

dialéctica

AÑO III

Nº 4

Enero 1978

S U M A R I O

El cuarto centenario de la fundación de la UAP. El Segundo Coloquio Nacional de Filosofía. Hans Georg Backhaus: Dialéctica de la forma del valor. Giuseppe Vacca: Hegel en la historia del marxismo. Angelo Altieri Megale: La interpretación de la dialéctica por Benedetto Croce. Enrique González Rojo: Divergencias y convergencias entre el anarquismo y el marxismo. Jorge Martínez Contreras: Consideraciones sobre la revolución filosófica de Marx: la tesis sartreana. Bolívar Echeverría: El concepto de fetichismo en el discurso revolucionario. Juan Mora Rubio: Notas críticas al materialismo de Engels. Gabriel Vargas Lozano: Los sentidos de la dialéctica en Marx. Documentos: Textos de Marx, Engels, Lenin, K. Korsch y Galvano Della Volpe. Sobre la dialéctica. Notas bibliográficas y notas varias.

Escuela de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Puebla



dialéctica

REVISTA DE LA ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS
DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Comité de Dirección:

Juan Mora Rubio
Gabriel Vargas Lozano
Oscar Walker

Secretario de Redacción:

Raúl Dorra

Consejo de Redacción:

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

Administrador:

Javier Torres

Corrector:

Martín Pérez Zenteno

NOTA: Los miembros extranjeros, tanto del Comité de Dirección como del Consejo de Redacción, de acuerdo con las disposiciones constitucionales, no se encuentran comprometidos con las declaraciones que sobre política nacional se hagan en esta revista.

dialéctica. Núm. 4, enero de 1978. Aparece tres veces al año. Precio por ejemplar \$ 40.00. Suscripción anual correo ordinario: \$ 110.00 o US\$ 10 dólares. Aéreo Exterior US\$ 15 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a: Comité de Dirección de la Revista *dialéctica*. Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Calle 3 Oriente, Núm. 403. Puebla, Pue.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA. Rector: Ing. Luis Rivera Terrazas. Srio. Gral., Lic. Vicente Villegas Guzmán. Coordinador Gral. de la Escuela de Filosofía y Letras: Lic. Alfonso Vélez Pliego. Director del Depto. de Publicaciones: Oscar Walker.

dialéctica

Año III

Enero de 1978

No. 4

SUMARIO

El IV Centenario de la UAP /3

El Segundo Coloquio Nacional de Filosofía /5

Hans Georg Backhaus. Dialéctica de la forma de valor /9

Giuseppe Vacca. Hegel en la historia del marxismo /35

Angelo Altieri Megale. La interpretación de la dialéctica por
Benedetto Croce /49

Enrique González Rojo. Divergencias y convergencias entre el
anarquismo y el marxismo /61

Jorge Martínez Contreras. Consideraciones sobre la revolución fi-
losófica de Marx: la tesis sartreana /81

Bolívar Echeverría. El concepto de fetichismo en el discurso re-
volucionario /95

Juan Mora Rubio. Notas críticas al materialismo de Engels /107

Gabriel Vargas Lozano. Los sentidos de la dialéctica en Marx /123

DOCUMENTOS

C. Marx y F. Engels. Escritos varios sobre la dialéctica /129

V. I. Lenin. Textos sobre el concepto de dialéctica /177

K. Korsch. El método dialéctico en "El Capital" /191

Galvano Della Volpe. Sobre la dialéctica /201

NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

F. Humberto Sotelo. Charles Bettelheim: Las luchas de clases en la URSS /221; *Jorge Rendón Alarcón*. Estado y democracia en la sociedad capitalista de Ralph Miliband /231; *Daniel Olvera Sotres*. Claudio Napoleoni, Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de El Capital de Marx /235; Umberto Cerroni, Teoría Política y socialismo /239; *Oscar Correas*, ¿Una dialéctica del Derecho? (Acerca del libro de E. B. Pashukanis, La teoría general del Derecho) /243

NOTAS

Hugo Duarte M. El Segundo Coloquio Nacional sobre Didáctica Universitaria de la lengua escrita /253; Informe acerca de la restructuración del Colegio de Historia /257; *Luisa Ruiz Moreno*. Nota sobre la Biblioteca "José María Lafragua" /263; Cuadernos de Investigación Social de la Universidad Autónoma de Guerrero /267;

Colaboradores /269

EL IV CENTENARIO DE LA UAP

La actual Universidad Autónoma de Puebla es una de las instituciones educativas más antiguas del país. En el año de 1578 se dieron los primeros pasos para el establecimiento de la Compañía de Jesús en la ciudad de Puebla y con ello se sentaron las bases para el inicio de su labor educativa. A partir de ese año los jesuitas, con el apoyo de los vecinos de la ciudad, impulsaron la fundación de un conjunto de instituciones educativas, entre ellas, el Colegio del Espíritu Santo.

La Universidad Autónoma de Puebla en el transcurso de su historia, primero como colegio jesuita (1579-1767), más tarde bajo el real patronato con la denominación de Colegio Carolino (1790-1820), posteriormente como Colegio del Estado (1825-1937) y hasta nuestros días como Universidad, ha desempeñado un papel trascendental en la vida social, cultural y política de Puebla y de nuestro país.

Por sus aulas, impartiendo la cátedra o en calidad de educandos, han desfilado destacados artistas, científicos, pensadores y políticos. Entre ellos basta recordar a don Carlos de Sigüenza y Góngora, ilustre polígrafo y representante de la modernidad novohispana, al P. Rafael Landívar, guatemalteco de origen, autor de la *Rusticatio mexicana*, a los jesuitas ilustrados Francisco Javier Alegre y Francisco Javier Clavijero. En el México independiente a hombres de la talla de José María Lafragua, Manuel Aspiros, Ignacio Manuel Altamirano, Rafael Serrano, Manuel Maneiro, Francisco Marín. Y ya en nuestro siglo, para citar sólo algunos, a Francisco

Pérez Salazar, estudioso de la historia del arte en Puebla, al destacado fisiólogo J. Joaquín Izquierdo y el historiador y escritor Gastón García Cantú.

Nuestra institución ha sido escenario y reflejo de múltiples acontecimientos que le han impreso, en las diversas etapas de su historia, el sello de la sociedad en que ha estado inserta. En ella se han forjado también hombres comprometidos con las luchas sociales de su tiempo, la mayoría anónimos y otros cuyo recuerdo aún está presente. Entre ellos recordamos a Martín Villavicencio Salazar (Garatuzá) quien fuera estudiante del Colegio Carolino y activo participante en uno de los primeros brotes de independencia; a los profesores Joel Arriaga Navarro y Enrique Cabrera Barroso y a los estudiantes Ignacio Enrique González Romano, Víctor M. Medina y Alfonso Calderón, quienes dedicaron su vida a la lucha universitaria y popular.

En este año que se inicia, la Universidad Autónoma de Puebla cumple cuatrocientos años de existencia. Cuatro siglos que ya cuentan en el desarrollo de la cultura nacional por la formación de un patrimonio integrado por obras de arte, edificios como el antiguo Colegio de San Jerónimo, la Galería José Antonio Ximénez de la Cueva y el monumental edificio Carolino; el acervo bibliográfico que se conserva en la biblioteca José María Lafragua, uno de los más importantes del país y muchas otras obras que conforman una valiosa herencia. Esta herencia debe ser conocida y preservada por todos los mexicanos.

EL SEGUNDO COLOQUIO NACIONAL DE FILOSOFIA

En la ciudad de Monterrey se llevó a efecto el Segundo Coloquio Nacional de Filosofía, entre los días 3 y 7 de octubre próximo pasado. Este Coloquio, como el primero que tuvo lugar en la ciudad de Morelia en julio de 1975, fue organizado por iniciativa de la Asociación Filosófica de México, la que contó, en esta oportunidad, con los auspicios del gobierno del Estado de Nuevo León, la Universidad Autónoma de Nuevo León, la Asociación de Universidades e Institutos de Enseñanza Superior y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. No obstante que trece universidades estuvieron representadas en el Comité Organizador a través de sus diversas facultades de filosofía e institutos de investigación, a última hora no se hicieron presentes algunos organismos como el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

El Segundo Coloquio Nacional de Filosofía fue un verdadero éxito si se tiene en cuenta la magnífica organización que supo imprimirle la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Nuevo León, que desplazó un numeroso y selecto grupo de profesores y estudiantes que bajo la dirección de los licenciados Tomás González de Luna y Juan Angel Sánchez mostraron su eficacia para la conducción del evento. Cabe destacarse, también, el trabajo de la Comisión Directiva del Comité Organizador, a cuya cabeza se encontraba el presidente de la Asociación Filosófica de México, doctor Adolfo Sánchez Vázquez, a cuyo interés y dedicación se debieron en gran parte los buenos resultados obtenidos en esta reunión. Fue un éxito, no solo por la pulcra y cuidadosa organización, sino por el alto nivel académico de la mayoría de los trabajos y por la destacada participación de los invitados extranjeros.

En total se presentaron 40 ponencias distribuidas de la siguiente manera, según las mesas de trabajo previstas: La filosofía y las Revoluciones Científicas, Mesa I, 14 ponencias; La filosofía y las Revoluciones Sociales, Mesa II, 14 ponencias; Las Revoluciones en la Filosofía, Mesa III, 12 ponencias. Debemos destacar

que fue un acierto de los organizadores la selección de los temas de las distintas comisiones. Así, se incluyó el problema de la revolución a nivel de ciencia, sociedad y filosofía en cuyo desarrollo los trabajos mostraron una gran dosis de originalidad.

Desde hace mucho tiempo se había discutido el problema de las relaciones entre la filosofía y las revoluciones sociales. La gran revolución burguesa de 1789, en Francia, puso de manifiesto las profundas vinculaciones existentes entre las transformaciones operadas en las estructuras sociales y la acción de la filosofía de la Ilustración, que fue la premisa teórica indispensable que orientó el fervor revolucionario de las masas. Más cerca de nosotros, la revolución socialista de Rusia en 1917, mostró la enorme implicación que tiene la filosofía en los movimientos sociales, tema que ha sido profundamente debatido durante nuestro siglo. Igualmente y desde hace poco tiempo, Khun se ocupó de establecer la posibilidad de determinar las revoluciones en la ciencia, en un trabajo que por la novedad del tema y los análisis acertados se convirtió, prontamente, en texto obligado para los investigadores de esta cuestión. De esta suerte, las mesas de trabajo I y II, abundaron en planteamientos, que a no dudarlo, proyectaron nueva luz sobre los problemas. Sin embargo, la mesa III, por la complejidad del asunto, y por las dificultades específicas que plantea el trabajo filosófico, fue una verdadera novedad ya que no se había abordado el análisis de la posibilidad de la revolución en este campo específico del saber. De ahí, la importancia de esta mesa cuya problemática debe destacarse como la más reciente en la filosofía.

Del exterior se hicieron presentes el Dr. Carl G. Hempel de la Universidad de Princeton, en Nueva York, con un trabajo que toca uno de los temas más polémicos de nuestro tiempo: *La selección de una teoría en la ciencia: perspectivas analíticas vs. pragmáticas*. La agudeza del expositor, unidas a una gran dosis de simpatía personal, otorgaron una gran popularidad en el auditorio al ponente; también de los Estados Unidos y por la Universidad de Stanford en California, el Dr. Patrick Suppes leyó con poco interés su trabajo: *El estudio de las revoluciones científicas, teoría y metodología*; el Dr. Francisco Miró Quesada, de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, de la ciudad de Lima, participó con la ponencia: *Filosofía, ideología y revolución*. El Dr. Miró Quesada se ha convertido en personaje familiar en este tipo de eventos toda vez que con asiduidad asiste a las reuniones internacionales; igualmente estuvo presente Etienne Balibar, de la Universidad de París I y con la ponencia: *La noción de corte epistemológico. Examen retrospectivo y discusión crítica*, puso, como siempre, de manifiesto su interés permanente por destacar las

tesis de su maestro Althusser; por Yugoslavia y como miembro correspondiente de la Academia Serbia de Ciencia, de la ciudad de Belgrado, participó el Dr. Mihailo Marcovic con la ponencia *Filosofía y praxis histórica*. Sorprendió el discutible mérito académico del trabajo del Dr. Marcovic, ciertamente no comparable a sus escritos habituales y a todas luces desigual con sus interpretaciones sobre la dialéctica hegeliana; por la Universidad Autónoma de Madrid, participó el Dr. Carlos París quien ha venido desarrollando una constante labor filosófica en su país con el trabajo *La estructura del saber y las transformaciones filosóficas*; finalmente el Dr. Ricaurte Soler de la Universidad de Panamá leyó su escrito *Aproximación filosófica a los problemas de nación y revolución hispanoamericanas*. Desafortunadamente, circunstancias de última hora no permitieron la presencia de los doctores Manuel Garrido, de la Universidad de Valencia y Javier Muguerza de la Universidad Autónoma de Barcelona, quienes, sin embargo, hicieron llegar oportunamente al Coloquio sus ponencias respectivas. Los restantes trabajos correspondieron a los filósofos mexicanos que mostraron una buena capacidad de la investigación que se hace en nuestro país. Verdaderamente que en la confrontación con los pensadores de otras latitudes, lo que se hace en México no deja mucho que desear, a pesar de que los medios culturales y en general educativos no sean muy propicios para el desarrollo de la filosofía.

Los satisfactorios resultados del Segundo Coloquio de Filosofía pusieron de manifiesto que cuando se trabaja con honestidad y anteponiendo sobre cualquier consideración menor, ideales rigurosamente académicos, el éxito será seguro. Las torcidas intenciones de algunos, que quisieron dañar el coloquio por razones personales o inconfesables maquinaciones políticas, tienen a la vista los significativos resultados del mismo. La dignidad filosófica se impuso contra la intransigencia.

Si el balance del Segundo Coloquio Nacional de Filosofía fue a todas luces positivo, otro tanto esperamos del tercero que se llevará a cabo en agosto de 1979, ya que a la Universidad Autónoma de Puebla, le corresponde ser la sede para el siguiente encuentro nacional.

DIALECTICA DE LA FORMA DE VALOR *

Hans Georg Backhaus

Un examen crítico de la literatura consagrada a *El capital* muestra que la teoría del valor trabajo no es allí expuesta o criticada más que de manera groseramente simplificada, es decir, a menudo, completamente deformada. Es así como, sobre todo en la interpretación positivista de Marx, resulta habitual identificar teoría marxista y teoría clásica del valor. Se puede ver en Schumpeter a un buen representante de esta tendencia —que comparte con muchos otros— cuando cuestiona la originalidad de la teoría del valor en Marx:

Para entender verdaderamente su doctrina económica es necesario, en principio, darse cuenta de que él era, en tanto teórico, un alumno de Ricardo [...]. Su teoría del valor es la de Ricardo [...]. Los argumentos de Marx son, simplemente, menos pulidos, más prolijos y más “filosóficos”, en el peor sentido del término [...]¹

Pero la interpretación “economista” no puede sino pasar por alto la intención crítica que subyace en la teoría marxista del valor: La “crítica de la economía política” se convierte en una “doctrina económica” entre otras. El análisis positivista conduce necesariamente a desmembrar la teoría de la sociedad de Marx para convertirla en un haz de hipótesis sociológicas y económicas o de “hechos observables”. Los argumentos que Böhm-Bawerk o Schumpeter intentan desacreditar como “juegos de prestidigitación dia-

* *Contributions à la théorie marxiste de la connaissance/Beiträge zur marxistischen Erkenntnistheorie*, Alfred Schmidt editor, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1969.

¹ J. Schumpeter, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*, Berna, pp. 44, 46 y 47.

léticos" o como "filosóficos" se hallan principalmente en el estudio de la *forma* de valor. Cuando se menciona su existencia, se da cuenta de ella sin comprenderla o sin comentarla. La incompreensión de los exégetas es tanto más sorprendente cuanto que Marx, Engels y Lenin han insistido reiteradamente acerca de la importancia eminente del análisis de la forma de valor. En el prólogo de *El capital*, Marx señala explícitamente que su doctrina sobre la forma de valor no debe ser desestimada:

Para la sociedad burguesa la *forma de mercancía*, adoptada por el producto del trabajo, o la *forma de valor* de la mercancía, es la *forma celular económica*. Al profano le parece que analizarla no es más que perderse en meras *minucias y sutilezas* [...] No obstante, hace más de dos mil años que la inteligencia humana [comprendida la escuela de Ricardo (H. G. B.)] procura en vano desentrañar su secreto [...] ²

Esta cita muestra que Marx pretende, por primera vez en la historia de la teoría, haber dilucidado esta "forma problemática".

Pero si este análisis de la forma de valor es percibido de manera incorrecta, ello no es debido solamente a cierto enceguecimiento de los comentaristas ante dicho problema. Casi no es posible comprender la insuficiencia de sus interpretaciones si no se tiene en cuenta, en principio, el hecho de que Marx no ha dejado una versión acabada de su teoría del valor trabajo. Aunque ya la había desarrollado en la *Crítica de la economía política*, Marx se vio obligado a retomar ulteriormente, en tres oportunidades, el análisis de la forma de valor, dando de ella tres versiones diferentes, "puesto que incluso algunas mentes agudas no captan perfectamente el problema; por consiguiente, debe haber allí algo que no funciona en la primera exposición, en particular en el análisis de la mercancía".³

Marx da una segunda interpretación, completamente nueva, en la *primera edición* de *El Capital*. Pero cuando la obra aún se encontraba en prensa, Engels y Kugelmann llamaron la atención de Marx acerca de "la dificultad allí presente para comprender" el análisis de la forma de valor incitándolo así a agregar, como anexo, una tercera versión, de allí en adelante la más vulgarizada. Una cuarta versión, divergente todavía de las precedentes, fue elaborada para la *segunda edición* de *El capital*. Pero como en esta cuarta y última versión las implicaciones dialécticas del problema

² Karl Marx, *El capital*, Siglo XXI, México, 1975, t. I, p. 6. Todas las citas de *El capital* remiten a esta edición [...].

³ Marx-Engels, *Briefe über Das Kapital*, Berlín, 1954, p. 132.

de la forma de valor se desdibujan cada vez más, y debido a que Marx, desde la primera edición, ha “vulgarizado tanto como le era posible [...] el análisis de la sustancia del valor”, la interpretación de lo que Marx quería significar con las nociones de “sustancia del valor” y de “trabajo abstracto” debía suscitar considerables divergencias de opinión.⁴ Como consecuencia, la investigación marxiana reclama de manera apremiante que sea reconstituida, a partir de las interpretaciones más o menos fragmentarias y de las numerosas notas aisladas, diseminadas en otras obras, la teoría del valor en su totalidad.

En el prólogo a la primera edición de *El capital*, Marx habla todavía explícitamente de “dialéctica” como de aquello que caracteriza su interpretación de la teoría del valor trabajo. Si las interpretaciones tradicionales ignoran sin excepción esta dialéctica, es preciso preguntarse si aquello “que no funciona” afecta solamente al análisis de la forma de valor, y no también a las dos primeras partes del primer capítulo. Lenin insiste sobre el carácter dialéctico del derrotero de Marx.

No es posible entender por completo *El capital* de Marx, y en particular su primer capítulo, sin haber estudiado a fondo y comprendido, *toda la lógica* de Hegel.

Y concluye al respecto:

Por consiguiente, ningún marxista ha comprendido a Marx medio siglo después de él.⁵

¿“Un siglo después, ningún marxista ha comprendido a Marx”, o bien ocurre que Marx ha llevado tan lejos la vulgarización en las dos primeras partes del capítulo sobre *la mercancía* que resulta imposible captar como movimiento dialéctico la “deducción” del valor?

Se sabe que, en la primera parte, Marx procede a partir del hecho “empírico” del valor de cambio, al que caracteriza como “la forma de manifestación necesaria del valor, al que por de pronto, sin embargo, se ha de considerar independientemente de esa forma.” Este contenido, que debe ser considerado como el que “funda” el valor de cambio, es el *valor*. Pero en la prosecución del análisis, se deberá en principio considerar el valor indepen-

⁴ Véanse sobre este punto las contribuciones de O. Lendle y H. Schilar en el debate sobre los problemas de las relaciones mercancía-dinero en un sistema socialista. “Ware-Geld-Beziehung im Sozialismus”, *Wirtschaftswissenschaften*, año IX, Berlín, 1961.

⁵ Lenin, *Cahiers sur la dialectique de Hegel*, col. Idées, Gallimard, París, 1967. p. 241.

dientemente de su forma. Ahora bien, después de este análisis de la esencia independiente de la apariencia, Marx, de manera absolutamente inmediata, sin que resulte posible descubrir allí ninguna necesidad interna, retorna al análisis de la apariencia:

Habíamos partido, en realidad, del valor de cambio o de la relación de intercambio entre las mercancías, para descubrir el valor de las mismas, oculto en esa relación. Es menester, ahora, que volvamos a esa forma en que se manifiesta el valor.

Empero, ¿en qué medida puede comprenderse este movimiento como expresión de aquel método que Marx caracteriza, en la introducción a su *Contribución a la crítica de la economía política*, como ascendiendo “de lo abstracto a lo concreto”? La “reproducción de lo concreto”, que debe de allí en más presentarse como “totalidad enriquecida por numerosas determinaciones”, como “unidad de la diversidad”, no podría comprenderse más que sobre la base de las siguientes cuestiones: ¿cómo el valor *deviene* valor de cambio y precio? Me parece que el modo de exposición puesto en obra en *El capital* no ilumina en absoluto el tema central del análisis de la forma de valor por parte de Marx, a saber, la pregunta: “¿Por qué este contenido adopta esta forma?” La insuficiencia del estudio de las mediaciones entre sustancia y forma de valor se expresa ya en aquello que puede descubrirse como una falla en el desarrollo del valor: ya no es posible distinguir para qué sería *necesario* el pasaje de la segunda a la tercera parte del primer capítulo. Por ello, lo que se graba en la memoria del lector es la idea, aparentemente fácil de entender, de la sustancia del valor y del doble carácter del trabajo, que se desarrollan en las dos primeras partes. Pero la tercera —consagrada a la forma de valor— casi no es comprendida, en general, más que como una prueba redundante o como un ornamento “dialéctico” de lo que ya ha sido inferido, por lo demás, en las dos primeras partes. El hecho de que “el objeto general” en tanto tal, es decir, el valor como valor, no pueda expresarse en absoluto, sino que “sólo aparece” más que bajo una forma deformada como “relación” entre dos valores de uso, se oculta a la comprensión del lector. Pero si no se puede captar la evolución valor de cambio-valor-forma de valor como “movimiento dialéctico que parte del ‘ser’ inmediato y llega a la ‘existencia’ mediatizada pasando por la ‘esencia’”, de modo tal que “la inmediatez, superada, es reencontrada en tanto que existencia mediatizada [...]”.⁶ es posible com-

⁶ H. Marcuse, “Zum Begriff des Wesens”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, año V, núm. 1, 1936, pp. 21 y ss.

prender el origen de esas "interpretaciones dialécticas" que proceden de una caricatura de la dialéctica. El análisis marxiano de la mercancía se presenta entonces como un "salto" [inmediato (H. G. B.)] de lo simple a lo complejo, de la sustancia a la apariencia".⁷ Desde el punto de vista de la lógica formal, la esencia, a diferencia de la apariencia, puede ser definida como lo que hay de "general, típico y primordial". Las mediaciones entre esencia y apariencia no pueden entonces ser construidas más que como movimientoseudodialéctico de contradiccionesseudodialécticas:

Lo general no existe [...] independientemente de las formas particulares de aparición. Está contenido como generalidad, invariancia [...].⁸ (!!!)

Incluso aquellos autores que pueden pretender "haber estudiado a fondo y comprendido toda la lógica de Hegel" no aportan ningún esclarecimiento acerca del modo en que estarían dialécticamente estructurados los conceptos fundamentales de la teoría del valor. El método dialéctico no puede contentarse con remontarse de la apariencia a la esencia; debe mostrar aún, a partir de allí, por qué la esencia aparece justamente de tal o cual forma. En lugar de concentrarse sobre la interpretación de los pasajes oscuros y aparentemente inexplicables, la exposición de estos marxistas "filosóficos" permanece la mayor parte del tiempo en el nivel de un simple informe.

Pero la ruptura entre las dos primeras partes del primer capítulo respecto de la tercera no hace sólo problemática la estructura metodológica de la teoría del valor, sino que, sobre todo, dificulta la comprensión de lo que Marx desarrolla con este "título un tanto enigmático":⁹ *El carácter fetichista de la mercancía y su secreto*. Se sabe que tal es el título de la cuarta parte del primer capítulo. Es preciso hablar de una articulación no sistemática de las primeras partes, lo que obstaculiza la comprensión de la teoría del carácter fetiche, ya que este "secreto" no aguarda a la cuarta parte para aparecer, sino que ya se manifiesta desde la tercera, y debe ser descifrado en la exposición de las tres particularizaciones que asume la forma equivalente de valor. Que el contenido de la cuarta parte no sea comprensible más que en función de la ter-

⁷ R. Banfi, "Probleme und Scheinprobleme bei Marx und im Marxismus" *Folgen einer Theorie*, Frankfurt del Meno, 1967, p. 172.

⁸ W. Jahn, *Die Marxische Wert- und Mehrwertlehre im Zerrspiegel bürgerlicher Oekonomien*, Berlín, 1968, p. 116 y ss.

⁹ Korsch, *Karl Marx*, ed. Champ libre, París, 1971, p. 142.

cera es algo que resalta ya en la articulación del anexo a la primera edición de 1867, presentada por Marx con el título "forma de valor". Este anexo —concebido solamente como forma popularizada del análisis de la forma de valor— conlleva el análisis del fetichismo, no como exposición independiente, sino solamente como "cuarta particularización" de la forma equivalente.

Esta coordinación hace manifiesto el hecho de que, por su contenido, la exposición del carácter fetiche —extendida y presentada en cuarto lugar en la segunda edición de *El capital*— no puede ser comprendida más que como una porción de la tercera parte, de la que ha debido desprenderse. La eliminación que se halla en el origen de "la oscuridad del primer capítulo de *El capital* sobre el valor",¹⁰ se manifiestan sobre todo en los siguientes errores de interpretación:

Sartre reconoce el carácter fragmentario de la doctrina del fetichismo de la mercancía: "[...] La teoría del fetichismo, bosquejada por Marx, nunca fue completamente desarrollada." Verifica "la incomprensión total del marxismo respecto de otros pensamientos". "Literalmente, no comprenden una palabra de lo que leen." ("Question de méthode", *Critique de la raison dialectique*, NRF, 1960, p. 55, 34 y 35, nota 1.) Semejante reproche podría también dirigirse a numerosos economistas marxistas si se considera su total incapacidad para comprender los textos de Marx. Su propia ceguera ante este problema es un ejemplo notorio de ese pensamiento cosificado que ellos reprochan con vigor a la economía subjetiva. Al hablar de "dialéctica" y de "reificación", se imaginan por ello que se han liberado de la exigencia de "decir que el término de valor tiene un contenido en el que es preciso pensar" (Marx, *Theorien über den Mehrwert*, 3a. parte, Berlín, 1962, p. 144 [Nosotros abreviaremos: *Theorien*] T.) Nociones como "sustancia" del valor, "realización", "metamorfosis", "apariencia", son presentadas con el mismo desconocimiento de las categorías que Marx reprochaba a los representantes de la economía positivista.

1) Numerosos autores ignoran que la teoría del valor trabajo pretende explicar la moneda en tanto tal, e inaugurar así una teoría específica de la moneda. No es de extrañar entonces si esos intérpretes no exponen más que la teoría del valor y eliminan o corrigen la teoría de la moneda, y, por ello, son casi incapaces in-

¹⁰ F. Petry, *Der Soziale Gehalt des Marxschen Werttheorie*, Jena, 1916, p. 16.

cluso de hacer comprensible la diferencia entre la teoría clásica y la teoría marxista del valor trabajo. No perciben que los conceptos fundamentales de la teoría del valor no pueden ser entendidos más que en la medida en que, por su parte, hacen comprensibles los conceptos fundamentales de la teoría de la moneda.¹¹ La teoría del valor es interpretada adecuadamente cuando se concibe a la mercancía como convirtiéndose en moneda a través de un proceso de "transcrescimiento immanente". Esta interdependencia interna de la mercancía y del dinero impide aceptar la teoría marxista del valor y rechazar por completo al mismo tiempo la teoría de la moneda que le es solidaria. "La incultura y la incompreensión" implícitas al "relacionar accidentalmente de modo puramente reflexivo lo que está orgánicamente ligado" caracterizan la interpretación de la escuela marxista austriaca, y expresan la incapacidad para comprender la teoría del valor como *análisis de la forma de valor*.

2) La interdependencia entre la teoría marxista del valor trabajo y el fenómeno de la reificación pasa desapercibida. Marx, en verdad, señala explícitamente en la cuarta parte que:

El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo [...]. La determinación de las magnitudes de valor por el tiempo de trabajo, pues, es un misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercancías. Su desciframiento borra la apariencia de que la determinación de las magnitudes de valor alcanzadas por los productos del trabajo es meramente fortuita, pero en modo alguno elimina su forma de cosa [...].¹²

Empero, esta declaración clara y neta no impide a numerosos autores asignar como objeto, justamente, a la teoría marxiana del fetichismo de la mercancía ese "misterio oculto bajo los movimientos manifiestos que afectan a los valores relativos de las mercan-

¹¹ La interdependencia de la teoría del valor y de la teoría del dinero es formulada con suma claridad por Wygodski: "Marx consideraba la comprensión de la categoría dinero como criterio para saber si se ha entendido efectivamente la esencia del valor." (*Die Geschichte einer grossen Entdeckung*, Berlín, 1967, p. 54.)

¹² Marx, *El capital*, op. cit., t. I, pp. 91-92.

cías". Según dichas interpretaciones, el "misterio" de la *cantidad* de valor es lo que constituye el carácter "fantasmagórico" de la mercancía, y no el "misterio" de esta "apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo" o de esta "forma de cosa" que representa dicha cantidad como una relación de magnitud entre las cosas. Empero, entonces se torna posible develar, a partir de los descubrimientos de la teoría clásica del valor trabajo, la génesis de la reificación. Se comprueba una vez más que una exposición que aísle la teoría del valor no puede ya mostrar la diferencia esencial entre el análisis de Marx y el análisis clásico.

Se puede caracterizar de la siguiente manera al método de exposición que pasa por alto la esencia del fetichismo de la mercancía. Estos autores se refieren a algunas frases tomadas del capítulo de *El capital* consagrado al fetichismo, e interpretan sus conceptos, y a menudo sus mismos términos según el esquema de *La ideología alemana*, manuscrito en el cual Marx y Engels desconocían aun la importancia de la teoría del valor trabajo. La cita de referencia dice:

A éstos [los productores], por ende, las relaciones sociales entre sus trabajos privados se les *ponen de manifiesto* como lo que son, vale decir, no como relaciones directamente sociales trabadas entre las personas mismas, en sus trabajos, sino por el contrario como *relaciones propias de cosas* entre las personas *y relaciones sociales entre las cosas* [...].¹³

De esta cita, se retendrá solamente que las relaciones sociales se han "autonomizado" respecto de los hombres. Esta comprobación constituye toda la sustancia de los primeros escritos y, con el mote de "despersonalización" o de "alienación", se ha convertido en un lugar común de la crítica conservadora de la civilización. Pero en la *crítica* de la economía política no se trata ya de contentarse con describir este estado de hecho, sino de analizar su génesis.

Una interpretación correcta del carácter fetiche debe por consiguiente articular y estudiar este texto de la siguiente manera:

1) ¿Cómo está estructurada, para Marx, la "relación social entre las cosas"?

2) ¿Por qué y en qué medida la "relación entre las cosas" no puede ser captada más que como "una simple envoltura bajo la cual se oculta una relación entre los hombres"?

De aquí se desprenden otras cuestiones:

¹³ *Ibid.*, p. 89.

a) Las "relaciones entre los hombres" son definidas como "relaciones entre trabajos privados" o también como "relación social de los productores con el trabajo global". ¿Cómo deben entenderse las nociones de "relación" y de "trabajo global"?

b) ¿Por qué precisa razón las "relaciones sociales" deben *necesariamente* "aparecer" como algo extraño a la conciencia?

c) ¿Qué es lo que constituye la realidad de esta apariencia, de qué manera esta apariencia es, ella misma, un momento de la realidad?

d) ¿Cómo debe entenderse la génesis de la objetividad abstracta del valor, de qué modo el sujeto se objetiva, se confronta a sí mismo como objeto? Este misterioso problema puede aun presentarse así: el valor de un producto se distingue del producto mismo como un pensamiento. Pero, por otra parte, el valor no es nunca sino valor de un producto, y aparece así como "forma ideal" de algo material. En tanto pensamiento, el valor es "inmanente" a la conciencia. Pero de ese modo la conciencia no conoce sin embargo su ser, al cual permanece confrontada como a un extraño. La realidad del producto del trabajo constituye ya un presupuesto. Lo problemático aquí es solamente el hecho de que los productos del trabajo tomen "una forma fantasmagórica distinta de su realidad", y no la constitución del *ens qua ens*.

No nos ocuparemos aquí más que de la primera cuestión: ¿cómo describe Marx esa estructura que caracteriza como "relación social entre las cosas"? En principio, es menester recordar que los valores de uso toman súbitamente la forma de precio. En esta medida, resulta engañoso decir que la comparación de dos valores de uso instaura una "relación": vestido y tela no tienen *que ser* comparados, puesto que ya lo *son*. La comparación se cumple porque ellos son cotejados con un tercer elemento, con el oro, y comparados indirectamente entre sí por ese medio. "La *relación* de valores es ya *expresión* de valor". Pero este igualamiento no afecta entonces más que al contenido del valor, en tanto que, por lo que se refiere a la forma, existe desigualdad: uno de los productos deviene mercancía, el otro deviene dinero. La relación entre las cosas, la "relación en valor", es, en tanto que "expresión del valor", relación entre mercancía y dinero. Como precios, los productos no son "más que cantidades diferentes *del mismo* objeto [...], más que la representación de cantidades de oro de distinta magnitud".¹⁴ En la medida en que las mercancías son ya "representadas por precios [...]" puedo compararlas, de hecho ya están comparadas. Pero para representar los valores mediante pre-

¹⁴ Marx, *Contribution*, *op. cit.*, pp. 299 y 323.

cios es necesario que el valor de las mercancías sea representado en dinero".¹⁵

El problema implica la resolución de la pregunta: "¿Cómo puedo en realidad representar una mercancía por otra, o representar unas mercancías como equivalentes?" El contenido del análisis marxiano de la forma es la génesis del precio en tanto precio. A diferencia de la teoría clásica del valor trabajo, se reconoce por lo demás que el "paso" del valor al valor de cambio, o al precio plantea un problema:

Una de las fallas fundamentales de la economía política clásica es que nunca logró desentrañar, partiendo del análisis de la mercancía y más específicamente del valor de la misma, la forma del valor, la forma misma que hace de él un valor de cambio [...].¹⁶

Los ricardianos no se dan cuenta de que su tesis, según la cual el trabajo determina el valor de la mercancía, permanece exterior a la misma noción de valor: la razón determinante y el objeto determinado permanece aquí distintos y no conocen ninguna "interdependencia interna". El trabajo, en su relación con el valor, aparece entonces como extraño cuando la cantidad de valor se determina en función de la cantidad de trabajo gastado. Así, la hipótesis básica de la economía clásica no es más que una afirmación, un "dogma metafísico". Bailey, precursor de la teoría subjetivista del valor, había tocado, en su crítica de la escuela clásica, un punto sensible:

Si las réplicas de los ricardianos a Bailey son groseras pero no convincentes, ello se debe sólo a que el propio Ricardo no brinda explicación alguna acerca de la conexión interna entre el valor y la forma del valor o valor de cambio [...].¹⁷

El "valor absoluto" de la escuela de Ricardo podía, a partir de este hecho, ser criticado por Bailey como "una propiedad de la mercancía, inherente"¹⁸ a ésta, como un "feliz hallazgo escolástico". Bailey planteaba así la cuestión:

Poseer un valor, trasferir una parte del valor, la suma o el conjunto de los valores, etc.; no sé lo que eso quiere decir [...].¹⁹

¹⁵ Marx, *Theorien, op. cit.*, 3a. parte, p. 162.

¹⁶ Marx, *El capital, op. cit.*, t. I, p. 98, nota.

¹⁷ *Ibid.*, p. 102, nota.

¹⁸ Citado en Marx, *Theorien, op. cit.*, p. 140.

¹⁹ *Ibid.*, p. 130.

El anticipa la crítica del subjetivismo moderno cuando reprocha a Ricardo que:

Es también completamente imposible que una cosa tenga valor en sí, independientemente de su relación con otra cosa [...]. El valor de una mercancía debe tener su valor en alguna cosa [...]. Resulta imposible determinar o expresar el valor de una mercancía si éste no es una cantidad dada de alguna otra mercancía [...].²⁰

Para Bailey, valor y valor de cambio o precio son idénticos, y se definen como una relación puramente cuantitativa entre valores de uso. Por cierto, el valor no puede expresarse más que como “valor relativo”, como una relación entre las cosas. Sólo que:

la mercancía no se enfrenta de manera simple al dinero, sino que su valor de cambio aparece en ella, idealmente, como dinero; en cuanto precio la mercancía es dinero ideal [...].²¹

Así, la relación entre mercancía y dinero no es solamente cuantitativa sino también, de modo misterioso, cualitativamente estructurada: como mercancías, los productos son “cantidades ideales de dinero”, pero el dinero es “la realidad del precio de la mercancía”.²² El intento de Bailey, de reducir el valor a una relación puramente cuantitativa escamotea así los problemas de la equiparación mercancía-dinero.

Puesto que él se encuentra con esto expresado en forma de *monetary expression*, no tiene necesidad de “captar” cómo esta expresión se torna posible [...] y lo que ella expresa de hecho [...].²³

Marx critica la posición subjetivista de un modo cuya importancia fundamental para la crítica del positivismo moderno —principalmente el del análisis del lenguaje— sólo ha sido insuficientemente reconocida:

Vemos allí ese tipo de crítica que tiende de buen grado a eva-

²⁰ *Ibid.*, pp. 141, 145.

²² *Ibid.*, p. 189.

²³ Marx, *Theorien*, op. cit., p. 156.

²¹ Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México, 1976, vol. 3, p. 189. En las notas siguientes abreviaremos con *Elementos*. [T.]

cuar bajo sus charlatanerías, como productos de la reflexión o contradicción de la definición, las dificultades que residen en las determinaciones contradictorias de las cosas mismas [...]. Por supuesto que la paradoja de la realidad se expresa también con una forma paradójica que va contra el *common sense*, el *what vulgarians mean and believe to talk of*. Las contradicciones suscitadas por el hecho de que [...] el trabajo privado se presenta en su generalidad social [...] residen en la cosa, y no en el modo en que se la expresa por medio de palabras [...].²⁴

Sin embargo, de su crítica minuciosa a Bailey es preciso retener que Marx toma en serio el “núcleo racional” de la crítica semántica. El “valor absoluto”, que no expresa sino su “propia cuota y cantidad”, por cierto constituye una “paradoja de la realidad” o una “mistificación no imaginaria, sino de una realidad prosaica [...]”.²⁵ En tanto “relación entre personas”, sólo es posible descifrarla después de que se haya develado la mediación del valor “absoluto” y “relativo”.

El modo según el cual Marx afirma que los ricardianos se interesan exclusivamente en lo que determina la cantidad de valor vale también para la economía actual: “La forma del valor” le es “completamente indiferente”; a las categorías económicas “la conciencia burguesa de esa economía las tiene por una necesidad natural.”²⁶

Según Marx, la razón de la eliminación de los problemas concernientes a la forma deben buscarse en el hecho de que la economía se atiene a las determinaciones de la lógica formal:

No resulta sorprendente que los economistas, enteramente bajo la influencia de los intereses materiales, hayan desconocido la forma en la cual se expresa el valor relativo, en tanto que, antes de *Hegel*, los lógicos de profesión desconocían incluso el contenido formal de los paradigmas del juicio y de la conclusión [...].²⁷

El análisis de la estructura lógica de la forma de valor no debe ser separado del análisis de su contenido sociohistórico. Empero, la teoría clásica del valor trabajo no plantea la cuestión de la constitución sociohistórica de ese trabajo que se presenta como “cons-

²⁴ *Ibid.*, pp. 130, 135.

²⁵ Marx, *Contribution*, *op. cit.*, p. 302.

²⁶ Marx, *El capital*, *op. cit.*, vol. I, pp. 98-99.

²⁷ Marx-Engels, *Studienausgabe* II, ed. I. Fetscher, Frankfurt del Meno, 1966, p. 274.

titutivo del valor". La transformación del trabajo en una forma que le es extraña no aparece reflejada.

Súbitamente, Franklin juzga como economista: presenta unilateralmente el tiempo de trabajo como una medida de los valores. La transformación de los productos reales en valor de cambio se entiende por sí sola [...].²⁸

Así, la visión "economista" y "unilateral" que Marx condena reside en que la economía opera, como rama separada en la división del trabajo científico, sobre el terreno de objetos económicos ya constituidos.

La economía política ha analizado, aunque de manera incompleta, el valor y la magnitud de valor, y descubierto el contenido oculto en esas formas. Sólo que nunca llegó siquiera a plantear la pregunta de por qué ese contenido adopta dicha forma; de por qué [...] el trabajo se representa *en el valor* [...] del producto del trabajo [...].²⁹

Los ricardianos de izquierda, que desarrollaban una teoría del "justo salario", preguntaban, a partir de ella: "Si el tiempo de trabajo es la medida immanente del valor, ¿por qué tomamos otra medida exterior?" Si el trabajo determinaba el valor de las mercancías, el cálculo del valor debería ser entendido como un "subterfugio", y debería ser rechazado por su función de disimulación de la explotación. Los productos deberían ser medidos inmediatamente en unidades de trabajo, y sería preciso remplazar el dinero por certificados de trabajo. Ellos no preguntan por qué, en la producción de mercancías, el trabajo se expresa como valor de cambio de los productos, como "incorporado en esos productos [...], como una cualidad que ellos poseen".³⁰ Marx ve la razón oculta de la existencia del cálculo del valor en una contradicción que caracteriza la esencia de la esfera de la producción: en la contradicción, de suma importancia para la teoría de la sociedad, entre trabajo privado y trabajo social. En la producción de mercancías el trabajo social no se verifica sino como trabajo *social* de productores *privados*; y esta contradicción fundamental se expresa en esta otra, que se desprende de aquélla: el intercambio de actividades y de productos debe pasar necesariamente por la mediación

²⁸ Marx, *Contribution, op. cit.*, pp. 614-615.

²⁹ Marx, *El capital, op. cit.*, t. I, pp. 97-98.

³⁰ Marx, *Critique du Programme de Gotha, op. cit.*, I, p. 1418.

de un producto particular que sea al mismo tiempo general. A pesar de lo acertada que se torna su crítica de los socialistas utópicos, Marx mantiene también como realizable la superación del cálculo en valor, con la única condición de que en principio sea eliminada la producción de mercancías, es decir, la producción de individualidades aisladas para el mercado. Esta exigencia es una consecuencia obligada, una parte constitutiva sustancial, y no meramente accidental, de la teoría del valor de Marx. El sentido preciso de la "crítica de las categorías económicas" consiste justamente en que pondrá de manifiesto las condiciones sociales que tornan necesaria la existencia de la forma valor.

El análisis de la forma existente del trabajo es al mismo tiempo un análisis de las condiciones previas, de las premisas de su abolición [...]. Sus categorías [de Marx] son así simultáneamente negativas y positivas: presentan una situación negativa a la luz de su resolución positiva [...].³¹

El carácter histórico del análisis de la forma valor consiste justamente en que "ya bajo la forma más simple, la del valor, está analizado el carácter *específicamente* social, y en modo alguno *absoluto*, de la producción burguesa".³²

Además de la crítica subjetivista de Bailey y de la doctrina de la moneda-trabajo de los socialistas utópicos, las insuficiencias del análisis ricardiano respecto de la forma valor tuvieron aún como consecuencia que "la forma, la determinación particular del trabajo que crea el valor de cambio" no es analizada. Ricardo, "por ello, no capta en absoluto la interdependencia entre la determinación del valor de cambio por el tiempo de trabajo y la necesidad de las mercancías, que permite pasar a la formación del dinero. De donde surge lo erróneo de su teoría monetaria [...]. Pero en Ricardo esta falsa concepción del dinero reposa sobre el hecho de haber tenido en cuenta exclusivamente sólo la determinación *cuantitativa* del valor de cambio [...]"³³

La errónea teoría monetaria de Ricardo es la teoría de la cantidad, cuya crítica tiende al análisis de la forma de valor.

Así como es menester mantenerse en la idea arduamente adquirida de que la *crítica de las categorías económicas* de Marx trasciende el dominio de la economía como disciplina especializada, es conveniente comprender de qué manera el análisis de la forma valor —orientado sobre categorías filosóficas— tiene como

³¹ H. Marcuse, *Raison et révolution*, ed. Minuit, 1968, p. 343.

³² Marx-Engels, *Lettres sur "Le Capital"*, Berlín, 1954, p. 100.

³³ Marx, *Theorien, op. cit.*, 2a. parte, pp. 155, 500.

función la de superar las antinomias de esta economía especializada. En la modificación de la cuarta de las *Tesis sobre Feurbach*, puede caracterizarse de este modo la crítica de Marx a Ricardo: éste parte del hecho de la autoalienación económica, del desdoblamiento del producto en algo diferente de sí mismo, que es valor, cosa representada y cosa real. Su teoría consiste en disolver el valor en el trabajo. No percibe que lo esencial aún resta por hacer. Porque el hecho de que el producto se segregue de sí mismo e instaure más allá de la conciencia un reino independiente de categorías económicas no puede, justamente, explicarse más que a partir del desprendimiento de sí mismo y de la autocontradicción del trabajo social. Así, éste debe en principio ser comprendido en su contradicción; luego, ser revolucionado prácticamente por la eliminación de la contradicción. Dicho de otro modo: después de que se ha descubierto que el trabajo es el secreto del valor, hay que criticarlo teóricamente e invertirlo prácticamente. Metodológicamente, se trata aquí del problema ya examinado del pasaje de lo abstracto a lo concreto, del valor a la forma bajo la cual aquél se manifiesta.

Consideremos ahora el problema de la estructuración, de la relación cualitativa entre la mercancía y el dinero, aquello que, en otros términos, produce la "forma según la cual se expresa el valor relativo". Tratándose de una moneda de oro, por ejemplo, 20 anas* de tela = x gramos de oro, o 20 anas de tela tienen el valor de x gramos de oro. Esta ecuación significa no sólo que el oro y la tela presentan un valor de la misma magnitud, sino también que se interrelacionan de modo singular: la tela es equiparada con el oro "en cantidad" y "en su esencia"; el valor de la tela puede expresarse, además de en el oro, en el valor de uso de cualquier otro producto, en cuanto vestido, por ejemplo.

Su *ser en cuanto valor emerge a la luz*, se expresa en una *relación* en la cual *otro* tipo de mercancía, el vestido, *es equiparado* con ella, o vale como siéndole igual en su esencia [...].⁸⁴

La tela en tanto valor de uso no puede ser representada por el oro. La tela es la tela, no el oro. Los productos no son "valor relativo" más que cuando los términos de la relación han sido equiparados con el oro "en su esencia" como valor, como "valor absoluto". Como valor, la tela es igual al oro "como un huevo a otro huevo". "En tanto valor, ella *es* dinero"; igualmente, como valor, la tela *es* oro.

* Antigua medida de longitud, de aproximadamente un metro. [T]

⁸⁴ Marx-Engels, *Kleine ökonomische Schriften*, Berlín, 1955, p. 266.

Todo el misticismo del mundo de las mercancías, toda la magia y la fantasmagoría que nimbán los productos del trabajo fundados en la producción de mercancías”³⁵ se expresa en el hecho paradójico de que la mercancía es a la vez ella misma y otra cosa: dinero. Es de ese modo identidad de la identidad y de la no identidad. La mercancía es en su esencia igual al dinero y sin embargo distinta de él. Se sabe que esta “unidad de la diversidad” está caracterizada por el término hegeliano del desdoblamiento. Esta noción dialéctica es utilizada por Marx para caracterizar la estructura de la equiparación mercancía-dinero: el intercambio de mercancía consume “el *desdoblamiento* de la *mercancía en mercancía y dinero* [...] la antítesis, latente en la naturaleza de la mercancía, entre valor de uso y valor.”³⁶

La equiparación mercancía-dinero es la superación económica del teorema de la identidad. Es menester tener presente la diferencia estructural existente entre la “medida” del valor y la medida de una propiedad natural. Así, tomado como unidad de peso, un litro de agua es denominado kilogramo. Cierta cantidad de agua es definida como unidad de peso. Pero esto no significa en absoluto que el peso de una cosa “aparezca” y se “realice” en las mismas dimensiones espaciales que el agua. No es el agua en tanto agua lo que constituye la forma en la cual aparece el peso. La cosa como “representación” del peso no mantiene con el agua real una relación dialéctica, tal que la cosa en tanto peso sería idéntica al agua como apariencia que ocupa tal espacio, y, al mismo tiempo, distinta de ella como un “algo” cualitativamente definido. La cosa no se desdobla dialécticamente, por ejemplo, en “portadora” de peso y de agua, no es al mismo tiempo ella misma y otra. Pero es así justamente como está constituida la relación entre la mercancía y el dinero. No es posible distinguir el valor de una mercancía respecto de su valor de uso más que expresándolo bajo la forma de otro valor de uso, lo que significa que:

la mercancía, en su existencia inmediata como valor de uso, no es la forma adecuada del valor, [/es/] = [/a decir/] que lo es en cuanto algo materialmente distinto o que lo es en cuanto equiparada a otra cosa [...].³⁷

La mercancía se convierte en “algo materialmente diferente” y, sin embargo, permanece siendo ella misma en esta transformación. En la expresión “20 varas de tela valen un vestido”, el valor de

³⁵ Marx, *El capital*, op. cit., v. 1, p. 93.

