica de la Lengua Escrita se realizará en 1977 y tendrá como sede la Universidad Autónoma de Puebla.

R. D.

CRITICA DE LIBROS

SOCIEDAD Y ESTADO EN EL MUNDO MODERNO

Arnaldo Córdoba, México, 1976

El volumen n° 20 de la colección *Teoría y Praxis* de Editorial Grijalbo, nos ofrece un conjunto de monografías que “son resultados aislados de un plan personal de formación teórica del autor” (p. 15). Pero además, “quieren ser una invitación al trabajo teórico, al estudio de los grandes temas de la ciencia política...”. Seguramente estos explícitos propósitos del autor, son los que nos proporcionan en el conjunto de artículos y monografías de que se compone el volumen, una unidad temática que apunta al problema central de la teoría de estado y el derecho modernos: la concepción cabal de ambos como entidades “separadas” de la sociedad. En este sentido, la obra en su conjunto cumple los requisitos necesarios para convertirse en material básico de los estudiantes y estudiosos del tema. El libro se abre con *Sociedad y estado en el mundo moderno*, trabajo que tiende precisamente a mostrar, marcando la unidad de todo el volumen, que “el estado moderno aparece como una entidad con existencia autónoma respecto de la sociedad y de los hombres... él es el órgano del poder social, poder que también se sitúa por encima de la vida social” (p. 21). Este fenómeno de “separación” se entiende si se parte de los hechos, pues “en los hechos, el estado moderno nace como resultado de una revolución política cuyo objetivo es la equiparación jurídica de los individuos” (p. 34). A su vez,

la igualdad jurídica de los ciudadanos se plantea a nivel de las relaciones de propiedad: “la propiedad en el *ancien régime* tiene un carácter directamente político. El propietario es inmediatamente el órgano del poder político y es órgano de poder político en cuanto es propietario. . . Y es precisamente por el carácter que asume la propiedad en el antiguo régimen que la revolución antifeudal es en esencia una revolución política y la emancipación social que deriva de ella es fundamentalmente una emancipación política. De lo que se trata no es de igualar socialmente a los hombres, sino jurídica y políticamente” (p. 35). Esto es así, porque la esencia de la estructura capitalista consiste en la igualación formal de los individuos, que de tal manera, e independientemente de su propiedad contratan libremente la compraventa de la fuerza de trabajo; unos como compradores, otros como vendedores. Esta separación entre propiedad e individuo es lo que está en la base de la separación de estado y sociedad. Por eso “ahora la vida social se escinde de la vida privada de los ciudadanos y cada uno de éstos, en cuanto privados, se convierte en una esfera autónoma y separada del resto” (p. 44).

Estas precisiones del autor constituyen el único punto de partida válido para dilucidar gran número de problemas que plantea, por ejemplo, el derecho laboral. Lamentablemente, sobre todo en esta rama del derecho, se han construido categorías jurídicas a toda marcha, al calor de los avatares del desarrollo social; pero ha resultado que muchas de estas figuras luego no han conseguido una aceptable fundamentación teórica. Tomemos por ejemplo el contrato colectivo de trabajo (CCT). Esta figura jurídica es completamente extranjera a las formulaciones de los fundadores del derecho burgués (en nuestro caso los franceses); pues no tenían cómo imaginar que dentro de sus construcciones jurídicas tuviese cabida algún día semejante aberración (así la hubieran calificado). El CCT en particular —pero también todo el derecho laboral en general— es como un ariete que penetrando en el cuerpo del sistema jurídico burgués, lo hiere de muerte. Esta figura atenta en forma flagrante contra el concepto básico sobre el cual gira nuestro sistema jurídico: la autonomía de la voluntad; que no es más que otra forma de expresar el fenómeno de la igualación formal (jurídica) de los individuos. El CCT no tiene ninguna cabida dentro de la concepción jurídica