³⁶ *Ibid.*, p. 106.

³⁷ Marx, *Elementos*, op. cit. vol. 2, pp. 342-343.

una cosa se expresa a través de otra. Esta expresión del valor induce una curiosa "inversión": el traje "tal como es en sí mismo", el traje como valor de uso, es considerado inmediatamente como valor:

En el dinero, el valor de las cosas está separado de su sustancia [...]. Pero por un lado el valor de cambio permanece naturalmente a la vez como una cualidad inherente a las mercancías y como algo existente fuera de ellas [...]. Es por ello que en el dinero el valor de cambio se le contrapone [a la mercancía] como algo distinto [...]. Todas las propiedades de la mercancía en cuanto valor de cambio se presentan en el dinero como un objeto distinto de ella [...]. El valor de cambio [...] ha alcanzado una existencia independiente de ella [de la mercancía], una existencia que se ha vuelto autónoma en un material específico, en una mercancía específica [...].³⁸

La misteriosa ecuación de la tela y del vestido modifica la determinación económica del vestido.

La tela, que se le equipara *en tanto que valor*, se diferencia sin embargo al mismo tiempo de él en cuanto *objeto de uso*, en tanto que el vestido deviene la *forma en la cual aparece* el valor de la tela, opuesto a su conformación en tanto tela [...]. Como en cuanto valor ella posee la misma esencia que el vestido, la forma natural vestido, deviene forma en la cual se le aparece su propio valor [...].³⁹

El dinero en tanto dinero es definido por Marx como una unidad estructurada de manera contradictoria: algo particular aparece inmediatamente como su propio contrario, en tanto generalidad.

En lugar de sucumbir por su propia oposición, las determinaciones contradictorias de la mercancía se reflejan aquí la una en la otra [...]. Es como si, al lado de los leones, de los tigres, de las liebres y de todos los demás animales reales, y distintos de ellos [...], existiese también *el animal*, encarnación individual de todo el reino animal. Semejante individualidad, que comprende en sí misma a todas las especies realmente existentes de la misma cosa, es una *generalidad como animal, dios*, etc. [...].⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, vol. 1, pp. 75, 76-77, 70 y 121.

³⁹ Marx-Engels, *Studienausgabe* II, *op. cit.*, pp. 227, 228.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 229, 234.

Se plantea entonces la cuestión de saber si, a partir de allí, es posible también captar la esencia del valor.

Hemos descrito el “movimiento” de algo que posee la relevante particularidad de “transformarse”, de “desdoblarse”, de “expresarse”, de “mantenerse en cada oportunidad en el otro extremo”, de “apartarse de su forma natural” y de “realizarse”. Este “algo” —que escapa a la percepción sensible— es “medido”, “transferido”, etc. El “vector” de ese devenir es un “objeto de pensamiento”, “objetividad abstracta sin otra cualidad ni contenido”. La irreflexividad de numerosos exégetas de la teoría del valor trabajo, que utilizan estas nociones sin pensarlo, y sin considerar jamás que su estatus lógico pueda plantear algún problema, torna comprensible la tendencia de la crítica semántica a rechazar los argumentos de los economistas marxistas como puro fetichismo verbal. Me parece, consiguientemente, que la economía marxista tiene como tarea urgente estudiar aquellos problemas que le plantean sus propios conceptos. Aquélla se impone sobre todo para los conceptos fundamentales de la teoría del valor.

Son precisamente dichos problemas los que han permitido a Simmel definir al valor como una categoría metafísica:

Como tal, ella está [...] más allá del dualismo del sujeto y del objeto [...].⁴¹

El valor es, por cierto, un objeto de pensamiento, pero no un “concepto” en el sentido de la lógica formal: resulta tan difícil descubrir aquí tanto una diferencia específica cuanto un género próximo. El valor no es una noción genérica, sino “una forma nociónal de extensión lógica, totalmente diferente de la unidad distintiva de cualquier conjunto de elementos aislados [...]”.⁴²

La referencia a la noción tradicional de dios muestra que Marx entiende “*generalidad*” como una *unidad* que contiene la totalidad de todas las determinaciones en su *diversidad en sí*. Pero esta determinación, que no caracteriza inmediatamente más que la esencia del dinero, ¿es igualmente válida para “el objeto general” valor? El valor no aparece sino como “unidad” con el valor de uso. Esta “unidad” es denominada mercancía —“cosa sensible y suprasensible”—. En el sentido de la filosofía tradicional, una “cosa” puede ser algo material, pero también un “objeto trascendental”. La mercancía, en tanto se le atribuyen como propiedades un carácter sensible y otro suprasensible, de valor de uso y del valor, no es pensable. Estas propiedades no están englobadas por una

⁴¹ G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Berlín, 1958, p. 24.

⁴² Th. Adorno, *Sociológica II*, Frankfurt del Meno, 1962, p. 217.

tercera, que reuniría en una unidad, como con un broche, o elementos tomados en sí mismos.

Por el momento, la mercancía puede ser descrita de la siguiente manera. Supongamos una "relación" entre valores de uso. Empero, a las mercancías, en tanto valores de uso, "su existencia recíproca les es indiferente y, más bien, no mantienen relaciones entre sí". Mas lo inmediato es también, ya, mediatizado. La relación de cada valor de uso consigo mismo en tanto que es otro aparece como relación inmediata de dos valores de uso idénticos a sí mismos. Se olvida que, en la equiparación de dos valores de uso, uno de ellos es colocado en situación de desigualdad respecto de sí mismo:

Establezco una ecuación entre cada mercancía y un tercer elemento, o sea la pongo como no igual a sí misma [...].⁴³

Si la mercancía como valor de uso no es valor, esto sólo puede significar "que lo es en cuanto algo materialmente distinto o que lo es en cuanto equiparada a otra cosa".⁴⁴ Como "algo desigual respecto de sí mismo", la cosa permanece idéntica a sí misma en la diferencia que ella conlleva en sí y que le es propia. Ella "se diferencia [...] de sí misma en cuanto valor de uso [...]"⁴⁵ y obtiene una identidad concreta. La "unidad" del valor y del valor de uso, la unidad en la autodiferenciación, toma la forma del desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero.

La antítesis, latente en la naturaleza de la mercancía, [...] (se traduce) en una expresión exterior a esa antítesis [...].⁴⁶

Al mismo tiempo sobreviene una "inversión": el valor de la mercancía, que transforma en principio el oro en moneda, no aparece en la mercancía más que como cierta cantidad de oro ideal, es decir, como valor de cambio o precio.

El movimiento mediador se desvanece en su propio resultado, no dejando tras sí huella alguna [...].⁴⁷

Para Marx, a diferencia de la teoría clásica del valor-trabajo, el valor no es solamente lo que permite determinar la cantidad

⁴³ Marx, *Elementos*, op. cit., vol. 1, p. 68.

⁴⁴ *Ibid.*, vol. 2, p. 343.

⁴⁵ Marx-Engels, *Studiendusgab II*, op. cit., p. 226 (subrayado por Marx).

⁴⁶ Marx, *El capital*, op. cit., vol. I, p. 106.

⁴⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 113.

de valor, sino más bien, en su "movimiento mediador", el factor constituyente que funda simultáneamente la relación como relación. El valor no es pues para Marx una sustancia intangible fijada en lo indiferenciado, sino algo que se desarrolla a través de las contradicciones: un sujeto:

Pero si consideramos en sí misma a la circulación en su conjunto, tenemos que el mismo valor de cambio, el valor de cambio como sujeto, se pone ora como mercancía, ora como dinero, y que justamente el movimiento consiste en ponerse en esta doble determinación, y en conservarse en cada una de las formas como su contraria, en la mercancía como dinero y en el dinero como mercancía [...].⁴⁸

Se comprenderá que el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y en dinero, sólo se deja descifrar después de que se haya mostrado que esta relación antagónica entre cosas expresa una relación entre hombres, estructurada de manera igualmente antagónica. A la inversa, estas "relaciones sociales entre personas" deben ser definidas de tal modo que a partir de su estructura el antagonismo de la "relación entre cosas" se hace comprensible.

La cosa "sensible y suprasensible" define una realidad sui géneris que no podría reducirse a los aspectos tecnológicos ni fisiológicos del proceso de trabajo, ni al contenido de la conciencia o del inconciente de los hombres. La objetividad abstracta del valor es, para Marx, pura y simplemente una objetividad social. Debido a que esta dimensión de la realidad es a la vez subjetiva y objetiva, se diferencia de aquellas relaciones sociales que no son constituidas más que por un comercio conciente.

El análisis de la forma valor reviste una triple importancia para la teoría marxista de la sociedad: es el punto de unión de la sociología y de la teoría económica; inaugura la crítica de la ideología por parte de Marx y también una teoría específica del dinero, que funda el primado de la esfera de la producción sobre la esfera de la circulación y, por consiguiente, de las relaciones de producción sobre la "superestructura":

Las distintas formas del dinero pueden también corresponder mejor a la producción social en los distintos niveles; una puede eliminar inconvenientes para los cuales otra no está madura; pero mientras ellas sigan siendo forma del dinero [...] ninguna puede suprimir las contradicciones inherentes a la relación

⁴⁸ Marx, *Elementos*, op. cit., vol. 1, p. 206.

del dinero: cuanto más, una forma puede representarlas de modo diferente que otra [...] Una palanca puede vencer mejor que otra la resistencia de la materia inerte. Pero todas se basan en el hecho de que la resistencia permanece [...] ⁴⁹

La “resistencia” que se opone a una presentación racional del proceso material de reproducción es, para Marx, la objetividad abstracta. Una forma específica de la producción material —trabajo social de los productores privados— es lo que hace que, en el materialismo histórico, el proceso de producción y de reproducción sea definido como “base”, en tanto que las relaciones conscientes, por el contrario, no sean más que “superestructura”. En la medida en que los individuos

no están subsumidos en una entidad comunitaria de origen natural, ni por otra parte, subsumen a ellos, como seres conscientemente colectivos, la entidad comunitaria, ésta debe existir frente a ellos —los sujetos independientes— como un ente que para esos sujetos es como una cosa, igualmente independiente, extrínseco, fortuito. Es ésta precisamente la condición para que esas personas privadas e independientes estén a la vez en una interconexión social [...] ⁵⁰

Para Marx, el dinero no es un “mero signo”, sino simultáneamente apariencia y realidad: la interdependencia social objetiva de los individuos aislados:

El dinero mismo es la *comunidad*, y no puede soportar otra superior a él [...] ⁵¹

Para la teoría nominalista del dinero, por el contrario, ni el oro ni el dinero [...] tienen valor intrínseco; sino que adquieren un valor ficticio en el seno del proceso de circulación, *representando a las mercancías*. Este proceso las transforma no en moneda, sino en valor [...] ⁵²

Si se concibe el medio de circulación exclusivamente como “velo monetario” de la circulación de los productos, la circulación de la moneda no es más que un movimiento secundario. Según Marx, estos teóricos desconocen la esencia de la transformación del dine-

⁴⁹ *Ibid.*, vol. 1, p. 46.

⁵⁰ *Ibid.*, vol. 3, p. 171.

⁵¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 157.

⁵² Marx, *Contribution*, op. cit., p. 247.

ro y, como consecuencia, también la génesis de esta noción de dinero.

El dinero es originalmente el representante de todos los valores; en la práctica las cosas se invierten y todos los productos y los trabajos reales devienen los representantes del dinero [...] (Como precio) todos los productos [...] devienen los representantes del dinero [...]

Queda por examinar si es posible descubrir alguna interdependencia entre la teoría nominalista del dinero y la teoría pluralista de la sociedad.

Apuntemos finalmente hacia una serie de problemas que, en verdad, han sido realmente percibidos por ciertos autores positivistas pero en modo alguno resueltos por ellos, y que en cambio es posible comprender a partir del análisis marxiano, mostrando de ese modo su actualidad. En lo referente a la economía no marxista, Jahn afirma de manera pertinente:

Para ella, el capital es ora dinero, ora mercancía: tanto medio de producción como una suma de valor. Cada uno de los elementos permanece fijo en la forma en que aparece, aisladamente, sin que exista entre ellos ninguna relación interna [...] Lo que, en la circulación del capital, se "procesa" no es ni el dinero, ni la mercancía, ni el medio de producción, ni el "trabajo", sino el valor, que aparece alternativamente bajo la forma dinero, mercancía o medio de producción. Únicamente el valor es capaz de esta metamorfosis [...]

⁵³ Marx, *Elementos*, op. cit., vol. 1, p. 75.

⁵⁴ W. Jahn, op. cit., p. 332 y ss. Jahn descuida, sin embargo, otorgarle toda la atención que merece a la argumentación de Eric Preiser, que no define al capital más que como capital monetario. No es la menor de las preocupaciones de Preiser la de eliminar la noción de "metamorfosis". "Me parece poco interesante caracterizar como metamorfosis del capital esta simple situación, u oscurecerla mediante otras imágenes. El dinero no puede trasformarse en mercancía, la vida económica no es una representación de ilusionistas." (*Bildung und Verteilung des Volkseinkommens*, Gotinga, 1963, p. 106.) La idea de que la paradoja en la expresión manifiesta una paradoja de la realidad permanece como una pura convicción tranquilizante mientras la teoría marxista no pueda mostrar cómo se constituyen las relaciones sociales mismas que se presentan necesariamente como metamorfosis de la mercancía y del dinero. Se puede obviamente dudar de que la opinión de escuela actualmente dominante en economía sea capaz de soportar la eliminación, en cada disciplina particular, de la noción de capital real o de capital productivo. Schneider se suma a la opinión de Preiser, según la cual es posible describir exactamente los procesos económicos pertinentes sin utilizar la noción de capital. Sin embargo, en su ex-

El capital es por una parte dinero y por la otra mercancía. Aparentemente, otra cosa más aun. Esto es justamente lo que resulta irritante. No es ni lo uno ni lo otro, y sin embargo es tanto lo uno como lo otro. "Algo evanescente", diríase entonces. Para pensar este "algo" se está constreñido a pensar aquello que no podría ser pensado sobre la base de la teoría subjetiva del valor: el "valor absoluto". Algo que en un momento dado toma la forma dinero —sin ser sin embargo idéntico a este dinero en tanto dinero— para retomar enseguida su forma de mercancía, es decir, de fuerza de trabajo. Este dilema parece no plantearse aún en el intercambio simple de mercancías: la mercancía aparece como cosa y se distingue como tal de aquella otra cosa que es el dinero. Aquí se cree que aún es posible prescindir del análisis de la "interdependencia interna" y del "movimiento interno". En el caso del capital, en cambio, se ve obligado a construir una "suma abstracta de valor", que no podría ser idéntica al dinero en tanto dinero, ya que ella debe no obstante poder "encarnarse" también en otros bienes de capital. "Todo capital *cambia incesantemente de forma*",⁵⁵ escribe Zwiedeneck empero, puede parecer extraño que partidarios de la economía subjetiva hablen de "cambio de forma", al dar cuenta de la fórmula marxiana de la relación del capital $D - M - D'$, pero no puedan nombrar al sujeto que tiene la particularidad de cumplir este "cambio de forma".

No es posible resolver los problemas de la forma valor si se ignoran la solución y la exposición que al respecto ha dado Marx. Se verifica, en efecto, que los críticos de la teoría del valor trabajo comprueban en la ocasión, desde una perspectiva autocrítica, su incapacidad para resolver, justamente, los problemas que constituyen el objeto de análisis de la forma valor, y que ellos ignoran.

El desconocimiento de la interrelación existente entre la teoría objetiva del valor, que acaba de ser examinada y que es rechazada como "dogma metafísico", y los problemas cualitativos del valor, presentados en los párrafos siguientes, se expresa de manera ejemplar en la obra de Joan Robinson: *Doctrina de la ciencia económica*. La autora no se da cuenta de que, cuando se interroga sobre la *cualidad de cantidades* económicas y acerca de la esencia de conceptos económicos fundamentales, describe justamente aquel complejo de problemas en torno de los cuales gira el pensamiento de Marx:

posición de la teoría del desarrollo, las nociones poco antes negadas de "capital productivo" y de "*stock* de capital" reaparecen, al igual que el ave Fénix renace de sus propias cenizas.

⁵⁵ Swiedeneck-Südenhorts, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*, Berlín, 1932, p. 102.

Siempre es posible construir modelos donde aparezcan cantidades de "capital" sin precisar de ninguna manera de *qué* puede allí haber una cantidad. Del mismo modo que se elude generalmente el problema de otorgar un contenido práctico a ese concepto operativo dibujando un diagrama, se escamotea del problema de dar un sentido a la cantidad de "capital" trasponiéndolo algebraicamente. Sea C el capital y ΔC la inversión [...]. Pero ¿qué es C ? ¿Qué significa? Capital, evidentemente. Es preciso por cierto que esto tenga un sentido; vamos pues a proseguir el análisis sin deslomarnos sobre las argucias mentirosas de los pedantes que desean saber todo lo que eso significa [...]⁵⁶

Joan Robinson revela la situación paradójica del economista moderno, que por una parte desarrolla métodos matemáticos complejos para calcular los movimientos de precios y del dinero pero que, por otra parte, ha olvidado pensar aquello que bien puede constituir el objeto de sus cálculos. Sin embargo, de mantenerse en el modo de pensar de Joan Robinson, la cuestión que ella opone a la economía moderna —"*¿cantidad de qué?*"— no puede ser caracterizada, desde su propio punto de vista, más que como metafísica. Puesto que es justamente esta problemática la que constituye el objeto de las tesis de Marx: esa interrogación acerca de la génesis del valor y de su "particularidad sobrenatural" o, lo que viene a ser lo mismo, sobre la "sustancia" del valor. La manera positivista de eliminar los problemas cualitativos —"dinero y tasa de interés, como bienes y poder de compra, se revelan como nociones inasibles cuando pretendemos fundarlas realmente"—⁵⁷ resalta en ese formalismo que Joan Robinson comenta en estos términos:

⁵⁶ J. Robinson, *Doktrinen der Wirtschaftswissenschaft*, Munich, 1965, p. 85.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 109. La teoría nominalista de la moneda debería ocuparse de ese fenómeno notable que hace que "los nombres atribuidos a determinadas partes ponderables alicuotas del oro (metal precioso), gracias a un proceso inexplicable se comportaban de manera autónoma frente a la sustancia cuyos nombres eran". (Marx, *Elementos*, *op. cit.*, vol. 2, p. 348.) A diferencia de los fundadores de la teoría no metalista de la moneda, a quienes aún irritaba este "impenetrable proceso"; las obras modernas sobre la teoría de la moneda no juzgan jamás a este problema digno de ser siquiera mencionado. Knapp declara simplemente: "sería seguramente difícil dar una verdadera definición del medio de pago". (Citado en K. Elster, *Die Seele des Geldes*, Jena, 1923, p. 4.) Siguiendo a su alumno Elster, creía "poder considerar la noción de medio de pago, que no llega a definir, como una de esas nociones primeras, originarias, que no pueden ser definidas de otro modo" (K. Elster, *op. cit.*, pp. 4 y 5). Elster mismo

Los representantes modernos de la economía neoclásica se refugian en manipulaciones matemáticas cada vez más complejas, y se escandalizan cada vez más cuando se los interroga respecto del contenido presumible de dichas manipulaciones [...].⁵⁸

Cuando exposiciones de la teoría moderna del dinero que sientan autoridad se contentan con definir al dinero como "medio general de cambio", permanece planteada la cuestión de lo que constituye toda la diferencia entre un medio de cambio particular y ese medio de cambio general, entre la mercancía y el dinero. Solamente después de que se ha captado la relación entre los dos como unidad en la diversidad, que desaparece simultáneamente ese "espectro" que obliga al pensamiento de los economistas a hacer del dinero una "noción inasible".

El punto de vista, en sí mismo trivial, que quisiera que la relación existente entre mercancía y dinero no pudiese ser captada más que como relación social, pero no como relación entre cosas, es asimismo adelantado por representantes de la economía subjetiva. Al partir de la idea de que el valor subjetivo no tiene como contenido sino una relación *psíquica* entre un sujeto y un objeto, Amonn remarca de modo característico que:

En la noción de "valor de cambio objetivo" se expresa una relación de naturaleza objetiva que es diferente de aquélla en su esencia: es una relación social [...].⁵⁹

Esta convicción desvía necesariamente el análisis de la economía hacia la sociología. Las relaciones sociales son, para Amonn, "hechos de conciencia" y "relaciones de voluntad", como el Estado, la familia, la amistad, etcétera.

Capital, dinero, empresa, son hechos sociales del mismo género [...].⁶⁰

habla del problema de la economía, "del cual no cree que pueda ser resuelto [...] Las relaciones psíquicas internas del hombre respecto de los objetos de la economía, de la utilidad, en cuanto placer, a la que tiende la economía [...] esos fenómenos psíquicos no permiten nunca y en ningún caso arribar a una expresión cifrada. Pertenecen a dos mundos completamente distintos: el valor y el número, es decir, el precio". Los representantes de la teoría subjetiva del valor se enfrentan aquí "con uno de esos problemas que escapan a las nociones humanas" (K. Elster, *op. cit.* p. 52 y ss.)

⁵⁸ *Ibid.*, p. 156.

⁵⁹ A. Amonn, *Volkswirtschaftliche Grundbegriffe und Grundprobleme*, Berna, 1944, p. 134.

⁶⁰ A. Amonn, *Objekt und Grundbegriff der Nationalökonomie*, Berna, 1911, p. 409 y ss. Las recientes tentativas por elaborar una "teoría social

Para él, el capital es “la potencia social impersonal [...] concentrada y abstracta”, y el empresario, el “que detenta el poder de decisión individual concentrado y abstracto”. Es evidente que esta noción no basta, como lo pretende, para analizar sociológicamente las categorías económicas. Hablar de “poder de decisión abstracto” es solamente dar otro nombre a esa realidad económica que debe ser explicada en cuanto relación social: el *poder de compra*. La descripción tautológica de categorías económicas conduce a Amonn a entender el capital, al igual que la amistad y la familia, como puros y simples “hechos de conciencia” y “relaciones sociales”. Empero, él mismo niega dicha definición cuando establece que el poder de decisión abstracto es un poder “ligado a bienes reales, pero sin embargo esencialmente diferentes de ellos”. Y es que esta “ligazón” con bienes materiales distingue cualitativamente el poder de decisión abstracto respecto de otras relaciones sociales tales como la amistad o la familia. Este “algo” que está ligado a bienes reales, siendo al mismo tiempo completamente distinto, plantea un problema que se hurta a la comprensión de la teoría positivista del comportamiento: la forma materialista de la síntesis.

Una teoría sociológica que intenta deducir las relaciones sociales de una “relación con el otro” *consciente* entre diversos individuos, y hace de la “reflexividad” o de la “intencionalidad” rasgos constitutivos característicos de los comportamientos sociales, está ya condenada al fracaso por el solo hecho de que las categorías económicas no podrían ser reducidas a contenidos de la conciencia o del inconsciente.

[Para los productores] su “*mind*”, su conciencia, puede muy bien no saber nada de absoluto acerca del modo en que es determinado *in fact* el valor de sus mercancías, o sus productos como valores; esto bien puede ser inexistente para ellos. Están insertos en relaciones que determinan su “*mind*” sin que tengan necesidad de saberlo. Cada cual puede usar el dinero como dinero sin saber lo que es el dinero. Las categorías económicas se reflejan en la conciencia de manera sumamente reformada [...].⁶¹

de la moneda” (Gerloff) o por constituir “la economía como sociología” (Albert) no van más allá de la posición de Amonn. Según Albert, “la interpretación sociológica de los problemas de los precios [...] conduce del análisis del *valor* al análisis del *poder* [...] El fenómeno del poder se convierte así en el problema central de una economía comprendida como parte integrante de la sociología”. (H. Albert, *Marktsoziologie und Entscheidungslgik*, Neuwied, 1965, p. 496.)

⁶¹ Marx, *Theorien*, op. cit., 3a. parte, p. 164.

Traducción: Oscar Terán

HEGEL EN LA HISTORIA DEL MARXISMO

Giusseppe Vacca

I

Recoger la ocasión del bicentenario del nacimiento de Hegel para hablar de su obra y sus pensamientos, no quiere decir por cierto para el movimiento obrero, proponerse la tarea de redefinir la ubicación de Hegel en la historia sin ulteriores especificaciones. Ello equivaldría a querer colocar un momento particularmente denso y significativo del pensamiento burgués, en un presupuesto desarrollo y progreso lineal del "espíritu", asumiendo implícita y subrepticamente una ideología de la historia extraña al marxismo, más aún, antitética a él. Esto aparejaría celebrar un momento constitutivo de la cultura burguesa identificando al mismo tiempo a ésta y a su peculiar relación con la sociedad como las únicas posibles y, en tanto tales, no ya instituciones históricas sino "Historia" *tout court*.

He aquí entonces que el "problema Hegel" se vuelve, concebido correctamente, para el movimiento obrero y para el marxismo, el problema del nexo Hegel-Marx y de la relación entre Hegel y el marxismo, como lo atestigua el hecho que, en el último siglo, unidas al crecimiento mundial del movimiento obrero, las principales contribuciones al análisis del gigantesco edificio histórico y teórico encerrado en la obra de Hegel forman parte cada vez más intrínsecamente de la historia del marxismo teórico.

¿Por qué también el problema histórico de la reflexión hegeliana se vuelve para el marxismo problema del modo de relacionarse con Hegel? ¿Qué quiere decir que para el movimiento obrero y el marxismo pensar históricamente a Hegel significa, al mismo tiempo, plantear correctamente la relación entre el marxismo y Hegel?

Esquemáticamente, y anticipando aquello que pensamos aclarar aquí, podemos contestar de esta manera: Hegel encarna en síntesis

la conciencia más orgánica y conciente del *sistema* de las instituciones burguesas (la "sociedad civil", el Estado representativo moderno, la ciencia como "potencia autónoma", la ideología como forma separada de la conciencia social), tal que relacionarse críticamente a él, quiere decir para el marxismo ajustar cuentas al nivel de la *conciencia refleja*, con la articulación orgánica de las instituciones burguesas y también con la fundación histórico-estructural de cada una de ellas. Y por otra parte, un correcto tratamiento histórico de Hegel no puede estar separado de una correcta definición de la relación que el movimiento obrero asume hacia estas instituciones y frente a esa totalidad.

II

Esto explica, a mi parecer, la recurrencia del "problema Hegel" en la historia del marxismo. Marx fue el primero que juzgó conveniente señalar, aún sucintamente en su obra de madurez, que la relación entre su reflexión y la hegeliana a cuya crítica dedicó gran parte de sus energías juveniles debía ser concebida como una relación de *inversión*, pero al mismo tiempo de *continuidad*. Y esto no es poco puesto que Marx, que rehusaba irónicamente llamarse marxista, tenía sin embargo plena conciencia que su obra no iba a constituir un nuevo sistema filosófico, económico, etc., junto a los productos de la cultura burguesa, sino que en antítesis crítica a todos ellos, se proponía como instrumento teórico y forma de conciencia propios de una clase nueva, el proletariado moderno, destinada a "sepultar" a la civilización burguesa toda.

Inversión y continuidad

El modo de concebir la *continuidad* y al mismo tiempo la *subversión* en la relación entre el marxismo y Hegel ha constituido ya desde la muerte de Marx, una suerte de piedra angular en el desarrollo del marxismo europeo en sus variantes principales: de la "ortodoxia" al "revisionismo" bernsteniano en los años de mayor expansión de la II Internacional, del "materialismo dialéctico" al "marxismo occidental" en el periodo de la III Internacional.

Pertenece a Engels la mayor contribución para una cierta definición de la relación Hegel-Marx ya desde el surgimiento de aquel marxismo ortodoxo que será individualizado posteriormente como marxismo de la II Internacional. Engels en efecto, en 1886 publicaba en la revista teórica de la socialdemocracia alemana el célebre opúsculo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica*

alemana, a partir del cual el marxismo descomponía a Hegel en dos cuerpos distintos: *el sistema*, reaccionario, fruto del compromiso con el estado prusiano, preburgués y autoritario, y el *método dialéctico*, médula vital de la ciencia moderna y por lo tanto, sin especificaciones ulteriores, también del marxismo que lo heredaba —en pie de igualdad— de Hegel.

Así como en el plano político el marxismo de la II Internacional veía un nexo predominantemente continuo entre el cumplimiento de la revolución burguesa y el arranque de la revolución proletaria y concebía en el fondo a esta última, como la realización de aquélla previa una necesaria *catástrofe* económica; en el plano teórico, la afirmación por la cual “la clase obrera es la heredera de la filosofía clásica alemana” era entendida en el sentido de concebir al marxismo y en general la teoría de la revolución proletaria como realización * y desarrollo continuo del filón progresista (dialéctico) del racionalismo burgués. De lo que se deriva el nexo de continuidad Hegel-Marx, al menos en el plano del *método dialéctico*, médula profunda de la reflexión hegeliana así como del marxismo.

Pero es quizás, en el ámbito del marxismo de la II Internacional; del ataque de Bernstein contra la dialéctica y el “hegelianismo” de Marx, que se puede aprender más acerca del significado y la centralidad de la relación con Hegel en la historia del marxismo.

En efecto, en los conocidísimos artículos publicados en 1896 en la *Neue Zeit* y luego reunidos en un libro, con un título también conocido: *Los presupuestos del socialismo y la socialdemocracia*, Eduard Bernstein inaugurando la primera y más célebre crisis internacional del marxismo teórico (conocida como *Bernstein-Debate*) elegía atacar en primer lugar la dialéctica de Marx, herencia hegeliana y prueba acusatoria del “blanquismo” de Marx por un lado y del “catastrofismo” ortodoxo por otro.

Si bien no hay duda de que Bernstein vislumbraba en su ataque un real punto muerto del marxismo teórico, así como de la práctica política de la socialdemocracia alemana, es decir la espera del derrumbe económico del capitalismo según una esperanzada y optimista filosofía de la historia ya incrustada en el cuerpo del marxismo, las consecuencias de su ataque y más aún sus conclusiones tienen mucho que enseñarnos, aun indirectamente, sobre la centralidad de la relación con Hegel para el marxismo.

En efecto, el ataque de Bernstein a la dialéctica golpeaba una tesis teórica fundamental para el marxismo: la posibilidad

* La palabra “inverimento” denota, en la filosofía hegeliana, en el paso de la tesis y la antítesis a la síntesis, la adquisición de una mayor realidad y concreción, su participación creciente en la verdad, su *realización* en suma. (N. del T.)

de conocer y dominar en su génesis y estructura el conjunto de las contradicciones sociales presentes; y por tanto reconducirlas a su real historicidad, logrando definir la exacta limitación histórica de la sociedad burguesa. El ataque de Bernstein a la dialéctica liquidaba como metafísica tal tesis, proponiendo implícitamente en el plano teórico y explícitamente en el plano político que: excluida la posibilidad de enlazar en un único y orgánico movimiento las contradicciones de la sociedad burguesa, éstas fueran concebidas siempre como parciales y no antagónicas. El capitalismo en definitiva y no la trama orgánica de sus contradicciones insanables ocupaba el espacio entero de la totalidad histórica. Era por tanto capaz de descubrir en su seno anticuerpos a todas sus posibles crisis. Y así el socialismo podía enfrentársele sólo como propuesta de un posible itinerario de autorreglamentación y racionalización social según una elección ética y no como destino necesario y alternativa a las incurables heridas de la explotación, del imperialismo y de la guerra.

El ataque de Bernstein golpeaba abiertamente algunas categorías fundamentales del marxismo: la *contradicción* (social) como un objeto; la *totalidad* como pretensión teórica de dominar el conjunto de las contradicciones sociales presentes según una jerarquía precisa; la *dialéctica* o connotación *materialista* de la función de la conciencia y del pensamiento, una vez reducido este último a la imposibilidad de dominar las leyes del movimiento de la estructura social y por consiguiente poder presentar sólo subjetivamente (idealístamente) sus propias elecciones (entre ellas, el socialismo). Al hacer esto, Bernstein proponía la reducción de las posibilidades analíticas del marxismo a los caminos seguidos por las singulares y desarticuladas técnicas sociológicas burguesas; y con ello revalorarlo "científicamente" (en el sentido en que son científicas la economía vulgar o la estadística sociológica), a cambio de la supresión de la herencia hegeliana, a la cual se le imputaban totalmente las tres categorías eurísticas fundamentales citadas.

Bernstein y el ataque a la dialéctica

Así, para el marxismo Bernstein señalaba mejor que cualquier otro, aun indirectamente, la centralidad del problema, constituido por las categorías de *totalidad*, *dialéctica* y *contradicción*, y consiguiientemente desplazaba de esta centralidad, el de la relación con Hegel.

En definitiva, de la crítica bernsteiniana se puede extraer indirectamente quizás con mayor riqueza que de gran parte de las sucesivas exégesis sobre el nexo Hegel-Marx, cómo, para el marxismo, Hegel constituye un punto de referencia constante en la medida

en que su reflexión se nos presenta como *expresión* (conciencia no puramente subjetiva y por lo tanto dialéctica) del sistema social burgués; como pretendida solución (mediación) de la cadena de *contradicciones* que agitan la sociedad burguesa y que Hegel es el primero en individualizar como tales y *entrelazar*; como representación *histórica* (si bien mistificada y culminante en la apología de la cultura burguesa) de la totalidad de estos procesos.

Será necesario esperar la primera guerra imperialista y la quiebra teórica y política de la II Internacional para que sea claro que el catastrofismo ortodoxo y el revisionismo bernsteiano constituían dos variantes de una matriz común *economicista*, que inducían al movimiento obrero y al marxismo a la impotencia frente a las contradicciones de nuevo tipo que se habían amalgamado en el cuerpo del sistema capitalista. No es casual que a partir de Lenin, cuya obra política y teórica constituirá de ahora en adelante la más auténtica y fundamental divisoria dentro de la historia del movimiento obrero y del marxismo (a partir en particular de sus reflexiones en los años en los cuales a él mismo se le aclara la naturaleza del imperialismo como una nueva fase del sistema capitalista mundial y por lo tanto la estrategia y la táctica de la revolución proletaria en la nueva fase), para Lenin entonces la recuperación de un correcto análisis marxista de las nuevas contradicciones del capitalismo se entrelaza, no casualmente y justamente en estos años, a un reexamen y a una revaloración de la dialéctica hegeliana y más generalmente de la herencia hegeliana de Marx.

El marxismo revolucionario

Frente a la explosión de la primera guerra imperialista vuelve a ser palpable la historicidad de la formación social capitalista. Se entrevén las líneas de rupturas. Es la primera y general *crisis social* del capitalismo que da a luz una primera, concreta y general situación revolucionaria para el proletariado. Aparecen en escena, precisamente, los rasgos *revolucionarios* del marxismo teórico. Es decir, son revalorados: 1) su carácter *dialéctico*, en cuanto única teoría capaz de proporcionar una explicación orgánica del proceso abierto por la guerra imperialista; 2) su *objeto*, o sea la *contradicción* como esencia del sistema social capitalista, precisamente en tanto antagonismo insuperable e indicativo de su declinación histórica; 3) la categoría de *totalidad* como retención teórica al dominio histórico y estructural del *conjunto* de los procesos contradictorios culminados en la catástrofe de la guerra (catástrofe económica, política, social, ideal). Y con la vuelta a la actualidad de estas categorías vuelve a escena el problema de la relación de Marx y el marxismo con Hegel, en la medida en que la centralidad de

categorías análogas en la reflexión hegeliana hace aparecer a Hegel como el precursor indispensable de Marx.

Es así que cuando a la consolidación de la revolución proletaria en la URSS le sigue en Europa todo un trabajo de reconstrucción política y teórica; y para el movimiento obrero y el marxismo europeo la apropiación y reeleboración teórica del leninismo se van perfilando como una nueva divisoria política y organizativa y una definitiva inmunización contra la quebrantadora tradición reformista, tal proceso se encuentra en Occidente con una recuperación de Hegel ya encaminada, aun antes de la guerra imperialista, y aceptada también por una nueva generación de marxistas como antídoto a la degeneración positivista del marxismo de la II Internacional. Más aún, desde los primeros años "20" el nuevo auge de un marxismo revolucionario y "leninista" se presenta en la Europa occidental con los rasgos de una recuperación y una nueva meditación del núcleo dialéctico del marxismo largamente resuelta en el refloreCIMIENTO de la herencia hegeliana.

Se instituye así una nueva tradición que pone en el centro del marxismo teórico las categorías de *totalidad*, *dialéctica* y *contradicción*, entendidas sin embargo como herencia hegeliana y al mismo tiempo límites del campo teórico del marxismo.

III

Nacido sobre el terreno de una crítica metodológica del positivismo y de su influencia sobre el marxismo de la II Internacional, y aun en el clima del renacimiento hegeliano, el nuevo "marxismo revolucionario" tiende así a centrar todo el discurso de una revaloración teórica del marxismo no en la puesta al día del *análisis* marxista de los desarrollos del capitalismo, sino en una redefinición del *método* preciso de Marx. Y con ello, si bien el enriquecimiento analítico del marxismo en Occidente se detiene en el momento de una recepción relativamente poco elaborada de los progresos gnoseológicos adquiridos por el leninismo (redefinición del nexo democracia-socialismo al nivel del ejemplo ruso más que de todas las posibilidades contenidas en la elaboración leninista sobre el tema, teoría del imperialismo y sobre todo teoría del partido), la compensación del marxismo teórico por él propuesto basa casi todos sus triunfos en la restauración del método dialéctico, como garantía apodíctica del carácter revolucionario del marxismo y de la originalidad heurística del mismo frente a las ciencias sociales burguesas. Más aún, vuelto autónomo de esta manera, el "discurso sobre el método" nos lleva a fijar una interpretación sin residuos hegelia-

nos de las categorías marxianas de *totalidad*, *dialéctica* y *contradicción*, fundando ellas la posibilidad de individualizar en el proletariado el *nuevo y último sujeto del proceso histórico*.

La autonomía del proletariado y por lo tanto el carácter apriorísticamente revolucionario de su lucha —a condición de que sea dirigida por un partido comunista— son deducidos, hegelianamente, por su encarnar en la unidad de *sujeto* y *objeto* del *proceso histórico*, o sea de la tendencia a coincidir en él, de *ser* y *conciencia*, dado el carácter esencialmente *contradictorio* de la *realidad* y encarnado en ella el proletariado la *contradicción* antagónica que el pensamiento burgués no puede conocer correctamente ni afirmar abiertamente a riesgo de reconocer su propia limitación y agotamiento. Importa más para este criterio la *conciencia posible* que la *real* conciencia social del proletariado, puesto que aquello que define la originalidad de sus formas de conciencia no son tanto los contenidos (o sea la conciencia real de las contradicciones sociales históricamente determinadas), cuanto la conciencia de la contradictoriedad de lo real, ya una prerrogativa exclusiva, negada a la conciencia burguesa. La contradictoriedad de la sociedad burguesa, en definitiva, reside en el hecho de que la conciencia posible del proletariado es la conciencia de la transitoriedad del modo de producción capitalista. Por ello, si la categoría de contradicción, central en el análisis marxista, se retrae cada vez más hacia la conciencia metódica y autosuficiente de la contradictoriedad de la sociedad burguesa, esta última es genéricamente contradictoria en tanto pasajera y por consiguiente histórica. O sea, su contradictoriedad no es otra cosa en definitiva que su transitoria historicidad. Lo que implica que la totalidad necesaria para pensar tal contradictoriedad no está dada tanto por el complejo de los análisis sociales marxistas que indaguen el desarrollo concreto de las contradicciones sociales capitalistas y su conjunto, cuanto más bien por la forma pura del *pensar el todo*, o sea por la necesidad de *pensar la realidad como un todo para entenderla como proceso*, de acuerdo con la específica ideología hegeliana de la historia.

La dialéctica, entonces, vuelve a designar un método de conocimiento filosófico, capaz de garantizar de una vez por todas al proletariado de toda forma subalterna de conciencia parcial. La cual, en este criterio, equivale a conocimiento intelectual, ni más ni menos que como en la crítica místico-hegeliana del intelecto científico. O sea, el carácter dialéctico del marxismo, descansando nuevamente en el método de conocimiento del todo contrapuesto al conocimiento intelectual, no refleja más su principio epistemológico de la *realidad* de la ideología, y más aún vuelve a proponer la unidad de ser y pensar como progresivo agotamiento del ser social en las formas de conciencias reales o posibles de él.

IV

En esta impostación de la relación entre el marxismo y Hegel, típica del marxismo europeo de los primeros "20", es demasiado evidente una excesiva e incorrecta reducción hegeliana de Marx. Y, en consecuencia, derrotada la revolución socialista en Occidente en aquellos años, tal revaloración de la originalidad y autonomía teórica del marxismo, confiada a la dialéctica hegeliana, terminará por llegar a una deformación de la visión correcta del marxismo como expresión teórica de la ruptura inducida en el cuerpo de la sociedad capitalista por el instituirse del proletariado en clase y su lucha, con el consiguiente oscurecimiento de la autonomía y originalidad teórica del proletariado.

En efecto, entrado el movimiento obrero en una nueva fase "defensiva" frente a la expansión del nazifascismo y ante la continua amenaza imperialista contra la URSS, justamente aquel hegelomarxismo "revolucionario" de los primeros años "20" acabará por individualizar en el pensamiento hegeliano la gran divisoria de aguas entre progreso y reacción, "razón" y "destrucción de la razón" dentro de la conciencia burguesa. De un lado, por lo tanto, el problema de una compensación teórica del marxismo capaz de redefinir su autonomía y novedad (justamente en cuanto institución teórica de la lucha del proletariado por el socialismo) se disuelve progresivamente; por el otro, la sin embargo necesaria recuperación de todos los elementos progresivos de la tradición burguesa (indispensable para evitar el aislamiento ideológico y político y el aplastamiento del proletariado en el plano internacional y para promover una política útil y de alianzas) termina por agotar el frente teórico de la lucha de clases, con un ulterior empobrecimiento de las reservas analíticas y crítico-sociológicas del marxismo.

En muchas formas de manera análoga a cuanto había sucedido para el marxismo ortodoxo de la II Internacional, no estando a la orden del día para la clase obrera una "guerra de movimientos", mientras en el plano político los objetivos democráticos de su lucha corren el riesgo de enturbiar la conciencia de su limitación y transitoriedad o cuando menos de conducir a un movimiento obrero poco probado a una nueva cita "ofensiva" de la lucha de clases, de la misma manera en el plano teórico el problema de la autonomía y el desarrollo analítico del marxismo deja su lugar a diversas formas de "compromiso" con la ideología burguesa, resueltas, vez a vez, como "puesta al día" y "enriquecimientos". Prevalece, entre ellos, la "integración" hegeliana del marxismo, en cuanto la más apta quizás para salvaguardar de cualquier manera la reconstrucción leninista del elemento subjetivo del proceso revo-

lucionario: el partido, garantía de la autonomía política del proletariado y depositario de los instrumentos teóricos y políticos fundamentales para intentar el pasaje a una nueva fase "de movimiento" de la lucha de clases, cuando ella madure.

V

El cuadro de las relaciones de fuerza y de clase, ya en el plano mundial, cambia profundamente con la dramática convulsión que va desde la segunda guerra imperialista hasta la liquidación de la "guerra fría" y que conduce a la ruptura del aislamiento de la URSS; a la construcción de un "sistema de Estados socialistas"; al cumplimiento de una primera etapa de la revolución colonial. Maduran así, los presupuestos de una nueva fase de movimiento de la lucha de clases en el plano mundial, de la cual pueden considerarse índices principales tres grandes procesos: 1) el desarrollo de la temática de la revolución nacional a la temática de la transformación socialista en las fuerzas revolucionarias que encabezan la lucha antimperialista en el así llamado "Tercer Mundo"; 2) el surgimiento del problema de un "desarrollo de la democracia socialista" en las sociedades de transición; 3) la maduración de la problemática de la transición al socialismo en las luchas de la clase obrera en los países de capitalismo avanzado.

En el plano teórico vuelve así a plantearse el problema de la autonomía del marxismo en sus términos más densos: en cuanto referente teórico de la autonomía y originalidad de la clase obrera a nivel mundial, de sus formas de organización y de sus luchas. Más específicamente: se plantea el problema de redefinir la específica *forma de científicidad* del marxismo, debido sobre todo a la maduración de las contradicciones de clase en forma cada vez más explosiva ya en el interior mismo de la organización capitalista de la ciencia (sirva como índice de ello la progresiva transferencia hacia un terreno de clase las luchas de los investigadores, de los técnicos, de los estudiantes y la puesta en crisis general de la ideología dominante de la ciencia, demistificada a través de una toma de conciencia masiva de la necesidad de remontarnos al *uso capitalista* de la ciencia, o sea, de denotar en términos de clase a la ideología de la *neutralidad y autonomía* de la ciencia).

En Europa occidental los puntos de referencia culturales de esta problemática teórica inducen a replantearse en primer lugar el tema de la relación entre el marxismo y Hegel, anulando las dos sistematizaciones del problema que se remontaban a la época de la II Internacional, o sea, tanto el hegel-marxismo alimentado

por la tradición del "marxismo occidental", cuanto la falsa emancipación del marxismo de Hegel transmitida por la vertiente del "materialismo dialéctico".

Se vuelve de esta manera a poner el acento en la búsqueda de los elementos de ruptura y novedad que denotan el marxismo y Marx con respecto a Hegel, o sea, se vuelve a poner el acento sobre la autonomía del movimiento obrero en el frente teórico.

En términos sociológicos, para el movimiento comunista ello equivale, en primer lugar, a plantear el problema de una redefinición analítica de la estructura de clase del capitalismo monopolista de Estado; el problema de la superación de toda concepción remanente de los intelectuales como problemáticos aliados de la clase obrera; el problema de una nueva meditación sobre las formas de organización y dirección de la lucha de clases.

El nuevo auge teórico y la autonomía del marxismo

En el plano teórico la relación del marxismo y Marx con Hegel —también gracias a la difusión de las obras de juventud póstumas de Marx, las cuales no permiten soluciones de compromiso en la lectura de tal relación— se acalara como relación con el *campo teórico* de la conciencia burguesa. Con las categorías de *totalidad*, en cuanto fundante de la ideología burguesa del desarrollo histórico; de *dialéctica* en cuanto fundante del método idealista de conocimiento y al mismo tiempo inversión especulativa del mismo; de *contradicción*, en cuanto simple imitación y no crítica, en su especulación genérica, del nexo existente entre intercambio y producción dentro del modo de producción capitalista.

Toda la obra de Marx y el marxismo vuelven así problematizados, para ser otra vez propuestos como referentes teóricos de una etapa nueva y "de movimiento" de la lucha de clases. Las categorías marxianas y marxistas de *totalidad*, *dialéctica* y *contradicción* son redefinidas en un proceso ya sea de reexamen filológico de la relación Hegel-Marx, sea de profundización de la *forma ideológica* tanto del hegelianismo cuanto del marxismo. De tal forma que sea puesta en crisis la tradición según la cual la simple presencia de las susodichas categorías dentro del marxismo indicaría la herencia hegeliana junto a un nexo de fundamental continuidad entre el marxismo y Hegel.

Se esclarece así que la categoría de *totalidad*, para el marxismo, sirve para indicar no ya *el pensar la historia como un todo* y por lo tanto como *proceso*, según la ideología historicista de la historia tan a menudo presente ya, dentro del "marxismo occidental" así como del Diamat, sino más bien la sociedad capitalista como un complejo unitario, o sea, como formación económico-social.¹ Y

esto justamente porque en el marxismo la categoría de totalidad no está entendida como un principio autónomo epistemológico y metodológico-hermenéutico, sino más bien como *categoría explicativa de la formación social presente toda, en cuanto no separada del análisis de la contradicción histórica fundamental de la sociedad burguesa, o sea, de la indagación continua de la forma mercancía como ser social histórica y sociológicamente determinado de la clase obrera. La totalidad* de la sociedad presente (y a partir de ella solamente también la historia pasada) puede ser conocida, para el marxismo, en cuanto se realice el análisis de sus formas de *contradicción* históricamente determinadas, todas enlazables a la forma mercancía como característica histórico-sociológica explicativa del ser social de la fuerza de trabajo (contradicción fundamental del modo de producción capitalista) y por consiguiente, a través de las debidas mediaciones, explicativa de toda la formación social capitalista.

En esta concepción el carácter *dialéctico* del marxismo no está más confiado a algún *privilegio metódico* que le pertenezca ((es decir, a priori); este carácter refleja por el contrario su auténtico *materialismo histórico*, o sea, la connotación de la *conciencia* como *real* en cuanto *parte* de la *totalidad social presente*.

Se retoma así la autónoma *forma de científicidad* del marxismo, o sea, su carácter de *ciencia social crítica: ciencia social* en cuanto indagación del perfil sociológico de cada instancia o nivel de las formaciones capitalistas, en su movimiento histórico; indagación *crítica* en cuanto es posibilitada, por un lado, por la manifestación histórica de la lucha de clases, *crítica práctica total* de las instituciones burguesas, por otro lado, se define en su especificidad de *referente teórico* de la lucha de clases en sus concretas determinaciones históricas.

VI

La recuperación del campo teórico autónomo del marxismo y la reelaboración de éste son elementos de primera magnitud para el desarrollo y la compensación teórica del mismo. Es suficiente señalar esquemáticamente, por ejemplo, algunos desarrollos que la devolución del carácter sociológico-crítico del marxismo arriba señalada permitiría a la crítica de la ideología dentro del cuerpo mismo del marxismo. Pienso en una posible crítica del marxismo historicista, aún tan vital, que sigue proponiendo a la *historiografía* como forma privilegiada del análisis social, con su implícito relegamiento de la elaboración de su estatuto metodológico y cog-

noscitivo a la *filosofía*. Pienso en una posible crítica a la reducción de la teoría política del marxismo a ciencia de las instituciones del "Estado socialista", o bien a la simplista reducción de las instituciones políticas a la estructura de las relaciones económico-productivas. Pienso en una posible crítica de la teoría económica marxista muy a menudo reducida a elaborar o a lo sumo a problematizar la política económica del socialismo. Pienso, en conjunto, en una posible crítica de aquellos conspicuos componentes del marxismo contemporáneo oscilando continuamente entre una reducción de la teoría a una enciclopedia de disciplinas *positivas* alternativas a las ciencias burguesas y la retracción en una visión general del mundo "irreductiblemente profética".

Los problemas teóricos de la edad de transición

No quiero significar con ello que el marxismo, retomando el carácter de ciencia social crítica de la formación burguesa, agote su mandato teórico simplemente en la crítica de la ideología, ni mucho menos que aquél contenga ya elaborado todo cuanto le sirve para ello. Más aún, una conciencia precisa de la específica forma de cientificidad del marxismo, es decir de su carácter sociológico-crítico, nos permite comprender mejor cómo justamente en una época de transición al socialismo, como ésta en la que vivimos, reclama un incesante trabajo analítico de reconocimiento de las relaciones sociales, aun donde y cuando la transición al socialismo está más firmemente encaminada, luego de la conquista del poder político del Estado por parte del proletariado. Esto porque ella sola permite: 1) mantener una correcta conciencia del socialismo como transición mundial a una formación social nueva, de la cual es presupuesto fundamental la apropiación colectiva de las leyes de movimiento de la entera estructura social; 2) comprender cómo, en una tal época histórica de transición, la articulación de economía, política e ideología subsista tanto tiempo en el complejo heredado por el modo de producción capitalista, y cómo la progresiva unificación de las mismas no pueda ser más que un *proceso*, siempre históricamente determinado, mediatizado por una incesante y original *recomposición política de las fuerzas productivas*; 3) mantener una correcta conciencia sobre el socialismo como un desarrollo original de las fuerzas productivas (recordando que para Marx la *fuerza productiva por excelencia es la clase revolucionaria misma*, tal que la *revolución*, o sea la transformación estructural de la sociedad capitalista, es al mismo tiempo, el *desarrollo más alto de las fuerzas productivas* que se pueda concebir), y por consiguiente, como proceso de desarrollo sin precedentes de la lucha de clases, a través de la cual solamente puede darse la

apropiación social de las leyes del movimiento de la formación social presente, hasta la transformación de la *clase general en clase universal*, o sea hasta la abolición de las clases.

Entonces, en toda la fase de transición, la crítica de la economía, de la política y de la ideología, lejos de estar dadas de una vez por todas, se reponen incesantemente como tarea original del marxismo, por relación a las formas originales de recomposición política de las fuerzas de clase y de transformación del modo de producción fundado sobre la acumulación y la reproducción del capital.

En relación a Hegel el repristinaje de la autonomía teórica del marxismo en la actual etapa histórica no significa ciertamente ni una simple reducción del problema de la relación del marxismo con él a un problema puramente filológico e historiográfico, ni que la crítica de la ideología burguesa —en la medida en que Hegel la encarna emblemáticamente— pueda decirse concluida de una vez por todas.

Ciertamente ya en los contenidos Marx tuvo en claro, sobre todo en la obra de madurez, que el frente más significativo de la ideología burguesa de la época, era la economía política, ciencia e ideología al mismo tiempo, o sea explicación del funcionamiento del modo de producción capitalista en función de su conservación. Hoy quizás parecería más oportuno hacer una operación análoga en el cuerpo de la sociología burguesa, cimiento actual e instrumento racionalizador al mismo tiempo, de las sociedades de capitalismo avanzado.

Sin embargo, el "problema Hegel" nos parece que está destinado a ocupar todavía por largo tiempo al marxismo. Sobre todo en los periodos de más rápido crecimiento de la lucha de clases, es decir todas las veces que ella nos plantee en los hechos el problema de comprender, en un nuevo nivel de desarrollo histórico, la totalidad de la formación social capitalista en la insanabilidad de su contradicción fundamental. Precisamente porque Hegel, quizás más que cualquier otro pensador moderno, encarna la conciencia alcanzada por parte de la sociedad burguesa de su organicidad articulada y estructurada, y en la medida en que la recuperación de tal conciencia nos parece un *presupuesto* necesario de la transformación socialista de tal sociedad.

Se aclara a este respecto, el sentido más profundo de la relación entre el marxismo y Hegel, señalado ya por Marx, como hemos visto, como una relación de *continuidad* y al mismo tiempo de *contraste*. La contrastación marxiana de Hegel presupone el conocimiento exacto de su real valor histórico y cognoscitivo, así como la construcción del socialismo presupone histórica y lógicamente el pleno desplegarse de la sociedad capitalista (históricamente la tran-

sición al socialismo ha comenzado sólo después de la unificación capitalista del mercado mundial en un único sistema de dominio). En la medida en que este presuponer implica una continuidad entre socialismo y capitalismo (es decir, implica la producción por parte de la sociedad capitalista de los agentes antagónicos de su transformación socialista), en tal medida el marxismo, es decir la ciencia social crítica e integral de la formación social capitalista, presupone también en el plano de la conciencia el llegar a tomar conciencia por parte de ésta de su organicidad.

La riqueza cognoscitiva de tal nexo de origen del marxismo podrá ofrecer, por largo tiempo todavía, los antídotos más fecundos al frecuente achataamiento científico de la teoría, referente ideológico de los momentos de baja y de reflujo de la lucha de clases. Aunque, como ya lo hemos percibido, tales antídotos no podrán entregarse a ningún método o categoría cognoscitiva privilegiados, sino que surgirán siempre de un correcto reconocimiento analítico del nivel históricamente determinado de la lucha de clases.

¹ La conciencia de estas características propias del marxismo y por consiguiente de su forma de científicidad es en muy alto grado límpida, a mi entender, en Lenin quizás más que en cualquier otro marxista después de Marx. Esta es más explícita por supuesto, en las obras teóricas e históricas de la juventud. Ello es obvio: el Lenin maduro *realiza* el marxismo políticamente; y por lo tanto la misma forma de conciencia es extraída en la madurez sobre todo de un correcto análisis de su extraordinaria labor como político.

Creo necesario este señalamiento porque la obra de Lenin queda en gran parte fuera del esquema histórico trazado en estas notas. Esto no es casual, teniendo ello por objeto, sobre todo, el desarrollo del marxismo teórico, o sea del "marxismo de los intelectuales" más o menos orgánicamente ligados al movimiento obrero. No sólo la obra de Lenin en efecto, sino también la de Gramsci, por ejemplo, no sería reducible en un esquema semejante justamente porque como obra de "políticos", ellas se merecen un reconocimiento a parte también de quien quiera tomarlas en consideración a los fines de una problematización de la forma de científicidad del marxismo; y quizás precisamente bajo este aspecto nos podrían ofrecer el arsenal más interesante y rico como sostén de las tesis aquí esbozadas.

Añado ser conciente de la limitación eurocéntrica de la problemática que enfrento, así como de la específica inflexión italiana de la postura que asumo. Esta última limitación no me desagrada, estando estas notas orientadas sobre todo a una intervención en la situación del marxismo teórico en Italia.

LA INTERPRETACION DE LA DIALECTICA POR BENEDETTO CROCE

Angelo Altieri Megale

El primer intento de renovación de la filosofía hegeliana en Italia fue llevado a cabo por Bertrando Spaventa (1817-83), autor de varios ensayos sobre Hegel y la filosofía moderna italiana, que él entendía liberar de la subyugación a la tradición espiritualista nacional y enlazar con la cultura europea. Basta comparar a Spaventa con los neohegelianos angloamericanos para notar la gran diferencia que los separa: diferencia de inspiración y de orientación, si no de sistema y de doctrina. Los neohegelianos angloamericanos discuten todavía el augusto problema de la realidad; a saber, cómo sea factible al hombre llegar, a través del conocimiento fenoménico, a lo Absoluto. Spaventa, en cambio, discute este otro problema: si el principio de la filosofía debe ser puesto en el "ser", es decir, en el objeto de la antigua metafísica, o bien en el "acto mismo del pensar". Es hegeliano, por cuanto discute su problema en el seno de la filosofía hegeliana; pero modifica considerablemente el significado del idealismo hegeliano, al omitir de él la parte correspondiente a la filosofía de la naturaleza, para considerar sólo la concerniente a la filosofía del espíritu. Hay que partir del pensamiento, que piensa el ser, ya que el ser es inconcebible sin una conciencia que lo piense. El proceso dialéctico es la vida misma de la conciencia, un eterno perecer y renacer del pensamiento: "pienso, o sea, nazco como pensar; pero no puedo captarme a mí mismo como pensar, sino sólo como pensado, y por tanto perezco como pensar; pereciendo como pensar, pienso, y por tanto renazco como pensar; y así eternamente".

Spaventa no ha dejado ningún sistema, por lo cual su nombre pasa inadvertido en la historia de la filosofía contemporánea, pese al innegable valor de su doctrina. Comúnmente, cuando se habla de neohegelismo italiano, se entiende hablar de Giovanni Gentile (1875-1944) y, sobre todo, de Benedetto Croce (1866-1952).

Prosiguiendo e integrando la crítica de Spaventa, Gentile restringe el proceso dialéctico al "acto del pensar". El error de Hegel consiste en haber presupuesto, al acto autoconsciente, la Idea en sí y la Naturaleza, olvidando el descubrimiento kantiano de la categoría como actividad creadora, y por tanto supuesto necesario de cualquier otro concepto. La dialéctica no debe aplicarse a los objetos pensados, que son en sí abstractos, y que constituyen la materia de estudio de las ciencias particulares fisicomatemáticas. Lo único real es el "Yo trascendental", que jamás "es" sino "deviene", pues su vida se realiza precisamente en el paso incesante del ser al no-ser, en un eterno morir que es un eterno renacer, en un proceso incabable de creación, que es su historia y al mismo tiempo la historia del mundo (*La reforma de la dialéctica hegeliana*, 1913). Una vez concentrada la dialéctica en el acto de la autoconciencia, Gentile se apresta al desesperado intento de dar razón de todas las funciones del espíritu. El arte representa el momento de la subjetividad pura, en oposición a la religión, en que el sujeto se anula postrándose ante Dios; pero ambos momentos son dos abstracciones del proceso dialéctico del espíritu, cuya síntesis concreta es la filosofía. En el mismo ritmo de subjetividad-objetiva encuadra Gentile las demás funciones espirituales: el no-ser, el objeto, es, ahora la naturaleza, ahora los otros sujetos empíricos, ahora el pasado, ahora el error, ahora el mal, etc. (*El acto del pensar como acto puro*, 1912; *Teoría general del Espíritu como acto puro*, 1916). Todos los momentos negativos están situados, pues, sobre el mismo plano, con lo cual no se alcanza a comprender cómo se diferencien entre sí; ni basta decir con Gentile que no hay dos momentos idénticos y que al objetivarse la actividad consciente produce distinciones infinitas, porque Dios, por ejemplo, se distingue de un ser humano, como una persona de otra, y sin embargo es, a diferencia de un ser humano, objeto de adoración. Y ¿la ciencia? ¿Qué posición ocupa ella en el sistema gentiliano? El saber científico ocupa un lugar intermedio entre el arte y la religión: participa del carácter del arte, porque su realidad es particular y por esto puramente subjetiva, y participa también del carácter de la religión, ya que pretende conferir a su realidad un valor objetivo en detrimento de la realidad del espíritu, y se vuelve así agnóstica y misteriosa igual que la religión ante Dios.

La filosofía de Gentile representa el postrer intento del idealismo moderno por eliminar todo residuo de trascendencia, por reducir toda la objetividad a la actividad del sujeto autoconsciente. No puede decirse ciertamente que el intento haya tenido el éxito deseado; queda, sin embargo, la constancia de un sistema coherente, consecuente con el concepto de la "dialéctica como síntesis de los opuestos". Muy otro es el concepto que de la dialéctica acabó

por tener Benedetto Croce, porque muy otros fueron los antecedentes culturales que lo acercaron a la filosofía. Gentile, mentalidad más resueltamente metafísica, planteó desde un principio su pensamiento en las líneas de un hegelismo más o menos ortodoxo; Croce, en cambio, empeñado en su juventud en investigaciones eruditas acerca de la naturaleza del arte y de la historia, se encauzó al estudio de la filosofía en busca de una fórmula racional que salvaguardara lo mejor de los resultados de sus investigaciones, a saber: el carácter espiritual y autónomo de la actividad estética. Esta exigencia condicionó la formación de todo el sistema crociano.

Croce, especialmente en la primera fase de su pensamiento, gustó llamarse el "filósofo de los distintos", para evidenciar lo que para él era una tesis incontrovertible: la diferencia entre las formas o funciones del espíritu. Sin embargo, no pudo eludir la pregunta: ¿cuál es el principio que permanece idéntico a través de las distinciones? La respuesta fue: la esencia unitaria de las actividades espirituales consiste en su "historicidad". Dicho diversamente: toda la realidad es espíritu, y el espíritu es historicidad. De aquí, la denominación de "historicismo absoluto" a la filosofía de Croce. La filosofía es elaboración de ideas contenidas en los hechos históricos; y, puesto que la historia presenta siempre nuevas situaciones de hecho, brotarán siempre nuevos problemas de pensamiento. Croce contrapone su historicismo al racionalismo abstracto del iluminismo, que divide la realidad en "superhistoria" y en "historia", en un reino de valores y en un bajo mundo que sólo los realiza imperfectamente. El historicismo absoluto suprime dicha dualidad, reduciendo la historia imperfecta a la historia racional perfecta, es decir, adecuando el "ser" al "deber ser", lo real a lo ideal, de conformidad con la fórmula hegeliana: "todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real". Con todo, sería inexacto suponer que Croce "repita", en esto, a Hegel. En su labor de clarificación sobre los problemas que lo atormentaron en su juventud, Croce se valió preferentemente de la teoría estética de Francesco de Sanctis (1817-83); del hegelismo él poseía un conocimiento indirecto, en los reflejos que aquél había tenido en la crítica del arte desantiana y en la interpretación que del marxismo había hecho Antonio Labriola (1843-1904), con el cual mantuvo relaciones personales de amistad. Cuando más tarde, y por influencia de Gentile, se acercó directamente a la obra de Hegel, su doctrina se hallaba en gran parte ya desarrollada, y por lo mismo no era susceptible de transformaciones ulteriores profundas. El encuentro con Hegel le sirvió a Croce para valorar su pensamiento a la luz de la autoridad y del prestigio del filósofo de Stuttgart, pero sin abdicaciones serviles: al propio tiempo que exaltaba a Hegel en los aspectos fundamentales de su doctrina

(universal concreto, desarrollo dialéctico del espíritu), mismos que avalaban su historicismo absoluto, no vaciló en censurarlo por haber admitido la posibilidad de conocer la naturaleza en todas sus manifestaciones históricamente determinadas (apelando a Giambattista Vico, Croce sostiene que los hombres no pueden conocer la naturaleza, porque no la han hecho ni la hacen), por haber abusado de la forma triádica y sobre todo por haber confundido el "nexo de los distintos" con la "dialéctica de los opuestos".

El pensamiento filosófico, según Hegel, es "concepto", es "universal", es "concreto". Es concepto, ya que repudia todo estado psíquico alógico (sentimiento, arrobamiento, intuición), carente de fuerza demostrativa. Contra el misticismo y la manía de levantar los ojos al cielo (la imagen es de Croce), Hegel se mostró en todo momento ferozmente satírico; y, respecto de la pretensión de un saber inmediato, sostuvo la necesidad de desterrar de la investigación filosófica a la intuición, que embrolla las ideas y tiende más a la edificación que a la especulación. El concepto filosófico es universal en cuanto a su extensión, y no meramente general; lo cual establece la diferencia entre filosofía y ciencias empíricas o naturales, las cuales manejan tipos o conceptos de clase. En fin, el concepto filosófico es concreto, y no simple esquematización de la realidad, pues incluye en su comprensión la plenitud de la experiencia; ello establece la diferencia entre la filosofía, que no deja nada sin demostrar, y las disciplinas matemáticas, que parten de hipótesis como premisas útiles para el procedimiento demostrativo.

Croce acepta sin reserva todo esto, pero se vuelve repentinamente cauteloso tan pronto como aborda la discusión del problema de los opuestos; es un problema del cual, apunta, conviene aclarar los términos, si se quiere entender su gravedad y dificultad. "El concepto filosófico, que es universal concreto, no excluye, antes bien incluye en sí las distinciones: es lo universal distinto en sí, y que resulta de las distinciones. Como los conceptos empíricos se distinguen en clases y subclases, asimismo el concepto filosófico tiene sus formas particulares, pero no es una agregación mecánica, sino un organismo, donde cada forma se enlaza con las demás y con el todo. Por ejemplo, la fantasía y el entendimiento son conceptos filosóficos particulares respecto del concepto de espíritu o actividad espiritual; pero no están colocados afuera o debajo del espíritu, sino que constituyen el propio espíritu en aquellas formas particulares; ni uno está separado del otro, como dos entidades cerradas cada una en sí misma y mutuamente extrañas, sino que uno pasa al otro; por lo cual la fantasía, como vulgarmente se dice, por más que se distinga del entendimiento, es fun-

damento indispensable de éste".¹ A las claras, Croce pretende salvar la unidad del concepto filosófico comparándolo a lo que presenta una unidad intrínseca (cual es el organismo viviente), es decir, a lo que no puede descomponerse sin que las mismas partes componentes pierdan su verdadera naturaleza y su razón de ser. Pero el parangón no es válido, pues no se alcanza a ver en el concepto filosófico crociano tal unidad intrínseca; por el contrario, lo que se divisa es una yuxtaposición de partes, aunque jerárquicamente dispuestos, de manera que, si la superior supone la inferior, ésta puede estar sin aquélla.

Eso no obstante, Croce no desconoce la categoría de la oposición: admite que el pensamiento, al indagar la realidad, da no solamente con los conceptos distintos, sino al mismo tiempo con los opuestos, los cuales no pueden ser idénticos a los primeros ni han de considerarse como casos especiales de aquéllos; simplemente constituyen otra categoría lógica. ¿Qué diferencia hay entre las dos categorías de conceptos? Dos conceptos distintos se enlazan entre sí, aun permaneciendo independientes; dos conceptos opuestos, en cambio, parecen excluirse: donde aparece uno, desaparece el otro. Ejemplos de conceptos distintos son los ya citados de la fantasía y del entendimiento; podrían añadirse los del derecho, de la moralidad y análogos. "Los ejemplos de los conceptos opuestos se obtienen de las muchas parejas de palabras de que está repleto el lenguaje, y que no constituyen ciertamente parejas pacíficas y amigables. Son las antítesis de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, de lo bello y de lo feo, del valor y del antivalor, de alegría y del dolor, de la actividad y de la pasividad, de lo positivo y de lo negativo, de la vida y de la muerte, del ser y de la nada; y así seguidamente. No es posible confundir las dos series, la de los distintos y la de los opuestos: tan evidentemente diversas son entre sí. Pues bien, si la distinción no impide, antes bien hace posible la unidad concreta del concepto filosófico, no puede decirse lo mismo de la oposición. Esta da origen a hendiduras profundas en el seno del concepto universal filosófico y de cada una de sus formas particulares, y a dualismos insuperables. En lugar de lo universal concreto, del buscado organismo de la realidad, el pensamiento topa dondequiera con dos universales, puestos el uno frente al otro. De esta manera toda la filosofía peligra. Una de las soluciones a las cuales la mente humana se ha apegado en el curso de los siglos ha consistido en excluir la oposición del concepto filosófico, al sostener la no-realidad de aquella peligrosa categoría lógica... Contra esta doctrina se ha er-

¹ B. Croce: "Ciò che é vivo e ciò che é morto nella filosofia di Hegel", Laterza, Bari, Italia, 1913, p. 8.

guido, siempre en el curso de los siglos, otra que considera la oposición como categoría fundamental... Sin duda, contra el abstracto monismo, la visión dualista tiene un valor polémico, a fin de negar la negación de aquél. Pero, intrínsecamente, satisface tan poco como la otra, porque, si la primera sacrifica la oposición a la unidad, la segunda sacrifica la unidad a la oposición".²

¿No puede, pues, haber unidad en la oposición? ¿La dialéctica de los opuestos es de rechazar del todo? ¿El encuentro de Croce con Hegel no dio más frutos que esta actitud negativa en beneficio exclusivo de la dialéctica de los distintos? ¿De ningún modo! Aun dando prioridad a la dialéctica de los distintos, Croce exalta el "eureka" de Hegel, esto es, su principio de resolución del problema de los opuestos: "los opuestos no son ilusión, ni es ilusión la unidad; los opuestos son opuestos entre sí, pero no son opuestos hacia la unidad, ya que la unidad verdadera y concreta no es otra cosa que unidad o síntesis de los opuestos; no es inmovilidad, es movimiento; no es detención, sino desarrollo".³ Esta es la única solución posible, que no rechaza las seculares del monismo y del dualismo de los opuestos, sino que las justifica conjuntamente, considerándolas como verdades unilaterales, como fragmentos de verdad, que hallan su integración en una tercera, en la cual desaparece la primera, la segunda e incluso la tercera, al fusionarse en la única verdad. "Y verdad única quiere decir que la unidad no tiene a la oposición frente a sí sino en sí misma y que, sin oposición, la realidad no sería realidad porque no habría desarrollo y vida. La unidad es lo positivo y la oposición lo negativo; pero lo negativo es también positivo, positivo en cuanto es negativo; y, si tal no fuera, no se comprendería la plenitud de lo positivo".⁴ Lo anterior es suficiente, a nuestro entender, para probar que Croce, aun insistiendo en la distinción de las formas y de los grados de la vida del espíritu para diferenciar su filosofía del "panlogismo" de Hegel, y aun criticando el abuso del proceso triádico de parte de aquél, acabó por acoger, al lado de la categoría de la distinción, la categoría de la oposición. De haber admitido, con Hegel, solamente la dialéctica de los opuestos, habría negado la autonomía del arte respecto de la filosofía, esto es, habría malogrado lo mejor de los resultados de sus estudios juveniles. Para Croce, quedó en todo momento como una conquista definitiva de su pensamiento la tesis de que los dos conceptos de lo bello y de lo verdadero no están en una relación de oposición, en el sentido de que lo uno anula a lo otro, sino en una relación de "unidad-distinción". Pero

² B. Croce: *op. cit.*, pp. 9-10.

³ B. Croce: *op. cit.*, pp. 14-15.

⁴ B. Croce: *op. cit.*, p. 15.

brota la pregunta: ¿dónde se da entonces la oposición en el sistema crociano? Las oposiciones se dan sólo en el ámbito de cada una de las funciones espirituales: bello y feo, en el momento estético; verdadero y falso, en el momento filosófico; útil y dañoso, en el momento económico; bueno y malo, en el momento ético.

Una vez llegados a este punto conviene ver, para una más exacta inteligencia, y consecuente valoración de la filosofía de Benedetto Croce, cuáles son las formas y los grados en que se desarrolla la vida del espíritu. Las formas fundamentales son dos: la "actividad teorética", mediante la cual el espíritu "conoce" las cosas, y la "actividad práctica", mediante la cual las "muda". En cada una de dichas formas se distinguen dos grados, según que lo que se conoce o se produce con la acción sea individual o universal: el grado "estético" y el "lógico", dentro de la forma teorética; el grado "económico" y el "moral", dentro de la forma práctica.

El problema del arte es tratado en la *Estética* (1a. Ed. 1902). Croce reelabora el concepto desanctiano del arte,⁵ como actividad fantástica, con la intención de encuadrarlo en un sistema filosófico en que las distintas funciones del espíritu se articulen armónicamente. El arte es sólo un grado de la vida espiritual: es conocimiento ingenuo, idealmente distinto de la actividad intelectual, porque no produce conceptos como la filosofía, ni juicios valorativos de lo verdadero y de lo falso, como la historia; es, por tanto, "intuición pura", figuración fantástica de impresiones individuales, libres de elementos morales, utilitarios y conceptuales. Como tal, no está en la cumbre de la vida del espíritu, sino el primer peldaño: común a todos los hombres, pero más vivaz y poderosa, por vigor de síntesis fantástica, en los artistas. Y, puesto que la intuición no se concibe sin la expresión, el arte es a la vez lenguaje; lenguaje entendido, no como medio práctico de comunicación de un contenido lógico del pensamiento, sino como forma viviente en que el espíritu se intuye y se manifiesta a sí mismo. El arte es, pues, intuición y expresión de un estado lírico individual; sin embargo, aun en su forma individual, abarca el todo y refleja en sí el Cosmos, porque la subjetividad profunda del artista al crear no puede desunirse del universo. "En cada acento de poeta, en cada criatura de su fantasía está todo el destino humano, todas las espe-

⁵ Francesco De Sanctis (1817-83), si bien no fue filósofo de profesión (era crítico e historiador de la literatura italiana), había señalado, en sus geniales "Ensayos críticos" y en su "Historia de la literatura italiana", un nuevo criterio estético: el arte no es conocimiento intelectual, sino actividad creadora de la fantasía: lo que ella crea es la "forma", que no es revestimiento y ornamento de la idea, algo desprendido del contenido, sino el mismo contenido transfigurado en fantasma político.

ranzas, las ilusiones, los dolores y las alegrías, las grandezas y las miserias humanas, el drama entero de lo real".⁶

A la intuición, que es conocimiento de lo individual, Croce hace seguir el conocimiento conceptual o filosófico. Este no debe ser entendido abstractamente, al estilo intelectualista; los esquemas a que llegan las ciencias naturales y la matemática son "pseudo-conceptos", que tiene tan sólo un valor de economía mental (es el conocido criterio pragmatista de Ernesto Mach), porque, o son universales carentes de contenido (conceptos matemáticos), o generalizaciones faltas de universalidad (conceptos de las ciencias naturales). El verdadero concepto filosófico se identifica con la "historia", puesto que es comprensión de todas las determinaciones particulares (las intuiciones), esto es, nos da la verdad concreta aun en su aspecto individual que se transforma en cada momento (*Lógica*. 1a. Ed. 1906).

Análoga relación a la de arte y filosofía (o historia) existe entre economía y ética. La economía es "volición de lo individual", es decir, tendencia a satisfacer una necesidad del individuo mediante la búsqueda de un determinado objeto apto para tal fin. El resorte de la categoría económica es el impulso vital que domina en todo el reino animal y que en el hombre alcanza la expresión racional de la "habilidad", a saber, la capacidad de escoger los medios más adecuados para la consecución del fin. La habilidad es la virtud del buen industrial, del buen agricultor, del buen comerciante, pero también del hombre político (Croce ve el antecedente de su doctrina política en Maquiavelo, el cual descubrió la autonomía del arte del gobernar de cualquiera consideración de orden moral; la ciencia política, afirma, tiene sus propias leyes, contra las cuales es vano rebelarse, y no puede ser exorcizada y desterrada del mundo con el agua bendita). Por encima de la economía se yergue el grado de la eticidad, la cual, como "volición de lo universal", mira a realizar en el mundo humano, mediante un incremento progresivo de la espiritualidad en la vida, el "triunfo de la libertad" (*Filosofía de la Práctica*, 1a. Ed. 1909).

"La división cuadripartida en la vida del espíritu —nota E. Paolo Lamanna— constituyó para Croce como una 'camisa de fuerza' de su pensamiento, con el amago de encasillar la vida espiritual y convertir la problemática filosófica en una casuística artificial, que consiste en preguntar en cuál de las cuatro casillas hay que colocar este o aquel momento de la vida interior. Y Croce luchó durante toda su vida para no quedar prisionero de sus esquemas. Lo que le importaba era caracterizar cada una de las formas y cada uno

⁶ B. Croce: "Nuovi Saggi di Estetica", Laterza, Bari, Italia, 1920, p. 126.

de los grados de actividad; pero otro tanto vigorosa fue la preocupación de no romper con aquella distinción la unidad del espíritu".⁷ Se trata, a todas luces, de una crítica benévola, que, al propio tiempo que diagnostica el mal, apronta el paliativo. La fórmula crociana de la "unidad-distinción", según la cual las varias formas y grados de la vida espiritual se implican recíprocamente según un ritmo "circular", puede resultar muy útil para garantizar la independencia de las funciones, pero no logra probar la "necesidad" del paso de una forma a otro, de un grado a otro, y por tanto no preserva la unidad del espíritu. El propio Gentile tacha de abstractismo la cuadripartición del pretendido sistema crociano, al cual denomina con escarnio la "filosofía de las cuatro palabras". El reproche a Croce precisamente la sobreposición de la dialéctica de los distintos a la dialéctica de los opuestos: no pudiendo el espíritu ser gobernado por dos leyes diferentes al mismo tiempo, forzosamente una acabará por desplazar a la otra. O se admite la oposición, y con ella la necesidad del paso de una forma a otra, o se admite la distinción, y con ella la autosuficiencia y la realidad independiente de cada forma considerada en sí misma. La dialéctica de los distintos da al traste con la verdad más profunda del hegelismo, el concepto de la contradicción cual resorte interior del desarrollo perenne, del devenir continuo del espíritu. Ciertamente es que Croce acepta la oposición dentro de cada grado, pero con la peculiaridad de que lo que es negativo dentro de un grado de la vida espiritual (v.g.: el mal respecto del bien, en la esfera ética) puede ser positivo en otro (en efecto, lo que es moralmente malo puede ser útil, y por tanto positivo, en la fase premoral de la economía); y entonces, se pregunta Gentile, ¿de qué manera lo que tiene una realidad positiva en un momento de la vida del espíritu podrá volverse negativo en otro y actuar como fermento de desarrollo dialéctico?

Esta es, "in nuce", la interpretación de la dialéctica por Benedetto Croce. Sin embargo, creemos oportuno, antes de terminar, aludir brevemente a su doctrina política del "liberalismo", tanto más que Croce se significó, durante el "interregno fascista" en Italia, como maestro de vida moral y paladín de la libertad: en su diuturna polémica supo unir las jóvenes a las viejas generaciones (que habían preferido la vía del exilio) y mantuvo encendida la antorcha del antifascismo con sus libros y sus notas en la revista *Crítica*.

El concepto de "libertad" en Croce no es unívoco, pues refleja la distinción entre actividad teórica y actividad práctica del es-

⁷ E. Paolo Lamanna: "Il problema della Scienza", Le Monnier, Firenze, Italia, 1964, Vol. III, p. 239.

píritu. Considerada en el ámbito del poder especulativo, la libertad se identifica con el proceso creativo espontáneo del espíritu, ya que una creatividad forzada, mecánica, es inconcebible; dicho con las palabras del autor, "la libertad tiene su centro en la idea de la dialéctica, o sea, del desarrollo que merced a la diversidad y a la oposición de las fuerzas espirituales enriquece y ennoblece continuamente la vida y le confiere su único y entero significado".⁸ Un liberalismo fundado en tal concepción de la libertad evoca el "búho de Minerva" de Hegel, que emprende su vuelo al anochecer y llega siempre a cosas cumplidas y por ello demasiado tarde para decir cómo debe ser el mundo; es un liberalismo que, expresando el concepto contemplativo de la filosofía, "comprende y justifica" tanto a lo existente como a su contrario; en breve, es pura teoría, no praxis. Pero, si el juicio histórico ni absuelve ni condena, sino tan sólo comprende; si en el dominio teórico vale plenamente el principio hegeliano de que "todo lo que es real es racional y todo lo que es racional es real", en el dominio de la acción tal principio pierde su fuerza y no puede ser invocado para justificar el estado de cosas existente, para aceptar el hecho cumplido. Una cosa es el acto de pensar la historia (actividad teórica), otra es el acto de hacer la historia (actividad práctica). La acción exige la participación directa en la lucha contra el mal y el error; y el que está filosófica e históricamente educado y disciplinado sabe cuál es la hora del conocer y cuál la hora del hacer. Hay un imperativo moral que dice "a cada uno de nosotros, en las condiciones determinadas en que se halla colocado, lo que debe hacer".⁹ Se trata, como es fácil advertir, de un imperativo que pugna con el principio teórico de la racionalidad y necesidad de lo real; de un principio gracias al cual el individuo puede dar lecciones a la historia, el hombre a Dios. La fractura del sistema crociano, así, se ahonda y la distinción entre actividad teórica y actividad práctica se trueca en dualidad insanable. En efecto, el paso de la forma teórica a la práctica es explicable sólo en el sentido de que la primera sirve para iluminar y dirigir la segunda; pero, si todo conocimiento es historia, y si toda la historia es justificación y aceptación de lo acaecido, no puede haber acción iluminada y dirigida a corregir o, como quiera, a modificar el curso de la historia. Por otra parte, aun considerando la actividad práctica separada de la teórica, como forma independiente, el cambio debería ser, de cualquier manera, el resultado de la contradicción (que es la ley que rige en cada uno de los grados) y no estar rela-

⁸ B. Croce: "Ética e politica", Laterza, Bari, Italia, 1931, p. 251.

⁹ B. Croce: "La storia come pensiero e come azione", Laterza, Bari, Italia, 1938, p. 199.

cionado (como Croce da a entender) con un elemento voluntarista que recibe su luz no se sabe de dónde. Es en verdad decepcionante comprobar que, luego de haber fundado el pensamiento filosófico en la identidad de lo real y lo ideal y luego de haber impugnado el dualismo de las oposiciones, Croce acabe por hacer coexistir la necesidad (ley eterna y divina) con la contingencia (libre iniciativa de la voluntad humana). Si arbitraria y artificiosa nos pareció la sobreposición de la dialéctica de los distintos a la dialéctica de los opuestos, más grave por sus consecuencias nos resulta ahora el reconocimiento de un imperativo moral en contraposición a la racionalidad necesaria de la historia: con ello, se hace ya del todo imposible la unidad y la circularidad de la vida espiritual y se destruye la base misma sobre la cual se eleva el idealismo (a saber, la identificación o unión absoluta de lo finito con lo infinito).

Según Abbagnano, "la filosofía de Croce constituye la última y decisiva crisis del idealismo romántico; este idealismo que se presenta en Gentile (como en Hegel) pacificado y feliz en la conciencia de la perfecta identidad de lo finito con lo infinito, se presenta en Croce, señaladamente en sus últimas fases, como infelicidad y contraste de posiciones inconciliables".¹⁰ Pero, si es innegable que la filosofía crociana deja mucho que desear en cuanto a coherencia, quizá precisamente por esto tiene la dote de empujar el pensamiento por caminos nuevos y diversos, especialmente en el campo de la crítica literaria y artística. Por ello, y dejando a un lado los esquemas escolásticos que sostienen la exposición, es de justicia reconocer que ella representa una de las expresiones más originales y significativas de la cultura contemporánea.

¹⁰ Nicola Abbagnano: "Storia della filosofia", Unione tipografico-editrice torinese, Torino, Italia, 1966, Vol. III, p. 516.

DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS ENTRE EL ANARQUISMO Y EL MARXISMO

Enrique González Rojo

No temo comenzar este ensayo con la afirmación de que el marxismo y el anarquismo son dos concepciones hermanas. Nacidas más o menos al mismo tiempo (me refiero al anarquismo decimonónico), hicieron suyo idéntico objetivo: destruir la sociedad capitalista y levantar sobre sus ruinas una nueva organización social en que ya no existiera ni la esclavitud económica que presupone la propiedad privada sobre los medios de producción ni la esclavitud política que implica la existencia de un Estado que se contrapone a los intereses autogestionarios de la colectividad. Estos dos hermanos —aliados al principio en la Asociación Internacional de Trabajadores— muy pronto empezaron a distanciarse. Si al principio se trataba de una mera disensión familiar, una discrepancia dentro de la misma trinchera, poco a poco —en la misma AIT— la contradicción se fue agudizando a tal grado que sobrevino la escisión entre los “autoritarios” y los “ácratas”, entre los marxistas y los bakuninistas. A partir del momento en que la fracción bukuninista fue expulsada de la I Internacional, la relación entre el socialismo científico y el anarquismo se vuelve tormentosa, fratricida, canibalesca.

Quiero iniciar este escrito subrayando, sin embargo, que las dos únicas teorías políticas que se colocan en franca oposición al capitalismo son el marxismo y el anarquismo. No sólo son anticapitalistas Marx, Engels, Lenin, sino también Bakunin, Kropotkin, Malatesta.¹ Con independencia de quienes son más consecuentemente anticapitalistas, de quienes enjuician más correctamente la naturaleza del modo de producción capitalista, de quienes visualizan de modo más preciso o francamente científico el proceso

¹ Podríamos interpretar como algo simbólico el que no sólo Gramsci sino también Malatesta fueron reclusos en cárceles fascistas.

revolucionario o de quienes, en fin, conceptúan de manera más coherente la reconstrucción de la nueva sociedad, las dos tendencias, a diferencia de muchas otras, son franca y decididamente *contestatarias*. Son las *dos doctrinas políticas revolucionarias de la sociedad moderna*. Yo, como marxista, pienso que, en la mayor parte de los problemas, les asiste la razón a Marx y a Lenin. Pero, independientemente de ello, no me cabe duda de que la intención, el propósito, el objetivo del anarquismo es la destrucción de la sociedad de clases y la inauguración, con la *anarquía*, de una organización social emancipada.

Antes de pasar adelante, conviene aclarar que no todas las concepciones que se han declarado marxistas o anarquistas pueden ser consideradas como francamente revolucionarias. El socialismo de derecha (predominante en la II Internacional) o el anarquismo individualista eran tendencias más bien reformistas. Como se sabe, el anarquismo se divide en dos tendencias: la anarco-individualista de Proudhon, Stirner, Tucker, etc., y la anarco-comunista de Bakunin, Kropotkin, Malatesta, Réclus, etc. Ambos tipos de anarquismo² tienen en común su lucha contra el Estado y su deseo de implantar la *anarquía*; pero se diferencian en que los anarco-individualistas, influidos por la burguesía, no combaten la propiedad privada (la pequeña propiedad, dicen, protege a los individuos de la acción de toda autoridad), mientras que los anarco-comunistas, influidos por el marxismo, pugnan contra la propiedad privada y conciben la *anarquía* como *un régimen sin Estado y sin propiedad privada*. El anarco-comunismo es, por consiguiente, una concepción política decididamente revolucionaria.

Cuando hable, entonces, en lo que sigue, de marxismo y anarquismo, haré referencia al marxismo-leninismo y al anarco-comunismo.

¿Por qué han acabado por diferenciarse, escindirse, contraponerse estas dos teorías políticas revolucionarias? Utilizaría un método erróneo o al menos unilateral si respondiera a esta pregunta asentando, como es costumbre en las filas del marxismo, que la razón de ello estriba en que *mientras el marxismo expresa los intereses del proletariado, el anarquismo representa los de la pequeña burguesía*. Esta afirmación es inconveniente, en primer lugar, porque, en el nivel actual de ambas teorías, ni el marxismo expresa *todos* los intereses del proletariado, ni, como veremos más adelante, el anarquismo deja de contener *algunos* intereses de este último. La respuesta que comento es inconveniente, en segundo término porque en lugar de motivarnos para estudiar la *estruc-*

² Como se sabe, Marx luchó contra estos dos géneros de anarquismo: contra Stirner y Proudhon primero y contra Bakunin después.

tura definitoria de ambas concepciones, el *sistema de pensamiento* privativo de las dos, el grado en que se apropian de la realidad presente y del proceso revolucionario futuro, y las relaciones específicas, a nivel teórico, entre una y otra, nos plantea un *prejuicio*, un *dogma que paraliza la investigación*. No me opongo, desde luego, a que se califique una teoría, a que se busquen sus determinaciones de clase; pero creo que tal cosa debe llevarse a cabo sólo después de haber asimilado su contenido. No puedo ignorar que en *buena medida* el marxismo ha expresado los "intereses" de la clase obrera y el anarquismo los de la pequeña-burguesía; pero quiero subrayar la expresión: en *buena medida*. En efecto: no todo lo que estructura la concepción política del marxismo clásico es *proletario* (expresión clara de los intereses de esta clase) ni todo lo que configura al anarquismo clásico es *pequeño-burgués*. Como los anarquistas podrían afirmar, en contra de la respuesta marxista habitual, que *el marxismo expresa los intereses de la pequeña-burguesía y el anarquismo los de la clase trabajadora*, la única forma de orientarnos en este problema es examinar, como dije, la estructura o el contenido de cada una de las teorías políticas en cuestión.

En el análisis de la estructura del sistema anarquista o del sistema marxista, voy a dejar de lado algunos elementos que, aunque hayan tenido cierta importancia histórica, me parece que *no son piezas esenciales de una y otra concepciones*. Al hablar del marxismo, por ejemplo, no voy aludir a ciertas deformaciones pretendidamente marxistas (parlamentarismo, economismo, etc.). Al referirme al anarquismo, tampoco voy aludir a ciertas tendencias que se han presentado como anarquistas (terrorismo, apoliticismo, etc.). Aludiré, más bien, *al sistema de pensamiento de estas teorías en el nivel abstractivo de sus elementos conceptuales decisivos*.

Muchas son las razones teóricas, históricas, estratégicas, etc., que han determinado o contribuido a que se contrapongan el marxismo y el anarquismo. Pondré el acento, sin embargo, en las más relevantes, aunque sea de modo extremadamente esquemático. El marxismo le reprocha al anarquismo, por ejemplo, su incompreensión de la necesidad de crear, como forma de Estado propio del *régimen de transición*, la dictadura del proletariado. La destrucción del sistema capitalista, la edificación del modo de producción socialista y la paulatina construcción de las condiciones indispensables para la creación del régimen comunista (en el que ya no habrá ni Estado ni clases sociales) no serían posibles, aduce el marxismo-leninismo, sin un Estado, y un Estado especialmente centralizado y fuerte: la *dictadura del proletariado*. El anarquismo, por su parte, aduce contra el marxismo que todo Estado, incluyendo el que dice representar los intereses de la clase obrera, se sustantiva y contrapone a la sociedad, genera, fortalece y consolida los intere-

ses propios del autoritarismo burocrático-gubernamental y eso acaba por ser un serio obstáculo para la emancipación del proletariado y el pueblo en su conjunto.

El marxismo y el anarquismo tienen, desde luego, elementos en común: son, como he dicho, teorías anti-capitalistas; pugnan por la socialización de los medios de producción; persiguen la implantación de un régimen (el comunista) en que no existan clases sociales, división enajenadora del trabajo, Estado, etc. Se suele decir que ambas teorías concuerdan en el *objetivo final* a que tienden; pero se diferencian en los *medios* que utilizan para obtener tal cosa. Poseen, en efecto, coincidencias importantes; pero sus discrepancias son igualmente significativas: *hay entre ambas concepciones diferencias de principio*.

Mi opinión es que entre el marxismo y el anarquismo existe un vacío teórico-político, una tierra de nadie, un ámbito que no ha sido conceptualizado adecuadamente, con rigor científico, por ninguna teoría. A ambas concepciones mencionadas les falta algo; si se quiere, podría decir que entre el anarquismo y el marxismo hay un "eslabón perdido", que es la razón fundamental por la cual estas teorías, que deberían unificarse y diluir sus diferencias, se contraponen y contradicen tajante y permanentemente. Yo pienso que *ha sonado la hora de convertir en objeto de reflexión, en tema científico, este vacío, esta laguna que separa a las dos teorías revolucionarias de la sociedad capitalista contemporánea* tomando en cuenta, sobre todo, el auge de la derecha, el reformismo y el revisionismo. Se precisa, entonces, estudiar la posibilidad de tender un *punto teórico* entre estos territorios separados.

Resultado de este análisis es comprobar que el vacío, el hiato que divide a las dos teorías hermanas y las arroja a una lucha fratricida, es la acción del concepto de *clase intelectual*, por un lado, y de *revolución articulada* o *teoría de las diferentes revoluciones*, por otro.

Veamos de manera más detallada la polémica entre el anarquismo y el marxismo. Una de las tesis centrales de Marx y Engels consiste en poner de relieve el *carácter* de clase de todo Estado. La razón fundamental por la cual el Estado capitalista se contrapone al pueblo es que, de acuerdo con el marxismo, aquél representa en realidad, y en última instancia, los intereses de la clase dominante. El Estado del que se sirve la clase que está en el poder no puede, entonces, dejar de contraponerse, con independencia de la forma en que se presente a sí mismo, al pueblo en su conjunto. De estas afirmaciones se deducen, en buena lógica, dos cosas: 1) que el Estado dejará de existir cuando y sólo cuando no haya clases y 2) que el camino de la emancipación del proletariado pasa obligatoriamente por la destrucción del Es-

tado burgués y la implantación de la *dictadura del proletariado*. El Estado de la dictadura del proletariado no puede contraponerse al pueblo en su conjunto, según el marxismo, porque *ya no expresa los intereses de una clase explotadora*, sino los de una clase explotada que, al llegar al poder, toma las medidas materiales necesarias (socialización de los medios de producción, etc.) para la desaparición de las clases sociales y, con ésta, para la "paulatina" y "pacífica" *extinción* del Estado.

El marxismo echa en cara al anarquismo creer que el Estado puede ser "abolido de la noche a la mañana" (Engels), suponer que es posible crear el comunismo sin la dictadura del proletariado, pensar que el proceso revolucionario puede ser llevado a buen término sin una vanguardia partidaria que jefature a las masas de acuerdo con una estrategia y una táctica revolucionarias y científicas. El marxismo opina que al anarquismo le falta realismo y sobriedad, en una palabra, sufre la carencia de una interpretación materialista de la revolución y de la edificación del nuevo régimen. En el mejor de los casos, el anarquismo es, para el marxismo-leninismo, el hermano delirante, utópico, nefasto, porque, con su sistemática acción contra el partido, el Estado, la planificación centralizada, sirve al enemigo burgués y coadyuva, paradójicamente, al fortalecimiento de la clase capitalista que pretende apasionadamente combatir.³

Por un lado, el anarquismo, ante las afirmaciones precedentes, trae a colación su verdad. Y digo *su verdad* porque el anarquismo posee, en su estructura conceptual, en su sistema de pensamiento, una verdad indiscutible: la denuncia permanente de la sustantivación de la autoridad. Aunque la llamada dictadura del proletariado, dicen los anarquistas, socialice los medios de producción, *no socializa el poder estatal*, sino, por lo contrario, permite que sea monopolizado por unas cuantas manos. Aun suponiendo, prosiguen, que sus medidas expresen, hasta ciertos límites, los intereses de la clase trabajadora, el Estado tenderá *necesariamente* a divorciarse del pueblo (y hasta a restablecer a la larga el sistema del asalariado) por el hecho de que *nunca, en términos de poder, puede una minoría representar los intereses reales de una mayoría*. Una minoría poderosa, un estrato de la sociedad en el que se deposita la voluntad de la mayoría, genera poco a poco *intereses corporativos* o *intereses de estrato*, que la distinguen y contraponen a los trabajadores.

El anarquismo arguye que la argumentación marxista citada anteriormente está destinada a defender, conscientemente o no, la implantación de un nuevo Estado, más fuerte, más centralizado,

³ Consúltese el texto de Engels *Los bakuninistas en acción*.

más brutal que ninguno de los que han existido (salvo quizás el fascista) a lo largo de la historia. *La dictadura del proletariado* implica, de acuerdo con el anarquismo, el Estado más demagógico (e ideológico) imaginable porque dice ser “el proletariado organizado como clase dominante” (*Manifiesto*) cuando no es otra cosa que un centro que esclaviza a su entorno. El anarquismo opina que, como no es posible que el asunto de todos sea manejado correctamente por unos cuantos,⁴ por más “nobles”, “populistas” o “bienintencionados” que sean o digan ser, la implantación de una *dictadura del proletariado* se vuelve lo contrario de lo que pretende ser: no la vía ineludible para la emancipación, para que “el gobierno sobre las personas sea sustituido por la administración de las cosas” (Engels), sino *el obstáculo más formidable con el que tropiezan los trabajadores para la implantación del comunismo y la anarquía*. El anarquismo considera, por consiguiente, que el marxismo es, en el mejor de los casos, el hermano demagogo, totalitario, arrogante que sirve a los intereses de una burocracia presta a contraponerse al pueblo en su conjunto.

En resumidas cuentas: el marxismo critica al anarquismo porque pretende alcanzar el fin sin emplear los medios apropiados. El anarquismo replica a esto diciendo que tales medios no son tales, sino la irrupción de una nueva forma de esclavización social. El marxismo sostiene que el anarquismo le hace el juego al enemigo, al no poner el Estado al servicio de la clase trabajadora en lucha. El anarquismo asevera que quien hace tal cosa es el marxismo, al ignorar la tendencia degenerativa que necesariamente tendrá, como está teniendo, un régimen “socialista” que no puede dejar de restablecer, en una nueva modalidad, el capitalismo. El marxismo denuncia el *fracaso* permanente del anarquismo en la práctica. El anarquismo responde que su lucha no está destinada a generar una nueva forma de aplastar a las masas trabajadoras.

¿Quién tiene la razón en esta polémica? Yo pienso que, en diversa proporción, en ambas posiciones hay verdades; pero estoy convencido de que en ninguna de dichas teorías está, en régimen absoluto, la verdad. En ambas posiciones hay verdades, pero también falsedades o vacíos. La razón por la cual estas verdades se mezclan con las falsedades y excluyen, en cada una de las concepciones que trato, un sistema íntegro de verdades reside, entre otras cosas, en el hecho de que ni el anarquismo ni el marxismo poseen una teoría científica del “eslabón perdido” que las tiene separadas, y las arroja a una “polaridad intersustentante” o sea

⁴ De ahí, según él, la falacia del sufragio universal.

a un tipo de relación en que un polo se alimenta de las limitaciones del otro.⁵

Esta resquebrajadura entre los dos hermanos ha terminado por eliminar todo diálogo. La polémica entre anarquistas y marxistas que pudiera subsistir es un debate de sordos. Y este hecho, que no se puede ocultar, tiene cierta razón de ser. En efecto, mientras subsista el vacío que existe entre una teoría y otra, mientras esta "tierra de nadie" permanezca descolonizada, mientras el eslabón entre ambas siga perdido, el *diálogo deviene imposible*, la escisión continúa siendo lógica y necesaria, la lucha fratricida entre las dos concepciones contestatarias de la sociedad capitalista permanece insoslayable.