fundada en la autonomía de la voluntad, y pasa por encima de todas las formulaciones civilistas de las consecuencias que se derivan de ésta (por ejemplo, la teoría de los vicios de la voluntad). Y sin embargo, allí está el CCT desafiando la perplejidad de los juristas burgueses. ¿Cómo dar cuenta o fundamentar su anómala presencia en el sistema jurídico? Ninguna construcción teórica podrá darle cabida, en tanto no advierta el lugar donde perfora la estructura jurídica. Pero, si por el contrario, iniciamos su consideración a partir del fenómeno que le da origen —la lucha de clases— y que en tal sentido atenta irremediablemente contra el “orden jurídico”; que esto es así porque existe toda una clase social cuya existencia misma es ya un atentado a la sociedad que se niega a desaparecer; que esta clase social atenta directamente contra las relaciones de propiedad; que en éstas a su vez está el fundamento de la separación derecho-sociedad; si lo consideramos desde este punto de vista, nuestra teoría del derecho, sencillamente, considerará el CCT como necesaria y transitoria anomalía del orden jurídico. Si por el contrario insistimos en hacerle un lugar dentro de la teoría burguesa del derecho, sólo conseguiremos confundir a los estudiantes de abogacía. Por cierto que en tal caso, la ciencia jurídica habrá abandonado sus pretensiones de “pureza” al estilo Kelsen por ejemplo.

Como tesis también principal, el autor nos indica que “es ahora, y no antes, cuando el estado se transforma en un poder aparte de la sociedad, en un poder por encima de ella” (p. 44). La expresión “y no antes”, está dirigida principalmente contra Engels, según la nota 1, de p. 21: “Según una célebre definición de F. Engels, el estado es ‘el poder nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más’ ... Como trataremos de demostrarlo aquí, esta definición de Engels no incluye sino parte de la verdad acerca de la naturaleza del estado: parece indudable que, pese a que el autor citado investiga precisamente los orígenes de la organización estatal, en el fondo no hace sino extender categorías que son propias de la organización política moderna al ‘estado en general’, ‘desde sus orígenes’.”

Y al finalizar la nota, el autor nos recuerda que “Marx definió el poder del estado como ‘...la fuerza concentrada y organizada de la sociedad’ ...definición ésta que también se identifica con la or-

ganización política moderna como trataremos de demostrarlo". (El autor ubica esta cita de Marx en *El Capital*, trad. Roces, T. I, p. 841.)

Como se ve, el problema no es banal; se trata, nada menos, que de atribuir a Marx y Engels un vicio histórico que consiste en pensar realidades antiguas con categorías modernas.

Parece claro que el autor que comentamos muestra efectivamente, en estos trabajos, en qué consiste la separación entre estado y sociedad en el mundo capitalista: consiste en la separación entre propiedad e individuo; entre relaciones de propiedad y relaciones políticas. Lo que plantea dudas, es si la separación moderna coincide con la expresión de Engels, según la cual el estado es el poder nacido de la sociedad, pero que se pone por encima de ella y se divorcia de ella más y más. En otros términos, ¿se refiere Engels con ello a lo mismo a que hace referencia el autor del libro que comentamos? La pregunta queda planteada y para la discusión. No obstante como aporte a la dilucidación del problema, puede sugerirse la consideración de lo siguiente: La expresión de Engels hace referencia a que el poder político no surge a partir de la nada, sino que es un producto de la sociedad cuando ésta ha llegado a cierto grado de desarrollo. Pero aún antes de la aparición del estado, en la tribu, existen ciertas formas de poder social; al desarrollarse las fuerzas productivas, apareciendo las clases sociales, esas formas primitivas de organización social cambian de naturaleza, al principio casi imperceptiblemente, y se convierten en políticas. Se trata de una *usurpación* de las funciones públicas tribales, que de estar al servicio de la comunidad, pasan ahora a estar al servicio de sí mismas (es decir, de quien las detenta). Resulta aquí oportuno recordar otra obra de Engels, donde indica que la "independencia de las funciones sociales respecto de la sociedad, llega, con el tiempo, a convertirse en una dominación sobre ésta"; y más adelante, que "mientras la población realmente trabajadora, absorbida por su trabajo necesario, no tuvo un solo momento libre para dedicarlo a la gestión de los asuntos comunes de la sociedad (dirección de los trabajos, negocios públicos, ejercicio de la justicia, arte, ciencia, etcétera) tenía que existir necesariamente una clase especial, que, libre del trabajo propiamente dicho, atendiese esos asuntos, pero esa cla-