Pasemos a reflexionar sobre este vacío que se aposenta entre el anarquismo y el marxismo. El socialismo científico tiene razón, y es una de sus grandes aportaciones, cuando pone de relieve que no es posible entender el carácter, las funciones y la génesis del Estado *si no se toma en cuenta sus relaciones específicas con la clase dominante*. El Estado es, en este contexto, un instrumento coercitivo-ideológico puesto al servicio de la clase dominante (por ejemplo de la burguesía). La mayor parte de los anarquistas no toman en cuenta tal cosa. Creen que el "problema del Estado" reside no tanto en que sea un aparato de fuerza monopolizado por la clase burguesa, cuanto un poder *político* contrapuesto al pueblo gobernado. No obstante este punto de vista, parece indiscutible que uno de los aspectos esenciales que determinan el *carácter del Estado* consiste en ser un *aparato, un poder que expresa los intereses de la clase dominante*. No temo equivocarme con una formulación de este tipo: el Estado es una *creación* de la clase dominante para salvaguardar sus intereses. Si este es uno de los "aspectos esenciales" que determinan el carácter del Estado, la vía para la desaparición de este último pasa *necesariamente* por la socialización de los medios de producción, ya que, con ésta, se inicia el proceso de extinción de las clases sociales. No existe la posibilidad de destruir el Estado sin destruir las clases sociales. Todo intento de implantar la *anarquía* sin la destrucción de la propiedad privada es no sólo una utopía sino una acción que forzosamente le hace el juego a la burguesía. En todo esto le asiste re-

⁵ En otra parte he escrito: "Una de las formas de la existencia de la ideología es lo que me gustaría denominar la *polaridad inter-sustentante*, nombre con el cual deseo indicar el hecho de que frecuentemente un 'punto de vista' no sólo contradice a otro sino que vive o se sustenta en el otro, lo mismo que este segundo no sólo niega el primero sino que también depende o se basa en él. Se trata de una 'unidad ideológica de contrarios'". (Enrique González Rojo, *Para leer a Althusser*, Editorial Diógenes, S. A. México, 1974, p. 108).

suelatamente la razón al marxismo. Pero esta última teoría no ha tomado en cuenta que, además del "aspecto esencial" de su determinación, que he indicado, el Estado es susceptible de incorporar en su estructura, de acuerdo con el momento histórico de que se trate (o el régimen social en que se halle ubicado) otro "aspecto esencial": el Estado puede no sólo representar los intereses de la clase dominante *en el sentido apropiativo-material del término* (Estados esclavista-feudal, capitalista), sino de la clase dominante *en el sentido apropiativo-intelectual de la expresión* (modo de producción soviético).

Para que se entienda la afirmación precedente, transcribiré el siguiente párrafo de otro escrito mío: "Mi punto de arranque es el siguiente: para hacernos una idea clara del proceso histórico, conviene poner de relieve que la sociedad capitalista no sólo está dividida en las *clases sociales* habitualmente reconocidas (los poseedores y los desposeídos), sino en otro tipo de *clases sociales* (el trabajo intelectual contrapuesto al trabajo manual) que, habitualmente también, no son consideradas como tales, sino como partes de la "clase media" o estratos, capas o sectores subsumidos "en última instancia" en las *clases sociales* en sentido económico. Parto, pues, de la idea de que existe, y ha existido prácticamente a lo largo de casi toda la historia, una *clase intelectual*".⁶

Ya en la sociedad capitalista, el Estado representa dos tipos diversos de intereses: los apropiativo-materiales de la burguesía y los apropiativo-intelectuales de la *clase intelectual*, de los dueños de medios de producción *intelectuales*. Como la clase intelectual se halla subordinada a la clase burguesa, como es asalariada suya, el Estado de la sociedad burguesa no puede expresar los intereses de la clase intelectual en los mismos términos en que expresa los intereses de la clase burguesa. El Estado defiende *preferentemente* los intereses de la clase burguesa y sólo de modo secundario los intereses (privilegios) del trabajo intelectual frente al trabajo manual.⁷ Esto no tiene otra explicación que la de hacer notar que en la sociedad capitalista existen dos polaridades *clasistas*: una principal (entre el capital y el trabajo) y otra secundaria (entre el trabajo intelectual y el trabajo manual). Si el Estado del régimen burgués es, esencialmente, un Estado capitalista y secundariamente un Estado *intelectual*, el Estado del régimen "socialista" abandona su carácter de clase en el sentido apropiativo-material

⁶ *Las revoluciones en la historia de la filosofía y la clase intelectual*. Consúltense también *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y el trabajo manual*, y *El concepto de la clase intelectual y sus implicaciones* de EGR. (Textos todos de próxima aparición).

⁷ Es inimaginable, por ejemplo, que el Estado burgués promoviera una revolución cultural proletaria.

y refuerza y absolutiza su carácter de clase en el sentido apropiativo-intelectual. Sigue siendo un Estado de clase; cierto que ya no de los poseedores de los medios materiales de la producción (los cuales han sido barridos por la socialización), sino de los dueños de los medios intelectuales de la producción: de los técnicos y los burócratas del Estado y el Partido.

Para que desaparezca el Estado se requiere, entonces, no sólo socializar los medios materiales de la producción (lo cual generaría un modo de producción intelectual) sino también los medios intelectuales de la misma. La lucha contra el Estado pasa forzosamente por la articulación de una revolución económica y de una revolución cultural. Sólo si se destruyen las clases (tanto en el sentido apropiativo-material cuanto en el sentido apropiativo-intelectual) es posible el "adormecimiento del Estado" (Engels).

Suponiendo que haya tenido lugar una revolución económica, suponiendo que se hayan socializado los medios materiales de producción, si no se lleva a cabo, al mismo tiempo (o mejor: en la articulación adecuada), una revolución cultural, el Estado expresará los intereses de la clase intelectual por dos razones: 1) porque la intelectualidad será el único agrupamiento social homogeneizado por su propiedad privada de medios de producción intelectual y 2) porque la intelectualidad, o, parte de ella, será la que naturalmente pase a integrar los puestos de mando.

Un Estado es susceptible de representar intereses de clase, por consiguiente, en un doble sentido: como Estado de la clase burguesa (capitalismo) y como Estado de la clase intelectual ("socialismo", modo de producción intelectual).⁸ Me parece que la clase intelectual es susceptible de restablecer, en mayor o menor medida, relaciones capitalistas de producción, intercambio y distribución. La Unión Soviética contemporánea es una formación social intelectual en donde se han resucitado, a manera de elementos residuales cada vez más significativos, ciertos aspectos capitalistas.⁹

Mas, independientemente de estos "elementos capitalistas" restablecidos, me parece que la esencia del modo de producción soviético es el ser un modo de producción intelectual, un régimen en que la clase intelectual tiene ciertos "devaneos capitalistas", por así decirlo; pero que, como los tiene a manera de degeneración o corrupción, podría dejar de tenerlos, si en el momento dado rectificara el camino y la orientación del régimen. Sin embargo, aun ocurriendo tal cosa, no dejaría de ser un modo de producción in-

⁸ Y no, como se ha supuesto tradicionalmente en el marxismo, sólo en sentido apropiativo-material.

⁹ Consúltase Charles Bettelheim, *Las luchas de clases en la URSS (1917-1923)*, "Prefacio", Siglo XXI, México, 1977.

telectual, el resultado de una "revolución económica" sin revolución cultural, de una socialización de los medios *materiales* de la producción y del respeto a la propiedad privada de los medios *intelectuales* de la producción.

En el capitalismo el "soporte" del Estado está constituido por dos tipos de clase: la apropiativo-material o clase burguesa (que es su basamento principal) y la apropiativo-intelectual o clase intelectual (que es su sustentáculo secundario). La *revolución económica* destruye el "soporte" apropiativo-material del Estado. La *revolución cultural*, su "soporte" apropiativo-intelectual. Una revolución que articulare debidamente la revolución económica y la revolución cultural dejaría sin *base clasista* al Estado.

Parecería, entonces, que la localización de las dos *determinaciones exteriores* del Estado (la clase burguesa y la clase intelectual), amén del tipo de revoluciones que se requiere para destruirlas, cercena finalmente los "soportes" del Estado y abre la posibilidad de un régimen de transición hacia el comunismo (y la "anarquía").

La teoría de la *clase intelectual* es extraordinariamente importante porque nos pone al descubierto *la última clase social dominante (explotadora a su manera) que registrará la historia*. Tanto el marxismo como el anarquismo habían hablado de los *intelectuales*, habían hecho referencia a la antítesis entre el trabajo intelectual y el trabajo manual, habían concebido el régimen comunista como la emancipación de la sociedad respecto a la división del trabajo en general y respecto a la división del trabajo en intelectual y manual en particular. Los anarquistas —Bakunin, por ejemplo— ofrecen observaciones especialmente lúcidas al respecto. Y un marxista que devino anarquista —W. Machajski— ha escrito las páginas más memorables sobre los intelectuales, incluso los intelectuales considerados como clase, de que tengo noticia. Pero creo que hasta hoy no se ha realizado una teoría científica, plenamente desarrollada y sistemática, sobre la *clase intelectual*. Esta es la razón por la cual la "resquebrajadura de principios" entre el marxismo y el anarquismo se ha perpetuado hasta nuestros días y ha adquirido modalidades de extremado antagonismo en países como España, Italia, Francia, etc.

El descubrimiento teórico-político de la *clase intelectual* no elimina del todo, sin embargo, el problema del Estado. Y ello es así, porque un Estado no sólo tiene determinaciones exteriores (*clases sociales*) sino también la *determinación interior* que se puede formular en la siguiente frase: *el mero ejercicio del poder genera intereses en quienes ocupan los puestos de mando*. A la larga, el poder corrompe, divorcia del pueblo, fomenta el despotismo. Obsérvese que estos planteamientos son anarquistas. Se basan en la verdad indiscutible del anarquismo. Así como la gran aportación

del marxismo consistió en el descubrimiento de la *primera determinación extrema* del Estado (la clase en el sentido apropiativo-material), la gran aportación del anarquismo, la verdad que lo hace siempre ser actual, consistió en el descubrimiento de la *determinación interna* del Estado. Entre la *primera determinación externa* del Estado y la *determinación interna* o, lo que es igual, entre la aportación marxista y la aportación anarquista hay, como he dicho a lo largo de este texto, un vacío, una tierra de nadie. Al llegar a este punto, estamos ya en posibilidad de rellenar o desplazar ese vacío, de dar con el "eslabón perdido". Creo que este último no es otro que la *segunda determinación externa* del Estado (la clase en el sentido apropiativo-intelectual). *Lo que tiene divididos al marxismo y al anarquismo es la carencia del concepto de clase intelectual y todo lo que implica.*

El marxismo, al poner el acento en la primera determinación externa del Estado, hace énfasis en una *determinación económica*, apropiativo-material. El anarquismo, al poner el acento en la determinación interior del Estado, hace énfasis en una *determinación política*. Ambas concepciones absolutizan su verdad, y al absolutizarla, la falsean. La solución de la primera determinación externa del Estado, esto es, la socialización de los medios *materiales* de la producción, no trae "por añadidura" la solución de la determinación interior del Estado. El error del marxismo (como lo muestra su tesis del "adormecimiento" o la "extinción") es creer que la deformación burocrático-política se vendrá abajo con la desaparición de las clases (en el sentido apropiativo-material). El error del anarquismo consiste en no advertir que la solución de la determinación económica del Estado es condición necesaria, insoslayable (aunque no suficiente) de la *extinción* del Estado primero y de la implantación de la *anarquía* después. Entre la contradicción que se establece entre la *determinación económica* (puesta de relieve por los marxistas) y la *determinación política* (exaltada por los anarquistas), existe una *determinación económico-política, externa-interna* que, como he dicho, no ha sido asumida ni por el marxismo ni por el anarquismo tradicionales: se trata de la *segunda determinación externa del Estado* y del tipo de revolución resolutive que implica: la revolución cultural. Es interesante subrayar que la revolución cultural —lucha ya no contra los intereses de los burgueses sino contra los privilegios de los intelectuales— tiene antecedentes no sólo *teóricos* en el socialismo utópico, en el marxismo y en el anarquismo, sino *prácticos* como en la Comuna de París. Es importante destacar que la revolución cultural proletaria China de 1965 es el gran acontecimiento histórico en que estalla una revolución de nuevo tipo, una revolución cuya esencia reside, independientemente de las interpretaciones

que se le ha dado, en una pugna de las masas trabajadoras manuales contra los burócratas y los técnicos, en una palabra, contra la clase intelectual. La *clase intelectual* tiende un puente entre lo económico y lo político; nace, como las clases dominantes en sentido apropiativo-material, de la infraestructura económica;¹⁰ pero genera un sector que, por el grado de calificación o de experiencia que contiene,¹¹ puede funcionar como estrato burocrático-político y adolecer, por ende, de la deformación autoritaria propia de la determinación interna del Estado.

Es indispensable hacer notar que tanto en el marxismo cuanto en el anarquismo, ha habido intentos de aproximar ambas concepciones políticas. Hay marxistas que se "han preocupado" por la determinación interna del Estado y hay anarquistas que han prestado atención a la primera determinación externa del Estado.¹² Estos acrecimientos han sido débiles y esporádicos; pero han existido. Son sin duda importantes más por su intención, que por sus resultados. Tienen el mérito histórico de entrever que las dos concepciones antagónicas, los dos hermanos irreconciliables pueden ser armonizados si abandonan ciertas estrecheces y dogmatismos. El "marxismo libertario" o el "anarquismo marxista" adolece, sin embargo, de un defecto fundamental: *pretende unificar ambas doctrinas al margen del eslabón perdido*. Resultado de tal cosa es una posición ecléctica que en lugar de articular dialécticamente las verdades inherentes al marxismo y al anarquismo las suma mecánicamente. Hasta hoy en día, los intentos de superar la contradicción entre anarquismo y marxismo me parece que son *conciliaciones sincréticas sin principio*.

Al vacío teórico-político que se halla entre el anarquismo y el marxismo, no sólo se le llena con la noción de *clase intelectual*, sino también con la articulación dialéctica de *todas* las determinaciones del Estado, con la articulación de las revoluciones económica, cultural y antiautoritaria. La "pieza esencial" para articular las posiciones del anarquismo y del marxismo es, ya se sabe, la *clase intelectual*. Sin el concepto de *clase intelectual* no existe la posibilidad de vincular científicamente, de articular dialécticamente, la revolución económica y la revolución antiautoritaria.

¹⁰ Aunque no de las relaciones sociales de producción, sino de las relaciones sociales de productividad esto es, de las fuerzas productivas.

¹¹ De "trabajo en el trabajo" como he dicho en otra parte.

¹² Cuando los marxistas hablan de que la base económica determina sólo en "última instancia" la superestructura estatal, y que ésta última posee una "relativa autonomía", vislumbren las diferentes prácticas implicadas en lo económico y lo político; pero los conceptos "en última instancia" y "relativa autonomía" operan como "comodines intelectuales" que nos brindan la ignorancia como conocimiento, la abstracción como concreción.

La articulación entre los tres tipos de revoluciones puede tener dos aspectos: teórico e histórico. La articulación teórica debe formularse de este modo: no puede haber revolución cultural (socialización de los medios de producción *intelectual*) sin "revolución económica" (socialización de los medios de producción *material*), ni puede haber revolución anti-autoritaria (socialización del poder) sin revolución cultural. El régimen burgués, donde la fuerza de trabajo es una mercancía (y en donde, por ende, el trabajo complejo se cotiza espontáneamente más alto que el simple) rechaza toda posibilidad de llevar a cabo una revolución cultural. Si, por otro lado, se realizara una "revolución económica" sin una revolución cultural, se gestaría, como en el régimen soviético, un modo de producción *intelectual*, un modo de producción que, a pesar de la forma en que lo presentan sus partidarios, no sería un régimen de transición *hacia* el comunismo o, lo que es igual un régimen *socialista*, sino un nuevo modo de producción, ni capitalista ni socialista, que tendería a reproducirse constantemente sin generar otro modo de producción de manera evolutiva y pacífica. Si se pudiera hacer (lo cual no es sino una hipótesis metodológica) una revolución anti-autoritaria (dentro del modo de producción intelectual, del "socialismo"), sin una revolución cultural, El Estado y sus funciones coercitivas se restablecerían naturalmente por la existencia de la propiedad privada de los medios de producción *intelectual*.

El esquema de la revolución articulada es el siguiente:

Revolución económica	Socialización de los medios materiales de producción	Destrucción de la primera determinación externa del Estado
Revolución cultural	Socialización de los medios intelectuales de producción	Destrucción de la segunda determinación externa del Estado
Revolución anti-autoritaria	Socialización del poder	Destrucción de la determinación interna del Estado

Socavarle al Estado su primera y segunda determinaciones externas es sentar las bases para socavarle su determinación interna. Sin los conceptos de clase económica (burguesa) y clase intelectual (fuerza de trabajo calificada) *no es posible luchar científicamente y revolucionariamente contra la determinación interna del Estado.*

Además del aspecto *teórico* de la articulación, hay que tomar en cuenta, como dije, el aspecto histórico. Este último alude a la forma específica en que las circunstancias permitirán a un país determinado articular sus revoluciones. La coyuntura histórica, las peculiaridades de desarrollo, el nivel de las contradicciones externas e internas fijarán ciertos límites a la articulación revolucionaria que no pueden ser menospreciados sin caer en una concepción idealista de la historia. Pero el conocimiento del aspecto teórico de la articulación, servirá de guía para ir sorteando las vicisitudes del aspecto histórico de la misma.

Para llevar a cabo las revoluciones económica, cultural y anti-autoritaria, para articular las diferentes revoluciones que requiere, no sólo el comunismo, sino el régimen de transición, se requiere de tres instrumentos: el partido, la dictadura del proletariado y una masa organizada que lleve a cabo el proceso de la revolución articulada.

Si las revoluciones de que he hablado, de acuerdo con su articulación teórica, se van fundamentando *sucesivamente*, de tal modo que no es posible la revolución cultural sin la "económica" y la revolución anti-autoritaria sin la cultural,¹⁸ el partido debe poseer una función *anticipativa*, esto es, debe incorporar simultáneamente en su estructura político-organizativa elementos importantes de las tres revoluciones en las que está destinado a jugar un papel eminente. Los anarquistas han visto en el partido, concebido como vanguardia de la clase obrera, el *origen* del Estado autoritario de la dictadura del proletariado. Aunque su posición al respecto no toma en cuenta *la necesidad insoslayable de un organismo dirigente* que introduzca la ciencia revolucionaria en el proletariado y lo dirija a través de las complejas vicisitudes históricas de la toma del poder y la consolidación del mismo, no deja de advertir este fenómeno: el partido, por ejemplo el bolchevique, supo conducir las masas al poder, derrocar a la burguesía, crear un nuevo régimen; pero, como resultado de ello, instauró un Estado que poco a poco se fue contraponiendo o divorciando del pueblo. Yo diría, para precisar la idea de lo que es el régimen soviético, que el partido bolchevique creó, sobre todo por obra del stalinismo, la *dictadura del proletariado intelectual*, no del proletariado a secas. Creó un modo de producción en que la clase dominante es la *clase intelectual* (de burócratas y de técnicos) y el Estado un aparato que representa los intereses de tal *intelligentsia* contrapuesta al trabajo manual.

El partido bolchevique dijo pretender crear un régimen (el

¹⁸ Aunque no debe interpretarse este orden de manera rígida, mecánica y torpemente gradualista.

socialista) y creó otro (el *intelectual*). Esto se debe no sólo a la ausencia del concepto de *clase intelectual* y todo lo que implica, sino a que hasta este momento no se ha concebido el partido como un *laboratorio de comunismo*. Para coadyuvar a la construcción del comunismo, no es suficiente que una organización política adopte el socialismo como finalidad, como estrategia política. Es indispensable, además, que vaya asumiendo en la medida en que ello es posible en la sociedad actual, un *modus vivendi* comunista. El partido de la clase obrera debe combatir para que en su seno no haya ni poseedores de capital ni desposeídos (finalidad de la "revolución económica"), ni trabajadores intelectuales contrapuestos a trabajadores manuales (finalidad de la revolución cultural) ni una autoridad contrapuesta despóticamente a su base (revolución anti-autoritaria). Las dos determinaciones externas del Estado y la determinación interna del mismo *deben empezar a combatirse en la agrupación que va a dirigir a los obreros hacia la instauración de un régimen socialista*. El partido comunista no debe ser meramente el partido de la clase obrera (porque con ello se oculta la dictadura del "obrero intelectual" sobre el obrero manual) sino el partido de la clase obrera *manual*. Como también debe emprender la lucha contra la determinación interna del Estado, la denominación del partido debería ser la de *partido antiautoritario del proletariado manual*. Esta designación corresponde, como se comprende, tanto a los objetivos de su lucha cuanto a los parámetros de su *modus vivendi* cotidiano: en tanto partido del *proletariado*, combatirá a la clase burguesa y llevará a cabo la "revolución económica"; en tanto partido del *proletariado manual*, combatirá a la *clase intelectual* y realizará la revolución cultural, y en tanto partido *anti-autoritario* del proletariado manual, combatirá la determinación interna del Estado y promoverá la revolución anti-autoritaria. Este partido anti-autoritario del proletariado manual llevará a cabo, por otra parte, las revoluciones "económica", cultural y anti-autoritaria *en su seno*, con lo cual no sólo anticipará lo que, de modo social, se gestará en el futuro, sino se hallará preparado adecuadamente para crear el socialismo y el comunismo. *Para crear el comunismo hay que ser comunistas*. Para llevar a buen término la "revolución económica" hay que destruir, a nivel de la agrupación política, la polaridad capital-trabajo. Para llevar a buen término la revolución cultural hay que destruir, en la misma organización, la polaridad trabajo intelectual-trabajo manual. Para llevar a buen término la revolución anti-autoritaria hay que destruir, por último, en la agrupación comunista, la polaridad autoridad-masa. *Una agrupación en que se reproducen las tres polaridades no está capacitada para coadyuvar a disolverlas en la sociedad*.

La toma del poder no es posible, por otra parte, sin la dictadura del proletariado. Pero tomemos esta afirmación con reserva, y hagámoslo así porque, como he dicho, la dictadura del proletariado puede concebirse, como de hecho se ha concebido, como dictadura del proletariado *intelectual*. Se trata por consiguiente de instaurar un régimen estatal que tenga, como sus funciones primordiales, destruir *las clases* (la burguesa y la *intelectual*) y sentar las bases, con ello, para su propia destrucción como Estado. *Debe ser un Estado que posea como su esencia el autodestruirse* o, dicho de otro modo, *que vaya articulando las medidas revolucionarias imprescindibles para eliminar finalmente, dando a luz la sociedad comunista, la determinación interna del Estado*. De la misma manera que el partido, el Estado debe ser un *laboratorio de comunismo*. El *Estado socialista* no es meramente el aparato gubernamental que conduce a la masa popular al comunismo, sino que *es comunista*. Como el partido, el Estado debe anticipar las relaciones comunistas en su seno. Un Estado es verdaderamente socialista en la medida en que, en su estructura interna, anuncia ya el comunismo. La dictadura del proletariado debe ser, entonces, laboratorio de comunismo, en tanto que contenga y promueva, asuma y realice, viva en consonancia con y luche por las revoluciones económica, cultural y anti-autoritaria. Es un Estado que debe ser designado la *dictadura anti-autoritaria del proletariado manual*, un Estado que lucha, en sí y fuera de sí, contra las determinaciones externas del Estado y contra la determinación interna. Adviértase que las características del partido comunista y de la dictadura del proletariado, interpretados desde el punto de vista de la revolución articulada, son las mismas: ambos organismos, aunque en diferente nivel, son *instrumentos anti-autoritarios del proletariado manual en lucha*. La razón de ello es que el partido comunista y la dictadura del proletariado son, en un *régimen socialista* (en un régimen de transición en el que se ha realizado la revolución económica, se está llevando a cabo de manera ininterrumpida la revolución cultural y en que se ponen las bases para la revolución anti-autoritaria y el comunismo), dos elementos estrechamente vinculados que cumplen, en diferente nivel, idéntica tarea.

Para articular las revoluciones que he mencionado no sólo es indispensable la participación del partido dirigente y de la dictadura del proletariado, sino también, y de un modo especialmente significativo, de las masas populares. El partido comunista y la dictadura del proletariado, reinterpretados como organizaciones anti-autoritarias del proletariado *manual*, deberán permitir, fomentar y encauzar una organización de las masas que establezca *un sistema democrático de control sobre el Estado y el partido*.

El pueblo organizado, las masas que vayan asumiendo cada vez mayores márgenes autogestionarios, debe aprender a vigilar todo entorpecimiento, vacilación y, no se diga, toda actitud traidora, falaz o demagógica del Estado y el partido. Debe velar porque, junto con el pueblo en su conjunto, el partido y el Estado lleven a su fin la articulación dialéctica de las revoluciones necesarias para la emancipación comunista. El pueblo organizado, en lucha, con espíritu revolucionario, debe convertirse en *la determinación externa de la revolución articulada del partido y del Estado*.

Una de las ideologías más frecuentes del "*socialismo intelectual*" es el *economismo*, ideología que consiste en sostener la necesidad de supeditar al desarrollo de las fuerzas productivas (dentro de un régimen en que ya se han socializado los medios *materiales* de producción) todas las revoluciones que no sean la económica. Según esta ideología hay que lograr el mayor desarrollo posible de las fuerzas productivas ya que sólo haciendo tal cosa es posible llevar a cabo todos y cada uno de los aspectos que conforman estructuralmente el comunismo. Sin detenerme demasiado en este punto,¹⁴ me gustaría poner de relieve dos cosas: 1) esta ideología se caracterizan por una interpretación *tecnicista* del concepto de fuerzas productivas. Las fuerzas productivas, en efecto, no constan sólo de los medios de producción (de las condiciones materiales del trabajo) sino también de la fuerza de trabajo, no sólo de los instrumentos productivos, sino también de los trabajadores. En un país verdaderamente socialista *no sólo deben ser revolucionados incesantemente los medios de producción, sino también la fuerza de trabajo*. La revolucionarización de la fuerza de trabajo (la intelectualización del trabajo manual y la proletarización del trabajo intelectual), si se lleva planificadamente, *volverá a la fuerza de trabajo incomparablemente más productiva que en el pasado*. 2) La ideología del "*socialismo intelectual*" se caracteriza, asimismo, por la suposición de que las relaciones económicas de producción imperantes en un país "socialista" no mantienen ningún tipo de discordancia con las fuerzas productivas en incesante despliegue, de tal modo que, al llegar este desenvolvimiento a cierto límite, sonará la hora de disolver las otras contradicciones sociales no resueltas aún, como son la antítesis ciudad-campo, trabajo intelectual-trabajo manual, hombre-mujer, etc. Mi opinión es que dichas relaciones sociales de producción se convierten, en un momento dado, en un obstáculo para el desarrollo de las fuerzas productivas, porque *fijan los estrechos límites dentro de los cuales pueden desenvolverse las fuerzas productivas*. El aspecto me-

¹⁴ El cual ha sido analizado satisfactoriamente por Charles Bettelheim, *opus. cit.*, "Prefacio".

dular de las relaciones económicas de producción está constituido en este caso, como siempre, por las relaciones de propiedad. Por estas últimas sabemos que la clase dominante en un régimen como el soviético es la *clase intelectual*, la clase que es dueña, en la forma de la propiedad privada, de conocimientos, experiencia, calificación. En estas circunstancias el desarrollo de las fuerzas productivas está férreamente circunscrito a los intereses (privilegios) de la clase intelectual. No hay nada semejante, en la Unión Soviética y en todos los regímenes que se han estructurado de acuerdo con el modelo del "socialismo intelectual", a un *desarrollo de las fuerzas productivas al margen de las clases sociales*. La *clase intelectual* alienta este desarrollo de la técnica no en la medida en que tal despliegue de las fuerzas productivas acerque la sociedad a la revolución cultural, sino todo lo contrario: en la medida en que la aleja de ese "peligro", en la medida en que es una tarea que pospone el conjunto de prácticas destinadas a socavar las instituciones (familia, educación, etc.) que reproducen las condiciones del "socialismo intelectual" o la propiedad privada de los medios de producción intelectuales. En contra del economismo, soy de la opinión de que la técnica debe desarrollarse al mismo tiempo que la revolucionarización de la fuerza del trabajo y de la transformación cualitativa de las relaciones sociales de producción.

Al llegar a este punto, me gustaría dejar en claro que entiendo por *sistema de pensamiento* un sistema en el cual se articulan, en determinada proporción, elementos ideológicos sin más y elementos científicos (o pre-científicos). Si en esta estructuración de elementos, los elementos ideológicos resultan los determinantes, el sistema de pensamiento es un *sistema ideológico*; si resultan determinantes, en cambio, los elementos científicos, se trata de un sistema científico. Si se me permite decirlo así, en un sistema ideológico, los elementos científicos (o pre-científicos) están en la oposición, mientras que en el *sistema científico* los elementos científicos están en el poder. Desde el punto de vista epistemológico los elementos científicos (o pre-científicos) representan lo *nuevo*, lo pujante, lo destructivo dentro de un *sistema ideológico*, y los elementos ideológicos representan lo *viejo*, lo residual, lo desechable dentro de un *sistema científico*. Soy de la opinión de que, en tanto el marxismo-leninismo es un *sistema de pensamiento científico*, el anarquismo es un *sistema de pensamiento ideológico*. Pero entendámonos. El marxismo es un *sistema de pensamiento científico* que contiene elementos ideológicos, y el anarquismo es un *sistema de pensamiento ideológico* que contiene elementos científicos. Entre otros, el marxismo tiene, dentro de su sistema de pensamiento, un elemento ideológico claramente detectable: *la ausencia de la concepción de la determinación interna del Estado y*

de la revolución que presupone. El anarquismo por su parte también posee, entre otros muchos, un elemento ideológico claramente advertible: *la ausencia de la concepción de la primera determinación interna del Estado y de la revolución y los instrumentos que implica.* Al sistema de pensamiento marxista y al sistema de pensamiento anarquista les faltan verdades que se manejan en las dos teorías diferenciadas. Aún más. A ambas concepciones políticas, les falta, como he dicho, un eslabón: la segunda determinación externa del Estado y la revolución cultural que supone.

Soy de la opinión de que, como intenta demostrarlo este escrito, el descubrimiento, la evaluación, la sistematización de las consecuencias del "eslabón perdido" tiene que provenir más del marxismo que del anarquismo, ya que mientras el primero es, como dije, un sistema de pensamiento científico, el segundo es un sistema de pensamiento ideológico. El marxismo, en estas circunstancias, está mejor pertrechado para llenar sus vacíos, cubrir sus lagunas, eliminar sus elementos ideológicos. El marxismo posee una filosofía materialista, un método dialéctico, un conocimiento científico del modo de producción capitalista, una concepción justa del proceso revolucionario, etc. Estos elementos que, articulados, forman su *sistema de pensamiento*, son los que le permiten avanzar constantemente, enriquecerse, automodificarse.

El escrito presente tiene la pretensión de ser un *estudio marxista* del vacío teórico-político que existe entre el propio marxismo y el anarquismo. ¿A qué resultado hemos llegado? A que, si aplicamos creadora, crítica, audazmente el marxismo, damos al fin con el "eslabón perdido" que separó a las dos teorías revolucionarias del mundo capitalista moderno. El marxismo creador se convierte, así, en práctica cohesionadora. Los hermanos pueden al fin reconciliarse.

CONSIDERACIONES SOBRE LA REVOLUCION FILOSOFICA DE MARX: LA TESIS SARTREANA *

Jorge Martínez Contreras

INTRODUCCION

El concepto de "corte epistemológico" planteado por Bachelard, y bien implantado en la tradición epistemológica francesa, ha estado recientemente ligado a, por lo menos, dos problemáticas intelectuales que, después de la Segunda Guerra Mundial, han tomado gran vigencia. La primera es el estructuralismo francés que, partiendo de la lingüística de Saussure, por un lado, y de la antropología por otro, adquirió, en los años 60, el carácter de "*método ideal*" para las ciencias sociales. El segundo, se refiere al resurgimiento del marxismo, pero más particularmente de la filosofía de Marx, resurgimiento que, contrariamente al del estructuralismo, no se ha apagado sino que ha penetrado cada vez más en sectores dominados —particularmente en el contexto de las ciencias sociales— por otras teorías (véase ideologías) que, todas, se han visto en la necesidad de referirse a él ya sea para rechazarlo o criticarlo, ya sea para adoptarlo o integrarlo dentro de su propio contexto teórico.

Previo a la boga del estructuralismo existe un planteamiento crítico frente al marxismo, el existencialismo de Sartre, a cuya problemática queremos referirnos aquí por considerar que constituye, al mismo tiempo, una crítica enriquecedora de la teoría marxista y una toma de posición frente a la idea de lo que puede ser una "revolución en la filosofía". Partiendo de esta idea pretendemos analizar, en primer lugar, en qué sentido entiende el autor de "Materialismo y Revolución"¹ esta revolución teórica de Marx

* Segundo Coloquio Nacional de Filosofía. Monterrey, 1977.

¹ Artículo escrito en 1946 y publicado originalmente en la revista *Les Temps Modernes* que dirige Sartre. Cf. *Situations III*, pp. 135-225.

y, en segundo lugar, en qué medida el existencialismo de Sartre puede pretender ser un aporte crítico a la filosofía del pensador alemán.

Es muy probable que el concepto de revolución, aplicado al cambio de hegemonía de una clase o clases sobre otras, tenga como ancestro semántico al concepto de *Revolutionibus* que figura en el título de una de las obras que significó, por sus consecuencias teóricas, uno de los mayores descubrimientos científicos: *De Revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico.

Para ampliar la imagen de moda, Copérnico y Galileo pusieron a la teoría Ptolemaica del cosmos sobre sus pies, exactamente lo que Marx pretendió haber hecho con la dialéctica hegeliana.

La tradición filosófica occidental moderna lleva implícitamente en su devenir científico e ideológico el hecho de que las ciencias modernas aparecen en un contexto teórico en ruptura con la ciencia de la Antigüedad y de la Edad Media. Esta situación no siempre aparece planteada, manifiesta, en los escritos filosóficos —*es inconsciente* dirá Bachelard— aunque es posible ver algunas manifestaciones relevantes de esta conciencia de la ruptura: Kant, en 1787, en el “Prefacio” a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* dice, acerca de Copérnico, que “no consiguiendo explicar bien los movimientos celestes si admitía que la masa toda de las estrellas daba vueltas alrededor del espectador, ensayó si no tendría más éxito haciendo al espectador dar vueltas y dejando en cambio las estrellas inmóviles”.² Es claro que su filosofía, que pretendía ser una síntesis de las tradiciones teóricas empirista y racionalista, comparaba implícitamente, su revolución en la filosofía a la de Copérnico en Astronomía. Lo importante aquí es ver la claridad de la idea de una *des-estructuración* —la teoría antigua— acompañada de una re-estructuración —la teoría moderna.

Este planteamiento de revolución científica o conceptual toma vigencia en el siglo xx a partir de los trabajos de Alejandro Koyré. El filósofo franco-ruso se preocupó esencialmente, en la historia de las ciencias, del paso de la Edad Media a la Edad Moderna señalando el cambio estructural, completo, de visión científica de ésta con respecto a aquélla. En Europa dos discípulos sobresalientes, Bachelard y Canguihem, continuaron su trayectoria. Es de aquel que Althusser tomará y aplicará a Marx el concepto de “Ruptura Epistemológica” (“Coupure épistémologique”).³

² M. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Ed. Porrúa, Méx., 1972, p.14.

³ No podemos entrar aquí en un análisis crítico de esta línea de pensamiento epistemológico; queremos solamente establecer el contexto cultural histórico del propósito crítico de Sartre. Antes de Althusser el autor de la *Crítica de la Razón Dialéctica* hizo un intento por demostrar por qué el pensamiento de Marx está vivo.

El filósofo parisino ha sido formado dentro de esta tradición epistemológica y el problema del corte epistemológico está presente en su filosofía, aunque no claramente manifiesto en sus primeros escritos. Este preámbulo sobre la formación filosófica en Francia en los primeros decenios de este siglo nos permite ahora analizar la posición de Sartre frente al marxismo.

Así pues, el problema que nos ocupará es ver qué elementos teóricos aporta, según Sartre, la filosofía marxista al conocimiento científico de la realidad social para que se pueda pensar que el filósofo autor de *El Capital* realizó una revolución en la filosofía. El planteamiento de Sartre frente al marxismo reviste tres aspectos importantes que deberemos estudiar, la aceptación de ciertos principios teóricos del marxismo como válidas apreciaciones de la realidad de los fenómenos socio-históricos, particularmente el del elemento determinante, o determinante en última instancia,⁴ que tiene la estructura socio-económica sobre los otros aspectos culturales de una sociedad. De ahí que Sartre cite a Engels, en la *Crítica de la Razón Dialéctica*: "No es, pues como se quiere imaginar, aquí y allá por simple comodidad, un efecto automático de la situación económica; por el contrario, los que hacen la historia son los hombres, pero en un medio dado que les condiciona, con base en unas condiciones reales anteriores entre las cuales las condiciones económicas, tan influidas como pueden estarlo por otras condiciones políticas e ideológicas, en última instancia no dejan de ser las condiciones determinantes, que condicionan de una a otra punta el hilo rojo que sólo él nos permite comprender".⁵

Siguiendo esta línea, en ese mismo texto, el último gran libro filosófico de Sartre, sobresalen ciertas apreciaciones sobre la filosofía occidental moderna, que es puesta en correlación en su surgimiento y sus métodos con la estructura socio-económica de sus diferentes épocas. Plantea, de acuerdo a esta idea, la existencia de tres momentos filosóficos en la Edad Moderna: "entre el siglo XVII y el XX, veo tres que señalaré con nombres célebres: están el "momento de Descartes y Locke, el de Kant y Hegel, y finalmente el de Marx".⁶

En la traducción castellana de la obra *Pour Marx* de Althusser, se tradujo "coupure" por "ruptura". Nos parece más adecuado el término "corte".

⁴ Althusser ha puesto en sus obras de relieve este concepto. A ese respecto ver la frase de Engels que citamos más adelante.

⁵ *Crítica de la Razón Dialéctica*, Losada, B. Aires, 1963, T. I, p. 36. (En lo sucesivo abreviaremos CRD). Se trata de un fragmento de la carta que Engels dirigiera Starkenburg el 25 de enero de 1894. Esta es quizás la única vez que Sartre manifiesta estar de acuerdo en algo con Engels.

⁶ CRD, pp. 17-18.

En esos momentos *de creación*, siempre determinados y definidos desde el punto de vista histórico, "una filosofía se constituye para dar su expresión al movimiento general de la sociedad".⁷ Este es un aspecto general de la filosofía pero, de manera más precisa, la filosofía tiene para Sartre una relación estrecha con aquello que el marxismo ha llamado la "ideología de la clase dominante": antes que nada "es cierta manera de tomar conciencia de sí de la clase "ascendente"; y esta conciencia puede ser neta o confusa, indirecta o directa: en los tiempos de la nobleza de toga y del capitalismo mercantil, una burguesía de juristas, de comerciantes y de banqueros, algo captó de sí misma a través del cartesianismo; siglo y medio después, en la fase primitiva de la industrialización, una burguesía de fabricantes, de ingenieros y de sabios se descubrió oscuramente en la imagen del hombre universal que le proponía el kantismo".⁸

Es claro que Sartre no hace una identificación mecánica entre los factores citados y las clases ascendentes, por el contrario la situación socio-económica establece las *condiciones generales* dentro de las cuales un individuo, *el filósofo*, deberá realizarse como tal. ¿Pero qué es entonces la filosofía?

La filosofía

Para Sartre, la filosofía no es ya una interrogación sobre el ser del existente, sobre el ser de la subjetividad,⁹ sino un arma de conocimientos científicos y técnicos, una ideología y un conocimiento de la ideología, y una expresión del movimiento general de la sociedad.

a) La filosofía como conocimiento. Sartre reconoce, por supuesto, la estrecha ligazón entre la filosofía y la ciencia que estaban, prácticamente, identificadas hasta el siglo XVIII: "el filósofo lleva a la unificación de todos los conocimientos regulándose gracias a ciertos esquemas directores que traducen las actitudes y las técnicas de la clase ascendente ante su época y ante el mundo".¹⁰

Una filosofía estará, entonces, *viva* mientras más estrecha sea su relación con las ciencias de la época, mismas que por definición —desde el punto de vista marxista— estarán siempre ligadas a los intereses de la clase dominante. Pero su paulatina separación de la ciencia puede traer consigo su muerte. Así pues, una filo-

⁷ CRD, p. 15.

⁸ CRD, pp. 15-16.

⁹ Este es el contexto general de sus anteriores estudios de fenomenología ontológica. Cf. *L'Entre et le Néant*.

¹⁰ CRD, p. 16.

sofía morirá cuando “los detalles de este Saber hayan sido discutidos y destruidos uno por uno, el progreso de las luces, el conjunto, permanecerá como un contenido indiferenciado: tras haber estado unidos por unos principios, estos conocimientos, aplastados, casi indecifrabiles, unirán a los principios a su vez”.¹¹

Sin embargo, la muerte de una filosofía es concomitante con el surgimiento de otra idea reguladora, viva, que le arranca su lugar en la sociedad. Pues toda filosofía viva —“virulenta”, dirá inclusive Sartre— “se caracteriza (...) como un método de investigación y de explicación; la confianza que pone en sí misma y en su desarrollo futuro no hace más que reproducir las certidumbres de la clase que la lleva; toda filosofía es práctica, aunque en un principio parezca de lo más contemplativa; el método es un arma social y política”.¹² Pero hay un aspecto importante en esta tentativa de conocimiento, la actitud de la filosofía frente al saber no es neutra, no busca nunca el conocimiento *per se*, el saber está ligado, como lo había enseñado ya Francis Bacon, al poder. La filosofía reviste pues un aspecto político.

b) La filosofía está ligada al movimiento social. Es “virulenta” cuando expresa los intereses —aspiraciones, creencias, ideas, posibilidades, etc.— de una clase ascendente que acabará por tomar el poder. Sartre da, como ejemplo, la manifestación del cartesianismo en el siglo XVIII en los escritos del barón D’Holbach, Helvetius —en quien se acompaña de un materialismo mecanista— Diderot y Rousseau. La manifestación de la filosofía “virulenta” aparece aquí bajo la forma de una “revuelta abstracta”, una respuesta crítica del oprimido al opresor.

La eficacia de una filosofía será medida a través de su manifestación concreta en los fenómenos sociales: la filosofía “está identificada con el movimiento de la sociedad”,¹³ y estará indisolublemente unida al momento histórico que la engendró y que le dio su significación social: “la filosofía sigue siendo eficaz mientras se mantiene viva la *praxis* que la ha engendrado, que la lleva y que ella ilustra”.¹⁴ Hay un aspecto importante a señalar aquí, una filosofía revolucionaria en el momento en el que expresaba la *praxis* de la clase ascendente puede, teóricamente, existir, posteriormente, como expresión de la vieja clase dominante. Si la filosofía es también una ideología —y, por definición, de una clase social prioritariamente— ¿se puede hablar de muchas filosofías?

c) La filosofía como ideología y como crítica de la ideología.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ CRD, p. 18.

¹⁴ CRD, p. 17.

Señalamos más arriba que la filosofía se regulaba sobre ciertos esquemas directores que traducían las actitudes de la clase ascendente. Es así como Sartre podía hablar del racionalismo analítico de los pensadores del siglo xvii como de un pensamiento. “nacido de la lucha cuyo papel será, en el siglo xviii, la destrucción de la ideología feudal que justificaba todavía la estructura política de la sociedad. En este sentido se puede hablar de una visión política en el pensamiento de Descartes y de los cartesianos: “en el caso del cartesianismo, la acción de la “filosofía” se mantiene de una manera negativa: despeja el terreno, destruye y hace entrever las infinitas complicaciones y los particularismos del sistema feudal, la universalidad abstracta de la propiedad burguesa”.¹⁵ Así, la filosofía de la clase ascendente —la burguesía— una vez en el poder como pensamiento dominante, podrá posteriormente jugar un papel contrario al del espíritu revolucionario de su nacimiento, cuando el cartesianismo, las luces del siglo xviii, hayan penetrado en el espíritu del pueblo, la clase burguesa podrá pretender ser la clase universal, “las infiltraciones de su filosofía le permitirán ocultar las luchas que empiezan a desgarrar al Estado Llano y encontrar un lenguaje y unos gestos comunes a todas las clases revolucionarias”.¹⁶

Este saber universal que la filosofía pretende ser nos aparece entonces como situado en el espacio y en el tiempo, estrechamente ligado a una clase social y a su *praxis*, pero esta idea está lejos de ser la unión mecánica y automática que ciertos autores han hecho entre la estructura socio-económica y el pensamiento filosófico. La idea de filosofía es, para Sartre, un campo de saber que llega a toda sociedad, que está ligado al desarrollo de la ciencia y que aparece a la vez como método científico, como técnica de transformación social y como ideología: “si la filosofía tiene que ser al mismo tiempo totalización del saber, método, idea reguladora, arma ofensiva y comunidad de lenguaje; si esta “visión del mundo” es también un instrumento que está en actividad en las sociedades apolilladas, si esta concepción singular de un hombre o de un grupo de hombres se convierte en la cultura y a veces en la naturaleza de toda una clase, bien claro resulta que las épocas de creación filosófica son raras”.¹⁷

Esta visión de conjunto de la filosofía como el “humus”¹⁸ de todo pensamiento particular y el horizonte de toda cultura justifica la relación que se establece entre cuatro siglos de cultura y

¹⁵ CRD, p. 16, nota.

¹⁶ CRD, p. 17.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ CRD, p. 18.

solamente tres grupos de filósofos, al último de los cuales, Marx, pertenece al siglo XIX.

Siguiendo la teoría según la cual una filosofía está viva mientras la *praxis* que la sostiene se manifiesta socialmente, es claro que las filosofías, en ese sentido preciso, "son insuperables en tanto que no se supera el momento histórico del cual son expresión".¹⁹ El marxismo que se desarrolló a partir de la segunda mitad del siglo XIX es, para Sartre, no solamente una filosofía todavía joven, sino además el saber "actual". El marxismo "sigue siendo (...) la filosofía de nuestro tiempo; es insuperable porque aún no han sido superadas las circunstancias que lo engendraron".²⁰

Para sintetizar esta apreciación de Sartre sobre la filosofía de Marx, se podría decir que lo que él hace destacar es la fecundidad de este pensamiento, útil como método de análisis y como método de lucha. Sin embargo, una idea, por fecunda que sea, debe enriquecerse con la experiencia, por medio de los conocimientos, para pasar del estado de idea al de verdad. Pero el desarrollo teórico y empírico del marxismo se estancó: "el marxismo se ha detenido: precisamente porque esta filosofía quiere cambiar al mundo, porque trata de alcanzar "el devenir-mundo de la filosofía", porque es y quiere ser práctica, se ha hecho en ella una auténtica escisión que ha dejado a la teoría por un lado y a la *praxis* por el otro".²¹ En efecto, entre el momento en que Sartre manifiesta, en los años 30, su interés por el marxismo y el momento en que escribe la *Crítica de la Razón Dialéctica* (20 años) el marxismo ha conocido un periodo de sacralización de "slogans" que se parece más a un fenómeno religioso que a un movimiento ideológico o filosófico. Su estancamiento teórico se ha acompañado de un corte total con el desarrollo de la ciencia, o cuando los "slogans" han sido "aplicados" a las ciencias han llevado a un estancamiento total de éstas.²² "Desde hace años nada enriquece ya al marxismo".²³

Lo que es paradójico para un pensamiento que domina al saber, que es totalitario en su tentativa de conocimiento y que por su estructura materialista está llevado hacia el análisis de los hechos: "el marxismo, tiene fundamentos teóricos, abarca a toda la actividad humana, pero ya no sabe nada: sus conceptos son *diktats*: su fin ya no es adquirir conocimientos sino constituirse *a priori* en saber absoluto".²⁴ Es claro que Sartre hace aquí alusión no a Marx

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ CRD, p. 36.

²¹ CRD, p. 29.

²² Como lo demuestra el caso de la "genética" de Lyssenko.

²³ *Situations III*, p. 125.

²⁴ CRD, p. 34.

y a los marxistas críticos sino a lo que llama, junto con otros autores, "la escolástica soviética" o el "neomarxismo estaliniano".²⁵ La fecundidad y el desarrollo de la filosofía del pensador alemán están ligados a la idea de materialismo. Pero el dogmatismo del "materialismo metafísico" es el que ha provocado el estancamiento teórico de un concepto tan fecundo para la filosofía.

La idea de materialismo

Desde el inicio de sus comentarios sobre la filosofía marxista, Sartre permanecerá en una actitud crítica frente a las teorías materialistas expresadas por los discípulos de Marx. En efecto, Sartre no perderá la ocasión de señalar que, paradójicamente, los filósofos que se reclaman de un pensador ateo, defensor de la ciencia y buscador de las verdades objetivas, hayan construido toda una teoría —el materialismo dialéctico— que consiste en meter a Marx de cabeza y volver a poner a Hegel sobre sus pies. Es asombroso ver que inclusive los marxistas de la corriente trotskista —y, en consecuencia, los enemigos del stalinismo y de sus manifestaciones intelectuales— toman como un hecho evidente la validez de una teoría idealista como lo es "la dialéctica de la naturaleza".²⁶

El principal reproche que Sartre dirige a aquellos que utilizan de manera tan ligera el concepto de materialismo, es que no se puede "comprender cómo la materia podría engendrar la *idea* de materia"²⁷ y eso, precisamente, desde un punto de vista materialista; pues si se pretende que hay un cierto determinismo que ha hecho pasar a la materia del estado inorgánico al orgánico para llegar al ser pensante, se cae en el idealismo. Por otro lado, la teoría materialista, de hecho, establece una cierta pasividad del ser pensante frente a sus pensamientos, es este sentido en el que se debe comprender la famosa frase de Lenin (citada por Sartre) según la cual la conciencia no sería más "que el reflejo del ser, y en el mejor de los casos un reflejo aproximadamente exacto".²⁸ Frente a esta afirmación categórica, Sartre se pregunta: "pero ¿quién va a decidir si es 'el mejor de los casos'? Habría que estar a la vez fuera y dentro para comparar".²⁹ Al hacer alusión a las teorías que dan a la materia un cierto poder teleológico (dialéctica de la naturaleza) o que hacen del hombre un ser tan pasivo frente a los determinismos físicos que se quitan de una mano lo

²⁵ *Situations III*, p. 135.

²⁶ Es el caso, por ejemplo, de Mandel.

²⁷ *Situations III*, p. 137.

²⁸ *Ibid.*, p. 143.

²⁹ *Ibid.*

que con la otra se han otorgado, el poder de afirmar libremente ciertos conceptos, Sartre los designará como teóricos "metafísicos".³⁰ Más concretamente, Sartre, al reconocer en el materialismo una teoría capaz de explicar ciertos fenómenos sociales tomando como punto de apoyo la estructura económica que los produce, considera que la teoría materialista tal como se ha manifestado —como filosofía— no es más que un mito, y platónico por encima de todo: "si es verdad que el materialismo, como explicación de lo superior por lo inferior, es una imagen conveniente de las estructuras actuales de nuestra sociedad, no es por ello menos evidente que es únicamente un mito, en el sentido platónico del término. Pues el revolucionario no tiene qué hacer con una expresión simbólica de la situación presente. Quiere un pensamiento que le permita forjar el porvenir. Ahora bien, el mito materialista ha perdido todo su sentido en una sociedad sin clases donde no se encontrará ni superiores ni inferiores".³¹

Partiendo de estas consideraciones, está claro que, para Sartre, el concepto de materialismo no es más que una idea *a priori*, cuyo valor es más ideológico —inclusive religioso— que práctico (y ni siquiera hablemos de científico) y que la fuerza del marxismo reside en otro lugar: "lo que hace la fuerza y la riqueza del marxismo, es que ha sido la tentativa más radical para esclarecer el proceso histórico en su totalidad, mientras que las fuerzas de los filósofos "neo-marxistas" han sido dedicadas a hacer mantenerse juntas verdades que contiene el materialismo y constituir poco a poco una filosofía que convenga tan exactamente como un mito a las exigencias revolucionarias".³²

La finalidad de Sartre es separar la idea de *praxis* —el análisis de los hechos históricos tal como son vividos y realizados por los hombres— de las teorías idealistas —deterministas *a priori*— que pretenden haber explicado todo, haber llegado por fin al término de la historia. Posición crítica hacia una filosofía rica, la única que está "viva", pero que permanece en una camisa de fuerza que le impide servir como medio para estudiar el mundo concreto de la historia, ser un método heurístico para el conocimiento de los fenómenos sociales.

Está claro que el "marxismo idealista" no ha producido ningún conocimiento nuevo sobre los hechos sociales, pues no pretendía producirlos. La razón de su existencia era muy diferente: justificar un cierto estado de cosas favorables a los intereses políticos de la Unión Soviética. El llamado de Sartre a los marxistas es para re-

³⁰ *Situations III*, p. 138.

³¹ *Ibid.*, p. 207.

³² *Ibid.*, p. 175.

gresar a un análisis de los hechos, armados con un método verdaderamente marxista.

Esta posición fuertemente crítica del autor de "El fantasma de Stalin"³³ va a ayudar a comprender cómo Sartre puede reclamarse del existencialismo al mismo tiempo que declarar que el marxismo es la Filosofía

El Existencialismo como ideología del marxismo

Sartre empleará el término ideología en un sentido bastante diferente a aquél de la tradición marxista, donde reviste una acepción peyorativa. Para él, el ideólogo es un pensador que trabaja dentro de un campo ya laborado, en el que no hay más que ciertas modificaciones y mejoras que hacer: "los hombres de cultura que siguen a los grandes desarrollos y que tratan de arreglar los sistemas o de conquistar con los nuevos métodos territorios aún mal conocidos; estos hombres son los que dan funciones prácticas a la teoría y se sirven de ella como si fuera una herramienta para construir o destruir: explotan la propiedad, hacen el inventario, suprimen algunos edificios, y hasta llegan a hacer algunas modificaciones internas; pero siguen alimentándose con el pensamiento vivo de los grandes muertos. Este pensamiento sostenido por las multitudes en marcha, es lo que constituye su medio cultural y su porvenir, lo que determina el campo de sus investigaciones, y hasta el de su "creación". Propongo que a estos hombres *relativos* les llamemos ideólogos".³⁴

Esta definición de los "ideólogos" coloca inmediatamente al existencialismo en esta categoría y a Sartre en aquella de "hombres de cultura que viven después de los grandes desarrollos". Y, en efecto, Sartre está consciente de ello cuando afirma ante el gran asombro del lector de 1958 que el *existencialismo* "es un sistema parasitario que vive al margen del Saber al que en primer momento se opuso y con el que hoy trata de integrarse".³⁵

Para explicar esta idea, Sartre establece un paralelo entre su filosofía frente al marxismo y la de Kierkegaard frente al sistema filosófico hegeliano. Para el autor de *Kierkegaard vivo* el sistema hegeliano es una totalización filosófica donde la Razón ha sido elevada a su dignidad, la más eminente; el hombre no es más que un elemento dentro de esta totalidad: "el hombre se exterioriza y se pierde en las cosas, pero toda alienación está superada por el saber absoluto del filósofo. Así pues, los desgarramientos y las contradicciones que hacen nuestra desgracia, son unos momentos

³³ *Situations VII*, pp. 144-307.

³⁴ CRD, p. 18.

³⁵ CRD, p. 19.

que aparecen para ser superados; no sólo somos *sapientes* sino que en el triunfo de la conciencia, que es intelectual de por sí, aparece que somos *sabidos*; el saber nos atraviesa de una a otra parte y nos sitúa antes de disolvernó, quedamos *integrados vivos* en la totalización suprema".³⁶ Podemos ver que la *vivencia*, la experiencia estrictamente individual no es, para el sistema, más que un dato abstracto relativamente determinante, como todo en el sistema, o sea simple mediación en el camino hacia lo absoluto. Kierkegaard trata de defender la subjetividad, la aventura personal como un absoluto —la *existencia*— que no puede ser integrada totalmente por el sistema. Para él danés "el hombre es el Significante: él mismo produce las significaciones y ninguna Significación le alcanza desde fuera (Abraham no sabe si es Abraham); nunca es el *significado* (ni siquiera por Dios)".³⁷ Este ejemplo, expresado en términos de la semiología, es congruente con los planteamientos de *El ser y la Nada*. El elemento común entre Kierkegaard y Sartre es entonces el reconocimiento del poder del hombre de ser significativo y de crear él mismo los significados a nivel de las vivencias: "Kierkegaard (...) insiste en la trascendencia de Dios; pone entre el hombre y Dios una distancia infinita, la existencia del Todopoderoso no puede ser el objeto de un saber objetivo, sino el fin de una fe subjetiva".³⁸

Empleando el mismo lenguaje semiológico, del lado de Hegel tendremos la defensa del sistema como absoluto de conocimiento donde todas las subjetividades acaban por ser absorbidas como uno de sus *momentos*: "para Hegel el *Significante* (en cualquier momento de la historia), es el movimiento del espíritu (que se constituirá como significativo-significado y como significado-significante, es decir absoluto-sujeto); el *Significado* es el hombre vivo y su objetivación".³⁹ Esta idea está bastante alejada de las consideraciones del Sartre humanista, y más cercana de la concepción

³⁶ *Ibid.*

³⁷ CRD, p. 20, nota.

³⁸ CRD, p. 20. Si cambiáramos algunos términos de esta frase, si los conceptos de Dios y de Todopoderoso fueran sustituidos por el concepto "Ser" y la "fe" subjetiva por "conciencia", se tendría un párrafo de estilo sartriano. Pues en Sartre se trata también de plantear la originalidad del estatuto de "absoluto", de la conciencia frente al Ser, de la vivencia frente a un sistema absoluto. Así pues, en la definición de la existencia que daría Kierkegaard, según Sartre, nos bastaría oñer al "Ser" en lugar de "Dios" para tener una definición aceptable de la idea de existencia para el autor de *El existencialismo es un humanismo*: "a esta interioridad que pretende afirmarse contra toda filosofía en su estrechez y su profundidad infinita, a esta subjetividad encontrada más allá del lenguaje como la aventura personal de cada uno frente de los otros y frente a Dios, a eso es a lo que Kierkegaard llama la *existencia*". (*Ibid.*, p. 21).

³⁹ CRD, p. 20, nota.

de la filosofía de la historia que tiene Marx. De hecho, Sartre va a oponer a Kierkegaard y a Hegel como dos momentos dialécticos cuya síntesis se realizará gracias a Marx. En este debate entre la subjetividad y el sistema como manifestaciones de lo absoluto, Sartre nos dice: "Kierkegaard tiene tanta razón frente a Hegel como Hegel tiene razón frente a Kierkegaard. Hegel tiene razón: en vez de empecinarse como el ideólogo danés con unas paradojas estancadas y pobres que finalmente llevan a una subjetividad vacía lo que el filósofo de Jena quiere alcanzar con sus conceptos es lo concreto verdadero, presentándose siempre la mediación como un enriquecimiento. Kierkegaard tiene razón: el dolor, la necesidad, la pasión, la pena de los hombres son una serie de realidades brutas que no pueden ser ni superadas ni cambiadas por el saber".⁴⁰

La fuerza de la filosofía marxista residirá en el hecho que es la síntesis de estas dos grandes posiciones frente al hombre; la primacía de la subjetividad individual frente a la primacía del sistema sobre el individuo: "Marx tiene así razón a la vez contra Kierkegaard y contra Hegel, ya que es el primero en afirmar la especificidad de la *existencia* humana, y porque toma, con el segundo, al hombre concreto en su realidad objetiva".⁴¹

Está claro que para Marx no puede ser posible estudiar y comprender al hombre fuera de un sistema histórico donde aparece una constante, una estructura independiente de la voluntad individual del hombre: la primacía —o la determinación en última instancia— de la producción social de su existencia, sobre las formas de conciencia social, individuales o colectivas, *determinadas* por el proceso de producción. Sin embargo, para Marx, no es el Espíritu —o totalidad socio-histórica— quien es el sujeto. La importancia que Marx da a la *praxis* individual, al hombre concreto, a la vivencia frente al conocimiento, es un aspecto que Sartre señala varias veces y que marca su desacuerdo con la "escolástica" soviética: "para Marx (...) Hegel ha confundido la objetivación, simple exteriorización del hombre en el universo, con la alienación, que hace que la exteriorización se vuelva contra el hombre. Considerada en sí misma (...) la objetivación sería una apertura, le permitiría al hombre, que produce y reproduce su vida sin cesar y que se transforma cambiando a la naturaleza, 'contemplarse a sí mismo en un mundo que él ha creado'".⁴² Pero para Marx hacer salir al hombre de la enajenación no es el problema de una "prestidigitación dialéctica" en el seno de un sistema abstracto, el Espíritu, es un problema histórico concreto. Pues, para Marx, la

⁴⁰ CRD, pp. 21-22.

⁴¹ CRD, p. 23.

⁴² CRD, p. 22.

enajenación es el producto de los conflictos entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas. El problema de la liberación no es asunto de una simple toma de conciencia. La idea no puede conducirnos a ella: "para que los hombres se liberen de ella y para que su trabajo se convierta en la pura objetivación de ellos mismos, no basta con que 'la conciencia se piense así misma', sino que hace falta el trabajo *material* y la *praxis* revolucionaria".⁴³ Para Sartre, el problema central en la totalización filosófica que Marx emprendió es el hombre concreto: "ese hombre que se define a la vez por sus necesidades, por las condiciones materiales de su existencia y por la naturaleza de su trabajo, es decir, por su lucha contra las cosas y contra los hombres".

Para Sartre, en consecuencia, la revolución filosófica de Marx se centra en el hecho de que es la única teoría que permite emprender el análisis del hombre sin esquematizarlo ni disolverlo dentro de una teoría apriorística y abstracta. El esquema director del filósofo alemán, el aspecto determinante, en última instancia, que constituye para el hombre la producción y reproducción material de su existencia sobre las otras manifestaciones culturales, abre la posibilidad de la fundamentación homogénea del conjunto de las ciencias sociales. Por otro lado, el marxismo necesita, dentro de su proyecto de fundamentación, del análisis y conocimiento de la relativa especificidad de las acciones individuales frente al sistema social y, por ende, del estudio de la posibilidad de fundar una teoría de la historia "abierta" —por oposición a una idea de la historia "circular", o "cerrada", como en el caso de Hegel y de los marxistas "metafísicos"— en la que el concepto de *praxis* —de acción racional del hombre sobre el mundo— recupere el lugar que Marx le dio y que los "slogans" mecanicistas ocultaron.

Se puede pensar que la filosofía marxista constituye un corte epistemológico con respecto a las filosofías de su tiempo —y a las versiones modernizadas de aquéllas— que tendrá vigencia teórica mientras el hombre viva bajo el imperio de la escasez. Cuando la posibilidad *real* de una filosofía de la libertad exista entonces, tal vez, asistamos al surgimiento de un nuevo corte epistemológico.

No se puede ya forzar a los hechos a entrar dentro de ciertos moldes teóricos que se sitúan dogmáticamente como verdades absolutas. Por el contrario, es necesario constituir la teoría a partir del análisis de los hechos históricos y no en un cielo intelegible, en una utopía. Por ahora, la demostración empírica de la validez de la teoría marxista y su reestructuración teórica son tareas inmediatas. Sartre expresó la urgencia de esta empresa hace más de veinte años.

⁴³ CRD, p. 23.

EL CONCEPTO DE FETICHISMO EN EL DISCURSO REVOLUCIONARIO *

Bolívar Echeverría

El concepto del "fetichismo", como característica de los objetos prácticos en la época mercantil (y especialmente en el periodo mercantil-capitalista) de la historia de la reproducción social, no es un simple apéndice o un corolario prescindible de la "teoría científica del valor", contenida en el primer capítulo, *La mercancía*, de *El capital*. Se trata, por el contrario, de un concepto que determina centralmente el mensaje global, revolucionario y científico, de la obra de Marx.

Este reconocimiento, iniciado por Lukács en los años veinte, se ha ampliado y profundizado en el discurso teórico de orientación marxista a partir de 1945. No obstante, sigue siendo un reconocimiento desdeñado e incluso hostilizado por los difusores principales ("oficiales") de la doctrina marxista. Como en la época de Lukács —cuando la ideología revisionista-reformista de la Segunda Internacional socialista se sobrevivía al infiltrarse en la de la Tercera— también en la actualidad los administradores de la herencia marxista depuran a ésta de todos aquellos elementos teóricos que, como la teoría del "fetichismo" moderno, resultan extraños e incluso incompatible con la recomposición positivista y reformista del discurso de Marx. Y es que, ubicar el concepto de "fetichismo" moderno en el centro de la argumentación de Marx, implica, en primer lugar, concebir al discurso comunista como un discurso heterogéneo respecto del discurso teórico sobre la sociedad que predomina en la época moderna o capitalista. Como un discurso cuya *cientificidad*, esencialmente crítica, es de un orden diferente del de la "cientificidad de ciencia natural", ahistórica y supraclásista, que pretende tener el discurso sociológico burgués. Implica, en

* Ponencia presentada en el Segundo Coloquio Nacional de Filosofía. Monterrey, México, Octubre de 1977.

segundo lugar —y sobre todo— concebir el discurso marxista como un discurso que es científico-crítico porque es el discurso de la transición revolucionaria, históricamente necesaria, a una nueva era, la comunista; es decir, porque existe únicamente como componente de esa revolución y en la medida en que contribuye a su progreso.

Pero si se deja aparte esta incompatibilidad entre el discurso científico-crítico y los intereses históricos de pequeña burguesía acomodada —es decir, estatistas-socializantes— que se expresan en el “marxismo” reformista predominante, y si se examina el aspecto exclusivamente teórico de la falta de actualidad que padece en el marxismo el reconocimiento de la importancia decisiva del concepto de “fetichismo” moderno, es posible afirmar que tal falta de actualidad se debe principalmente a que la propia *definición del carácter central* del concepto de “fetichismo” moderno dentro del sistema conceptual marxista se halla todavía inacabada y presenta vacíos y desajustes esenciales.

Se trata de responder a la pregunta: ¿por qué puede decirse que las afirmaciones de Marx sobre el “fetichismo” ocupan la veta central de su discurso? Y para ello es necesario:

A) disponer de un concepto riguroso, es decir, exhaustivo y coherente de “fetichismo mercantil”; y

B) determinar qué significa “ocupar el sitio central” en el discurso teórico de Marx.

Los apuntes que siguen a continuación pretenden indicar una vía de solución a la pregunta anterior mediante el esclarecimiento de la primera, (A), de las tareas que plantea su respuesta. (Véase una aproximación al esclarecimiento de la segunda (B), en: B. Echeverría, *Discurso de la revolución, discurso crítico*. “Cuadernos Políticos”, Nr. 10, México, 1976.)

A. Puede decirse que tres de las ideas generalizadas respecto de la teoría del “fetichismo mercantil” en Marx representan tres de los principales obstáculos que dificultan la construcción científico-crítica rigurosa de esa misma teoría: 1) la que confunde la teoría general de Marx sobre la producción y consumo de mercancías o “fetiches” modernos con la teoría especial, derivable de ella, acerca de los efectos ideológicos en el discurso o de falseamiento en la conciencia social; 2) la que confunde la homología que establece Marx entre fetichismo arcaico y “fetichismo” moderno o mercantil con una simple identificación de éste con aquél; y 3) la que confunde el concepto de “fetichismo” mercantil simple o en general con el de “fetichismo” mercantil desarrollado o capitalista.

A. 1. “Fetichismo” o “carácter de fetiche” es el principal de los nombres —otros son: “idealismo”, “misticismo”, “carácter misticizador”, “objetividad sensorialmente suprasensorial”, “dualidad

cuerpo-alma" etc.— que, en el plano erístico-político, literario o retórico, describen con una sola imagen un fenómeno que tiene lugar *en la constitución y la función social de las cosas mismas* de las sociedades mercantiles: en la constitución de los objetos prácticos refuncionalizados históricamente en calidad de mercancías. Describe un fenómeno *objetivo*, es decir, que acontece con la materia integrada prácticamente como objeto (y esto en un proceso *subjetivo* o de producción/consumo por parte de un sujeto social); y lo describe como un fenómeno histórico que se sitúa *en el plano práctico general* del proceso de reproducción, es decir, en el plano productivo/consuntivo *tanto de objetos como de mensajes*, y *no sólo en el plano de la comunicación discursiva*, es decir, lógica e ideológica.

El "fetichismo" moderno o la calidad fetichoides —podría resumirse— es el carácter que demuestra tener el *objeto práctico de figura mercantil* cuando se considera de manera especial *su función dentro del proceso global de reproducción de la sociedad* como proceso que tiene lugar bajo una forma histórica peculiar, la de una serie abierta de procesos de reproducción privados, es decir, simultáneos, contiguos pero funcionalmente exteriores los unos a los otros.

A. 1. 1. La calidad de mercancía o la forma de existencia (figura) mercantil del objeto práctico, descrita por Marx en el primer capítulo de *El capital*, es una calidad o figura dual o *en doble estrato* y es una calidad o figura inestable o *contradictoria*.

La calidad o *figura mercantil* se halla constituida por la calidad básica o la forma estructural de objeto práctico en cuanto tal, en su existencia u objetividad social-natural en general (su "cuerpo"), pero en tanto que calidad o forma *modificada o sobre-determinada* por la calidad parasitaria o la configuración sobrepuesta que adopta el objeto práctico en su existencia o vigencia como puro objeto social de intercambio (su "alma").

En el plano en que es un *objeto social-natural*, la mercancía es simplemente una porción de naturaleza o *materia* de cualquier orden *integrada* en la realización del proceso de reproducción social, es decir: en una perspectiva, materia transformada o resultante de un proceso de producción o trabajo específico, co-operativo o concreto, y, en otra perspectiva, materia apetecida o necesaria para un proceso de consumo o disfrute igualmente específico, compartido o concreto. Es un *bien* producido o un *producto* útil (con valor de uso).

En cambio, en el plano en que es un puro objeto social de intercambio, la mercancía no es más que, en la primera perspectiva, una simple condensación de energía productiva, un *valor*, y, en la segunda perspectiva, una simple posibilidad de ser reemplazada

por un objeto diferente de ella pero equivalente, un mero *valor de cambio*. Es la *versión abstracto-cuantitativa* de la calidad o forma social-natural o concreta; es ésta misma pero reducida a su aspecto más indiferenciado y general, aquél en que todos los rasgos de producto y de bien que ella vuelve reales en el objeto se resumen en los dos rasgos siguientes: el de haber sido producido con mayor o menor trabajo o gasto de energía social (producto en abstracto) y el de ser más o menos intercambiable, es decir, demandado o útil en términos generales (bien en abstracto).

Ahora bien, lo *peculiar* de la calidad o figura mercantil del objeto social práctico reside en que esta última, su calidad o configuración social de intercambio, rige o tiene vigencia como calidad o configuración *aparte y autónoma*, y no como elemento dependiente y subsumido en la calidad o figura social-natural. Lo *específico* de la figura (forma configurada) mercantil del objeto reside, por lo tanto, en que su composición es *inestable o contradictoria*: en que *una parte* de su calidad total o concreta —la parte puramente abstracto-cuantitativa— se enfrenta a ella o *se afirma al margen* de la sintetización que ella implica, minándola así en su integridad. En la forma mercantil de los objetos *hay una contradicción*, dice Marx, *entre sus dos factores*, entre el valor o la “forma de valor” y el valor de uso o la “forma natural”.

A. 1. 2. Es *esta unidad contradictoria* de dos calidades, factores, formas o estratos de existencia, unidad característica del objeto práctico mercantil, la que *se presenta como carácter fetichoides* de la mercancía cuando se la considera dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social.

En efecto, la mercancía presenta su peculiar doble calidad como una *efectividad doble* y una *significación doble* —es decir, similares a la efectividad y la significación de los instrumentos de la técnica mágica, de los fetiches (objetos religiosos, ordinarios y milagrosos, terrenales y celestiales, objetos místicos) que fusionan en sí lo humano y lo divino— cuando se observa *la función que ella cumple como elemento posibilitador de un cierto tipo histórico de reproducción social*. La mercancía ejerce una acción similar a la de estos fetiches u objetos profanos-sagrados porque no sólo constituye el producto concreto (“profano”) que el productor entrega al mecanismo social de distribución y el bien concreto (“profano”) que el consumidor saca de ese mismo mecanismo, sino *también el único nexo* (objeto “sagrado”) en virtud del cual ese sujeto productor/consumidor —que se halla en condiciones históricas de privatización o aislamiento— resulta conectado *con los demás* sujetos productores/consumidores, relacionado con los demás átomos del sujeto social.

El “mundo de las mercancías” es un conjunto de objetos feti-

choides porque, además de actuar como reservorio de los objetos prácticos (acción "ordinaria"), actúa también como *medium efector de la socialidad* de esos productores/consumidores (acción "milagrosa").

En un proceso de reproducción social en el cual la *sujetividad* o actividad con la que el sujeto sintetiza su propia socialidad (las relaciones de convivencia técnica, de producción y consumo) se encuentra *paralizada* o fuera de funcionamiento; en el cual, por tanto, la figura o identidad fáctica de esa socialidad es contingente o "naturalmente dada" (*naturwuechsig*), estática o carente de un principio innovador, es el conjunto de las cosas u objetos prácticos el que tiene que *garantizar al menos la repetición* de la identidad social heredada imponiéndole al sujeto inactivo los *efectos sintetizadores inertes*, provenientes de su propia "vida social". Y esta "vida social cósmica" sólo puede consistir en la *vigencia efectiva de la interdependencia abstracta, casual o caótica* de las diferentes cosas en tanto que situadas en un plano común ("social"), el de su calidad de valores.

A. 1. 3. Carácter fetichoides de la mercancía quiere decir, entonces, *efectividad doble* —concreta pero privada, de una parte, abstracta pero social, de otra— en el proceso social de la reproducción desintegrado como proceso básico de producción/consumo e integrado sólo como proceso de distribución por intercambio. Quiere decir, por tanto, *significación doble* o significación sobredeterminada por el funcionamiento de un código acoplado y que subcodifica al código general del proceso comunicativo básico en la praxis reproductiva. Producir y consumir objetos prácticos mercantiles no implica solamente emitir/recibir el mensaje que ese objeto tiene en su significación dentro de la tensión comunicativa que une al sujeto productor con el sujeto consumidor; implica emitir/recibir un mensaje necesariamente modificado, supeditado a la presencia de otro que es parasitario y de orden puramente abstracto-cuantitativo: implica producir/consumir *significaciones dobles y de doble efecto comunicativo: fetichistas*.

En consecuencia, se puede decir que la teoría de Marx sobre el "fetichismo" moderno es también una teoría del *discurso fetichista*, pero que lo es en segundo lugar o de manera derivada. Si el discurso o producción discursiva —la producción de objetos prácticos cuya practicidad se ha concentrado en su comunicabilidad— puede ser fetichista, y si, por tanto, el *sujeto puramente comunicador* o la "*conciencia*" puede ser fetichista o falsa, ello se debe a que, en un cierto tipo histórico de comportamiento reproductivo práctico, son los objetos producidos/consumidos los que tienen un carácter parecido al de los fetiches.

A. 2. La sumarisima exposición anterior del concepto de "fe-

tichismo" mercantil en Marx indica la necesidad de distinguir claramente entre este "fetichismo" moderno y el *fetichismo propiamente dicho*, bien sea el fetichismo *arcaico* de los objetos mágicos o el fetichismo *civilizadorio* o de abstinencia de los objetos de aberración sexual sustitutiva. La falta de esta distinción es un indicio de que el concepto de fetichismo moderno es usado con falta de rigor lógico; y, de hecho, es también una causa de que esa falta de rigor se mantenga.

Entre la mercancía, el objeto fetichoides, y el fetiche propiamente dicho no hay identidad sino únicamente similitud. La mercancía no es un objeto mágico; se parece a un objeto mágico. La similitud puede establecerse en el plano de la estructura de las respectivas composiciones objetivas de la mercancía y del fetiche; pero las determinaciones de la objetividad de la mercancía y su función o efecto en el proceso reproductivo de la sociedad son esencialmente diferentes de las determinaciones objetivas y la función o efecto social del fetiche.

En ambos, en la mercancía y en el fetiche, encontramos un plano secundario de objetividad que tiene una funcionalidad o efectividad propia y que modifica la funcionalidad o efectividad básica. La objetividad de valor, en el caso de la mercancía; lo sagrado o lo pseudosatisfactor, en el caso del fetiche (arcaico o sexual).

Pero, mientras la efectividad secundaria de la objetividad de valor, en la mercancía, consiste en asegurar (cósicamente) la vigencia de la socialidad de un sujeto social paralizado, atomizado o privatizado, la efectividad secundaria actuante en el fetiche es de un orden completamente diferente.

En el fetiche arcaico u objeto instrumental mágico, el plano propiamente sagrado o milagroso tiene como efecto inmediato el ampliar el alcance de la acción de un cierto tipo técnico de fuerzas productivas sobre la naturaleza aún no domada; efecto que alcanza al "domarla" *en exterioridad*, es decir, sin intervención del proceso de transformación real, sino mediante un trabajo de orden simbólico o representativo.

Este efecto técnico-mágico cumple una función específica en el proceso básicamente armónico pero "primitivo" de la praxis social: neutraliza o soluciona la contradicción que aparece en el sujeto social/comunitario arcaico entre la imagen *necesariamente deseada* de sí mismo —esbozada dentro del campo de posibilidades abierto por sus instrumentos y su tecnología— y la imagen plasmada de hecho con la incipiente capacidad real de sus fuerzas productivas. (Recuérdese la cuarta Tesis de Marx "ad Feuerbach").

Por su parte, en el fetiche de abstinencia u objeto sexual sus-

titutivo, el plano propiamente sobre-erotizado tiene como efecto inmediato, de manera parecida al caso anterior, el ampliar el alcance de la acción de un cierto tipo de institución civilizadora del eros sobre un campo no integrado de perspectivas de disfrute erótico; efecto que alcanza al "integrarlo" en exterioridad, es decir, sin su exploración real, sino mediante una transgresión meramente simbólica o representativa de las barreras prohibitivas o de abstinencia que lo circundan. Este efecto de excitación, disfrute y satisfacción erótica por substitución cumple, dentro del tipo productivista de procesos de reproducción social, una función análoga a la del fetiche arcaico: neutraliza o soluciona la contradicción que aparece en el sujeto social que debe *sacrificar su disfrute* en favor de su rendimiento, entre la tendencia polimorfa y dispendiosa de su eroticidad y el tipo *reductor y represivo* de la restricción u ordenamiento de su sistema de necesidades.

La distinción entre la función social reproductiva que cumplen estos fetiches propiamente dichos y la que cumple la mercancía, el fetiche moderno u objeto fetichoides, es de importancia, especialmente para la conceptualización de esta última porque permite precisar las condiciones muy restringidas de su necesidad histórica, y por tanto las posibilidades muy realizables de su destrucción revolucionaria.

La existencia y la abolición de los fetiches propiamente dichos están determinadas por el desarrollo de la fuerza productiva de la sociedad como por la capacidad que ésta tiene de domear la naturaleza: como naturaleza para-la-producción (en el caso del fetiche arcaico) o como naturaleza-para-el-disfrute (en el caso del fetiche sexual). Es decir, están determinadas por circunstancias sólo secundariamente dependientes del *modo* de funcionamiento del proceso de reproducción social. La existencia y la abolición del fetichismo mercantil están determinadas, en cambio, por causas primariamente sociales: por el modo privatizado en que tiene lugar la reproducción del conjunto de átomos del sujeto social.

(Esta distinción, por lo demás, lejos de descuidar, ofrece la clave para comprender el modo como la presencia de la mercancía u objeto fetichoides mantiene y refuncionaliza la vigencia de los fetiches propiamente dichos, como acontece en el caso de fetiches modernizados: la *ecclesia* como Estado o "comunidad nacional supraclásica"; la aberración substitutiva como "libertad en la elección de satisfactores por parte del consumidor privado soberano".)

A. 3. Un tercer obstáculo teórico principal en la construcción del concepto marxista de fetichismo moderno es la aceptación generalizada de una idea que confunde la estructura y la función

de la mercancía en general (el objeto fetichoides simple) con la estructura y la función de la mercancía capitalista (el objeto fetichoides desarrollado).

A. 3. 1. La figura mercantil capitalista del objeto práctico se distingue de la figura mercantil en general del mismo porque, en ella, el plano propiamente configurante, la forma sobrepuesta y parasitaria, la *forma de valor* (compuesta por las determinaciones valor y valor de cambio) posee un grado de particularidad o de complejidad que no existe en el de la forma mercantil simple. Y porque, consecuentemente, también la relación contradictoria entre la forma social de valor y la forma social natural del objeto práctico (compuesta por las determinaciones: producto y valor de uso) es, en ella, de un grado más elevado.

Podría decirse que, en el "fetichismo" mercantil capitalista, el lado "sagrado" tiene un sentido o una orientación propia y, por tanto, no solo desquicia sino incluso subordina al sentido originario del lado "profano" básico. En efecto, en la mercancía capitalista el valor (propiamente: el valor nuevo, añadido o recién producido) debe tener una composición compleja peculiar: debe incluir, junto a la objeturación de trabajo suficiente para compensar el valor de la mercancía fuerza de trabajo gastada en su producción (suficiente para reproducir el capital variable), y convirtiéndola en mero soporte de su existencia, una objetivación excedente o adicional de trabajo como substancia de un *plusvalor*.

Igualmente, el valor de cambio (precio) debe volver efectivo el valor recién creado, pero sólo en calidad de medio para que se vuelva efectivo para su propietario capitalista el plusvalor que hay en él. Es decir, el valor y el valor de cambio, los dos aspectos de la forma de valor del objeto mercantil, no son, como en la mercancía simple, determinaciones autónomas pero derivadas y *estáticas*, o sea *dependientes* de las determinaciones concretas (de producto específico y de útil específico) del mismo, sino determinaciones que llevan intrínsecamente, en su propia *inercia*, un sentido, una necesidad o una *dinámica independiente*. Son determinaciones de una forma de existencia del objeto mercantil, que es *parasitaria pero al mismo tiempo dominante* sobre su forma de existencia básica.

A. 3. 2. Esta mercancía de forma específicamente capitalista es un objeto fetichoides también peculiar porque *la función que cumple dentro del funcionamiento global del proceso de reproducción social es diferente* (inconfundiblemente caracterizada por Marx en libro III de *El Capital*, el libro de las desmixtificaciones, frente a la función fetichoides general de la mercancía simple): posee un grado esencialmente más profundo de efectividad.

El objeto práctico o bien/producto mercantil capitalista es el

elemento mediador entre las dos fases (productiva y consuntiva) del proceso de reproducción de un sujeto social muy especial. Un sujeto social, en primer lugar, atomizado o privatizado, es decir, afectado por una parálisis de su autarquía, de su función *política* básica o función sintetizadora de su socialidad; y, en segundo lugar y sobre todo, un sujeto social *estructurado de hecho en torno al "capitalismo"* o relación "capital" ("Kapitalverhaeltnis") *como relación social determinante*, es decir en torno a un principio de diferenciación que constituye constantemente a la serie de átomos de sujeto (sujetos privados productivos/consumtivos) en un conjunto de sujetos estructurado polarmente: sujetos *capitalistas*, es decir dotados de medios de producción y explotadores de la fuerza ajena, por una parte, y sujetos *proletarios*, es decir, carentes de medios de producción y explotados o cesores de su fuerza de trabajo, por otra.

El proceso de reproducción en el que interviene la mercancía capitalista es así un proceso que, al mismo tiempo que se ejerce *por* (producción) y actúa sobre (consumo) la corporeidad concreta del sujeto social, también se ejerce *en virtud* (producción) y *en beneficio* (consumo) de una forma histórica del sujeto como sujeto en el cual una de sus dos clases puede apropiarse de una parte del *trabajo aún en vivo* —y no, como en otros tipos de explotación, de una parte del trabajo cristalizado ya como valor de un producto— ejecutado por la otra.

Es un proceso de reproducción del sujeto social en tanto que soporte de una relación de *explotación-sin-despojo* entre una parte del mismo (capitalista) y la otra (proletaria).

Inserto en este modo histórico peculiar del proceso de reproducción social, es decir, como riqueza producida *por* el capitalismo y consumida *para* el capitalismo, el conjunto de objetos prácticos mercantiles, el mundo de las mercancías capitalistas —con su existencia mercantil en doble plano y con su "vida social cósmica" —debe actuar como *medium efectuator*, *no solo de una socialidad pasiva o carente de sujeto funcionante, sino de una socialidad pasiva pero dotada de dinámica, es decir dotada de un pseudo-sujeto o centro pseudo político o pseudo sintetizador*: dotada de una dirección y una necesidad innovadoras, provenientes precisamente del funcionamiento automático de la relación social "capitalismo".

Riqueza concreta o cúmulo de objetos prácticos, por un lado, y por otro, riqueza abstracta y fácticamente de una sujetividad cósmica o enajenada, la del "valor que se valoriza", "capital que se acumula" o "dinero que genera más dinero" (al convertirse en mercancía y reconvertirse en dinero, D-M-D'): el mundo de las mercancías capitalistas *es el mundo de los objetos fetichoides activos*.

“Fetiches” que no obedecen los deseos ni potencian las capacidades de sus propietarios, sino que *hacen que ciertas capacidades y deseos surjan y otros desaparezcan en ellos*; que traducen al registro de lo concreto, bajo la imagen de bienes que deben desearse y productos que pueden producirse, las posibilidades de explotación de plusvalor y las necesidades de conversión de plusvalía en capital.

A. 3. 3. Las mercancías capitalistas —su producción, distribución (circulación o comercio) y consumo— sólo podrán ser algún día reconvertidas teórica y prácticamente por la revolución comunista en objetos sociales práctico-concretos, libres de todo revestimiento parasitario, si ahora son reconocidas en su especificidad y distinguidas de aquellas otras, relativamente “benignas”, las mercancías no capitalistas. Y como parte de este reconocimiento de su especificidad debe estar necesariamente el de *la peculiaridad de las significaciones también fetichoides* —las unas, básicas, supeditadas al conjunto de la practicidad del objeto, las otras, derivadas, supeditantes de ese conjunto o “independientes” de él (discursivas) *que se producen/consumen junto con ellas*.

En la cotidianidad de la reproducción privatizada o mercantil, los individuos sociales emiten/reciben mensajes —objetuales y discursivos— que a medio camino adquieren un matiz extraño. Pero, mientras en la cotidianidad mercantil simple la extrañeza de este matiz consiste en un cierto grado de *deformación*, en la cotidianidad mercantil-capitalista tal extrañeza consiste, en cambio, en un cierto grado de *absurdidad*. Una cosa es la sobredeterminación abstracto-cuantitativa *abierta* o introductora de la casualidad que afecta a las significaciones por acción del subcódigo mercantil simple (el del proceso de formación/destrucción de valor) y otra muy diferente la sobredeterminación abstracto-cuantitativa *cerrada* o introductora de la fatalidad capitalista que les adviene por los efectos del subcódigo mercantil-capitalista (el del proceso de valorización/destrucción del valor).

Si la subsunción bajo el sentido de la reproducción del valor *des-centra* necesariamente la intención comunicativa concreta en las significaciones mercantil-simples, la subsunción bajo el sentido de la acumulación capitalista *re-centra* la intención concreta de las significaciones mercantil-capitalistas. La primera subsunción descentra la intención comunicativa porque *permite que dentro de ella una de sus componentes resulte casualmente privilegiada* sobre las otras. La segunda subsunción recentra esa intención comunicativa porque le *impone* un orden jerárquico *externo* para sus componentes. Mientras la primera vuelve cotidiana y natural *la inseguridad del sentido* de las cosas y los actos sociales, la segunda vuelve cotidiano y natural *el sin sentido* de los mismos, es

decir, el "sentido" del valor que se valoriza, esencialmente *heterogéneo* respecto del funcionamiento concreto o social-natural del proceso de autorreproducción social.

NOTAS CRÍTICAS AL MATERIALISMO DE ENGELS

Juan Mora Rubio

La obra de Carlos Marx puso en crisis a la filosofía que desde los lejanos tiempos de Parménides de Elea se había desarrollado. Bastó que este filósofo encerrado en la perspectiva del siglo XIX meditara sobre los candentes problemas de su tiempo para que la formidable mole de pensamiento, que veinticinco siglos de esfuerzo humano habían construido, se viniera abajo. Marx consiguió una transformación crítica de la filosofía y la liquidación de la metafísica. Contra ésta última logró lo que no habían podido obtener las críticas de los escépticos, ni el frío cálculo de un hombre que con la meticulosidad de Hume emprendió la tarea de desmontar desde sus cimientos la metafísica, ni mucho menos la formidable embestida de Kant en la *Crítica de la razón pura*. El trabajo de Marx exigió para la filosofía del futuro otros presupuestos y métodos más firmes. La obra de Marx puede, entonces, recusarse o enaltecerse, pero no se puede ignorar porque marca un límite en el devenir filosófico. Esta acentuada importancia del trabajo del pensador alemán tiene, por necesidad, que mostrar una diferencia específica con el de todos los talentos que lo precedieron, y una condición propia que justifique su labor iconoclasta.

Muchos y muy variados son los elementos que integran su rica obra salpicada de matices. Pero no es precisamente la variedad de los asuntos planteados lo que le otorga tanta importancia a su trabajo, puesto que de todos es sabido que aparte del minucioso estudio del capitalismo de su época, sus meditaciones quedaron como pensamientos dispersos y le ha correspondido a la cauda de sus seguidores interpretar, comentar y dar sentido a sus afirmaciones. Su sola expresión, refiriéndose a la filosofía de Hegel, "lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de

pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional",¹ ha producido comentarios sin fin que han ocupado toneladas de papel impreso. Mas si no es la variedad de lo tratado lo que le otorga importancia a sus escritos se nos ocurre pensar que su grandeza radica en haber tenido en cuenta el surgimiento de la clase obrera, sobre todo haber elaborado su obra a partir de la perspectiva del proletariado trabajador oprimido. Pero por importantes que sean estas consideraciones y muchas otras que nos puedan asaltar, como la rigidez de sus métodos de trabajo, el empleo adecuado de la "dialéctica" "desmistificada", la clara comprensión de la historia desde una perspectiva científica, el haber dotado a una clase en ascenso de su propia ideología, etc., creemos ver entre muchos otros un elemento decisivo que sirve, a la manera del hilo de Teseo, de instrumento unificador de toda su edificación conceptual: *su materialismo*. Dicho en otras palabras la obra de Carlos Marx, rica en matices y planteamientos, parte de un núcleo central que hace posible sus descubrimientos, que se inserta en el discurso conceptual como fundamento unificador de toda su obra y que lo separa de toda la filosofía precedente que no había podido ver más allá de las limitaciones de su época; ese elemento, *la concepción materialista*, es por fuerza el planteamiento central del que debe partir todo análisis de su trabajo. Pero el materialismo de Marx debe ser tomado con las reservas necesarias toda vez que se diferencia de todo el materialismo metafísico precedente, de la concepción materialista de sus contemporáneos, de la de su maestro Feuerbach, y aún de la de su colaborador y amigo Federico Engels.

Es bien sabido que desde la época en que Marx transitaba por la filosofía idealista de Hegel² se interesó por el problema del materialismo.³ En 1845 escribió un borrador de trabajo conocido

¹ Carlos Marx. *El capital*. Tomo I. F.C.E. Quinta reimpresión, 1972. México, pág. XXIV.

² Carta a sus padres del 10 de noviembre de 1837. Franz Mehring. *Carlos Marx*. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1973, pág. 22.

³ Su disertación doctoral, *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (1841) no sólo pone de manifiesto su interés por el materialismo, sino que otorga a la filosofía un fin práctico que destaca con mucha fuerza. Ya Bacon había insistido sobre esta cuestión. Conviene recordar, a propósito, la discusión sostenida con Bruno Bauer, ya que este último insistía en la conveniencia de que Marx suprimiera de su manuscrito una cita de Esquilo que le otorgaba a la filosofía fines prácticos y no simplemente especulativos. Desde luego que Marx nunca la suprimió. Ver *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Cid Ediciones, S. A. México.

como las *Tesis sobre Feuerbach*⁴ en que pone de manifiesto su posición materialista y de paso indica sus diferencias respectivas con el viejo materialismo y con el de su maestro Feuerbach.⁵ Este escrito puede considerarse como la culminación de su actividad en la "Gaceta renana" y la coronación de sus trabajos *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1843, y *La ideología alemana* de 1845-46, en los cuales, Marx, a partir de una crítica política, elaboró su nuevo concepto de materialismo.⁶ Lo específico de esta nueva construcción es que si bien se inspira en el materialismo ilustrado del siglo xviii,⁷ supera en mucho a sus fuentes, toda vez que sustrae el concepto de materialismo de la "naturaleza" aislándolo de la metafísica, y lo inserta en el contexto de las ciencias sociales.

Marx, considera al materialismo como una praxis unificadora tanto de un *sujeto activo* como de un *objeto igualmente activo*, que se proyectan y reconocen en la práctica social. Lo importante es concebir "la actividad humana como actividad *abjetivada*" y comprender "la importancia de la actuación 'revolucionaria', prác-

⁴ Las *Tesis* fueron publicadas por primera vez por Engels como apéndice de su trabajo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* en 1888.

⁵ En 1841 apareció *La esencia del cristianismo* y en 1842 las *Tesis provisionales para la reforma de la Filosofía*, trabajos de L. Feuerbach que iniciaron la más profunda y seria crítica contra la filosofía de Hegel. En ellas Feuerbach reintroduce en la filosofía el concepto de materialismo ligado al viejo materialismo ilustrado del siglo xviii, que había de dejar una profunda huella en el pensamiento de Marx. Muchos años después, Engels, en su *Ludwig Feuerbach* recuerda: "Sólo habiendo vivido la fuerza liberada de este libro (se refiere a *La esencia del cristianismo*), podemos formarnos una idea de ella. El entusiasmo fue general: de momento, éramos todos feuerbachianos. Con qué entusiasmo saludó Marx la nueva idea y hasta qué punto se dejó influir por ella —pese a todas sus reservas críticas—, puede verse leyendo *La sagrada familia*." *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ediciones en lenguas extranjeras. Moscú, 1941, pág. 18.

⁶ Es significativo señalar que desde que Marx, en su época idealista, abandonó la universidad de Berlín, mostró una insistente inclinación por los problemas políticos. La sorpresiva destitución de L. Feuerbach de su cátedra y el ambiente represivo del régimen de Federico IV contra la filosofía y los intelectuales en general, desalentaron a Marx a inclinarse por la docencia para más bien afirmarse en el periodismo liberal y combatiente de su época de la "Gaceta renana". Sus trabajos publicados durante estos años aparte de mostrar una profunda inquietud por la suerte democrático-burguesa de Alemania, dejan entrever que el joven filósofo comienza a visualizar la sombra de la clase obrera, desde cuya perspectiva se irá a elaborar su obra. Basta recordar el editorial 179 de la "Gaceta renana" o el debate sobre la ley acerca del robo de leña en la misma publicación.

⁷ Ver *La sagrada familia*, Ed. Grijalbo, México, 1967, págs. 191 y siguientes.

tico crítica".⁸ Basta revisar las *Tesis*, así como los escasos pasajes de su obra en los cuales se refiere a su dialéctica para constatar que su método es el método materialista específico para el estudio de las formas histórico sociales y que en ninguna parte de su obra tiene otra interpretación diferente.⁹ Es bien sabido que Marx no colocó simplemente sobre sus pies la dialéctica de Hegel sino que superó en mucho su pensamiento puesto que al darle un fundamento materialista la hizo fecunda para la ciencia de la historia y aun para la filosofía. Por lo demás aplicó el esquema que Hegel empleó para desenvolver su filosofía idealista del Espíritu y desmistificándolo lo utilizó para el estudio de la historia concreta de los hombres.¹⁰ Ese esquema pasó de instrumento de la totalidad del ser, como aparece en la filosofía de Hegel, a cubrir la parcela de la ciencia de la historia. Es decir, pasó de la metafísica a la ciencia humana. La labor de "desmistificación" no consistió simplemente en cercenar bruscamente a la dialéctica de su origen ideal que la convertía en una mera mediación del espíritu, o sea, en "darle la vuelta", mejor dicho "ponerla de pie", sino en utilizarla en una realidad concreta, es decir, en el desarrollo verdadero de

⁸ Carlos Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, ediciones en lenguas extranjeras. Moscú, 1941, pág. 50.

⁹ En muy escasos pasajes de su obra toca Marx este problema. Bien sabido es que las pocas líneas que iba a decir sobre la dialéctica se quedaron sin escribir cuando la muerte lo arrancó de su trabajo.

Tan sólo nos quedaron las referencias en los *Grundrisse* de 1857 y 58 (Ed. Siglo XXI, 1977), el "Postfacio a la segunda edición alemana" de *El capital* de 1873 (FCE., 1946), y el "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política* (Fondo de Cultura Popular, México, 1970) de 1857, publicado en enero de 1859. Las demás y más amplias interpretaciones de su materialismo son obra de Federico Engels y de sus epígonos en las cuales nada tuvo que ver Marx.

¹⁰ Marx afirma con toda claridad: "Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda esa filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen del *Capital*, esos gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como a "perro muerto". Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y conciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece en él invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho ponerla de pie, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional." Carlos Marx, *El capital*, F.C.E. México, 1972, págs. XXIII y XXIV.

la historia a partir de categorías científicas extraídas del mismo contexto histórico social. Marx no desperdicia los planteamientos de Hegel, pero cuando los utiliza hace ascender la dialéctica del cielo al reino de la tierra para aplicar tanto el principio del desarrollo dialéctico, el de contradicción y el concepto de *superación* (*aufhebung*) a la sociedad verdadera de los hombres. Ya no es el espíritu abstracto que tanto molestaba a Kierkegaard¹¹ el que se desarrolla, sino es la sociedad que se proyecta a lo largo de la contradicción entre *fuerzas productivas y relaciones de producción*. "Marx ha representado en su investigación social materialista todo el fundamento natural de los fenómenos históricos y sociales en categorías históricas y sociales, como industria, "economía", producción material".¹² Ciertamente que Marx parte para su inves-

¹¹ Soren Kierkegaard desde Dinamarca fue de los primeros pensadores en dejar escuchar su indignación contra el carácter abstracto de la filosofía de Hegel. Con pasión combatió su posición enfrentando a la abstracción hegeliana la concreción de la existencia. Véanse, S. Kierkegaard, *Diarrios*, 1845, 552.

¹² Véase, Karl Korsch, *Karl Marx*, Editorial Ariel, Barcelona, 1975, págs. 166-67, en donde afirma: "Por el otro lado, Marx ha representado en su investigación social materialista todo el fundamento natural de los fenómenos históricos y sociales en categorías históricas y sociales, como industria, "economía", producción material. El fundamento último del que se derivan todos los desarrollos de la teoría materialista de la sociedad no consiste —pese al obvio reconocimiento de la "prioridad" de la naturaleza exterior"— en ningún momento natural extrahistórico y extrasocial, como el clima, la raza, la lucha por la existencia, las fuerzas humanas somáticas y psíquicas, sino en una "naturaleza históricamente modificada ya", o, por decirlo con más precisión, en los desarrollos histórica y socialmente caracterizados de la *producción material*. El filósofo materialista Plejánov, para sostener su opinión contraria, apela, entre otras cosas, a que "ya Hegel . . . en su *Filosofía de la historia*, ha observado la importante función del 'fundamento geográfico de la historia universal'." Pero precisamente en esta diferencia está el progreso científico del materialismo histórico y social de Marx respecto del idealismo hegeliano y del materialismo feuerbachiano, los cuales, exactamente igual que el materialismo burgués temprano de los siglos xvii y xviii, no conocen la "materia" más que como naturaleza muda, muerta o, a lo sumo, biológicamente animada.