se no dejaba ocasión alguna para echar nuevas cargas de trabajo sobre los hombres de las masas trabajadoras, explotándolas en su propio beneficio".¹ En estos textos Engels se refiere a esa división del trabajo sucedida en aquellos tiempos de la aparición del estado, en virtud de la cual algunos individuos se separan de la producción para asumir el rol de directores de la sociedad, colocándose por encima de ella —de su producción social— y aprovechándose de ella al mismo tiempo. Una página más adelante de la cita que hace el autor del libro que comentamos, Engels se refiere a que "los funcionarios, como órganos de la sociedad, aparecen ahora situados *por encima* de ésta... vehículos de un poder que se ha hecho extraño a la sociedad... (etc.)". Es la misma idea del Anti Dühring; son *funcionarios* separados de la estructura productiva lo que otorgan al poder del estado esta característica de estar "por encima" de ella. Este fenómeno de funcionarios separados de la producción no es privativa de la sociedad moderna.

4) Por lo demás, la idea de la separación entre propiedad y poder político no es de ninguna manera extraña a Engels: "Además, en la mayor parte de los estados históricos, los derechos concedidos a los ciudadanos se gradúan con arreglo a su fortuna... sin embargo este reconocimiento político de la diferencia de fortunas no es nada esencial. Por el contrario, denota un grado inferior en el desarrollo del estado. La forma más elevada de estado, la república democrática, no reconoce oficialmente diferencias de fortuna."² De estos textos se deduce que el estar "por encima" de la sociedad, se refiere a la división entre productores y directores en primer lugar; en segundo término, que el estado es un fenómeno que presenta un itinerario histórico desde lo menos a lo más desarrollado y que es en su último estadio donde se consuma en plenitud la separación entre propiedad y poder político.

Los trabajos que completan la obra, forman los jalones de una historia de las ideas políticas. Pero desde el poco frecuente punto de vista de considerar la teoría del estado a partir de la teoría de la

¹ Federico Engels, *Anti Dühring*, Ed. Cultura Popular, Méx. 1976.

² Federico Engels, *El origen de la familia...*, Ed. Cultura Popular Méx. 1976, pág. 199. La anterior es de pág. 197-98; y la que transcribe el autor que comentamos, es de pág. 196 en esta versión.

propiedad. Es notable que, generalmente, los historiadores de las ideas políticas se limitan a reseñar las opiniones de los filósofos, sólo en cuanto al estado, dejando de lado un tema imprescindible para ello, que además todos los pensadores han tratado con carácter previo, que es el tema de la propiedad. El abandonar este punto de vista estrecho, es lo que hace este libro particularmente interesante para los estudiosos del derecho.

Se nos muestra aquí cómo, en efecto, la teoría política desde Maquiavelo hasta Kant, culmina en este último, con la fundación de una teoría jurídica donde ya aparece en plenitud esta idea de la separación entre el estado —y el derecho— por una parte, y la sociedad por la otra.

El trabajo titulado “Política y Estado Nacional en Maquiavelo” (p. 71 y ss.) nos muestra, no un tradicional Maquiavelo, pragmático e inmoral, consejero diabólico, “vulgar adorador de la tiranía” (p. 81), “sino la verdadera conciencia de la sociedad que se está gestando”. Maquiavelo es así el primer teórico del estado nacional, además del primer moderno que apuntó exactamente contra los enemigos de la nueva sociedad: la nobleza y el clero; o sea precisamente ese poder político que procede inmediatamente de la propiedad territorial. O sea que el Príncipe no será ya un privilegiado frente al estado, sino el primero en sujetarse a la ley. Bajo la forma monárquica, paso previo a la unificación republicana de Italia, Maquiavelo apunta ya los elementos del *Estado de Derecho* que estudiamos hoy en los cursos de derecho constitucional.

En el otro extremo del recorrido histórico a que nos invita el autor, aparece también un Kant desacostumbrado: el teórico del derecho. Lamentablemente este Kant es casi un desconocido en las Escuelas de Derecho. Sin embargo, como nos muestra este libro, es precisamente quien formula una teoría jurídica de la propiedad burguesa en plenitud. En Kant la propiedad “ya no es la simple relación entre el propietario y su cosa, sino, ante todo, una relación abstracta entre seres racionales, una relación social” (p. 128). Y al propietario o persona jurídica (que lo es sólo en tanto y en cuanto es propietario, actual o sólo potencialmente), es protegido por el estado, no en su propiedad, sino en su libertad; el ataque a su cosa, en realidad es un ataque a su *libertad*; ésta es sin duda la máxima