Para Hegel, ciertamente, "la naturaleza física interviene también en la historia universal"; Marx concibe la naturaleza desde el principio en categorías sociales. La naturaleza física no interviene directamente en la historia universal, sino mediatamente, como proceso de producción material que desde su origen mismo procede no sólo entre hombre y naturaleza, sino al mismo tiempo también entre hombre y hombre. Para decirlo de otro modo, que entiendan los filósofos: en lugar de la pura *naturaleza* presupuesta a toda actividad humana *natura-matúraus* económica), en la ciencia rigurosamente social de Marx aparece siempre como "materia" social la *naturaleza* como *producción material* mediada y transformada por actividad humana social, y, por lo tanto, también mudable y transformable presentemente y en el futuro (*natura-naturata* económica".

tigación del fundamento natural que es un todo único dentro del cual se encuentra el hombre mismo, pero siempre que utiliza el concepto de "naturaleza", lo enriquece si se compara con el viejo concepto movilizad por el idealismo o por el materialismo metafísico, puesto que es "naturaleza" pero mediada por el hombre, es decir, humanizada, transformada por el esfuerzo histórico del ser humano a través de la práctica histórico social. Marx nunca contempló el espectáculo del mundo con la precisión naturalista con que lo captaba el ojo avizor de Aristóteles, sino dentro de la penumbra en que lo envolvía la sombra indespejable de la figura humana.¹³ "Si bien Marx define la naturaleza —el material de la actividad humana— como aquello que no es subjetivo, que no se disuelve en los modos de apropiación humana, lo que es directamente no idéntico al hombre, no entiende sin embargo esta realidad exterior al hombre en el sentido de un objetivismo inmediato, y por lo tanto de carácter ontológico".¹⁴ Es claro, entonces, que se insista en que el materialismo de Carlos Marx no pueda considerarse más allá del método del materialismo aplicado a las ciencias sociales, pese a todas las frustraciones propias y ajenas de los que por un momento respiramos la atmósfera enrarecida pero apasionante de la metafísica de Hegel. Recordemos, por lo demás, que Hegel es la culminación de todo aquello que aprendimos en Leibniz Spinoza y en general en la filosofía de Occidente. Carlos Marx toma conciencia del relevante papel que juega la filosofía de Hegel como punto nodal de la especulación del pasado, pero además, desde su juventud sabe que esta filosofía especulativa está llamada a desaparecer bajo la acción del materialismo humanista.¹⁵

¹³ Conviene recordar el concepto de "pseudo concreción" de Karel Kosik, en *Dialéctica de lo concreto*, Ed. Grijalbo, México, 1967. Libro I "Dialéctica de la totalidad concreta".

¹⁴ Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, Editores. México, 1976, pág. 23.

¹⁵ "La ilustración francesa del siglo XVIII y, concretamente el *materialismo francés*, no fue solamente una lucha tanto contra las instituciones políticas existentes como contra la religión y la teología imperantes, sino también y en la misma medida una lucha *abierto y marcada* contra la *metafísica del siglo XVII* y contra toda la *metafísica*, especialmente contra la de *Descartes, Malebranche, Spinoza y Leibniz*. Se oponía la *filosofía* a la *metafísica*, como *Feuerbach*, en su primera salida resuelta contra Hegel, oponía a la *embriagada especulación* la *sobria filosofía*. La *metafísica del siglo XVII*, derrotada por la ilustración francesa y, concretamente, por el *materialismo francés* del siglo XVIII, alcanzó su *victoriosa y pletórica restauración* en la *filosofía alemana* y, especialmente, en la *filosofía alemana especulativa* del siglo XIX. Después que Hegel la hubo fundido de un modo genial con toda la *metafísica anterior* y con el *idealismo alemán*, instaurando un sistema metafísico universal, al ataque contra la teología vino a co-

Es lugar común recordar la vieja y fraternal amistad de Marx y Engels, iniciada desde los años de trabajo del primero en los "Anales franco alemanes" en la ciudad de París en 1844. Ambos publicaron en ese periódico. En el único número que vio la luz aparecieron, entre otros trabajos, *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, fragmento del escrito aparecido póstumamente y que seguramente Marx no creyó conveniente publicar en tanto no llevara a efecto una crítica total del pensamiento de Hegel. Por su parte se publicó el *Esbozo de una crítica de la economía política* en cuyas páginas Engels hace una serie de "geniales observaciones", al decir de Marx, que translucen su ruptura con la economía política clásica de Adam Smith y David Ricardo. Los *Anales franco alemanes* no solamente marcaron el comienzo de una gran amistad sino que pusieron de manifiesto la concordancia de opiniones y conclusiones a que habían llegado estos jóvenes emigrados de Alemania. Sin embargo, los dos convergían por caminos diversos: Carlos Marx venía de la filosofía y estaba acostumbrado a moverse dentro de la más pura abstracción en un ambiente en que la filosofía especulativa mostraba los excesos que habían de perderla definitivamente. No se podía seguir respirando la atmósfera enrarecida del "espíritu" hegeliano o de "la conciencia crítica" de sus discípulos. A Marx le convenía descender de la "embriagada especulación" al conocimiento de la economía política que Engels generosamente le brindaba. Por su parte Engels, autodidacta, que por atender los negocios de su padre no hizo estudios universitarios, tenía un espíritu práctico que buscaba soluciones objetivas a los problemas y que desde Manchester se había hecho a una buena cultura y a los conocimientos de la ciencia económica de su tiempo. Los dos, para abundar, provenían de la dialéctica hegeliana a la que habían de superar prontamente, aunque no a dejar del todo. Cuando en las postrimerías de 1845 y en el invierno de 1846 se reunieron en Bruselas para escribir la *Ideología alemana*, pero sobre todo para poner en orden sus ideas y ajustar cuentas con la filosofía, todavía escuchaban los acentos del pensamiento de Hegel a quien acababan de recorrer en una lectura didáctica.

Esta primera lectura les proporcionó el conocimiento necesario no sólo para su ruptura con Hegel, Feuerbach y la economía política clásica, sino que los armó para las grandes batallas que

responder de nuevo, como en el siglo XVIII, el ataque contra la *metafísica especulativa* y contra toda *metafísica*. Esta sucumbirá ahora para siempre a la acción del *materialismo*, ahora llevado a su término por la labor misma de la *especulación* y coincidente con el *humanismo*. Carlos Marx. *La sagrada familia*, Ed. Grijalvo. México, 1967, págs. 191 y 92.

habían de librar al lado de la clase obrera. A partir de este momento las tareas comunes que el ambiente revolucionario del momento les exigía los hizo marchar reunidos sin que sus respectivos pensamientos mostraran fisuras importantes: eran las brillantes épocas de *La sagrada familia* de 1845, *La miseria de la filosofía* de 1846, *El manifiesto comunista* de 1848, escrito el año anterior y de otros trabajos en que junto con la práctica política al servicio de la causa proletaria, elaboraron los principales ingredientes teóricos de una nueva concepción de la historia. Su teoría había de convertirse “en el mayor escándalo” de nuestra época,¹⁶ toda vez que se encarnó en la historia viva de su tiempo, armó al proletariado con su propia conciencia de clase y dejó vislumbrar en el tormentoso horizonte el surgimiento de una nueva sociedad y por consiguiente de una nueva filosofía. Estos trabajos comunes surgidos al calor de la polémica y la lucha robustecieron su instrumental teórico a medida que fueron confirmando sus descubrimientos iniciales. Ellos subvertían el orden de la cultura puesto que “no es la conciencia la que determina la vida, sino es la vida la que determina la conciencia”.¹⁷

Años más tarde, cuando la lucha revolucionaria decreció y fue necesario replegarse sobre los cuarteles teóricos, la vida misma se encargó de separar a los amigos fraternales y cada uno marchó por la senda de sus propias investigaciones. Carlos Marx, a partir de 1857 se entregó a escribir *El Capital*, utilizando en parte el

¹⁶ Louis Althusser, *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, Editores, 1967.

¹⁷ Carlos Marx y Federico Engels. *La ideología alemana*. Ed. Cid ediciones, S. A., México, pág. 26. También véase la “Introducción” a la *Contribución a la crítica de la economía política* de 1857 de Carlos Marx en la que afirma: “El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de guía para mis estudios, puede formularse brevemente de este modo: en la producción social de su existencia, los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado determinado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real, sobre la cual se eleva una superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de vida social, política e intelectual en general. *No es la conciencia de los hombres la que determina su ser; por el contrario, su ser social es lo que determina su conciencia.* (El subrayado es nuestro). En una fase determinada de su desarrollo, las fuerzas productivas de la sociedad entran en contradicción con las relaciones de producción existentes, o, lo cual no es más que su expresión jurídica, con las relaciones de propiedad en cuyo interior se habían movido hasta entonces.

De formas evolutivas de las fuerzas productivas que eran, estas relaciones se convierten en trabas de estas fuerzas. Entonces se abre una época de revolución social.” Fondo de Cultura Popular. México, 1973, pág. 12.

método de Hegel,¹⁸ obra monumental para la cual no habían de alcanzarle sus fuerzas físicas; y Federico Engels se dedicó a informarse sobre los últimos descubrimientos de las ciencias naturales, y a escribir sus trabajos de madurez, el *Anti-Dühring*, la *Dialéctica da la naturaleza* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.¹⁹

Razones de carácter político llevaron a Federico Engels a polemizar con Eugenio Dühring. Las acentuadas desviaciones revisionistas que la Segunda Internacional de Trabajadores desparrahaba en los círculos de obreros y en los sectores de la intelectualidad progresista, empujaron a Engels a polemizar contra un autor manifiestamente inferior. Los argumentos de Dühring contra la tesis de la "lucha de clases" y su planteamiento de que la unidad del mundo reside en su ser y no precisamente en su materialidad orillaron a Engels a escribir el *Anti-Dühring*. Si su labor se hubiera reducido a ponerle los puntos sobre las íes a Dühring en los aspectos puramente políticos o marcadamente tendenciosos en lo tocante a la interpretación del materialismo, la cosa no hubiera rebasado los límites de una pequeña contienda política-filosófica. Pero Engels aprovechó la ocasión para dejar caer de soslayo las

¹⁸ En estos años Marx realiza una relectura de la obra de Hegel o cuando menos de la *Ciencia de la Lógica*, y dice: "Para el método de elaboración me ha prestado un gran servicio el haber vuelto a hojear, *by mere accident*, la Lógica de Hegel —Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel que pertenecieron originariamente a Bakunin y me los envió de regalo. Cuando vuelva a tener tiempo para tales trabajos, experimentaría gran placer en hacer accesible a la común comprensión de los hombres, en un breve escrito de dos o tres páginas, lo *racional* que hay en el método descubierto, pero al mismo tiempo *mistificado*, por Hegel." Carta de Marx a Engels del 14 de enero de 1858, citada por Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*, Siglo XXI, editores. México, 1976, pág. 66.

¹⁹ Con sobrada razón, Alfred Schmidt, señala esta bifurcación de rumbos que puede ser la clave decisiva para comprender sus respectivos pensamientos.

"Hasta las *Tesis sobre Feuerbach* casi no se puede hablar de una diferencia en los enfoques teóricos de Marx y Engels. Hacia fines de la década de 1850 se separan sin embargo, en parte, los caminos de ambos autores. Los dos se vuelven, aunque de manera muy diversa, hacia la ciencia positiva.

Marx concretiza en el gran análisis histórico-económico de *El capital* el programa de las *Tesis* elaborado en común con Engels, y con ello también el problema tan esencial para *La Ideología alemana*, de la relación existente entre naturaleza y praxis social, ya que intenta "mediante la crítica llevar por primera vez a una ciencia, a saber, la economía política, al punto en que se la pueda exponer dialécticamente".

Engels en cambio interpreta con ayuda de categorías dialécticas resultados ya disponibles de la ciencia natural moderna". Alfred Schmidt, *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI, editores. México, 1976, pág. 48.

conclusiones de sus investigaciones en el terreno de las ciencias naturales. Y de paso, lo que tuvo más profundas consecuencias, rematar sus lucubraciones en una fácil concepción del mundo, que parecía rematar su obra y la de Marx, en la más basta generalización que la filosofía hubiera conocido.

Debemos recordar que Federico Engels una y otra vez insiste en considerar a la materia no como una categoría general abstracta sino a partir de sus determinaciones particulares,²⁰ es decir en un contexto rigurosamente dialéctico; pero cuando afirma en el *Anti-Dühring* que la unidad del mundo está en su materialidad, vuelve sin percatarse de ello a una cosmovisión decididamente metafísica como la de todo el pensamiento que lo precede. Por otra parte en su intento de hacer una Magna Ciencia que lograra encontrar las leyes generales válidas en todos los procesos, aprovechando el desarrollo y los resultados a que habían llegado las ciencias particulares de su tiempo, vuelve a mistificar la dialéctica ya que ésta no aparece arrancada de los procesos mismos, como en Marx, sino que es una construcción a priori que se le aplica desde lo alto a las ciencias de la naturaleza.²¹

En repetidas ocasiones Engels habla de que la dialéctica es la manera como se desarrollan la naturaleza, la historia y los procesos del pensamiento humano. Con apego a sus viejas tesis de la época de la *Ideología alemana* insiste en el carácter dialéctico del mundo.

“Nosotros volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro, materialísticamente, las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto. Con esto, la dialéctica quedaba reducida a la ciencia de las leyes generales del movimiento, tanto del mundo exterior como el del pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a la cosa, pero distintas en cuanto a la ex-

²⁰ Así dice: “Sólo, pues, por vía dialéctica, con constante atención a la interacción general del devenir y el perecer, de las modificaciones progresivas o regresivas, puede conseguirse una exacta exposición del cosmos, de su evolución y de la evolución de la humanidad, así como de la imagen de esa evolución en la cabeza del hombre.” Federico Engels, *Anti-Dühring*. Ed. Grijalbo. México, 1975, pág. 9.

²¹ “Mientras Marx, con actitud muy hegeliana, hace provenir la ciencia que se propone exponer dialécticamente sólo de la crítica del estadio alcanzado por ella hasta ese momento, y por lo tanto no separa en ningún punto la dialéctica materialista de los contenidos de la economía política, la dialéctica de la naturaleza de Engels sigue siendo una forma de tratamiento exterior al objeto.” Alfred Schmidh. *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI. México, 1976, pág. 48.

presión"... "La dialéctica conceptual se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real." ²²

Anotemos que cuando trata de convertir sus grandes descubrimientos hechos con Marx en sus épocas de juventud, en una concepción del mundo, olvida que la dialéctica no se genera simplemente en el aparato conceptual, sino que, como justamente aparece en Hegel, pertenece a la cosa misma. Esta aberración surge del hecho de que Engels por estos años considera a la naturaleza escindida del hombre y de su historia, y no, como algo que se nos entrega mediado por la praxis social. En la *Dialéctica de la naturaleza* dice con desenfado:

"La dialéctica llamada *objetiva* domina toda la naturaleza, y la que se llama dialéctica *subjetiva*, el pensamiento dialéctico, no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiesta(n) en toda la naturaleza, contradicciones que, en su pugna constante (en la que) acaba(n) siempre desapareciendo lo uno en lo otro que lo contradice o elevándose ambos términos a una forma superior, son precisamente las que condicionan la vida de la naturaleza." ²³

Aquí, pensamos que vuelve a las posiciones de la vieja y superada teoría del reflejo cuando dice que "no es sino el reflejo del movimiento a través de contradicciones que se manifiestan en toda la naturaleza".

Por lo demás, separa con precisión dos campos —el objetivo y el subjetivo— como elementos antagónicos que no pueden ser enjuiciados sino en unidad dialéctica. Hace cerca de cuarenta años, Lucio Colletti con claridad señaló los inconvenientes que surgían de colocar dos series de procesos que se desarrollan uno frente al otro y de hacer una aplicación mecánica de la dialéctica de la naturaleza. ²⁴

²² Federico Engels. *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ediciones en lenguas extranjeras. Moscú, 1941, pág. 34.

²³ Federico Engels. *Dialéctica de la naturaleza*. Ed. Grijalbo. México, 1961, pág. 178.

²⁴ "No puede dejar de mencionarse, aún brevemente, el verdadero paralelismo psicofísico al que llega Engels con esa concepción de las "dos series", de esos procesos que se desarrollan uno frente al otro, el segundo de los cuales es el "espejo" del primero. La ingenuidad de su crítica resulta clara si se tiene en cuenta que, precisamente al asumir como "leyes generales del movimiento" las mismas leyes de Hegel (paso de la cantidad a cualidad y viceversa, negación de la negación, etc.), Engels se encuentra en las manos —después de ese mecánico poner sobre sus pies— la misma

En Hegel, por ejemplo, no hay un método dialéctico, sino que la realidad, la cosa, los procesos son dialécticos. No importa que todo el conjunto esté mistificado por el substrato espiritual; lo singular es que la dialéctica se proyecta a partir del objeto mismo. Asumir una posición diferente, como en el caso de Engels, representa regresar a los viejos modos de la vieja filosofía, cuando los pensadores, una vez concluido determinado aparato metafísico —y como aparato instrumento simplemente formal—, se lo endosan a la realidad objetiva que desprevenida de las conspiraciones metafísicas sigue su curso indiferente al discurrir de los filósofos. Dicho en otras palabras, es construir una mole dialéctica-metafísica-*apriori* para luego vestir con ella la realidad, no importa que ésta esté disfrazada con los resultados positivos de las ciencias naturales. La actitud de Engels, al tratar de convertir al “materialismo dialéctico” en una concepción del mundo y en una filosofía resultante de los hallazgos parciales de las ciencias particulares, retrotrae la cuestión a los tiempos anteriores a la filosofía clásica alemana. Es como volver a la armonía preestablecida de Leibniz, desconociendo los esfuerzos sucesivos de la filosofía que desde Kant, pasando por Fichte, Schelling y Hegel, por fin divisa tierra en las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* de Feuerbach. Engels, por razones personales del todo respetables, quiso darle, al menos en apariencia, una mayor densidad al materialismo que había descubierto Marx. Sus títulos eran del todo suficientes si se tiene en cuenta la gran participación que tuvo en la labor de Marx y la importancia de sus propios descubrimientos. Pero sus esfuerzos ulteriores, equivocados o no, eran del todo de su propia cosecha y en ningún caso podían comprometer a su compañero de trabajo. No basta el fácil expediente de la mano que le prestó Marx para el capítulo décimo, “De la historia crítica”, en el *Anti-Dühring*, ni el argumento de que Marx había escuchado la lectura del manus-

dialéctica de antes. Y eso ocurre —lo subrayamos con fuerza de una vez por todas— precisamente porque Engels no se da cuenta de que el problema no es “aplicar” la dialéctica de Hegel a las cosas (aplicación que Hegel ha sido el primero en hacer), sino ver cómo la materia, las cosas, contribuyen concretamente a estructurar la *nueva* dialéctica, o sea, cómo se configura esta última cuando ya no es dialéctica de pensamientos puros. Desde ese punto de vista resulta obvio que aquellas leyes generales o *genéricas* a que Hegel llegó precisamente en virtud de su idealismo, esto es, porque sustituyó la relación razón-materia por “el movimiento del concepto en sí mismo” o por la relación entre puros conceptos, *no pueden* extenderse también a la nueva dialéctica materialista y científica.” Lucio Colletti. *El marxismo y Hegel*. Ed. Grijalbo. México, 1977, pgs. 149-50.

crito, para atribuirle su paternidad; con los oídos no se procrean los hijos.²⁵

Pocas figuras humanas nos topamos tan atrayentes como la de Federico Engels. Culto, dotado de una inteligencia rápida y penetrante, sinceramente comprometido con su pensamiento y su actuación política, supo enaltecer la amistad y ser generoso con sus adversarios. Reconocimiento a sus grandes méritos y a su propia personalidad es escindir su figura de la de Carlos Marx. Desde los ya lejanos años en que transcurrieron sus vidas, algunos espíritus atentos repararon en que sus pensamientos estaban superpuestos. Esta superposición, ciertamente no buscada pero inconscientemente propiciada por la modestia de Engels, ha creado grandes tropiezos para la correcta evolución del pensamiento marxista. Es, por esto, que en nuestro tiempo, se nos ofrece como una labor indispensable,²⁶ fijar los límites y las aportaciones de cada uno de estos grandes hombres. El lugar donde se quebranta mayormente la verdad histórica y se superponen con arbitrariedad sus pensamientos es, como queda dicho, la filosofía de la naturaleza. En tanto que Marx, solamente se ocupó de ésta como el fundamento mediano para construir la praxis social, Engels vio en la naturaleza, olvidando sus presupuestos iniciales, un elemento indispensable para elaborar una ontología. "Aunque Engels en su obra juvenil *Esbozo de una crítica de la economía política* reprocha al materialismo del siglo XVIII que éste sólo contraponía "al hombre la naturaleza como absoluto, en lugar del Dios cristiano", su propia filosofía de la madurez se hace posible de esta crítica. Todas sus afirmaciones respecto de la naturaleza están aisladas de la praxis viviente de los hombres y quedan por ello sometidas a la crítica de las *Thesis sobre Feuerbach* ... Si la concepción materialista de la naturaleza, como dice Engels en el escrito sobre Feuerbach, no es sino "simple comprensión de la naturaleza tal como ésta se da, sin agregado extraño", esto significa, frente a la posición marxista, una recaída

²⁵ En el "Prólogo de la segunda edición" del *Anti-Dühring*, Engels afirma: "Quiero hacer observar incidentalmente lo que sigue: como el punto de vista aquí desarrollado ha sido en su máxima parte fundado y desarrollado por Marx, y en su mínima parte por mí, era obvia entre nosotros que esta exposición mía no podía realizarse sin ponerse en su conocimiento. Le leí el manuscrito entero antes de llevarlo a la imprenta, y el décimo capítulo de la sección sobre economía ("De la historia crítica") ha sido escrito por Marx; yo no tuve sino que acortarlo un poco, desgraciadamente, por causa de consideraciones externas. La colaboración de Marx se explica porque siempre fue costumbre nuestra ayudarnos recíprocamente en cuestiones científicas especiales." *Anti-Dühring*. Ed. Grijalbo, 75. pág. 33.

²⁶ Véase Lucio Colletti, *El marxismo y Hegel*, Ed. Grijalbo, 1977, pág. 145.

en el realismo ingenuo.²⁷ Y esta visión de la realidad natural como algo que se nos entrega a la simple comprensión, sin el agregado de la praxis social, conduce a equívocos en la teoría del conocimiento que como un fantasma recorren al materialismo desde hace muchos años. *En su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* Engels afirma:

El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser ... problema que, por lo demás, tuvo también grande importancia entre los escolásticos de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primero, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia, la forma agudizada siguiente: ¿el mundo fue creado por Dios, o existió desde toda la eternidad?

Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma (y en muchos filósofos, por ejemplo en Hegel, el génesis es bastante más embrollado e inverosímil que en la religión cristiana), formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del materialismo.²⁸

Aquí Engels define al materialismo como un problema de prioridad, es decir, de saber qué es lo primario si la materia o el espíritu. Es una cuestión que se remonta a sus fundamentos ontológicos al establecer prioridades en el terreno del puro ser. Desde este ángulo la cuestión no ofrece mayores dificultades, no obstante que es una definición en extremo genérica pero que sirve en última instancia para caracterizar estas dos grandes tendencias de la filosofía. Sin embargo, Engels, agrega "pero el problema de la relación entre el pensar y el ser encierra, además, otro aspecto, a saber: ¿qué relación guardan nuestros pensamientos acerca del mundo que nos rodea con este mismo mundo?" Y en este asunto, nuestro autor, reconoce que la cognoscibilidad del mundo "es contestada afirmativamente por la gran mayoría de los filósofos".²⁹ Solamente unos pocos escépticos y agnósticos (Hume y Kant son ejemplos represen-

²⁷ Alfred Schmidt. *El concepto de naturaleza en Marx*. Siglo XXI editores. México, 1976, págs. 51 y 52.

²⁸ Federico Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ediciones en lenguas extranjeras. Moscú. 1941, págs. 14-16.

²⁹ F. Engels. *Ibid.*, pág. 16.

tativos) han puesto en entredicho total o parcialmente este conocimiento. De tal suerte, que con justicia, Engels comprende que el conocimiento del mundo no es un problema definitorio para el planteamiento del materialismo o del idealismo. Por igual, filósofos de ambas tendencias han asumido una posición "dogmática" desde los tiempos de Platón. Este último cuestionaba al mundo por imperfecto pero aceptaba su conocimiento por la vía de la razón. Pero más adelante, Engels dice:

Si, a pesar de ello, los neokantianos pretenden remozar en Alemania la concepción de Hume en Inglaterra (donde no había llegado nunca a morir del todo), estos intentos, hoy, que aquellas doctrinas han sido refutadas en la teoría y en la práctica desde hace tiempo, representan científicamente un retroceso, y prácticamente *no son más que una manera vergonzante de aceptar el materialismo* (el subrayado es nuestro) por debajo de cuerda y renegar de él públicamente.³⁰

Esta afirmación, deslizada de paso, deja algunos puntos en la penumbra que han permitido pensar que *el solo reconocimiento de la existencia exterior a nuestra conciencia es expediente suficiente para hablar de materialismo*. Esta interpretación que ha tenido una amplia resonancia en los problemas del conocimiento en el llamado materialismo dialéctico, se filtra en los trabajos de Lenin, cuando en *materialismo y empiriocriticismo*, dice:

"El rasgo fundamental de la filosofía de Kant es la conciliación del materialismo y el idealismo, la transacción entre ambos, la asociación de un sistema de tendencias diversas y contradictorias. Cuando Kant supone que a nuestras representaciones corresponde algo fuera de nosotros, una cierta cosa en sí, Kant es materialista. Cuando declara esta cosa cosa en sí incognoscible, trascendente, situada en el más allá, Kant se manifiesta como idealista."³¹

Es claro que semejantes afirmaciones han dado lugar a confusiones tan corrientes como aquella que de tarde en tarde solemos escuchar del supuesto materialismo de Hegel.³² A ningún autor como a Hegel lo sentimos pisando tan cerca del materialismo. Pero

³⁰ *Ibid.*, pág. 17-18.

³¹ Lenin, *Materialismo y empiriocriticismo*. Ediciones en lenguas extranjeras. Pekín, 1974.

³² Como ejemplo entre muchos otros, podemos citar a un autor desde muchos puntos de vista discutible, Roger Garaudy en *El pensamiento de Hegel*, Seix Barral. Barcelona, 1974, págs. 153-54.

es que cuando nos enfrenta con el espíritu lo hace a través de múltiples mediaciones que son la cosa misma. El espíritu nunca se nos revela con independencia de la objetividad sino únicamente a partir de ésta. No es posible hablar de espíritu sin cosa, pero tampoco es lícito siquiera pensar la cosa con prescindencia del espíritu, porque están de tal manera relacionados dialécticamente los dos términos, que la esencia de la cosa es la idea misma. La cosa no es sino la idea realizada. Se obraría con más probidad intelectual si solamente se hablase del "realismo" hegeliano, pero en ningún caso de su materialismo, y es que esta fábula del materialismo de Hegel, tan "aburrida como la de la inmortalidad del alma", ha llevado a Lenin a hablar "de constituir algo así como una sociedad de amigos materialistas de la dialéctica hegeliana",³³ o al mismo Engels a exclamar que "el sistema de Hegel ya no representaba por su método y su contenido más que un materialismo que aparecía invertido de una manera idealista".³⁴

De ninguna manera se puede aceptar el mero reconocimiento de la existencia exterior, independiente de la conciencia, como expediente suficiente para determinar una posición materialista. Si así obramos convertimos el materialismo en una torre de Babel y descartamos de hecho la definición genérica sobre el presupuesto de prioridad planteada por el mismo Engels. Por lo demás, se colarían dentro del campo del materialismo los ejércitos de "realistas", ciertamente aliados de las corrientes materialistas en aspectos epistemológicos, pero que por razón de aceptar un pensamiento, una idea o un Dios como principio supremo a partir del cual ha surgido la materia, son irreductiblemente idealistas. Por grandes que sean sus méritos, que en verdad nadie discute, Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel, para no citar sino casos protuberantes, no dejan de ser compañeros indiscretos en el campamento del materialismo.

Los dos últimos siglos de especulación filosófica y en especial la labor de los materialistas en los años que corren, nos dejan ver que es más fácil convivir con Hegel que compartir la amistad de muchos encumbrados materialistas, pero sólo a condición de estar conscientes de sus manías idealistas. Marx pudo rescatar a Hegel, cuando se le trataba como a "perro muerto", con la higiene previa de desmistificarlo y después de colocarlo sobre sus pies, marchar sin prevención a su lado.

³³ Lenin, "Sobre el significado del materialismo militante", *Obras escogidas*. Editorial Progreso. Moscú, tomo3, pág. 687.

³⁴ Federico Engels. *Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ediciones en lenguas extranjeras. Moscú, 1941, pág. 18.

LOS SENTIDOS DE LA DIALECTICA EN MARX

Gabriel Vargas Lozano

1. La obra entera de Marx (escritos publicados en vida y manuscritos) encierra en su interior diversos sentidos de la dialéctica, que van siendo abandonados o profundizados en el proceso de maduración del conjunto de sus tesis. En cada etapa o fase, podemos distinguir nuevos agregados, cambios de matiz o modificaciones cualitativas. No es la misma concepción la que anima a Marx en: *La diferencia de la filosofía de la naturaleza según Demócrito y según Epicuro* (1841); que en la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* (1843); los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844); *La Ideología Alemana* (1845); *La Sagrada Familia* (1846); *La Miseria de la filosofía* (1847); *La Introducción General* (1857); el *Prólogo a la Contribución a la crítica de la Economía Política* (1859) o *El Capital* (1867).

2. A pesar de esto, si seguimos un hilo conductor como lo sería el de sus relaciones con la filosofía hegeliana (la cual incluye obviamente sus relaciones con el socialismo utópico y la Economía Política Inglesa) podemos distinguir dos sentidos globales de la dialéctica: a) un primer sentido que estaría vinculado explícitamente no sólo a la filosofía hegeliana sino inclusive con el modo típico de la especulación filosófica en la Alemania de su tiempo; y b) un segundo sentido que se derivaría de las obras de madurez y que por tanto, ya no dependería de aquella forma de comprensión de la realidad. El primero se extendería de 1841 a 1844, pero es en los *Manuscritos económico-filosóficos*, en donde encontramos la más clara muestra de la anterior aseveración: la esencia humana se objetiva en la existencia y es recuperada a través de la superación de la enajenación, por el proceso revolucionario. En la filosofía hegeliana se parte de un sujeto que se enajena en la existencia y que se recupera a través de un proceso complejo de mediaciones. ¿Quiere decir esto que el procedimiento de Marx y el de Hegel son idénticos? En manera alguna. Lo único que señalamos

es la relativa dependencia del procedimiento abstractivo de Marx, respecto del mecanismo de apropiación de lo real por la filosofía clásica alemana, a pesar de que ya no participa de su idealismo. En el segundo periodo, en cambio, que surge en 1845 y culmina en 1867, nos encontramos con un Marx que ha solucionado su relación con la filosofía hegeliana y que ya no depende de sus problemas, métodos o soluciones. Aquí nos encontramos con una doble consideración expresada en dos cartas:

Primera carta: Marx considera a *El Capital* como "el primer intento de aplicar el método dialéctico a la Economía Política". (De Marx a Engels, el 7 de noviembre de 1867).

Segunda carta: "...cuando me quite de encima la carga económica, escribiré una Dialéctica. Las verdaderas leyes de la dialéctica se encuentran en Hegel, aunque en forma mistificada. Es necesario librarlas de esta forma". (De Marx a Joseph Dietzgen, el 9 de marzo de 1868).

No hay duda pues que Marx consideraba a su método como dialéctico y que deseaba escribir una *Dialéctica*. Pero ¿qué sería esta *Dialéctica* sino una formulación de las proposiciones e hipótesis, del marco conceptual, de la explicación científica utilizada en *El Capital*?

3. Ahora bien ¿cómo entender esta *dialéctica*? Si quisiéramos utilizar la terminología moderna, podríamos recurrir en forma estratégica a dos tipos de enfoques: el sincrónico y el diacrónico. El sincrónico nos remitiría principalmente a lo señalado en la *Introducción General* y el *Prólogo a la Contribución*: el concepto de todo social conformado por diversas estructuras, una de las cuales (la económica) es determinante. Se trata de una concepción dinámica del juego de las instancias y del papel que asumen en una sociedad dada. Se trata de comprender cómo estas instancias o estructuras son determinadas, pero a la vez poseen poder de eficacia, de acuerdo a sus características peculiares. En el *Prólogo* de 1859 tenemos una admirable síntesis de las concepciones de Marx a este respecto. Es ahí, sin embargo, donde se encuentra planteada también la concepción diacrónica, vale decir, *genética* del proceso social. A Marx no sólo le interesa definir las características de la estructura del Modo de Producción Capitalista y de la formación social que le corresponde, sino también el proceso histórico del cual surge. De tal forma que no sólo hay un método dialéctico que nos permite conocer una sociedad dada, sino una forma dialéctica de entender el proceso de desarrollo de las sociedades. Esta concepción se muestra cuando Marx en la *Introducción* habla de que así como la anatomía del hombre es la clave de la anatomía del mono, así también, la anatomía de la sociedad capitalista es la clave de las sociedades anteriores. Con esto señala,

por un lado, que la dirección global de la historia se desarrolla globalmente de lo inferior a lo superior y por otro, su carácter orgánico y genético. ¿Cómo se relacionan las concepciones diacrónica y sincrónica? La explicación sincrónica no puede realizarse sin efectuar un estudio diacrónico y la diacrónica, histórica o genética, no puede explicarse científicamente sin tener elaborada una explicación sincrónica.

4. Si al anterior par de sentidos los descubrimos en el procedimiento científico utilizado por Marx para explicar a la sociedad, esto no quiere decir que ahí terminen los sentidos de la dialéctica. Desde el punto de vista filosófico podemos establecer, como lo hace Alfred Schmidt en su libro *El concepto de naturaleza en Marx*, otras consideraciones dialécticas como la que se refiere a la concepción marxista de las relaciones entre los hombres y la naturaleza. En efecto, en las sociedades preburguesas, en las que domina la forma de propiedad inmueble y la economía agrícola, el individuo permanece en el seno de una totalidad, en donde naturaleza orgánica, subjetividad y socialidad no alcanza a cobrar su autonomía relativa. A pesar de que el individuo es ya miembro de una totalidad ya más o menos sometida a la transformación práctico-social, aún no puede salir del círculo de fuego que le tiende el desarrollo natural. Los hombres viven aún unidos estrechamente a su placenta. En *El Capital*, Marx dice al hablar sobre la cooperación pre-capitalista: "ésta se apoya, por una parte, sobre la propiedad común de las condiciones de producción, y por otra sobre el hecho de que el individuo particular no ha cortado aún el cordón umbilical que lo une con la tribu o con la comunidad, tal como una abeja individual no se separa de la colmena".

En el Capitalismo, en cambio, "cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales". El individuo se ve desprendido violentamente de la tierra de la cual forma parte, por ejemplo en el feudalismo) y de su comunidad. Es ya hombre libre de vender su fuerza de trabajo. Es ya hombre apto para contraer otro tipo de relaciones enajenadas.

5. La dialéctica marxista es el método utilizado por Marx para conocer el Modo de Producción Capitalista, pero este método implica una concepción filosófica llamada materialismo. El Materialismo de Marx parte al menos de cuatro principios: 1) lo concreto real es autónomo respecto de lo concreto pensado; 2) lo concreto real determina a lo concreto pensado, o en otras palabras, el ser material determina la conciencia; 3) lo concreto real o ser material se encuentra en movimiento. La naturaleza de este movimiento es explicada por la ciencia, y 4) la realidad material de la cual habla Marx es la realidad material socialmente mediana, nunca una realidad material aislada o en sí, indepen-

diente de la praxis humana. De este cuarto principio se deduce un concepto específico de materialidad social.

La concepción materialista y dialéctica de la historia, de acuerdo con Marx, no puede ser escindida en dos: un materialismo dinámico que se ocupe de los principios generales y un materialismo histórico que se dedique a examinar la sucesión de los Modos de Producción. Esta división introduce un esquematismo innecesario y deformador de la concepción original.

6. Es por esto que no deben confundirse las tesis de Marx con las de sus diversas interpretaciones, a pesar de que éstas puedan ser enriquecedoras. Una distinción breve y sintética nos ilustrará al respecto:

1. Marx: su método es dialéctico; parte de una concepción materialista y se desarrolla en la exposición científica del Modo de Producción Capitalista. Al hacerlo, establece los fundamentos de la concepción científica de la Historia.

2. Engels: parte de una concepción global del materialismo que comprendería tres leyes de la dialéctica (unidad y lucha de contrarios, transformaciones cuantitativas en cualitativas y viceversa; negación de la negación) y pretende aplicarla a la naturaleza, asentando su validez universal.

3. Lenin: profundiza el método de Marx y lo aplica al estudio del desarrollo del capitalismo en Rusia. Defiende las tesis de Engels frente a sus impugnadores, poniendo el acento, sobre todo, en sus implicaciones políticas.

4. Stalin: pretende realizar una síntesis de las concepciones de Marx y Engels y explica que el materialismo se divide en dos campos: materialismo dialéctico (que estudia las leyes de la dialéctica, válidas para todos los campos) y materialismo histórico (las leyes de la historia).

5. Mao Tse Tung: considera que la dialéctica es el estudio de las contradicciones en toda la realidad, y especifica el tipo de contradicciones que encuentra en la sociedad china.

6. Lukács: considera en *Historia y Consciencia de clase* que la concepción de Marx sólo se aplica a la Historia pero no a la naturaleza. Posteriormente realiza una modificación rescatando la prioridad ontológica de la realidad material. Funda su interpretación en el concepto de totalidad y en la teoría del reflejo.

7. Althusser: considera que el materialismo dialéctico es la teoría de la producción de los conocimientos y el materialismo histórico la forma específica de conocer científicamente a la Historia.

8. Karel Kosik: considera que la dialéctica de lo concreto consiste en descubrir la forma en que se encuentra estructurado lo real al superar la pseudoconcreción al aplicar un método filosófico correcto.

En esta breve mención de algunos de los autores más connotados, encontramos diversos enfoques que agregan matices o introducen profundas modificaciones al planteamiento original de Marx.

Tres cuestiones se encuentran desde hace tiempo en debate:

Primera: si existe dialéctica en la naturaleza y, ¿qué podemos entender por ella? La respuesta a este problema está en manos de los científicos dedicados a las ciencias naturales, pero cabría mencionar un planteamiento que puede evitar equívocos: si por dialéctica de la naturaleza debemos entender que la naturaleza posee un movimiento y que este es comprensible mediante leyes, es necesario distinguir entre leyes concebidas desde el punto de vista filosófico (es decir, amplias generalizaciones que podrían multiplicarse a medida en que la ciencia avanza) y leyes científicas ("Hipótesis científicas confirmadas que afirman relaciones constantes entre dos o más variables, cada una de las cuales representa (parcial e o más variables, cada una de las cuales representa (parcial e indirectamente) una propiedad de sistemas concretos") (Bunge, 1969).

Segunda: ¿Existen en realidad *contradicciones* o debemos llamar al fenómeno que designan —como lo hace Lucio Colletti—, *contraposiciones*?

Tercera: ¿cuáles son las relaciones entre la filosofía y la ciencia en el caso de una concepción materialista y dialéctica de la realidad? ¿Podemos hablar de una ontología científica, es decir, de consideraciones referidas a la realidad y deducidas de los resultados de la ciencia?

No es este el lugar para ensayar una respuesta frente a estos planteamientos. Lo único que queremos indicar es que ninguno de ellos fue abordado por Marx.

7. Finalmente, podemos considerar que en la medida en que la obra de Marx no sólo es una explicación científica de un objeto específico, sino también pretende realizar su transformación práctica, la dialéctica en Marx adquiere un carácter crítico que no posee ninguna otra explicación científica. A este respecto es ampliamente conocida la tesis XII sobre Feuerbach aunque no siempre entendida de la misma forma.

DOCUMENTOS

C. Marx y F. Engels

ESCRITOS VARIOS SOBRE LA DIALECTICA

CARTA DE MARX A ENGELS *

Londres, 14 de enero de 1858.

...Estoy obteniendo algunos hermosos resultados. Por ejemplo, he tirado por la borda toda la doctrina del beneficio tal como existía hasta ahora. En el *método* del tratamiento, el hecho de que por puro accidente volviese a hojear la *Lógica* de Hegel, me ha sido de gran utilidad (Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel que pertenecieron a Bakunin y me los envió de regalo). Si alguna vez llegara a haber tiempo para un trabajo tal, me gustaría muchísimo hacer accesible a la inteligencia humana común, en dos o tres pliegos de imprenta, lo que es *racional* en el método que descubrió Hegel, pero que al mismo tiempo está envuelto en misticismo...

* C. Marx, F. Engels. *Epistolario*, col. 70, núm. 105. Ed. Grijalbo, p. 23, México 1971.

INTRODUCCION GENERAL DE 1857

El resultado al que llegamos no es que la producción, la distribución, el intercambio y el consumo sean idénticos, sino que constituyen las articulaciones de una totalidad, diferenciaciones dentro de una unidad. La producción trasciende tanto más allá de sí misma en la determinación opuesta de la producción, como más allá de los otros momentos. A partir de ella, el proceso comienza siempre nuevamente. Se comprende que el cambio y el consumo no pueden ser lo trascendente. Y lo mismo puede decirse de la distribución en tanto que distribución de los productos. Pero como distribución de los agentes de la producción, constituye un momento de la producción. Una producción determinada, por lo tanto, determina un consumo, una distribución, un intercambio determinados y *relaciones recíprocas determinadas de estos diferentes momentos*. A decir verdad, también la producción, *bajo su forma unilateral*, está a su vez determinada por los otros momentos. Por ejemplo, cuando el mercado, o sea la esfera del cambio se extiende, la producción amplía su ámbito y se subdivide más en profundidad. Al darse transformaciones de la distribución se dan cambios en la producción del caso, por ejemplo, de la concentración del capital o de una distinta distribución de la población en la ciudad y en el campo, etc. Finalmente, las necesidades del consumo determinan la producción. Entre los diferentes momentos tiene lugar una acción recíproca. Esto ocurre siempre en los conjuntos orgánicos.

3) EL MÉTODO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

Cuando consideramos un país dado desde el punto de vista económico-político comenzamos por su población, la división de ésta en clases, la ciudad, el campo, el mar; las diferentes ramas de la producción, la explotación y la importación, la producción y el consumo anuales, los precios de las mercancías, etcétera.

Parece justo comenzar por lo real y lo concreto, por el supuesto efectivo; así, por ejemplo, en la economía, por la población que es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto. Sin embargo, si se examina con mayor atención, esto se revela (como) falso. La población es una abstracción si dejo de lado, por ejemplo, las clases de que se compone. Estas clases son, a su vez, una palabra vacía si desconozco los elementos sobre los cuales reposan, por ejemplo, el trabajo asalariado, el capital, etc. Estos últimos suponen el cambio, la división del trabajo, los precios, etc. El capital, por ejemplo, no es nada sin trabajo asalariado, sin valor, dinero, precios, etc. Si comenzara, pues, por la población, tendría una representación caótica del conjunto y, precisando cada vez más llegaría analíticamente a conceptos cada vez más simples; de lo concreto representado llegaría a abstracciones cada vez más sutiles hasta alcanzar las determinaciones más simples. Llegado a este punto, habría que reemprender el viaje de retorno, hasta dar de nuevo con la población, pero esta vez no tendría una representación caótica de un conjunto, sino una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones. *El primer camino es el que siguió históricamente la economía política naciente. Los economistas del siglo XVIII, por ejemplo, comienzan siempre por el todo viviente, la población, la nación, el Estado, varios Estados, etc.; pero terminan siempre por descubrir, mediante el análisis, un cierto número de relaciones generales abstractas determinantes, tales como la división del tra-*

bajo, el dinero, el valor, etc. Una vez que esos momentos fueron más o menos fijados y abstraídos, comenzaron (a surgir) los sistemas económicos que se elevaron desde lo simple —trabajo, división del trabajo, necesidad, valor de cambio— hasta el Estado, el cambio entre las naciones y el mercado mundial. Esto último es, manifiestamente, el *método científico correcto*. *Lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones, por lo tanto, unidad de lo diverso. Aparece en el pensamiento como proceso de síntesis, como resultado, no como punto de partida, y, en consecuencia, el punto de partida también de la intuición y de la representación.* En el primer camino, la representación plena es volatizada en una determinación abstracta; en el segundo, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción de lo concreto por el camino del pensamiento. He aquí por qué Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que *el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.* Por ejemplo, la categoría económica más simple, como por ejemplo el valor de cambio, supone la población, una población que produce en determinadas condiciones, y también un cierto tipo de sistema familiar o comunitario o político, etc. Dicho valor no puede existir jamás de otro modo que bajo la forma de relación unilateral y abstracta de un todo concreto y viviente ya dado. Como categoría, por el contrario, el valor de cambio posee una existencia antediluviana. Por lo tanto, a la conciencia, para la cual el pensamiento conceptivo es el hombre real y, por consiguiente, el mundo pensado es como tal la única realidad —y la conciencia filosófica está determinada de este modo—, el

movimiento de las categorías se le aparece como el verdadero acto de producción (el cual, aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior) cuyo resultado es el mundo; esto es exacto en la medida en que —pero aquí tenemos de nuevo una tautología— la totalidad concreta, como totalidad del pensamiento, como un concreto del pensamiento, es *in fact* (en los hechos) un producto del pensamiento y de la concepción, pero de ninguna manera es un producto del concepto que piensa y se engendra a sí mismo, desde fuera y por encima de la intuición y de la representación, sino que, por el contrario, es un *producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos*. El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia del mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. *El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa.*

Pero estas categorías simples, ¿no tienen una existencia histórica o natural autónoma, anterior a las categorías concretas? *Ça dépend* (esto depende). Por ejemplo; Hegel tiene razón en comenzar la filosofía del derecho con la posesión, ya que constituye la relación jurídica más simple del sujeto. Pero no existe posesión antes de la familia o de las relaciones de dominación y servidumbre, que son relaciones mucho más concretas. En cambio, sería justo decir que existen familias, tribus, que se limitan a *poseer*, pero que no tienen *propiedad*. Frente a la propiedad, la relación de simples comunidades de familias o de tribus aparece como la categoría más sim-

ple. *En la sociedad de un nivel más elevado la propiedad aparece como la relación más simple dentro de una organización desarrollada.* Pero el sustrato más concreto, cuyo vínculo es la posesión, está siempre supuesto. Puede imaginarse un salvaje aislado que sea poseedor. Pero en este caso la posesión no es una relación jurídica. No es exacto que la posesión evolucione históricamente hacia la familia. Por el contrario, ella presupone siempre esta "categoría jurídica más concreta". Sin embargo, quedaría siempre en pie el hecho de que *las categorías simples expresan relaciones en las cuales lo concreto no desarrollado pudo haberse realizado sin haber establecido aún la relación o vínculo más multilateral que se expresa espiritualmente en la categoría más concreta;* mientras que lo concreto más desarrollado conserva esta misma categoría como una relación subordinada. El dinero puede existir y existió históricamente antes que existiera el capital, antes que existieran los bancos, antes que existiera el trabajo asalariado. Desde este punto de vista, puede afirmarse que *la categoría más simple puede expresar las relaciones dominantes de un todo no desarrollado o las relaciones subordinadas de un todo más desarrollado, relaciones que existían ya históricamente antes de que el todo se desarrollara en el sentido expresado por una categoría más concreta.* Sólo entonces el camino del pensamiento abstracto, que se eleva de lo simple a lo complejo, podría corresponder al proceso histórico real.

PROLOGO A LA CONTRIBUCION A LA CRITICA DE LA ECONOMIA POLITICA

Mi primer trabajo, emprendido para resolver las dudas que me asaltaban, fue una revisión crítica de la filosofía hegeliana del derecho, trabajo cuya introducción vio la luz en los *Deutsch-Französische Jahrbücher*, publicados en París en 1844. Mis investigaciones desembocaban en el resultado que sigue:

Tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por sí mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de "sociedad civil", y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política. En Bruselas, a donde me trasladé en virtud de una orden de destierro dictada por el señor Guizot, hube de proseguir mis estudios de economía política, comenzados en París. El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio (*Ueberbau*) jurídico y político y al que corresponden determinadas formas de con-

ciencia social. El modo de producción de la vida material determina (*bedingen*) el proceso de la vida social, política y espiritual en general. *No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino por el contrario el ser social es lo que determina su conciencia.* Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social. Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, *hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo,* y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción. Ninguna formación social desaparece antes de que se desarrollen todas las fuerzas productivas que caben dentro de ella, y jamás aparecen nuevas y más altas relaciones de producción antes que las condiciones materiales para su existencia hayan madurado en el seno de la propia sociedad antigua. Por eso, la humanidad se propone siempre únicamente los objetivos que puede alcanzar, pues, bien miradas las cosas, vemos siempre que estos

objetivos sólo brotan cuando ya se dan o, por lo menos, se están gestando, las condiciones materiales para su realización. A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas progresivas de la formación económica de la sociedad, el modo de producción asiático, el antiguo, el feudal y el moderno burgués. *Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones sociales de vida de los individuos.* Pero las fuerzas productivas que se desarrollan en el seno de la sociedad burguesa, brindan, al mismo tiempo, las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por tanto, la prehistoria de la sociedad humana.

**F. ENGELS, LA CONTRIBUCION A LA CRITICA
DE LA ECONOMIA POLITICA DE C. MARX.
(SEGUNDO ARTICULO)***

En una obra como ésta no podría tratarse de criticar sencillamente algunos capítulos sueltos de economía o estudiar aisladamente tal o cual problema litigioso de economía. Por el contrario tiende desde el primer momento a una síntesis sistemática de todo el conjunto de la ciencia económica, a un desarrollo coherente de las leyes de la producción y del cambio burgueses. Y como los economistas no son más que los intérpretes y los apologistas de estas leyes, este desarrollo es al mismo tiempo la crítica de toda la literatura económica.

Desde la muerte de Hegel, apenas se había intentado el desarrollo de una ciencia en su propia conexión interna. La escuela hegeliana oficial sólo había aprendido de la dialéctica del maestro la manipulación de los artificios más elementales que aplicaba a diestra y siniestra a menudo de forma ridícula. Para ellos, toda la herencia de Hegel se reducía a un simple patrón por el cual podían cortarse y construirse todos los temas posibles, y a un repertorio de términos y giros que ya no tenían otro fin que colocarse en el momento oportuno para encubrir con ellos la ausencia de ideas y conocimientos positivos. Como decía un profesor de Bonn, estos hegelianos no sabían nada de nada, pero podían escribir acerca de todo. Y así era, efectivamente. Sin embargo, a pesar de su sufi-

* C. Marx, F. Engels. *Textos sobre el método de la economía política*, col. R, núm. 72. Ed. Martínez Roca, México 1977.

ciencia, estos señores tenían tanta conciencia de su pequeñez, que se mantenían cuanto podían alejados de los grandes problemas; la vieja ciencia pedantesca se mantenía dueña de su terreno gracias a la superioridad de su saber positivo. Cuando finalmente Feuerbach dejó de lado el concepto especulativo, el atasco hegeliano desapareció poco a poco y pereció como si hubiera vuelto a instaurarse en la ciencia el reinado de la vieja metafísica, con sus categorías inmutables.

La cosa tenía su fundamento natural. Al régimen de las Diadocos¹ hegelianos que se habían perdido en la fraseología pura, sucedió naturalmente una época en la que el contenido positivo de la ciencia prevaleció sobre el aspecto formal. Pero, al mismo tiempo, Alemania se lanza con una energía extraordinaria hacia las ciencias de la naturaleza, lo que se corresponde con el poderoso desarrollo burgués que siguió a 1848, y, al poner de moda estas ciencias, en las que la tendencia especulativa nunca había llegado a adquirir la menor autoridad, volvió a extenderse también la antigua manera metafísica de pensar, hasta caer en la extrema vulgaridad de un Wolff. Caído en el olvido Hegel, se desarrolla el nuevo materialismo basado en las ciencias de la naturaleza que, desde el punto de vista teórico, casi no se distingue del materialismo del siglo XVIII y lo más a menudo no lo aventaja sino por la mayor riqueza de material científico, especialmente químico y fisiológico. La manera de pensar del obtuso filisteo prekantiano la encontramos reproducido hasta la más extrema vulgaridad en Büchner y Vogt y aun el mismo Moleschott, que sólo jura por Feuerbach, se embrolla a cada momento de modo divertido en las categorías más simples. El baldado jamelgo del sentido común burgués se detiene perplejo ante el foso que separa a la esencia de sus manifestaciones, a la causa

¹ Generales de Alejandro el Magno que, tras la muerte de éste, lucharon por los despojos del imperio.

del efecto; pero cuando por fuerza se ha de cazar en el escabroso terreno del pensar abstracto, lo que hay que evitar precisamente es montar ese viejo jamelgo.

Por lo tanto, aquí se trataba de otra cuestión que, en sí, no tiene que ver nada con la economía política. ¿Cómo tratar a la ciencia? De un lado teníamos la dialéctica hegeliana en la forma “especulativa” del todo abstracta en que Hegel la había dejado; de otro, el método ordinario vuelto de moda, esencialmente metafísico a la manera de Wolff, con el que los economistas burgueses escribían sus gordos e incoherentes libros. Este último método había sido hasta tal punto destruido teóricamente por Kant y sobre todo por Hegel, que solamente la pereza y la falta de otro método simple le permitían sobrevivir. Por otra parte, el método hegeliano era completamente inservible en su forma actual. Era esencialmente idealista y ahora se trataba de desarrollar una concepción del mundo más materialista que todas las concepciones anteriores. Aquel método arrancaba del pensar puro y ahora había que partir de los hechos más tozudos. Un método que, según su propia confesión, “partía de la nada, para llegar a la nada, a través de la nada” no era nada adecuado ahora en esa forma. No obstante, era, entre todo el material lógico existente, el único elemento del que cabía esperar algo. Ni se le había sometido a crítica ni se había acabado con él; ninguno de los adversarios del gran dialéctico había logrado abrir brecha en su orgulloso edificio; había desaparecido porque la escuela hegeliana no había sabido qué hacer con él. Por tanto, lo primero que había que hacer era someter el método hegeliano a una crítica que fuera hasta el fondo.

Lo que distinguía al modo de pensar de Hegel del de todos los demás filósofos era el enorme sentido histórico que lo animaba. Por abstracta e idealista que fuera la forma, el desarrollo de su pensamiento no dejaba por ello de seguir paralelo el curso de la historia mundial, y ésta era en realidad la piedra de toque de aquél. Aun-

que por ello la verdadera relación se invirtiera y se pusiera cabeza abajo, su contenido real no dejaba de alimentar la filosofía, tanto más cuanto que lo que distinguía a Hegel de sus discípulos es que lejos de jactarse como ellos de su ignorancia, era uno de los espíritus más cultivados de todos los tiempos. Fue el primero en tratar de probar que existe en la historia un desarrollo, una coherencia interna, y por extrañas que puedan parecernos hoy muchas de las cosas de su filosofía de la historia, el carácter grandioso de la concepción fundamental sigue siendo admirable, tanto si se compara con sus predecesores como con los que después se han permitido reflexiones generales sobre la historia. En la *Fenomenología*, la *Estética*, la *Historia de la Filosofía*, en todas penetra esta grandiosa concepción de la historia y en todas partes encontramos la materia tratada históricamente, en una determinada conexión con la historia, aunque invertida en abstracto.

Esta concepción de la historia, que hizo época, fue la premisa teórica directa del nuevo punto de vista materialista, y por ello se disponía ya de un punto de apoyo para el método lógico. Para que esta aliviada filosofía hubiera llegado a tales resultados desde el punto de vista del "pensar puro" y para que además, como jugando, hubiera terminado con toda la lógica y metafísica anteriores, era preciso que contuviera algo más que sofistería y pedantesca sutileza. Pero no era asunto baladí la crítica de este método, ante el cual había retrocedido y aún retrocede toda la filosofía oficial.

Marx era y es el único que haya podido emprender la tarea de sacar de la lógica hegeliana la médula que encierra, los verdaderos descubrimientos de Hegel en este campo y de reconstruir el método dialéctico, despojado de sus envolturas idealistas, en cuya sencilla desnudez es la única forma justa para el desarrollo del pensamiento. La elaboración que sirve de base a la crítica de la economía política de Marx la consideramos como un

resultado que le cede apenas en importancia a la concepción materialista fundamental.

Incluso una vez conseguido el método, la crítica de la economía política podía aún abordarse de dos maneras: histórica o lógicamente. Como en la historia, lo mismo que en su reflejo literario, el desarrollo progresa a grandes rasgos de las relaciones más simples a las más complejas, el desarrollo histórico de la literatura consagrada a la economía política brindaba un hilo natural conductor que la crítica podía seguir, y en general las categorías económicas aparecen en él en el mismo orden que en el desarrollo lógico. Aparentemente, esta forma tiene la ventaja de una claridad mayor, puesto que se siguen las huellas del desarrollo *real*, pero de hecho esto solamente lo convierte en más popular. La historia se desarrolló a menudo por saltos y zigzagueos y habría que seguir por todas partes sus huellas, lo que exigiría no solamente tomar en consideración gran cantidad de materiales de poca importancia, sino que habría muchas interrupciones en el hilo de las ideas. Además, la historia de la economía política no podría escribirse sin la sociedad burguesa, con lo que el trabajo no tendría fin, ya que faltan todos los trabajos previos.

Por tanto, el único tratamiento era el lógico. Pero éste no es otro que el método histórico, solamente despojado de la forma histórica y de las contingencias perturbadoras. El proceso discursivo debe de empezar por lo que esta historia comienza, y su desarrollo ulterior no será más que el reflejo, en una forma abstracta y teóricamente consecuente del desarrollo histórico; un reflejo corregido, pero corregido según leyes que el propio desarrollo real de la historia proporciona, en el que cada momento puede considerarse en el punto de desarrollo de su plena madurez, de su forma clásica.

POSTFACIO A LA SEGUNDA EDICION ALEMANA DE EL CAPITAL

Así, la *Revue Positiviste* de París me echa en cara, por una parte, que enfoque metafísicamente la economía, y por la otra —¡adivínese!— que me limite estrictamente al análisis crítico de lo real, en vez de formular recetas de cocina (¿comtistas?) para el bodegón del porvenir. En cuanto a la inculpación de metafísica, observa el profesor Sieber: “En lo que respecta a la teoría propiamente dicha, el método de Marx es el método deductivo de toda la escuela inglesa, cuyos defectos y ventajas son comunes a los mejores economistas teóricos”. El señor Maurice Block —*les Théoriciens du socialisme en Allemagne. Extrait du Journal des Economistes*, juillet et août 1872— descubre que mi método es analítico y dice, entre otras cosas: “Con esta obra, el señor Marx se coloca al nivel de las mentes analíticas más eminentes”. Los críticos literarios alemanes alborotan, naturalmente, acusándome de sofistería hegeliana. La revista de San Petesburgo *Viéstnik Ievropi* (*El Mensajero de Europa*), en un artículo dedicado exclusivamente al método de *El capital* (número de mayo de 1872, pp. 427-436), encuentra que mi método de investigaciones es estrictamente realista, pero el de exposición, por desgracia, dialéctico-alemán. Dice así: “A primera vista, y si juzgamos por la forma externa de la exposición, Marx es el más idealista de los filósofos, y precisamente en el sentido alemán, esto es, en el real sentido de la palabra. Pero en rigor es infinitamente más realista que todos sus predecesores en el campo de la crítica

económica... En modo alguno se lo puede llamar idealista". No puedo dar más cumplida respuesta al autor de ese artículo que transcribir algunos extractos de su propia crítica, que tal vez interesen, además, a no pocos de los lectores para los cuales es inaccesible el original ruso.

Luego de citar un pasaje de mi Prólogo a la *Crítica de la economía política* (Berlín, 1859, pp. IV-VII), en el que discuto la base materialista de mi método, prosigue el autor:

"Para Marx, sólo una cosa es importante: encontrar la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Y no sólo le resulta importante la ley que los rige cuando han adquirido una forma acabada y se hallan en la interrelación que se observa en un periodo determinado. Para él es importante, además, y sobre todo, la ley que gobierna su transformación, su desarrollo, vale decir, la transición de una a otra forma, de un orden de interrelación a otro. No bien ha descubierto esa ley, investiga circunstanciadamente los efectos a través de los cuales se manifiesta en la vida social... Conforme a ello, Marx sólo se empeña en una cosa: en demostrar, mediante una rigurosa investigación científica, la necesidad de determinados órdenes de las relaciones sociales y, en la medida de lo posible, comprobar de manera inobjetable los hechos que le sirven de puntos de partida y de apoyo. A tal efecto, basta plenamente que demuestre, al tiempo que la necesidad del orden actual, la necesidad de otro orden en que aquél tiene que transformarse inevitablemente, siendo por entero indiferente que los hombres lo crean o no, que sean o no conscientes de ello. *Marx concibe el movimiento social como un proceso de historia natural, regido por leyes que no sólo son independientes de la voluntad, la conciencia y la intención de los hombres, sino que, por el contrario, determinan su querer, conciencia e intenciones...* Si el elemento consciente desempeña en la historia de la civilización un papel tan

subalterno, ni qué decir tiene que la crítica cuyo objeto es la civilización misma, menos que ninguna otra puede tener como base una forma o un resultado cualquiera de la conciencia. O sea, que no es la idea sino únicamente el fenómeno externo lo que puede servirle de punto de partida. La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho. Lo importante para ella, sencillamente, es que se investiguen ambos hechos con la mayor precisión posible y que éstos constituyan en realidad, el uno con respecto al otro, diversas fases de desarrollo; le importa, ante todo, que no se escudriñe con menor exactitud la serie de los órdenes, la sucesión y concatenación en que se presentan las etapas de desarrollo. Pero, se dirá, las leyes generales de la vida económicas son unas, siempre las mismas, siendo de todo punto indiferente que se las aplique al pasado o al presente. Es esto, precisamente, lo que niega Marx, Según él no existen tales leyes abstractas... En su opinión, por el contrario, cada periodo histórico tiene sus propias leyes... Una vez que la vida ha hecho que caduque determinado periodo de desarrollo, pasando de un estadio a otro, comienza a ser regida por otras leyes. En una palabra, la vida económica nos ofrece un fenómeno análogo al que la historia de la evolución nos brinda en otros dominios de la biología... Al equipararlas a las de la física y las de la química, los antiguos economistas desconocían la naturaleza de las leyes económicas... Un análisis más profundo de los fenómenos demuestra que los organismos sociales se diferencian entre sí tan radicalmente como los organismos vegetales de los animales... Es más: exactamente el mismo fenómeno está sometido a leyes por entero diferentes debido a la distinta estructura general de aquellos organismos, a la diferenciación de sus diversos órganos, a la diversidad de las condiciones en que funcionan, etcétera. Marx niega, a modo de ejemplo, que la ley de la población sea la misma en todas las épocas y todos los lugares. Asegura,

por el contrario, que *cada etapa de desarrollo tiene su propia ley de la población*... Con el diferente desarrollo de la fuerza productiva se modifican las relaciones y las leyes que las rigen. Al fijarse como objetivo el de investigar y dilucidar, desde este punto de vista, el orden económico capitalista, no hace sino formular con rigor científico la meta que debe proponerse toda investigación exacta de la vida económica... El valor científico de tal investigación radica en la elucidación de las leyes particulares que rigen el surgimiento, existencia, desarrollo y muerte de un organismo social determinado y su remplazo por otro, superior al primero. Y es este el valor que, de hecho, tiene la obra de Marx."

Al caracterizar lo que él llama mi verdadero método de una manera tan certera, y tan benévola en lo que atañe a mi empleo personal del mismo, ¿qué hace el articulista sino describir el método dialéctico?

Ciertamente, el modo de exposición debe distinguirse, en lo formal, del modo de investigación. La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real. Si esto se logra y se llega a reflejar idealmente la vida de ese objeto, es posible que al observador le parezca estar ante una construcción apriorística.

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; la real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana.

Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando tra-

bajaba en la preparación del primer tomo de *El capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un "perro muerto". Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística.

En su forma mistificada, la dialéctica estuvo en boga en Alemania, porque parecía glorificar lo existente. En su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinarios, porque en la intelección positiva de lo existente incluye también, al propio tiempo, la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina; porque concibe toda forma desarrollada en el fluir de su movimiento, y por tanto sin perder de vista su lado perecedero; porque nada la hace retroceder y es, por esencia, crítica y revolucionaria.

El movimiento contradictorio de la sociedad capitalista se le revela al burgués práctico, de la manera más contundente, durante las vicisitudes del ciclo periódico que recorre la industria moderna y en su punto culminante: la crisis general. Esta crisis nuevamente se aproxima, aunque aún se halle en sus prolegómenos, y por la universalidad de su escenario y la intensidad de sus efectos, atiborrará de dialéctica hasta a los afortunados advenedizos del nuevo sacro Imperio prusiano-germánico.

Londres, 24 de enero de 1873

KARL MARX

F. ENGELS. DIALECTICA DE LA NATURALEZA *

*Viejo prólogo para el [Anti]-Dühring
sobre la dialéctica*

El trabajo que el lector tiene ante sí no es, ni mucho menos, fruto de un "impulso interior". Lejos de eso, mi amigo Liebknecht puede atestiguar cuánto esfuerzo le costó convencerme de la necesidad de analizar críticamente la novísima teoría socialista del señor Dühring. Una vez resuelto a ello, no tenía más remedio que investigar esta teoría, que su autor expone como el último fruto práctico de un nuevo sistema filosófico, en relación con este sistema, investigando, por consiguiente, este sistema mismo. Me vi, pues, obligado a seguir al señor Dühring por todos los vastos campos por él recorridos, tratando de lo divino y de lo humano y de qué sé yo cuántas cosas más. Y así surgió toda una serie de artículos que vieron la luz en el *Vorwärts* de Leipzig desde comienzos de 1877 y que se recogen, sistemáticamente ordenados, en el presente volumen.

Dos circunstancias pueden excusar el que la crítica de un sistema tan insignificante, pese a toda su jactancia, adopte unas proporciones tan extensas, impuestas por el tema mismo. Una es que esta crítica me brindaba la ocasión para desarrollar sobre un plano positivo, en los más diversos campos, mis ideas acerca de problemas que encierran hoy un interés general, científico o práctico. Y aunque esta obra no persigue, ni mucho menos, el designio de oponer un nuevo sistema al sistema del señor

Dühring, confío en que el lector no echará de menos, a pesar de la diversidad de las materias tratadas, la trabazón interna que existe entre las ideas expuestas por mí.

La otra circunstancia a que aludía es la siguiente: el señor Dühring, como "creador de un sistema", no representa, ni mucho menos, un fenómeno aislado, en la Alemania actual. Desde hace algún tiempo, en Alemania brotan por todas partes, como las setas, de la noche a la mañana, por docenas, multitud de sistemas filosóficos, y principalmente de filosofía de la naturaleza, para no hablar de los innumerables nuevos sistemas de política, economía, etc. Tal parece como si en la ciencia se quisiera aplicar también ese postulado del Estado moderno según el cual se supone a todo ciudadano con capacidad para juzgar acerca de cuantos problemas se someten a su voto, o el postulado de la economía en el que se parte de que todo consumidor conoce al dedillo cuantas mercancías necesita adquirir para su sustento. Todo el mundo puede, al parecer, escribir acerca de todo, y en eso consiste cabalmente la "libertad de la ciencia": en escribir con especial desahogo de cosas que se ignoran en absoluto, considerando esto como el único método científico verdaderamente riguroso. El señor Dühring no es sino uno de los ejemplares más representativos de esa estridente pseudociencia que por todas partes se coloca hoy, en Alemania, a fuerza de codazos, en primera fila y que atruena el espacio con su estrepitoso... ruido de latón. Ruido de latón en poesía, en filosofía, en economía, en historiografía; ruido de latón en la cátedra y en la tribuna, por doquier ruido de latón, pero no un ruido de latón cualquiera, sino trascendental, que se atribuye a sí mismo una gran superioridad y profundidad de pensamiento y que no debe confundirse, en modo alguno, con el modesto y vulgar ruido de latón que escuchamos en otros países: se trata del producto más representativo y más abundante de la industria intelectual alemana, barato pero malo, ni más ni menos que los

demás artículos con que el país, desgraciadamente, no estuvo representado en Filadelfia. Hasta el socialismo alemán, sobre todo desde que el señor Dühring empezó dando el ejemplo, ha hecho últimamente grandes progresos en este arte del ruido de latón trascendental; y el hecho de que, en realidad, el movimiento socialdemócrata apenas se deje aturdir por todo ese estrépito trascendental es una prueba más de la maravillosa salud de que disfruta nuestra clase obrera, en un país en el que todo parece estar actualmente enfermo, con la única excepción de las ciencias naturales.

Cuando, en su discurso pronunciado en el congreso de naturalistas de Munich, Nägeli afirmaba que el conocimiento humano jamás llegaría a revestir el carácter de la omnisciencia, ignoraba evidentemente las obras del señor Dühring. Estas obras me han obligado a mí a seguir a su autor por una serie de campos en los que, cuando mucho, sólo puedo moverme con pretensiones de aficionado. Me refiero, principalmente, a las distintas ramas de las ciencias naturales, donde hasta hoy solía considerarse como pecado de infatuación el que el "profano" osase entrometerse a hablar de lo que no sabía. Sin embargo, me anima un poco en este empeño el que, en un discurso pronunciado también en Munich, el señor Virchow dejase escapar la frase, a la que más detenidamente nos referiremos en otro lugar, de que, fuera del campo acotado de su especialidad, el naturalista no está informado tampoco más que "a medias", lo que equivale a decir que es, hablando en términos corrientes, un profano. Y, así como el especialista se permite y no tiene más remedio que permitirse, de vez en cuando, pisar en un terreno colindante con el suyo, acogiéndose a la obligada indulgencia del especialista en cuanto a sus torpezas de expresión y a sus pequeños deslices, yo me he tomado también la libertad de aducir aquí una serie de fenómenos y de leyes naturales para ilustrar mis ideas teóricas generales, y confío en que podré contar con la

misma indulgencia. Los resultados de las modernas ciencias naturales se imponen a todo el que se ocupe de cuestiones teóricas con la misma fuerza irresistible con que el naturalista de hoy se ve empujado, quiéralo o no, a establecer deducciones teóricas generales. Y aquí nos encontramos, por lo menos, con cierta compensación. Pues si los teóricos son profanos a medias en el campo de las ciencias naturales, los naturalistas de hoy en día suelen serlo igualmente en el terreno teórico, en el terreno de lo que hasta aquí ha venido calificándose de filosofía.

La investigación empírica de la naturaleza ha acumulado una masa gigantesca de conocimientos de orden positivo, que la necesidad de ordenarlos sistemáticamente y atendiendo a sus nexos internos, dentro de cada campo de investigación, constituye una exigencia sencillamente imperativa e irrefutable. Y no menos lo es la necesidad de establecer la debida conexión entre los diversos campos de conocimiento. Pero, al tratar de hacer esto, las ciencias naturales se desplazan al campo teórico, donde fracasan los métodos empíricos y donde sólo el pensamiento teórico puede conducir a algo. Ahora bien, el pensamiento teórico sólo es un don natural en lo que a la capacidad se refiere. Esta capacidad tiene que ser cultivada y desarrollada; y, hasta hoy, no existe otro medio para su cultivo y desarrollo que el estudio de la historia de la filosofía.

El pensamiento teórico de toda época, incluyendo por tanto la nuestra, es un producto histórico, que reviste formas muy distintas y asume por tanto, un contenido muy distinto también, según las diferentes épocas. La ciencia del pensamiento es, por consiguiente, como todas las ciencias, una ciencia histórica, la ciencia del desarrollo histórico del pensamiento humano. Y esto tiene también su importancia, en lo que afecta a la aplicación práctica del pensamiento a los campos empíricos. Por varias razones. La primera es que la teoría de las leyes del pensamiento no representa, ni mucho menos,

esa "verdad eterna" y definitiva que el espíritu del filisteo se representa en cuanto oye pronunciar la palabra "lógica". La misma lógica formal ha sido objeto de enconadas disputas desde Aristóteles hasta nuestros días. Por lo que a la dialéctica se refiere, hasta hoy sólo ha sido ivestigada detenidamente por dos pensadores: Aristóteles y Hegel. Y la dialéctica es, precisamente, la forma más cumplida y cabal de pensamiento para las modernas ciencias naturales, ya que es la única que nos brinda la analogía y, por tanto, el método para explicar los procesos de desarrollo de la naturaleza, para comprender, en sus rasgos generales, sus nexos y el tránsito de uno a otro campo de investigación.

En segundo lugar, el conocimiento de la trayectoria histórica de desarrollo del pensamiento humano, de las ideas que las diferentes épocas de la historia se han formado acerca de las conexiones generales del mundo exterior, constituye también una necesidad para las ciencias naturales teóricas, ya que nos sirve de criterio para contrastar las teorías por ellas formuladas. En este respecto, hay que decir que se pone de manifiesto con harta frecuencia y con colores bien vivos el desconocimiento de la historia de la filosofía. No pocas veces, vemos a los naturalistas teoretizantes sostener como flamantes teorías, que incluso llegan a imponerse como teorías de moda durante algún tiempo, doctrinas que la filosofía viene profesando desde hace siglos y que, en no pocos casos, han sido ya filosóficamente desechadas. Es, indudablemente, un gran triunfo de la teoría mecánica del calor el haber apoyado con nuevos testimonios y haber destacado de nuevo en primer plano el principios de la conservación de la energía. Pero, ¿acaso este principio hubiera podido proclamarse como una verdad tan absolutamente nueva si los señores físicos se hubieran acordado de que ya había sido formulado, en su día, por Descartes? Desde que la física y la química operan de nuevo casi exclusivamente con moléculas y con átomos,

no hay más remedio que volver de nuevo los ojos a la filosofía atomística de los antiguos griegos. Pero ¡cuán superficialmente aparece tratada esta filosofía, aun por los mejores naturalistas modernos! Así, por ejemplo, Kekulé afirma (en su obra *Ziele und Leistungen der Chemie* ["Metas y realizaciones de la química"]) que dicha filosofía procede de Demócrito, y no de Leucipo, y sostiene que fue Dalton el primero que admitió la existencia de átomos elementales cualitativamente distintos, asignándoles distintos pesos, característicos de los distintos elementos, cuando en Diógenes Laercio (X, I, §§ 43-44 y 61) puede leerse que ya Epicuro atribuía a los átomos diferencias, no sólo de magnitud y de forma, sino también de *peso*; es decir, que ya conocía, a su modo, el peso y el volumen atómicos.

El año 1848, que en Alemania no dio cima a nada, trajo en cambio un viraje radical en el campo de la filosofía. Mientras la nación se lanzaba a los asuntos prácticos, creando los orígenes de la gran industria y de la especulación fraudulenta, el gigantesco auge que las ciencias naturales habían adquirido de tiempo atrás en Alemania, iniciado por predicadores ambulantes y caricaturas como Vogt, Büchner, etc., repudiaba abiertamente la filosofía clásica alemana, que había ido a sumirse en los arenales de los viejos hegelianos berlineses. Estos se lo tenían bien merecido. Pero una nación que quiera mantenerse a la altura de la ciencia no puede desenvolverse sin contar con un pensamiento teórico. Y con el hegelianismo se echó por la borda la dialéctica —precisamente en los momentos en que se imponía con fuerza irresistible el carácter dialéctico de los fenómenos naturales y en que, por tanto, sólo la dialéctica de las ciencias naturales podía ayudar al hombre de ciencia a escalar la montaña teórica—, para entregarse de nuevo, con gesto impotente, en brazos de la vieja metafísica. Volvieron a hacer estragos entre el público las vacuas reflexiones de Schopenhauer, cortadas a la medida del filisteo, y más

tarde hasta las de un Hartmann y el materialismo vulgar de predicadores de plazuela de un Vogt y un Büchner. En las universidades se hacían la competencia los más diversos linajes del eclecticismo, que sólo coincidían en ser todos ellos una mescolanza de residuos de viejas filosofías y en ser todos igualmente metafísicos. De los escombros de la filosofía clásica sólo se salvó un cierto neokantismo, cuya última palabra era la cosa en sí eternamente incognoscible; es decir, precisamente la parte de Kant que menos merecía ser salvada. Resultado final de todo ello es la confusión y la algarabía que hoy reinan en el campo del pensamiento teórico.

Apenas se puede tomar en la mano un libro teórico de ciencias naturales sin tener la impresión de que los propios naturalistas se dan cuenta de cómo están dominados por esa algarabía y confusión y de cómo la filosofía hoy en curso no ofrece absolutamente ninguna salida. Y, en efecto, *si se quiere llegar a ver claro en cualquiera de estos campos, no hay para ello más solución ni otra posibilidad que retornar, bajo una u otra forma, del pensamiento metafísico al pensamiento dialéctico.*

Este retorno puede operarse por distintos caminos. Puede imponerse de un modo elemental, por la fuerza coactiva de los propios descubrimientos de las ciencias naturales, que se resisten a seguir dejándose amputar en el viejo lecho metafísico de Procusto. Pero este sería un proceso lento y penoso, en el que habría que vencer toda una serie de fricciones inútiles. En gran parte, este proceso se halla ya en marcha, sobre todo en biología. Podría, sin embargo, acortarse notablemente si los naturalistas teóricos se decidieran a prestar mayor atención a la filosofía dialéctica, en las manifestaciones que de ella nos brinda la historia. Entre estas manifestaciones hay singularmente dos que podrían ser muy fructíferas para las modernas ciencias naturales.

La primera es la filosofía griega. Aquí, la idea dia-

léctica se nos muestra todavía con la sencillez de lo espontáneo, sin que la estorben aún aquellos amorosos obstáculos que a sí misma oponía la metafísica de los siglos xvii y xviii —Bacon y Locke en Inglaterra, Wolff en Alemania— y con los que obstruía el camino que tenía que llevarla de la comprensión de los detalles a una visión de conjunto, a la comprensión de las concatenaciones generales. Los griegos —precisamente por no haber avanzado todavía hasta el análisis y la desintegración de la naturaleza—, enfocan ésta, todavía como un todo, en sus rasgos generales. La trabazón general de los fenómenos naturales aún no se indaga en detalle, sino que es, para los griegos, el resultado de la intuición directa. En esto estriba precisamente la falla de la filosofía griega, la que más tarde la obligará a ceder el paso a otros métodos. Y aquí radica, a la vez, su superioridad con respecto a todas las escuelas metafísicas que, andando el tiempo, se le habrán de oponer. Es decir, que la metafísica tenía razón contra los griegos en cuanto al detalle, pero en cambio éstos tenían razón contra la metafísica en su visión de conjunto. He aquí una de las razones de que, en filosofía como en tantas otras cosas, no tengamos más remedio que volver siempre los ojos hacia las ideas de aquel pequeño pueblo, cuyo talento y cuyas proyecciones universales le aseguran en la historia progresiva de la humanidad un lugar como ningún otro pueblo puede reivindicar para sí. Pero aún hay otra razón, y es que las diversas formas de la filosofía griega contienen ya en germen, en gestación, todos los modos de concebir que, andando el tiempo, habrán de desarrollarse. Por eso las ciencias naturales teóricas no tienen más remedio que retrotraerse a los griegos, si quieren seguir la evolución hacia atrás de los que hoy son sus principios generales, hasta remontarse a sus orígenes. Cada día son menos los naturalistas que, operando como con verdades eternas con los despojos de la filosofía griega, por ejemplo con la atomística, miran a los griegos por encima del hom-

bro con un desprecio baconiano, por la sencilla razón de que los griegos no llegaron a conocer la ciencia natural empírica. Y hay que desear que esta nueva actitud progrese hasta convertirse en un conocimiento real y efectivo de la filosofía griega.

La segunda manifestación de la dialéctica y la que más cerca se halla de los naturalistas alemanes es la filosofía clásica alemana desde Kant hasta Hegel. En este punto, algo se ha conseguido ya desde que vuelve a estar de moda el invocar a Kant, remontándose por sobre el ya citado neokantismo. Desde que se ha averiguado que Kant es el autor de dos geniales hipótesis, sin las que las modernas ciencias naturales teóricas no podrían dar un paso: la teoría del origen del sistema solar, antes atribuida a Laplace, y la teoría de la resistencia a la rotación de la tierra por las mareas, este filósofo ha vuelto a conquistar el lugar que por derecho le corresponde en el respeto de los naturalistas. Pero querer estudiar dialéctica en Kant sería una labor innecesariamente penosa y estéril, teniendo como tenemos las obras de *Hegel*, en que se nos ofrece un compendio de lo que es la dialéctica, siquiera se la desarrolle aquí desde un punto de partida radicalmente falso.

Hoy, en que la reacción contra la "filosofía de la naturaleza", justificada en buena parte por ese falso punto de partida y por el impotente emparentamiento de los hegelianos berlineses, se ha expansionado ya a sus anchas, acabando en una lluvia de invectivas, y en que, por otra parte, las ciencias naturales se han visto tan brillantemente dejadas en la estacada en sus necesidades teóricas por la metafísica ecléctica al uso, creemos que será posible volver a pronunciar ante naturalistas el nombre de Hegel sin desatar con ello ese baile de San Vito en que el señor Dühring es tan divertido maestro.

Conviene, ante todo, puntualizar que no tratamos ni remotamente de defender el punto de vista de que arranca Hegel, el de que el espíritu, el pensamiento, la idea

es lo primario y el mundo real un simple reflejo de la idea. Este punto de vista fue abandonado ya por Feuerbach. Hoy, todos estamos de acuerdo en que la ciencia, cualquiera que ella sea, natural o histórica, tiene necesariamente que partir de los hechos dados y, por tanto, tratándose de ciencias naturales, de las diversas formas objetivas de movimiento de la materia,¹ estamos de acuerdo, por consiguiente, en que en las ciencias naturales teóricas no vale construir concatenaciones para imponérselas a los hechos, sino que hay que descubrirlas en éstos y, una vez descubiertas, y siempre y cuando que ello sea posible, demostrarlas sobre la experiencia.

Tampoco puede hablarse de mantener en pie el contenido dogmático del sistema de Hegel, tal y como lo han venido predicando los hegelianos berlineses, así los viejos como los jóvenes. Con el punto de partida idealista se viene también a tierra el sistema erigido sobre él y, por tanto, la filosofía hegeliana de la naturaleza. Recuérdese que la crítica que las ciencias naturales oponen a Hegel, en aquello en que está certeramente orientada, sólo versa sobre estos dos aspectos: el punto de partida idealista y la construcción arbitraria de un sistema que se da de bofetadas con los hechos.

Pues bien, descontando todo esto, queda todavía en pie la dialéctica hegeliana. Corresponde a Marx —frente a los “gruñones, petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta” — el mérito de haber destacado de nuevo, adelantándose a todos los demás, el relegado método dialéctico, el entronque de su pensamiento con la dialéctica hegeliana y las diferencias que le separan de ésta, a la par que en *El Capital* aplicaba este método a los hechos de una ciencia empírica, la economía política. Para comprender el triunfo que

¹ En la primitiva redacción del texto, aparece aquí un punto. Enseguida, venía una frase que Engels no llegó a terminar y que más tarde tachó: “Nosotros, los materialistas socialistas, vamos en esto, incluso, bastante más allá que los naturalistas, ya que también...” N. del ed.

esto representa basta fijarse en que, incluso en Alemania, no acierta la nueva escuela económica a remontarse por sabre el vulgar librecambismo más que plagiando a Marx (no pocas veces con tergiversaciones), so pretexto de criticarlo.

En la dialéctica hegeliana reina la misma inversión de todas las conexiones reales que en las demás ramificaciones del sistema de Hegel. Pero, como dice Marx: "El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que la dialéctica aparece, en él, invertida, puesta de cabeza. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho, ponerla de pie, y enseguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional."

En las propias ciencias naturales nos encontramos, no pocas veces, con teorías en que la realidad aparece vuelta del revés, en que las imágenes reflejas se toman por la forma original, siendo necesario, por tanto, darles la vuelta para restituir las a su verdadera posición. Con frecuencia, estas teorías se entronizan durante largo tiempo. Así aconteció, por ejemplo, con el fenómeno del calor, en el que durante casi dos siglos se veía una misteriosa materia especial y no una forma en movimiento de la materia usual, hasta que la teoría mecánica del calor vino a colocar las cosas en su sitio. Pero aquello no fue obstáculo para que la física, dominada por la teoría del calor material, descubriese una serie de importantísimas leyes en torno al calor, abriendo el cause —gracias sobre todo a Fourier y a Sadi Carnot— para una concepción exacta, concepción que hoy formula en sus verdaderos términos y traduce a su lenguaje propio las leyes descubiertas por sus predecesores.² Y otro tanto ocurre

² La función de Carnot C , literalmente invertida: $\frac{1}{C}$ = la temperatura absoluta. Sin esta inversión, no serviría para nada [*Nota de Engels.*]

en la química, donde la teoría flogística, después de cien años de trabajo, empezó a suministrar los datos con ayuda de los cuales pudo Lavoisier descubrir en el oxígeno puesto de manifiesto por Priestley el verdadero polo contrario del imaginario flogisto, con lo que toda la teoría flogística se venía a tierra. Pero sin que con ello se cancelaran, ni mucho menos, los resultados experimentales de la flogística. Lo único que se hizo fue dar la vuelta a sus fórmulas, traduciéndolas del lenguaje flogístico a la terminología ya consagrada de la química, sin que por ello perdieran nada de su exactitud.

Pues bien, lo que la teoría del calor materia es a la teoría mecánica del calor, o la teoría flogística a la teoría de Lavoisier, eso es, sobre poco más o menos, la dialéctica hegeliana con respecto a la dialéctica racional.

DIALECTICA *

(Desarrollar la naturaleza general de la dialéctica, como ciencia de las concatenaciones, por oposición a la metafísica.)

Las leyes de la dialéctica se abstraen, por tanto, de la historia de la naturaleza y de la historia de la sociedad humana. Dichas leyes no son, en efecto, otra cosa que las leyes más generales de estas dos fases del desarrollo histórico y del mismo pensamiento. Y se reducen, en lo fundamental, a tres:

ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa;
ley de la penetración de los contrarios;
ley de la negación de la negación.

Las tres han sido desarrolladas por Hegel, en su manera idealista, como siempre leyes del *pensamiento*: la primera, en la primera parte de la *Lógica*, en la teoría del Ser; la segunda ocupa toda la segunda parte, con mucho la más importante de todas, de su *Lógica*, la teoría de la Esencia; la tercera, finalmente, figura como la ley fundamental que preside la estructura de todo el sistema. El error reside en que estas leyes son impuestas, como leyes del pensamiento, a la naturaleza y a la historia, en vez de derivarlas de ellas. De ahí proviene toda la construcción forzada y que, no pocas veces, pone los

* De las notas del legajo 1, 1875, MECA, pp. 640-641. Ed. esp. *Dialéctica de la naturaleza*, pp. 41-46. Ed. Grijalbo, México 1961.

pelos de punta: el mundo, quiéralo o no, tiene que organizarse con arreglo a un sistema discursivo, que sólo es, a su vez, producto de una determinada fase de desarrollo del pensamiento humano. Pero, si invertimos los términos, todo resulta sencillo y las leyes dialécticas, que en la filosofía idealista parecían algo extraordinariamente misterioso, resultan inmediatamente sencillas y claras como la luz del sol.

Por lo demás, quien conozca un poco a Hegel sabe que éste aduce también, en cientos de pasajes, los ejemplos concretos más palpables tomados de la naturaleza y de la historia para ilustrar las leyes dialécticas.

No nos proponemos escribir aquí un tratado de dialéctica, sino simplemente demostrar que las leyes dialécticas son otras tantas leyes reales que rigen el desarrollo de la naturaleza y cuya vigencia es también aplicable, por tanto, a la investigación teórica natural. No podemos, por consiguiente, entrar a estudiar la conexión interna de estas leyes entre sí.

I. Ley del trueque de la cantidad en cualidad, y viceversa. Podemos expresar esta ley, para nuestro propósito, diciendo que, en la naturaleza, y de un modo claramente establecido para cada caso singular, los cambios cualitativos sólo pueden producirse mediante la adición o sustracción cuantitativas de materia o de movimiento (de lo que se llama energía).

Todas las diferencias cualitativas que se dan en la naturaleza responden, bien a la diferente composición química, bien a las diferentes cantidades o formas de movimiento (energía), o bien, como casi siempre ocurre, a ambas cosas a la vez. Por consiguiente, es imposible cambiar la cualidad de su cuerpo sin añadir o sustraer materia o movimiento, es decir, sin un cambio cuantitativo del cuerpo de que se trata. Bajo esta forma, la misteriosa tesis hegeliana, no sólo resulta perfectamente racional, sino que se revela, además, con bastante evidencia.

No creemos que haga falta pararse a señalar que

los diferentes estados alotrópicos y conglomerados de los cuerpos, al descansar sobre una distinta agrupación molecular, responden también a cantidades mayores o menores de movimiento añadidas al cuerpo correspondiente.

Pero, ¿y los cambios de forma del movimiento o de la llamada energía? Cuando transformamos el calor en movimiento mecánico, o a la inversa, cambia la cualidad, más ¿la cantidad permanece igual? Exactamente. Ahora bien, los cambios de forma del movimiento son como los vicios de Heine: cualquiera por separado puede ser virtuoso; en cambio, para el vicio tienen que juntarse dos. Los cambios de forma del movimiento son siempre un fenómeno que se efectúa entre dos cuerpos por el menos, uno de los cuales pierde una determinada cantidad de movimiento de esta cualidad (por ejemplo, calor), mientras que el otro recibe la cantidad correspondiente de movimiento de aquella otra cualidad (movimiento mecánico, electricidad, descomposición química). Por tanto, cantidad y cualidad se corresponden, aquí, mutuamente. Hasta ahora, no se ha logrado convertir una forma de movimiento en otra dentro de un solo cuerpo aislado.

Aquí, por el momento, sólo hablamos de cuerpos inanimados; para los cuerpos vivos rige la misma ley, pero ésta actúa bajo condiciones muy complejas, y, hasta hoy, resulta todavía imposible, con frecuencia, establecer la medida cuantitativa.

Si nos representamos un cuerpo inanimado cualquiera dividido en partes cada vez más pequeñas, vemos que no se opera, por el momento, ningún cambio cualitativo. Pero esto tiene sus límites: si logramos, como en la evaporación, liberar las distintas moléculas sueltas, podremos, en la mayor parte de los casos, seguir dividiéndolas, aunque solamente mediante un cambio total de la cualidad. La molécula se descompone ahora en los átomos, los cuales **presentan** cualidades completamente distintas de aquélla. En moléculas formadas por distintos elemen-

tos químicos, vemos que la molécula compuesta deja el puesto a los átomos o a la molécula de estos elementos mismos; y en las moléculas elementales, aparecen los átomos libres, que producen resultados cualitativos completamente distintos: los átomos libres del oxígeno en estado naciente consiguen como jugando lo que jamás serían capaces de lograr los átomos del oxígeno atmosférico vinculados en la molécula.

Pero ya la misma molécula es algo cualitativamente distinto de la masa corpórea de que forma parte. Puede llevar a cabo movimientos independientemente de ésta y mientras ésta permanece en aparente quietud, como ocurre, p. e., en las vibraciones del calor, puede, por medio del cambio de situación y de la trabazón con las moléculas vecinas, colocar al cuerpo en un estado alotrópico o de conglomerado, etc.

Vemos, pues, que la operación puramente cuantitativa de la división tiene un límite, a partir del cual se trueca en una diferencia cualitativa: la masa está formada toda ella por moléculas, pero es algo esencialmente distinto de la molécula, lo mismo que ésta es, a su vez, algo esencialmente distinto del átomo. Sobre esta diferencia descansa precisamente la separación entre la mecánica, como ciencia de las masas celestes y terrestres, de la física, que es la mecánica de la molécula, y de la química, que es la física de los átomos.

En la mecánica no se dan cualidades, sino, a lo sumo, estados como los de equilibrio, movimiento y energía potencial, todos los cuales se basan en la transferencia mensurable de movimiento y pueden expresarse de por sí de un modo cuantitativo. Por tanto, en la medida en que se produce aquí un cambio cualitativo, este cambio se halla condicionado por el cambio cuantitativo correspondiente.

La física considera los cuerpos como químicamente inmutables o indiferentes; estudia solamente los cambios de sus estados moleculares y las alteraciones de forma

del movimiento, que la molécula pone en acción en todos los casos, por lo menos en uno de los dos lados. Todo cambio es aquí un trueque de cantidad en cualidad, una sucesión de modificaciones cuantitativas de la cantidad de movimiento de cualquier forma inherente al cuerpo o comunicado a él. "Así, por ejemplo, vemos que el grado de temperatura del agua es, al principio, indiferente por lo que se refiere a su fluidez líquida; pero, al aumentar o disminuir la temperatura del agua fluida, se llega a un punto en el que este estado de cohesión cambia y el agua se convierte, de una parte, en vapor y de otra parte en hielo" (Hegel, *Enzyklopädie*, Obras completas, tomo VI, pág. 217). Del mismo modo, hace falta una determinada intensidad mínima de corriente para que el alambre de platino de la lámpara eléctrica se encienda; asimismo, vemos que todo metal tiene su punto térmico de combustión y de fusión y todo líquido su punto de congelación y de ebullición, bajo una presión determinada, en la medida en que los medios de que disponemos nos permitan producir la temperatura necesaria; y, finalmente, que todo gas llega a un punto crítico, en el que la presión y el enfriamiento lo licuan. En una palabra, las llamadas constantes de la física no son, en la mayoría de los casos, otra cosa que indicaciones de puntos nodulares en que el "cambio", la adición o sustracción cuantitativa de movimiento, provoca un cambio cualitativo en el estado del cuerpo de que se trata; en que, por tanto, la cantidad se trueca en cualidad.

F. ENGELS. *LUDWIG FEUERBACH Y EL FIN DE LA FILOSOFIA CLASICA ALEMANA* *

Esta corriente no se contentaba con dar de lado a Hegel; por el contrario, se agarraba a su lado revolucionario, al método dialéctico, tal como lo dejamos descrito más arriba. Pero, bajo su forma hegeliana este método era inservible. En Hegel, la dialéctica es el auto-desarrollo del concepto. El concepto absoluto no sólo existe desde toda una eternidad —sin que sepamos dónde—, sino que es, además, la verdadera alma viva de todo el mundo existente. El concepto absoluto se desarrolla hasta llegar a ser lo que es, a través de todas las etapas preliminares que se estudian por extenso en la *Lógica* y que se contienen todas en dicho concepto; luego, se “enajena” al convertirse en la naturaleza, donde, sin la conciencia de sí, disfrazado de necesidad natural, atraviesa por un nuevo desarrollo, hasta que, por último, recobra en el hombre la conciencia de sí mismo; en la historia, esta conciencia vuelve a elaborarse a partir de su estado tosco y primitivo, hasta que por fin el concepto absoluto recobra de nuevo su completa personalidad en la filosofía hegeliana. Como vemos en Hegel, el desarrollo dialéctico que se revela en la naturaleza y en la historia, es decir, la concatenación causal del progreso que va de lo inferior a lo superior, que se impone a través de todos los zigzags y retrocesos momentáneos, no es más que un clisé del automovimiento del concepto; movimiento que existe y se desarrolla desde toda una eternidad,

* Cuadernos de Pasado y Presente, núm. 59, 1975, pp. 49-53.

no se sabe dónde, pero desde luego con independencia de todo cerebro humano pensante. Esta inversión ideológica era la que había de eliminar. Nosotros retornamos a las posiciones materialistas y volvimos a ver en los conceptos de nuestro cerebro las imágenes de los objetos reales, en vez de considerar a éstos como imágenes de tal o cual fase del concepto absoluto. Con esto, la dialéctica quedaba reducida a la *ciencia de las leyes generales del movimiento*, tanto el del mundo exterior como el del pensamiento humano: dos series de leyes idénticas en cuanto a la esencia, pero distintas en cuanto a la expresión, en el sentido de que el cerebro humano puede aplicarlas conscientemente, mientras que en la naturaleza, y hasta hoy también, en gran parte, en la historia humana, estas leyes se abren paso de un modo inconsciente, bajo la forma de una necesidad exterior, en medio de una serie infinita de aparentes casualidades. Pero, con esto, la propia dialéctica del concepto se convertía simplemente en el reflejo consciente del movimiento dialéctico del mundo real, lo que equivalía a poner la dialéctica hegeliana cabeza abajo; o mejor dicho, a invertir la dialéctica, que estaba cabeza abajo, poniéndola de pie. Y, cosa notable, esta dialéctica materialista, que era desde hacía varios años nuestro mejor instrumento de trabajo y nuestra arma más afilada, no fue descubierta solamente por nosotros, sino también, independientemente de nosotros y hasta independientemente del propio Hegel, por un obrero alemán: Joseph Dietzgen.¹

Con esto volvía a levantarse el lado revolucionario de la filosofía hegeliana y se limpiaba al mismo tiempo de la costra idealista que en Hegel impedía su consecuente aplicación. *La gran idea cardinal de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de objetos termina-*

¹ Véase *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit, von einem Handarbeiter*, Hamburg, Meissner. [*La esencia del trabajo intelectual del hombre, expuesta por un obrero manual*, ed. Meissner, Hamburgo.] [Nota de Engels.]

dos, sino como un conjunto de procesos, en el que las cosas que parecen estables al igual que sus reflejos mentales en nuestras cabezas, los conceptos, pasan por un cambio ininterrumpido, por un proceso de devenir y desaparecer, a través del cual, pese a todo su aparente carácter fortuito y a todos los retrocesos momentáneos, se acaba imponiendo siempre una trayectoria progresiva; esta gran idea cardinal se halla ya tan arraigada, sobre todo desde Hegel, en la conciencia habitual, que, expuesta así, en términos generales, apenas encuentra oposición. Pero una cosa es reconocerla de palabra y otra cosa es aplicarla a la realidad en cada caso concreto, en todos los campos sometidos a investigación. Si en nuestras investigaciones nos colocamos siempre en este punto de vista, daremos al traste de una vez para siempre con el postulado de soluciones definitivas y verdades eternas; tendremos en todo momento la conciencia de que todos los resultados que obtengamos serán forzosamente limitados y se hallarán condicionados por las circunstancias en las cuales los obtenemos; pero ya no nos infundirán respeto esas antítesis irreductibles para la vieja metafísica todavía en boga: de lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo, lo idéntico y lo distinto, lo necesario y lo fortuito; sabemos que estas antítesis sólo tienen un valor relativo, que lo que hoy reputamos como verdadero encierra también un lado falso, ahora oculto; pero que saldrá a la luz más tarde, del mismo modo que lo que ahora reconocemos como falso guarda su lado verdadero, gracias al cual fue acatado como verdadero anteriormente; que lo que se afirma necesario se compone de toda una serie de meras casualidades y que lo que se cree fortuito no es más que la forma detrás de la cual se esconde la necesidad, y así sucesivamente.