expresión teórica de la propiedad burguesa. Por lo tanto la obra que comentamos significa también otro verdadero desafío para los juristas —al menos los latinoamericanos— en un doble sentido: 1) ¿Cómo es que el derecho civil vigente se ha formulado a partir del derecho romano, es decir de un derecho que nada tiene que ver con las exigencias de la propiedad moderna? 2) ¿Cómo es que el derecho francés y el código de Napoleón —fuente indiscutible de nuestro ordenamiento civil— aceptó esta teoría de Kant? ¿O no tiene nada que ver con ella? ¿Entonces el nuestro es un ordenamiento jurídico que no responde a las necesidades de la sociedad burguesa? ¿O, por fin, Kant no es el teórico del derecho burgués, como nos dice el autor?

Otro punto en que la obra nos propone una reflexión, es el de la fundamentación kantiana del moderno contrato de trabajo. Y éste es, me atrevo a afirmar, campo virgen para los estudiosos del derecho laboral. Para Kant, la relación de trabajo es un *derecho personal de naturaleza real*, o sea una especie de simbiosis entre el derecho real (de propiedad sobre una cosa) y el derecho personal (el del acreedor a obligar al deudor a cumplir lo pactado).

El derecho personal de naturaleza real, es el lugar donde “las leyes de la libertad” de Kant, “entran francamente en crisis” (p. 133). Toda la pretensión de *a priori* de Kant, se derrumba estrepitosamente cuando debe enfrentar el problema de la compraventa de la fuerza de trabajo. La libertad *a priori* es violada “a posteriori”, en los hechos. Según Kant, el obrero “se despoja de su personalidad, pero sólo por un tiempo determinado” (p. 134). “Ahora bien —dice el autor que comentamos— ¿qué elemento determina el hecho de que un hombre se vea obligado a renunciar a su completa libertad, aunque sea por tiempo determinado, a favor de otro?” (*ibidem*). Tan sólo la grosera realidad de que está privado de propiedad; punto donde la burda materialidad penetra en la construcción *a priori* de Kant, dándole un golpe mortal: la libertad, en definitiva, es la propiedad; o de otro modo, la propiedad es aquello en que consiste la libertad. “Se puede muy bien decir que éste es el secreto inconfesado de la sociedad moderna y que es debido a ello que toda crítica al sistema limitado de la libertad exterior no puede ser sino una

crítica al sistema de la propiedad. Esta no era la misión de Kant, sino la de Marx..." (p. 136).

En suma, como se ve, una obra que cumple el explícito propósito del autor: "Estos ensayos quieren ser una invitación al trabajo teórico, al estudio de los grandes temas de la ciencia política a la lectura y la meditación de los clásicos, invitación que está dirigida particularmente a los estudiantes de politicología" (p. 15). Pero si el autor de esta nota ha procurado resaltar los aspectos jurídicos, es porque tiene el convencimiento de que la única forma de remozar nuestras esclerosadas escuelas de Derecho, es retomar y repensar lo jurídico, no a partir de la ley, sino de la ciencia social en general. Y en este camino, los estudiantes —y los estudiosos también— de derecho, aún más que los de politicología, obtendrán provecho e inquietudes de la lectura de este libro.

Oscar Correas

FRIEDRICH ENGELS (BIOGRAFIA)

Heinrich Genkow (Director)
Horst Bartel y otros

Publicada en alemán en Berlín, 1970, por encargo del Instituto de Marxismo-leninismo adjunto al Comité Central del Partido Socialista Unificado de Alemania.

Publicado por vez primera en español en Dresden, 1973, 668 pp.

Los propósitos que persigue la biografía que anotamos: Dar a conocer "...al joven... en busca de su camino, y al hombre desinteresado y vivaz compañero, al abogado de la clase obrera y fundador con Marx de su partido, al científico revolucionario, al ferviente patriota y apasionado internacionalista proletario, al pensador y combatiente". Y por otra parte, como una contribución a una futu-

ra y necesaria gran biografía de los fundadores del materialismo dialéctico y del materialismo histórico.

Los autores, se han empeñado en ofrecer una biografía científico-popular, tomando como base las múltiples publicaciones que se han hecho sobre la vida y obra de Marx y Engels. "En particular se ha recurrido a la colección de recuerdos de Marx y Engels editada en Berlín en 1964 bajo el título de "Mohr y General", a la biografía de Marx escrita por Franz Mehring, a la biografía de Karl Marx editada en 1968 por el Instituto de Marxismo Leninismo adjunto al Comité Central del PCUS, a la biografía científico popular de Karl Marx publicada por dicho partido y dada a la publicidad por la Dietz Verlag en 1967, a la biografía de Engels de E.A. Stepanova traducida al alemán en 1958 y a la biografía de Engels en dos tomos escrita por Gustav Mayer en 1934...

Para el periodo juvenil, se han utilizado principalmente los estudios de Auguste Cornu y Horst Ullrich, así como las "fuentes" publicadas al respecto por Bert Andreas.

La obra está estructurada en nueve capítulos que en estricto orden cronológico, refiere la vida de Engels, desde su nacimiento en 1820, hasta su muerte en 1895. No obstante el rigor cronológico de la obra, en ningún momento pierde —más bien mantiene— un lenguaje vivo, fluido e incluso ameno a todo lo largo de las 668 páginas. A diferencia de otras biografías farragosas y oscuras, la claridad y sobriedad campean en el texto.

En el proceso de formación teórica del joven Engels, se destaca la dialéctica con que supera el conflicto entre religión y ciencia, en contra de la pretensión de Guillermo III de poner a la iglesia al servicio de la reacción y a la ciencia al servicio de la religión. En efecto, a los 18 años de edad, Engels escribe: "Rezo todos los días, casi días enteros lo he hecho buscando la verdad, tan pronto empezaba a dudar, y sin embargo no logro volver a vuestra fe (...) Busco la verdad donde tengo la esperanza de encontrar siquiera una sombra de ella; y con todo no puedo reconocer vuestra verdad como la verdad imperecedera." Y un año después, mediante el conocimiento de la obra de Hegel "Cursos de filosofía de la historia", a la que se refiere Engels "como salida de su propia alma", será el punto de partida de su formación filosófica, aunque años después

ajustará cuentas con el neohegelianismo, tarea que culmina en los trabajos realizados con su amigo y compañero de lucha Karl Marx.

La actitud de Engels, como asesor y propagandista de "El Capital" y consejero de la Internacional; así como precursor del partido social demócrata obrero al igual que partero de la II Internacional y heredero y continuador del pensamiento de Marx, se analizan con una claridad manifiesta.

Las referencias bibliográficas son abundantísimas y en sección aparte, se hace una relación capítulo por capítulo (sumando más de ochocientas). Amén de una "crónica" final de 16 páginas que hacen al texto francamente manejable y muy didáctico.

Flaviano Castañeda Valencia

COLABORADORES

ENRIQUE SEMO. Doctor en Historia económica. Ha sido director de la revista *Historia y Sociedad* y Director de la División de Estudios Superiores de la Facultad Nacional de Economía. Autor de *Historia del capitalismo en México*, entre otros libros.

RAUL DORRA. Lic. en Literaturas Modernas. Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Profesor de Tiempo Completo en la Escuela de F y L de la UAP.

ANGELO ALTIERI MEGALE. Doctor en letras clásicas por la Universidad de Nápoles. Investigador de la Escuela de F y L de la UAP. Autor de *Compendio de Historia de la Filosofía*. Ed. Cajica y *Gramática Latina*. Ed. UAP; entre otros libros.

ENRIQUE GUINSBERG. Lic. en Psicología por la Universidad de Córdoba. Maestro de Medio Tiempo en la Escuela de F y L de la UAP. Autor de *Sociedad, Salud y enfermedad mental*. Col. F y L, Núm. 3, de la UAP.

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ. Doctor en Filosofía. Director de la Colección Teoría y Praxis de Ed. Grijalbo. Ha publicado entre otros libros: *Las ideas estéticas de Marx*. Ed. Era. *Filosofía de la*

Praxis. Ed. Grijalbo, *Antología de Estética y Marxismo* Ed. Era. Profesor de Tiempo Completo en la Fac. de F y L de la UNAM.

ANGEL FEDERICO NEBBIA. Argentino, maestría en Sociología de la New School for Social Research. Doctorado en Sociología. Ohio State University. Profesor de cátedra de la UAP. Profesor titular del Depto. de Sociología de la U.A.M. Unidad Iztapalapa. Publicaciones diversas.

CARLOS ILLESCAS. Guatemalteco. Profesor de literatura, UNAM. Escritor, poeta, cineasta. Diversas obras publicadas.

PROXIMO NUMERO:

Revista *dialéctica* Núm. 3

(Mayo de 1977)

Editorial.

Oscar del Barco, Althusser en *su* encrucijada.

Carlos Pereyra, Los conceptos de *inversión* y *sobredeterminación* en Althusser.

Gabriel Vargas Lozano, La relación Marx-Hegel, Althusser y el concepto de "*inversión*".

Juan Mora Rubio, Althusser: ¿ruptura epistemológica o ruptura política?

Richard Schacht, Comentario al prólogo de la Fenomenología del Espíritu de Hegel.

DOCUMENTO: Louis Althusser, Ponencia de Amiens.

Noticias, informaciones varias y reseña de libros.

CUESTIONES SOCIALES

Núm. 2

Revista Trimestral

México, Enero, 1977

SUMARIO

Carlos Pereyra, *La formación de las clases.*

Tulio Vigevani, *Algunas observaciones sobre el pensamiento político de los militares brasileños.*

Rodolfo F. Peña, *El cine mexicano: realidad y proyecciones.*

Fernando Rello E., *La teoría del valor como explicación científica de la explotación capitalista.*

Claudio Nicolás, *En torno al imperialismo.*

Notas

10 historia y sociedad

Revista Latinoamericana
de Pensamiento Marxista
Fundada en 1965

Segunda Epoca

Este número contiene, entre otros, los siguientes artículos:

- * Sobre la articulación de los modos de producción.
Raúl Olmedo.
- * Los campesinos en las relaciones de producción del capitalismo periférico.
Veronika Bennholdt-Thomsen.
- * El estado mexicano: ¿Continuidad o cambio en las formas de dominación?
Américo Saldívar V.
- * Un largo sexenio de lucha de clases: 1970-1976.
Sergio de la Peña.
- * El estudio de la historia de los países latinoamericanos en la Unión Soviética.
M. S. Alperovich

Revista Trimestral

Apartado postal 21-123. México 21, D. F.
Av. Universidad 1861-701. México 20, D. F.,
Tel. 548-55-53
Precio del ejemplar: \$30.00

Suscripción anual:

| | |
|------------------------------------|----------------|
| Por correo ordinario, México | Dls. \$ 100.00 |
| Centroamérica, EE.UU. y Canadá .. | Dls. 13.00 |
| Sudamérica | Dls. 15.00 |
| Europa | Dls. 18.00 |

TEXTO CRITICO

Revista del Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de
la Universidad Veracruzana

Director: Jorge Ruffinelli

Sumario del No. 5 (Septiembre-Diciembre, 1976)

Roberto Fernández Retamar: Contra la leyenda negra. Seminario del CILL: La feria, de Arreola: México sagrado y profano. Lisa Block de Behar: La recurrencia anafórica de Juan Rulfo. José Miguel Oviedo: Terra Nostra, de Fuentes: Sinfonía del nuevo mundo. Margo Glantz: La onda diez años después: ¿epitafio o revalorización? Luis A. Díez: La narrativa fantasmática de José Emilio Pacheco. Renato Prada: Melo: los remedios imposibles contra la realidad. Hugo J. Verani: Julieta Campos y la novela del lenguaje. Carlos R. Morán: José Agustín, la búsqueda del algo. Esther Seligson: José Trigo, una memoria que se inventa. Textos desconocidos: La novela mexicana, de Federico Gamboa. Presentación y estudio de José Emilio Pacheco.

Suscripción anual: \$70.00 M.N. (3 números) en México; US\$7.00 en el exterior. Suscripción por dos años: \$140.00 (6 números) en México; US\$ 14.00 en el exterior.

Correspondencia a: Centro de Investigaciones Lingüístico-Literarias de la U. Veracruzana, Apartado 369, Xalapa, Ver., México.

UNO POR UNO, CINE Y MEDIOS DE COMUNICACION EN ECUADOR



REVISTA ECUATORIANA ESPECIALIZADA EN COMUNICACION

Apartado 35-20 Quito, Ecuador Teléfono 542-025

COMUNIDAD

revista de la u.i.a.

EDITORIAL

Necesidad de un mística del trabajo, José Sánchez González.

DIALOGO CON LOS LECTORES

RUMBOS DE PENSAMIENTO VIVO

La hacienda mexicana: una comparación entre el latifundio de los Sánchez Navarro y la hacienda de Guadalupe de Cieneguilla, Modesto Suárez Altamirano. La universidad. Reformas e Instituciones, Louis Panabiere. La imagen que da el PRI al campesino, Ernesto May Kanosky. Brasil, un "Polo de Desarrollo" del capitalismo mundial, Alejandro Gálvez Cancino.

PALABRAS Y SIMBOLO

Sangre en la nieve, José Rabinovich. La isla, Marco Antonio Campos. Recomendaciones al ángel custodio de Verónica, Poldy Bird. Lo que lleva Marvin, Marvin Cosen. La luna llena, Robert Bonazzi. La suite Castelazo, José Rafael Calva.

DIMENSIONES HUMANAS DE MUNDO

El fin del misterio guadalupano. Apuntes sobre la nueva Basílica de Guadalupe, Luis Mariano Acévez. Lectura de "Gacela de la huída" de Federico García Lorca, Jacques Issorel. Julio Prieto y la escenografía, Antonio Luna Arroyo Cromeron. Un nuevo nombre... Un nuevo artista, Ma. Nieves Villalobos. Juan Rejano: Hábito en permanente combustión, Enrique Jaramillo Levi.

PRECIOS DE SUSCRIPCION:

México: \$ 100.00; Extranjero: Dls. 10.00; Estudiantes: \$ 50.00; Número suelto: México: \$ 25.00; Extranjero: Dls. 2.50; Estudiantes: \$ 15.00. Número atrasado: México: \$ 30.00; Extranjero: Dls. 3.00; Estudiantes: \$ 20.00.

Revista COMUNIDAD. Cerro de las Torres 395. México 21, D. F.
(Teléfono: 549-35-00 ext. 115)



LA PALABRA Y EL HOMBRE

Revista de la Universidad Veracruzana

Director: Mario Muñoz

Nueva Epoca

Núm. 19

SUMARIO

María Luisa Cresta de Leguizamón: En recuerdo de Rosario Castellanos.

Noé Jitrik: Elegía simple al esbozo de un amor que pudo ser más ancho y en cambio fue muy breve.

Roberto Masotta: Luchino Visconti.

José de la Colina: Transparencia de Emilio Prados.

Octavio Armand: Cuatro textos.

Antonio Pagés Larraya: *El Caudillo*, extraña novela del padre de Jorge Luis Borges.

Renato Prada Oropeza: El mito tras la niebla.

Hernán Lavín Cerda: Poemas y Prosas.

Raúl Dorra: En torno a la poesía popular española.

Guillermo Landa: Q. R. K 2 (poema).

Guillermo Samperio: En el departamento del tiempo.

Jesús Morales Fernández: Prólogo y notas al "Vocabulario de Totonaco y Castellano de 1859".

Entre Libros

Carlos Meneses: Ciges Aparicio vuelve del olvido.

Guadalupe Escobar: Las raíces de la ira.

Colaboradores.

Correspondencia a:

Editorial de la Universidad Veracruzana,

Apartado Postal 97, Xalapa, Ver., México.

CASA DE LA CULTURA

5 Oriente, No. 5, Puebla, Pue.

Programación, Abril 77,

- | | |
|--|---|
| Jueves | 5 De donde nos conocemos Dir.: Nikola Rusev |
| 7 Almas condenadas Dir.: Vulo Radev | 12 Ladrón de melocotones Dir.: Vulo Ralep |
| 14 Cariño Dir.: Ivanka Grubchera | 19 Arbol sin raíces Dir.: Hristo Hristov |
| 28 Con Nalie Dir.: Ivanka Grubchera | 26 Enmienda a la Ley de De- fensa del Estado Dir.: Lyudimil Staikov |

Abono para 8 funciones \$ 40.00 general
\$ 25.00 estudiantes
Boletos para una función \$ 6.00 y \$ 4.00 estudianes

- | | |
|-----------------------------|--|
| Viernes | 15 Borsalino Dir.: Jacques Deray (4, 6, 8:30 p.m.) |
| 8 Las parisinas (8:30 p.m.) | |

CASA DE LAS AMERICAS

director: Roberto Fernández Retamar

3ra. y G. Vedado
La Habana, Cuba.