El viejo método de investigación y de pensamiento que Hegel llama "metafísico", método que se ocupaba preferentemente de la investigación de los *objetos como* existencias dadas y fijas, y cuyos residuos embrollan to-

davía con bastante fuerza las cabezas, tenía en su tiempo una gran razón histórica de ser. Había que investigar las cosas antes de poder investigar los procesos. Había que saber lo que era tal o cual objeto, antes de estudiar los cambios que en él se operaban. Y así acontecía en las ciencias naturales. La vieja metafísica que enfocaba los objetos como cosas fijas e inmutables, nació de una ciencia de la naturaleza que investigaba las cosas muertas y las vivas como objetos acabados. Cuando estas investigaciones estaban ya tan avanzadas que era posible realizar el progreso decisivo, consistente en pasar a la investigación sistemática de los cambios experimentados por aquellos objetos en la naturaleza misma, sonó también en el campo filosófico la hora final de la vieja metafísica. En efecto, si hasta fines del siglo pasado las ciencias naturales fueron predominantemente ciencias *colectoras*, ciencias de objetos acabados, en nuestro siglo son ya ciencias esencialmente *ordenadoras*, ciencias que estudian los procesos, el origen y el desarrollo de estos objetos y la concatenación que hace de estos procesos naturales un gran todo. La fisiología, que investiga los fenómenos del organismo vegetal y animal, la embriología, que estudia el desarrollo de un organismo desde su germen hasta su formación completa, la geología, que sigue la formación gradual de la corteza terrestre, son, todas ellas, hijas de nuestro siglo.

Pero hay, sobre todo, tres grandes descubrimientos que han dado un impulso gigantesco a nuestros conocimientos acerca de la concatenación de los procesos naturales: el primero es el descubrimiento de la célula, como unidad de cuya multiplicación y diferenciación se desarrolla todo el cuerpo del vegetal y del animal, de tal modo que no sólo se ha podido establecer que el desarrollo y el crecimiento de todos los organismos superiores son fenómenos sujetos a una sola ley general, sino que, además, la capacidad de variación de la célula nos señala el camino por el que los organismos pueden cambiar de especie,

y por tanto, recorrer una trayectoria superior a la individual. El segundo es la transformación de la energía, gracias al cual todas las llamadas fuerzas que actúan en primer lugar en la naturaleza inorgánica —la fuerza mecánica y su complemento, la llamada energía potencial, el calor, las radiaciones (la luz y el calor radiado), la electricidad, el magnetismo, la energía química— se han acreditado como otras tantas formas de manifestarse el movimiento universal, formas que, en determinadas proporciones de cantidad, se truecan las unas en las otras, por donde la cantidad de una fuerza que desaparece es sustituida por una determinada cantidad de otra que aparece, y todo el movimiento de la naturaleza se reduce a este proceso incesante de transformación de unas formas en otras. Finalmente, el tercero es la prueba, desarrollada primeramente por Darwin de un modo completo, de que los productos orgánicos de la naturaleza que hoy existen en torno nuestro, incluidos los hombres, son el resultado de un largo proceso de evolución, que arranca de unos cuantos gérmenes primitivamente unicelalures, los cuales, a su vez, proceden del protoplasma o albúminas formada por vía química.

Gracias a estos tres grandes descubrimientos, y a los demás progresos formidables de las ciencias naturales, estamos hoy en condiciones de poder demostrar no sólo la ligazón entre los fenómenos de la naturaleza dentro de campos determinados, sino también, a grandes rasgos, la existente entre los distintos campos, presentando así un cuadro de conjunto de la concatenación de la naturaleza bajo una forma bastante sistemática, por medio de los hechos suministrados por las mismas ciencias naturales empíricas. El darnos esta visión de conjunto era la misión que corría antes a cargo de la llamada filosofía de la naturaleza. Para poder hacerlo, ésta no tenía más remedio que suplantar las concatenaciones reales; que aún no se habían descubierto, por otras ideales, imaginarias, sustituyendo los hechos ausentes por figuraciones,

llenando las verdaderas lagunas por medio de mera imaginación. Con este método llegó a ciertas ideas geniales y presintió algunos de los descubrimientos posteriores. Pero también cometió, como no podía por menos, absurdos de mucha monta. Hoy, cuando los resultados de las investigaciones naturales sólo necesitan enfocarse dialécticamente, es decir, en su propia concatenación, para llegar a un "sistema de la naturaleza" suficiente para nuestro tiempo, cuando el carácter dialéctico de esta concatenación se impone, incluso contra su voluntad, a las cabezas metafísicamente educadas de los naturalistas; hoy, la filosofía de la naturaleza ha quedado definitivamente liquidada. Cualquier intento de resucitarla no sería solamente superfluo: significaría un retroceso.

TEXTOS SOBRE EL CONCEPTO DE DIALECTICA

V. I. Lenin *

En passant, la filosofía dialéctica, que la "filosofía metafísica desconoce, incluye también la filosofía crítica".

LA DIALÉCTICA es la teoría que muestra cómo LOS CONTRARIOS pueden y suelen ser (cómo devienen) IDÉNTICOS; en qué condiciones son idénticos, al transformarse unos en otros, por qué el espíritu humano no debe entender estos contrarios como muertos, rígidos, sino como vivos, condicionales, móviles, que se transforman unos en otros. En lisant Hegel...

NB

(1) La imaginación corriente capta la diferencia y la contradicción, pero no la transmisión de lo uno a lo otro, que ES SIN EMBARGO LO MÁS IMPORTANTE.

(2) Inteligencia y entendimiento.

La inteligencia capta la contradicción, la *enuncia*, pone las cosas en relación unas con otras, "permite entrever el concepto a través de la contradicción", pero no *expresa* el concepto de las cosas y de sus relaciones.

(3) La razón pensante (el entendimiento) aguza la embotada diferencia de la diversidad, la pura multipli-

* Los textos de Lenin sobre la dialéctica que presentamos fueron extraídos de los *Cuadernos filosóficos*, ed. Estudio, Buenos Aires, 1974.

cidad de la imaginación y la convierte en una diferencia *esencial*, en una *oposición*. Sólo cuando llegan a la cúspide de la contradicción las múltiples entidades se tornan activas (*regsam*) y vivas en su relación entre sí, adquieren la negatividad que es LA PULSACIÓN INMANENTE DEL AUTOMOVIMIENTO Y LA VITALIDAD.

Un río y las *gotas* de ese río. La posición de *cada* gota, su relación con las otras; su conexión con las otras; la dirección de su movimiento; su velocidad; la línea del movimiento —recto, curvo, circular, etc.—, hacia arriba, hacia abajo. La suma del movimiento. Los conceptos como *registro* de aspectos individuales del movimiento, de las gotas individuales (= “cosas”), de “*corrientes*” individuales, etc. He ahí à peu près, la imagen del mundo según la *Lógica* de Hegel — es claro que sin dios y lo absoluto.

En esencia, Hegel tiene toda la razón frente a Kant. El pensamiento que avanza de lo concreto a lo abstracto —siempre que sea *correcto* (NB) (y Kant, como todos los filósofos habla del pensamiento correcto)— no se aleja DE la verdad, sino que se acerca a ella. La abstracción de la *materia*, de una *ley* de la naturaleza, la abstracción del *valor*, etc.; en una palabra, *todas* las abstracciones científicas (correctas, serias, no absurdas) reflejan la naturaleza en forma más profunda, veraz y COMPLETA. De la percepción viva al pensamiento abstracto, y de éste a la *práctica*: tal es el camino dialéctico del conocimiento de la *verdad*, del conocimiento de la realidad objetiva. Kant menosprecia el conocimiento para abrir el camino a la fe; Hegel exalta el conocimiento, afirmando que la cognición es la cognición de Dios. El materialista exalta el conocimiento de la materia, de la naturaleza, y relega a Dios, y la morralla filosófica que defiende a Dios, al depósito de los desperdicios.

¡Muy profundo e inteligente! Las leyes de la lógica son los reflejos de lo objetivo en la conciencia subjetiva del hombre.

LA DIALÉCTICA MATERIALISTA:

Las leyes del mundo exterior, de la naturaleza, que se dividen en MECÁNICAS Y QUÍMICAS (esto es muy importante), son las bases de la actividad del hombre, *dirigida a un fin*.

En su actividad práctica, el hombre se enfrenta con el mundo objetivo, depende de él y determina su actividad de acuerdo con él.

Desde este aspecto, desde el aspecto de la actividad práctica (dirigida a un fin) del hombre, la causalidad mecánica (y química) del mundo (de la naturaleza) aparece como algo *exterior*, como algo secundario, como algo oculto.

2 formas de proceso OBJETIVO: la naturaleza (mecánica y química) y la actividad del hombre, DIRIGIDA A UN FIN. La relación mutua de estas formas. Al principio los fines del hombre aparecen extraños ("otros") en relación con la naturaleza. La conciencia humana, la ciencia ("der Begriff?"), refleja la esencia, la sustancia de la naturaleza, pero al mismo tiempo esa conciencia es algo exterior en relación con la naturaleza (sin coincidir con ella inmediatamente, sencillamente).

LA TÉCNICA MECÁNICA Y QUÍMICA sirve a los fines humanos precisamente porque su carácter (esencia) consiste en ser determinada por las condiciones externas (las leyes de la naturaleza).

NB

Cuando Hegel se esfuerza —a veces incluso resopla y jadea— para situar la actividad humana dirigida a un fin entre las categorías de la lógica, diciendo que esta actividad es el “silogismo” (Schluss), que el sujeto (el hombre) desempeña el papel de un “miembro” en la “figura” lógica del “silogismo”, etc. — ENTONCES NO ES SIMPLEMENTE UN ESTIRAMIENTO, UN SIMPLE JUEGO, ESTO TIENE UN CONTENIDO MUY PROFUNDO, PURAMENTE MATERIALISTA.

LAS CATEGORÍAS DE LA LÓGICA Y LA PRÁCTICA HUMANA

NB

Hay que invertirlo: la actividad práctica del hombre tiene que llevar su conciencia a la repetición de las distintas figuras lógicas, miles de millones de veces, *a fin de que esas figuras puedan obtener la significación de axiomas*. Esto no ta bene.

LA TOTALIDAD de *todos* los aspectos del fenómeno, de la realidad y de sus (inter) RELACIONES — de eso está compuesta la verdad. Las relaciones (= transiciones = contradicciones) de los conceptos = el contenido principal de la lógica, *por medio del cual* estos conceptos (y sus relaciones, transiciones, contradicciones) son mostrados como reflejos del mundo objetivo. La dialéctica de las COSAS produce la dialéctica de las *ideas*, y no a la inversa.

Hegel ADIVINÓ genialmente la dialéctica de las cosas (de los fenómenos, del mundo, de la NATURALEZA) en la dialéctica de los conceptos #

¿qué
constitu-
ye la dia-
léctica?

=
dependencia mutua de
los conceptos
dependencia mutua de
TODOS los conceptos
sin excepción
transición de los concep-
tos, de uno en otro
transición de todos los
conceptos, sin excepción

= NB

Todo concepto
aparece en una
cierta *relación*,
en una cierta
vinculación con
TODOS los otros.

El “silogismo de acción”... Para Hegel la *acción*, la práctica, es un “SILOGISMO” LÓGICO, una figura de la lógica. ¡Y eso es verdad! No, por supuesto, en el sentido de que la figura de la lógica tenga su otro ser en la práctica del hombre (= idealismo absoluto), sino a la inversa: la práctica del hombre, que se repite mil millones de veces, se consolida en la conciencia del hombre por medio de figuras de la lógica. Precisamente (y sólo) debido a esta repetición de mil millones de veces, estas figuras tienen la estabilidad de un prejuicio, un carácter axiomático.

La DIALÉCTICA es la teoría que muestra cómo LOS CONTRARIOS pueden y suelen ser (cómo devienen) IDÉNTICOS; en qué condiciones son idénticos, al transformarse unos en otros, por qué el espíritu humano no debe entender estos contrarios como muertos, rígidos, sino como vivos, condicionales, móviles, que se transforman unos en otros. En lisant Hegel...

Ni la negación vacía, ni la negación inútil, ni la negación *escéptica*, la vacilación y la duda son características y esenciales de la dialéctica —que sin duda contiene el elemento de negación y en verdad como su elemento más importante—, no, sino la negación como un momento de la conexión, como un momento del desarrollo,

que retiene lo positivo, es decir, sin vacilaciones, sin eclecticismos.

La dialéctica consiste, en general, en la negación de la *primera* proposición, en su remplazo por una *segunda* (en la transición de la primera a la segunda, en la demostración de la conexión de la primera con la segunda, etc.). La segunda puede ser convertida en el predicado de la primera —

¡ ¡ Una determinación que no es clara!!

1) la determinación del concepto de sí mismo [la cosa *misma* debe ser considerada en sus relaciones y en su desarrollo];

2) la naturaleza contradictoria de la cosa misma (das Andere seiner), las fuerzas y tendencias contradictorias en cada fenómeno;

3) la unión del análisis y la síntesis.

Tales, aparentemente, son los elementos de la dialéctica.

Quizá se podrían presentar estos elementos con más detalle, como sigue:

ELEMENTOS DE LA DIALÉCTICA

- 1) la OBJETIVIDAD de la consideración (no ejemplos, no divergencias, sino la cosa en sí).

×

- 2) la totalidad íntegra de las múltiples RELACIONES de esa cosa con las otras.
- 3) el DESARROLLO de esa cosa (respective, del fenómeno), su propio movimiento, su propia vida.
- 4) las TENDENCIAS (y los aspectos) internas contradictorias en esa cosa.
- 5) la cosa (fenómeno, etc.) como suma y

#

UNIDAD DE LOS CONTRARIOS.

- 6) la LUCHA, respectivo el despliegue de esos contrarios, tendencias contradictorias, etc.
- 7) la unión del análisis y la síntesis — la ruptura de las partes separadas y la totalidad, la suma de dichas partes.
- 8) las relaciones de cada cosa (fenómeno, etc.) no sólo son múltiples, sino generales, universales. Cada cosa (fenómeno, proceso, etc.) está vinculada CON TODAS LAS DEMÁS.
- 9) no sólo la unidad de los contrarios, sino la TRANSICIÓN de CADA determinación, cualidad, rasgo, aspecto, propiedad, a CADA UNO de los otros [¿a su contrario?]
- 10) el infinito proceso del descubrimiento de NUEVOS aspectos, relaciones, etc.
- 11) el infinito proceso de profundización del conocimiento por el hombre, de la cosa, de los fenómenos, los procesos, etc., del fenómeno a la esencia y de la esencia menos profunda a la más profunda.
- 12) de la coexistencia a la causalidad y de una forma de conexión y de interdependencia a otra forma más profunda, más general.
- 13) la repetición, en una etapa superior, de ciertos rasgos, propiedades, etc., de lo inferior y
- 14) el aparente retorno a lo antiguo (negación de la negación)
- 15) la lucha del contenido con la forma, y a la inversa. El rechazo de la forma, la transformación del contenido.
- 16) la transición de la cantidad a la calidad y viceversa. ((15 y 16 son EJEMPLOS de 9.))

En resumen, la dialéctica puede ser definida como la doctrina de la unidad de los contrarios. Esto encarna la esencia de la dialéctica, pero requiere explicaciones y desarrollo.

(En relación con las afirmaciones, proposiciones, etc., simples y originarias, “primeras”, positivas, el “momento dialéctico” *es decir*, la consideración científica, exige la demostración de la diferencia, de la conexión, de la transición. Sin eso la afirmación positiva simple es incompleta, inerte, muerta. En relación con la “segunda” proposición, negativa, el “momento dialéctico” exige la demostración de la “UNIDAD”, es decir, de la conexión de lo negativo y lo positivo, la presencia de este positivo en lo negativo. De la afirmación a la negación, de la negación a la “unidad” con lo afirmado: sin esto la dialéctica se convierte en una negación vacía, en un juego, o en escepticismo).

SOBRE EL PROBLEMA DE LA DIALÉCTICA

La división de un todo único y el conocimiento de sus partes contradictorias (véase la cita de Filón sobre Heráclito, al comienzo de la sección III, “sobre el conocimiento”, en el libro de Lassalle acerca de Heráclito) es la esencia (uno de los “esenciales”, una de las principales, si no la principal característica o rasgo) de la dialéctica. Precisamente así formula también Hegel el asunto (Aristóteles en su *Metafísica* CHOCA continuamente con él y *combate* a Heráclito y las ideas heracliteanas).

La justeza de este aspecto del contenido de la dialéctica debe ser verificada por la historia de la ciencia. Este aspecto de la dialéctica (por ejemplo, en Plejánov) recibe habitualmente una atención inadecuada: la identidad de los contrarios es entendida como la suma de EJEMPLOS [“por ejemplo, una simiente”, “por ejemplo, el comunismo primitivo”. Lo mismo rige en cuanto a Engels. Pero es “en interés de la popularización”...], y no como una LEY DEL CONOCIMIENTO (y como una ley del munda objetivo).

En matemáticas: $+$ y $-$. Diferencial e integral.

En mecánica: acción y reacción.

En física: electricidad positiva y negativa.

En química: combinación y disociación de los átomos.

En la ciencia social: la lucha de clases.

La identidad de los contrarios (sería más correcto, quizá, decir su "unidad — aunque la diferencia entre los términos identidad y unidad no es aquí particularmente importante. En cierto sentido ambos son correctos) es el reconocimiento (descubrimiento) de las tendencias contradictorias, *mutuamente excluyentes*, opuestas, de todos los fenómenos y procesos de la naturaleza (*inclusive* el espíritu y la sociedad). La condición para el conocimiento de todos los procesos del mundo en su *automovimiento*", en su desarrollo espontánea, en su vida real, es el conocimiento de los mismos como una unidad de contrarios. El desarrollo es la "lucha" de contrarios. Las dos concepciones fundamentales (¿o dos posibles?, ¿o dos históricamente observables?) del desarrollo (evolución) son: el desarrollo como aumento y disminución, como repetición, y el desarrollo como unidad de contrarios (la división de una unidad en contrarios mutuamente excluyentes y su relación recíproca).

En la primera concepción del movimiento, el AUTOMOVIMIENTO, su fuerza IMPULSORA, su fuente, su motivo, queda en la sombra (o se convierte a dicha fuente en *externa*: Dios, sujeto, etc.). En la segunda concepción la atención principal se dirige precisamente hacia el conocimiento de la *fuentes* del "AUTO"-movimiento.

La primera concepción es inerte, pálida y seca. La segunda es viva. SÓLO la segunda proporciona la clave para el "automovimiento" de todo lo existente; sólo ella proporciona la clave para los "saltos", para la "ruptura de la continuidad", para la "transformación en el contrario", para la destrucción de lo viejo y el surgimiento de lo nuevo.

La unidad (coincidencia, identidad, acción igual) de los contrarios es condicional, temporaria, transitoria, relativa. La lucha de los contrarios mutuamente excluyen-

tes es absoluta, como son absolutos el desarrollo y el movimiento.

NB: La distinción entre subjetivismo (escepticismo, sofística, etc.) y dialéctica, de paso, consiste en que la dialéctica (objetiva) la diferencia entre lo relativo y lo absoluto es ella misma relativa. Para la dialéctica objetiva *hay* un absoluto *dentro* de lo relativo. Para el subjetivismo y la sofística lo relativo es sólo relativo y excluye lo absoluto.

En *El capital* Marx analiza primero la *relación* más simple, más ordinaria y fundamental, más común y cotidiana de la sociedad burguesa (la mercancía), una relación que se encuentra miles de millones de veces, a saber, el intercambio de mercancías. En ese simple fenómeno (en esta "célula" de la sociedad burguesa) el análisis revela *TODAS* las contradicciones (o los gérmenes de *todas* las contradicciones) de la sociedad moderna. La posterior exposición no muestra el desarrollo (*a la vez* crecimiento y movimiento) de esas contradicciones y de esa sociedad en la Σ^* de sus partes individuales, de su comienzo a su fin.

Tal debe ser también el método de exposición (o estudio) de la dialéctica en general (porque para Marx la dialéctica de la sociedad burguesa es sólo un caso particular de la dialéctica). Comenzar con lo más sencillo, con lo más ordinario, común, etc.; con *cualquier proposición*: las hojas de un árbol son verdes; Juan es un hombre: Chucho es un perro, et. Aquí tenemos ya *dialéctica* (como lo reconoció el genio de Hegel): la *individual* es lo UNIVERSAL (cf. Aristóteles, *Metaphysik*, traducción de Schwegler, Bd. II, S. 40, 3. Buch, 4 Kapitel 8-9: "denn natürlich kann man nicht der Meinung sein, dass es ein Haus [una casa en general] gebe ausser den sichtbaren Häusern",**). Por consiguiente, los contrarios

* Suma. (Ed.)

** "Porque, por supuesto, no se puede sostener la opinión de que pueda haber una casa [en general] aparte de las casas visibles." (Ed.)

(lo individual se opone a lo universal) son idénticos: lo individual existe sólo en la conexión que conduce a lo universal. Lo universal existe sólo en lo individual y a través de lo individual. Todo individual es (de uno u otro modo) un universal. Todo universal es (un fragmento, o un aspecto, o la esencia de) un individual. Todo universal sólo abarca aproximadamente a todos los objetos individuales. Todo universal entra en forma incompleta en lo universal, etc., etc. Todo individual está vinculado por miles de transiciones con otros tipos de individuales (cosas, fenómenos, procesos), etc. Aquí ya tenemos los elementos, los gérmenes de los conceptos de *necesidad*, de conexión objetiva en la naturaleza, etc. Aquí tenemos ya lo contingente y lo necesario, el fenómeno y la esencia; porque cuando decimos: Juan es un hombre, Chucho es un perro, *esta* es una hoja de un árbol, etc., *desechamos* una cantidad de atributos, y contraponemos la una a la otra.

Así, en *cualquier* proposición podemos (y debemos) descubrir como en un "núcleo" ("célula") los gérmenes de *todos* los elementos de la dialéctica, y con ello mostrar que la dialéctica es una propiedad de todo conocimiento humano en general. Y la ciencia natural nos muestra (y aquí, una vez más, es preciso demostrarlo en *cualquier* ejemplo simple) la naturaleza objetiva con las mismas cualidades, la transformación de lo individual en lo universal, de lo contingente en lo necesario, transiciones, modulaciones y la vinculación recíproca de los contrarios. La dialéctica es la teoría del conocimiento (de Hegel y) del marxismo. Este es el "aspecto" del asunto (no es un "aspecto", sino la *esencia* del asunto) al que Plejánov, por no hablar de otros marxistas, no prestó atención.

* *
*

“Círculos” en filosofía: [¿es esencial una cronología de las *personas*? ¡No!]

Antigua: de Demócrito a Platón y a la dialéctica de Heráclito.

Renacimiento: Descartes versus Gassendi (¿Spinoza?).

Moderna: Holbach-Hegel (a través de Berkeley, Hume, Kant). Hegel — Feurbach — Marx.

La dialéctica como conocimiento *vivo*, multilateral (con una cantidad de aspectos que aumenta eternamente), con una infinita cantidad de matices de cada enfoque y aproximadamente a la realidad (con un sistema filosófico que se convierte en un todo a partir de cada matiz) — he aquí un contenido inmensamente rico en comparación con el materialismo “metafísico”, cuya *desdicha* fundamental es su incapacidad para aplicar la dialéctica a la *Bildertheorie* *, al proceso y desarrollo del conocimiento.

El idealismo filosófico es *sólo* una tontería desde el punto de vista del materialismo tosco, simple, metafísico. En cambio, desde el punto de vista del materialismo *dialéctico*, el idealismo filosófico es un desarrollo *unilateral*, exagerado, *überschwengliches* (Dietzgen) (inflación, abultamiento) de uno de los rasgos, aspectos, facetas del conocimiento hasta convertirlo en un absoluto, *divorciado* de la materia, de la naturaleza, llevado a la apoteosis. El idealismo es oscurantismo clerical. Es cierto. Pero el idealismo filosófico es (“MÁS CORRECTAMENTE” y “ADEMÁS”) un *camino* hacia el oscurantismo clerical *a través* DE UNO DE LOS MATICES del CONOCIMIENTO infinitamente complejo (dialéctico) del hombre.

NB
este
afo-
rismo

El conocimiento no es (o no sigue) una línea, recta,

* Teoría de la reflexión. (Ed.)

sino una curva, que se aproxima infinitamente a una serie de círculos, a una espiral. Todo fragmento, segmento, sección de esta curva puede ser transformado (transformado unilateralmente) en una recta independiente, completa, que entonces (si los árboles impiden ver el bosque) conduce al lodazal, al oscurantismo clerical (donde queda SUJETA por los intereses de clase de las clases dominantes). El carácter rectilíneo y la unilateralidad, la rigidez y la petrificación el subjetivismo y la ceguera subjetiva: voilà las raíces gnoseológicas del idealismo. Y el oscurantismo clerical (= idealismo filosófico), por supuesto, tiene raíces *gnoseológicas*, no carece de fundamento; es sin duda una *flor estéril*, pero una flor estéril que crece en el árbol vivo del conocimiento humano, vivo, fértil, auténtico, poderoso, omnipotente, abjetivo, absoluto.

Escrito en 1915.

Publicado por primera vez en 1925 en la revista *Bolshevik*, núm. 5-6.

EL METODO DIALECTICO EN "EL CAPITAL"

K. Korsch

Las explicaciones dadas por Karl Marx en el *Epílogo* a la segunda edición de 1872-73 acerca de la significación de la dialéctica hegeliana para la estructuración y presentación de *El capital* han sido mal comprendidas algunas veces con buena o mala intención. Se ha pensado que realmente se trataba sólo de un agradecimiento exterior de Marx, investigador materialista de la realidad, quien ya 30 años antes se había manifestado como agudísimo crítico de la filosofía idealista de Hegel, a quien entonces los portavoces de la Alemania ilustrada trataban indebidamente de "perro muerto", y ello por añadidura a causa de una cierta semejanza exterior en la expresión, que habría que atribuir a la circunstancia de que Marx, según cuenta él mismo "coqueteó alguna que otra vez con su forma peculiar de expresión en el capítulo sobre la teoría del valor". "Los propios Marx y Engels no entendían bajo el método dialéctico —a diferencia del metafísico— otra cosa que el método científico de la sociología, consistente en considerar a la sociedad como un organismo vivo, en constante evolución, cuyo estudio requiere un análisis objetivo de las relaciones de producción que encarnan una formación social determinada, y la investigación de las leyes de su funcionamiento y su desarrollo". Estas fueron palabras escritas, por ejemplo, por el joven Lenin —quien en su

época posterior tuvo una actitud mucho más positiva frente a la dialéctica hegeliana y su aplicación materialista por parte de Marx y Engels— en un escrito polémico de 1894 y encontrado hace poco, sobre la relación de Marx y Engels con la dialéctica filosófica de Hegel. Y añadió expresamente que la adhesión a la dialéctica que puede observarse ocasionalmente en Marx y Engels... “no representa otra cosa que resabios de ese hegelianismo del que surgiera el socialismo científico, resabios de su modo de expresión”... que los ejemplos de procesos “dialécticos” que aparecen en Marx y Engels... “sólo constituyen un indicio del origen de la doctrina, y nada más”, y que... “carece de sentido acusar al marxismo de dialéctica hegeliana”.*

En realidad, y tal como lo he explicado con mayores detalles en la introducción a mi edición de *El capital*, el método empleado por Marx en dicha obra se halla en una relación mucho más estrecha con el filósofo Hegel; si no con la cáscara mistificada filosóficamente del método dialéctico, sí en cambio con el núcleo racional del mismo. Por muy estrictamente empírico que haya sido el investigador científico Marx al registrar la plena realidad concreta de las situaciones económicas sociales e históricas, tan esquemáticamente abstractas e irreales le parecen a primera vista al lector que aún no recorrió la severa escuela de la ciencia marxista, los extremadamente complejos conceptos de mercancía, valor, forma del valor, en los cuales debe hallarse contenida toda la realidad concreta de todo el ser y el devenir, origen, desarrollo y ocaso de todo el modo de producción y el orden social actuales, desde un principio, como germen sin desarrollar por el momento, y que efectivamente ya se halla contenida en ellos, sólo que para ojos comunes resulta difícilmente reconocible o totalmente irreconocible.

* Todas las citas entrecomilladas han sido tomadas de la traducción alemana del escrito de Lenin mencionado, en “Kleine Lenin-Bibliothek”, tomo IV, Berlín 1931, pp. 44-46, 53.

Ese es, sobre todo, el caso del concepto del *valor*. Como es sabido Marx no inventó este concepto ni el término, sino que lo encontró ya en la economía burguesa clásica, especialmente en Smith y en Ricardo. Lo criticó y lo aplicó de una manera muchísimo más realista que los clásicos a la realidad efectivamente dada y en desarrollo. En forma muy diferente a como aún sucede en Ricardo, precisamente en Marx la realidad auténtica (histórico-social de las condiciones que expresa mediante ese concepto) son un hecho palpable e indubitable. "El desdichado no ve", escribe Marx en una carta de 1868 acerca de un crítico de su concepto del valor, "que si en mi libro no hubiese ningún capítulo sobre el 'valor', el análisis de las relaciones reales que aporto no contendría la demostración y la prueba de la verdadera relación del valor. El parloteo acerca de la necesidad de demostrar el concepto del valor sólo se basa en una total ignorancia, tanto del asunto del que se trata como del método de la ciencia. Cualquier niño sabe que toda nación que paralizase el trabajo durante no digamos un año, sino solamente algunas semanas, perecería. Asimismo sabe que las masas de productos correspondientes a las diversas necesidades, exigen diversas y cuantitativamente determinadas masas del trabajo social total. Es evidente que esa necesidad de distribución del trabajo social en determinadas proporciones, en modo alguno puede ser abolida por la *forma determinada* de la producción social, sino que sólo puede modificar, su *forma de manifestarse*. Las leyes naturales no pueden ser abolidas en modo alguno. Lo que puede modificarse en situaciones históricas diferentes es sólo la *forma* en la que se cumplen esas leyes. Y la forma en que se cumple esa distribución proporcional del trabajo, en una situación social en la que la relación del trabajo social se impone como *trueque privado* de los productos del trabajo individual, es precisamente el *valor de intercambio* de dichos productos".

Pero compárense con esto las primeras páginas de *El Capital*, tal como se le ofrecen en primera instancia, a quien nada sabe aún de estos “trasfondos” realistas del autor. Es verdad que en ellos se incorporan, en primera instancia, algunos conceptos verdaderamente provenientes de las “apariencias”, es decir de los hechos experienciales del modo de producción capitalista, entre ellos la relación cuantitativa que aparece en el intercambio recíproco de “valores de consumo”, o el “valor de intercambio”. Pero esa relación casual de intercambio de los valores de consumo, todavía con un rastro de empirismo, pronto se cambiará por un algo nuevo, obtenido por abstracción de los valores de consumo de las mercancías, que sólo aparece en esa “relación de intercambio” de las mercancías o su valor de intercambio. Sólo este “valor inmanente” o interno obtenido por prescindencia de la apariencia constituye luego el punto de partida conceptual para todas las sucesivas divisiones de *El Capital*. Toda la primera aclaración fundamental de la relación entre el “valor” y el “trabajo” se produce únicamente con este concepto del “valor inmanente”. Sólo la prosecución de la investigación nos lleva de retorno al “valor de intercambio”, el que ya no se introduce empíricamente como un hecho inmediatamente recogido de la experiencia, sino que se deriva deductivamente a partir del concepto previo del “valor”, en cuanto su “modo necesario de expresión o apariencia”. Del ulterior desarrollo conceptual deductivo de la “forma del valor” así deducida del concepto de valor se ocupa luego toda una subsección del primer capítulo, expresamente consagrada a tal fin. Y pese a que Karl Marx se haya afanado quizás más que nada en pro de una formulación clara y transparente de esta parte de su obra —entre 1859 y 1872 repitió esta exposición no menos de cuatro veces, siempre de diferente manera— precisamente esta sección es nada menos que una introducción a la correcta comprensión de *El Capital*. Por el contrario, constituyó

una barrera para varias generaciones de lectores de Marx, la que les cerró el acceso al contenido propiamente dicho del libro, y presumiblemente, junto con algunas manifestaciones del tercer capítulo sobre “el dinero” —estrechamente vinculadas con ella, en lo formal y lo temático— tenga la mayor parte de la culpa en lo que respecta a la queja —difícilmente fundada, por lo demás— acerca de la “ardua comprensión de *El capital*”. Sólo después de haberse abierto camino a través de este desarrollo de la *forma valor* de la mercancía a la *forma dinero*, realizado por Marx con consumada maestría como pieza virtuosística insuperada de un desarrollo conceptual dialéctico a pesar de Hegel, le estará concedido al lector ver el secreto develado en la última subsección del primer capítulo, resplandeciente con todas sus luces, y que trata el *carácter fetichista de la mercancía*, y descubrir lo que se oculta detrás del “valor de intercambio” y, en realidad, del “valor” que en él aparece. Se entera de que ese *valor* de la mercancía no es algo físicamente real, a semejanza del cuerpo de la mercancía y de los cuerpos de los dueños de mercancías, y que tampoco expresa, como el *valor de consumo*, una relación sencilla entre un objeto existente o producido y una necesidad humana, sino que se devela como una *relación entre personas oculta bajo una cubierta objetiva* perteneciente a una determinada manera histórica de producción y formación social, pero que era totalmente desconocida para todas las anteriores épocas históricas, modos de producción y formaciones sociales en esta forma “objetivamente encubierta”. Y que volverá a tornarse totalmente superflua para futuras organizaciones sociales y modos de producción que ya no se basen en la producción de mercancías. Al igual que Robinson en su isla, la futura *sociedad socialista libre* “no tendrá que expresar el simple hecho de que los 100 metros cuadrados de paño demandaron, para su producción, unas 1,000 horas de trabajo, de la manera oblicua e insensata de decir que

valen 1,000 horas de trabajo. Por lo demás, entonces la sociedad también tendrá que saber cuánto trabajo requiere cada objeto de consumo para su manufactura. Tendrá que formular el plan de producción según los medios de producción, entre los cuales también se cuentan especialmente las fuerzas productivas. Los efectos utilitarios de los diversos objetos de consumo, ponderados entre sí y frente a las cantidades de trabajo necesarias para su manufactura, determinarán finalmente el plan. La gente lo arregla todo muy fácilmente sin la intervención del famoso 'valor'. Estos principios, luego formulados de una manera clara y popular por Friedrich Engels sobre la base científica de *El capital* de Marx, contienen todo el secreto de la *forma del valor*, del *valor de intercambio* y del "valor" que tan prolongados y trabajosos afanes le cuestan al lector sin instrucción previa cuando se sumerge en los desarrollos dialécticos de los primeros tres capítulos de la obra de Marx.

Pero también sería extremadamente precipitado desecharlo sin sustituirlo, por ser mero artificio, todo el método dialéctico marxista, tal como se lo emplea en *El capital* y como determina toda su estructura, a causa de estas incomodidades que a primera vista parecen superfluas, y plantear —como una vez lo hizo Trotski— la herética pregunta de si en última instancia no hubiese sido mejor que "no hubiese sido el doctor en filosofía Marx, de cultura universal, el creador de la teoría de la plusvalía, sino el tornero Bebel quien ascéticamente ahorrativo en su vida y en su pensamiento, con su razonamiento tan afilado como un cuchillo, la hubiese formulado de una manera más popular, sencilla y unilateral".

La verdadera diferencia entre el método dialéctico de *El Capital* y los demás métodos predominantes en las ciencias económicas en tiempos de Marx, y en lo esencial y sin alteraciones hasta el día de hoy, no reside en modo alguno, como parece presuponerlo la interrogación anterior, sólo o principalmente en el terreno de la *forma cien-*

tífica (o artística) del desarrollo y exposición de las ideas. Por el contrario, el método dialéctico empleado por Marx en *El capital* resulta máximamente adecuado también por su *contenido* para una ciencia que no apunta en su tendencia, a la conservación y ulterior desarrollo, sino al soterramiento, por la lucha y la subversión revolucionaria del orden económico y social capitalista actual. Ese método no permite que el lector de *El capital* pueda reposar ni un solo instante, mientras contempla las realidades y relaciones reales que aparecen inmediatamente, sino que señala por doquier la inquietud interna que hay en todo lo existente. En suma, se revela como superior a todos los demás métodos de la investigación histórica y social en sumo grado, porque "en la comprensión positiva de lo existente comprende también, al mismo tiempo, la comprensión de su negación, de su necesaria desaparición, porque concibe a toda forma que es en el fluir de su movimiento, es decir, según su aspecto transitorio, porque no deja que nada lo impresione, y porque por esencia es crítico y revolucionario".

A este carácter fundamental del modo de exposición de Marx debe resignarse, de una vez por todas, todo lector que no sólo quiera obtener de *El capital* algunas nociones parciales acerca del engranaje y las tendencias evolutivas de la sociedad contemporánea, sino que también pretenda comprender en forma completa y profunda la teoría general contenida en él. Precisamente en ese método severo, que nada omite y que nada supone de antemano y sin pruebas de la "experiencia" superficial y prejuiciosa de todo el mundo reside toda la ventaja formal de la ciencia marxiana. Suprimiendo de *El capital* este rasgo sin sustituirlo por ningún otro llegaremos de hecho al punto de vista, liberado de toda cientificidad, de esa "economía vulgar" de la que tan amargamente se burlara Marx, y que en el aspecto teórico "insiste permanentemente en las apariencias en contra de la ley de los fenómenos" y que, en lo práctico y en

última instancia sólo defiende los intereses de la clase que se siente segura y satisfecha en la realidad instantánea inmediatamente dada, tal cual es, sin saber ni querer saber que a esa realidad, en cuanto hecho más profundamente situado, de más difícil concepción, pero igualmente real, pertenecen asimismo el nacimiento, desarrollo y extinción de sus formas actuales y la transición a futuras y nuevas formas de existencia, así como la ley de todas esas transformaciones y desarrollos.

Sin embargo, no intentamos afirmar con esto que esta clase de conocimiento científico verdadero, amplio y profundo, tal como el alcanzado por Marx en virtud de su genial empleo del método dialéctico tomado de Hegel, sólo sería posible actualmente y para siempre —tanto en general como en especial en el terreno de la economía política y social— por esta única vía de la “*dialéctica*”. Junto a sus enormes ventajas que acabamos de insinuar, el método científico que la dialéctica exhibe, no es sólo en su forma hegeliana “mistificada” como lo que se ha dado en llamar “dialéctica idealista”, sino también e igualmente en su transformación marxista “racional” como la llamada “dialéctica materialísticamente revertida”, ciertos otros rasgos que no parecen estar muy en conformidad con la tendencia principal revolucionariamente progresista, antimetafísica y estrictamente científico-experimental de la investigación marxista. Piénsese ante todo en la forma peculiar en que Marx emplea por doquier en *El capital*, así como en sus restantes obras, el concepto “dialéctico” de la *contradicción*, es decir en la observación relativamente frecuente de que alguna “contradicción” que se revela en algún concepto presentado, una ley o una fórmula, por ejemplo en el concepto del “capital variable”, en realidad nada implica en contra del uso de dicho concepto, sino que, más bien, “expresa una contradicción ínsita de la producción capitalista”. Por lo demás, en muchísimos de estos casos, un análisis más detallado —y en el caso del ejemplo del “capital varia-

ble” que acabamos de citar lo ha manifestado el propio Marx— muestra que la presente “contradicción” ni siquiera existe como tal en realidad, sino que es sólo una ilusión que se produce en virtud de una manera de expresión simbólicamente abreviada o equívoca por alguna otra razón. Pero cuando no es posible una eliminación tan sencilla de la contradicción, quien esté en contra de la teoría de que la contradicción es una conexión deductiva conceptual que se manifiesta como estrictamente científica, y mientras no se haya logrado obtener aún una solución científica del problema que aquí se trata, desde el punto de vista del pensamiento moderno que sigue especialmente la matemática y las ciencias naturales exactas, tendrá que consolarse por ahora frente a estos rasgos del método dialéctico marxista, con la frase de Goethe sobre las comparaciones, citada por Mehring en su interesante estudio sobre el estilo marxista:

“No me privéis de las comparaciones / que no sabría explicarme de otro modo.”

De hecho, el recurso “dialéctico” empleado por Marx en muchos importantes pasajes de su obra, de representar las contradicciones entre la esencia social verdadera y la conciencia de sus exponentes; la relación entre una tendencia principal más profundamente situada y sus “contratendencias”, que al principio aún la compensaban o hasta sobrecompensaban, de una evolución histórica, e inclusive los conflictos reales de las clases sociales en lucha entre sí, como otras tantas *contradicciones*, tiene en todos los casos, el carácter y el valor de una *comparación* nada trivial, sino que ilustra profundas conexiones. Exactamente lo mismo ocurre respecto al otro concepto dialéctico de la *transformación* de la cantidad en calidad, o de un concepto, cosa o relación en su contrario dialéctico (concepto éste que aparece con menor frecuencia en *El capital*, pero sí en puntos de importancia decisiva). El esclarecimiento lógico y empíricamente libre de reparos de todos estos conceptos, y de otros, que

hasta el día de hoy se emplean en la dialéctica, prácticamente sin haber sido probados, es una de las principales tareas futuras de la ciencia socialista-proletaria continuadora de Marx.

SOBRE LA DIALECTICA

(Una respuesta a los compañeros y a los otros)

Galvano Della Volpe

1. Este escrito parte del tercer capítulo, dedicado al "método de la economía política", de la *Introducción general a los Elementos de la crítica de la economía política* (1857-1858) de Marx¹ que, si bien incompleta y póstuma, ha sido reconocida "importantísima" aun por mi principal contradictor, el compañero Luporini. Veamos a dónde puede conducirnos, si es razonado y justificado este superlativo (singular por parte de un contradictor de D. V.: véase *Lógica come scienza positiva*, 1956, pp. 185 y ss. y "Para una metodología materialista de la economía y de las disciplinas morales en general", en *Rousseau y Marx*, 1972, pp. 121 ss.).²

La introducción de 1857-1858

Si por ejemplo —dice Marx— examinamos la categoría económica de producción, debemos saber que su carácter *general* o común es algo *articulado* o complejo, que

¹ Sigo para las fechas y el título de la obra a la que pertenece la *Introducción* (1857-1858 en vez de 1859, y *Elementos* [Grundrisse] de la crítica, etc., en vez de *Para la crítica*, etc.) el texto crítico del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú (1939), reimpreso en 1953 en Berlín, en la Dietz Verlag. (Véase el *Prefacio* de los editores rusos). Se entiende que también la fecha de la *Introducción* cambia: 1857-1858 en vez de 1857.

² Galvano Della Volpe, *Logica come scienza positiva*, Messina, D'anna, 1956. Id. *Rousseau y Marx*, Ed. Martínez Roca, S. A., Barcelona, 1972.

se *diversifica* en numerosas determinaciones. Algunos de estos elementos son comunes a todas las épocas, otros solamente a algunas. Pero así como los idiomas más desarrollados tienen leyes y caracteres en común con los menos desarrollados, y lo que constituye su "desarrollo" es precisamente aquello en lo que se apartan del general común, así también las características económicas "generales" deben ser "tenidas aparte" o separadas, a fin de que no se olvide en favor de la "unidad" o uniformidad o generalidad, la "diferencia esencial" o específica. En semejante "olvido" consiste la supuesta "sabiduría" de los economistas (burgueses) que se esfuerzan en probar la "eternidad y la armonía de las condiciones sociales existentes": y explican por ejemplo el capital como una "relación general, eterna, natural": lo que es verdadero si pasamos por alto el "carácter específico" que hace de un trabajo acumulado un capital en el sentido "moderno". Y, en fin, éstos tienden a "confundir y eliminar todas las diferencias históricas", esto es, *específicas*. Pero de esta forma sucede que (véase por ejemplo John Stuart Mill) al representarse la "*producción* [...]" como sujeta a las leyes eternas independientes de la historia", en tal ocasión, "las relaciones burguesas [de producción] vienen *interpoladas* muy por debajo, como *inmutables* leyes naturales de la sociedad *en abstracto*, es decir *en general*". Y así éstos caen continuamente en *tautologías* no meramente formales sino *reales*: "Toda *producción* es apropiación de la naturaleza por parte del individuo dentro y mediante una forma *determinada* de sociedad". En este *sentido*, es una *tautología* decir que la propiedad [= apropiación] es una condición de la producción [= apropiación]: pero resulta ridículo saltar de esto a una forma *determinada* de propiedad privada [moderna, burguesa]". (Esto entiende quien dice: 1) que es una conclusión ridícula porque es *inútil* definir esa forma de propiedad determinada, específica e histórica, que es la propiedad bur-

guesa, diciendo que ésta es condición de la producción o apropiación en cuanto es propiedad, apropiación, cayendo así en una tautología de *lo real* que es lo que se desea explicar; 2) que tal conclusión es inútil por tautológica, y por lo tanto cognoscitivamente estéril, no es sino el resultado opuesto de una hipótesis: y esto por haber *sustantificado* apriorísticamente, es decir, haber asumido como *realidad*, una idea demasiado abstracta como lo es el concepto más indeterminado de producción como producción de la naturaleza, de modo que éste incluya en sí la misma producción moderna, burguesa, *trascendiendo* así las específicas determinaciones de ésta: o por haber, en fin, como dice Marx, *interpolado*, o sustituido, el sentido específico de las relaciones burguesas de producción con el concepto más indeterminado posible de producción, del que se habló anteriormente, preconcebido como ley natural eterna de una sociedad económica *en abstracto*; 3) que tal resultado-contrapuesto de apriorismos e hipóstasis es la *prueba* del *materialismo* histórico, de la objetividad de lo real con sus contradicciones, etc. (ver en *Lógica*, cit., pp. 141 y ss., el postulado gnoseológico, crítico, de la materia.).

Por lo tanto —continúa Marx— es necesario seguir un método “científico correcto”: es decir, antes que nada *proceder por abstracciones* (sin las cuales no es posible el pensamiento ni el conocimiento) *partiendo de lo “concreto”*, del “sujeto real”, que, en este caso, es una “sociedad determinada”, histórica. Pero si bien lo “concreto” es el verdadero punto de partida de la observación y de la concepción, éste se presenta todavía *en nuestro pensamiento* como un “proceso de síntesis”, como un “resultado” y “no un punto de partida”: lo concreto, en efecto, es tal, en cuanto es un ‘conjunto de muchas determinaciones (algunas generales o comunes a otras épocas, otras específicas o propias de la *experiencia* de la modernidad o del *presente*: véase supra) y por lo tanto *unidad de lo múltiple*’. Si por ejemplo, para ex-

plicar el completo proceso social de producción, partimos de la población como su base, sin tomar realmente en cuenta las "clases", los elementos históricos específicos, presentes, que lo constituyen, como trabajo asalariado, el capital, etc., sino que comenzamos con una "representación caótica de la totalidad" y llegamos mediante un análisis gradual, a conceptos cada vez más simples, actuando de esta forma procedemos de un "concreto imaginario" a una abstracción siempre sutil o *generalidad*, hasta llegar a las abstracciones *simplísimas* como la división del trabajo, la moneda, el valor, etc. Este es el método seguido por la *metafísica* (o apriorismos) *de la economía política, burguesa*: "método por el que la total representación concreta se *volatiza* en una definición abstracta (en sentido negativo). (Entiéndase que para Marx el "volatilizarse" de la representación no significa un aniquilamiento kantiano de ésta sino el ser "caótico" "imaginario", in-distinto, *su contenido*; esto que se volatiliza en la definición abstractísima, apriorística, es el *valor cognoscitivo* de la representación, *no el contenido, la materia* de ésta: y esta presencia *quand-même* o permanencia del contenido o materia en el concepto a toda costa, aún, lo sabemos, a pesar de estar el contenido viciado, subrepticio, *indigerido*, por dichas tautologías reales, que antes mencionamos, se explica, veremos ahora, con la necesidad del círculo metodológico concreto-abstracto-concreto: es decir el círculo metodológico materia-razón revelador del postulado gnosológico de la materia en *Lógica*, cit.).

Pero si —continúa Marx— habiendo arribado a las abstracciones más simples, como la división del trabajo, el valor de cambio, etc., "rehacemos el camino *a la inversa* y regresemos a la población" y "esta vez no como a una caótica noción de un todo, sino como a una rica totalidad [= unidad] de muchas determinaciones y retaciones", esto es (entiende Marx) considerada en su carácter *histórico presente*; actuando de esta manera, segui-

mos al "método correcto", por el cual "las definiciones abstractas" [pero no más en el sentido negativo, no más apriorísticas, fundadas sobre el continuo "retorno" a lo "concreto" como tal o "unidad múltiple"] conducen a la *reproducción de lo concreto en el curso del pensamiento*" (sabemos que sin definiciones o abstracciones no existe tal pensamiento). Por lo tanto "ilusión" de Hegel fue "el considerar lo real como resultado (...) de un pensamiento que se mueve de por sí en sí mismo", donde "el método de *ir de lo abstracto a lo concreto* es el único modo de pensamiento para adueñarse de lo concreto [o real], de reproducirlo como un concreto mental", de tal forma que "las leyes enunciadas por un razonamiento *abstracto que vaya de lo más simple a lo más complejo* [o concreto] corresponden al proceso *histórico-real*".

Ahora, esta, digamos, *puesta a punto* histórica (experimental) de las categorías (económicas en el caso que se trata), en la que se realiza el método del círculo concreto-abstracto-concreto, *no* significa del todo, se entiende, que se deban aceptar las categorías "en la sucesión en que fueron factores determinantes en el curso histórico", lo que sería "inoportuno" y "erróneo" [y por consiguiente el simple "análisis histórico", del que habla el amigo Paci a propósito de la "génesis de la situación presente", está muy lejos de ser suficiente para la solución marxista, materialista, del problema, capital para el método, del sentido de la relación *presente-pasado*, del que depende el sentido de la relación práctica presente-futuro], si bien "su orden de secuencia está determinado sobre todo *por la relación que tiene una categoría con la otra en la sociedad moderna [idest: presente]* burguesa: orden que es *exactamente lo contrario* de lo que parece ser su curso natural o de lo que corresponde al orden [cronológico] de su desarrollo histórico". Por consiguiente, "*no se trata del lugar que ocupan las relaciones económicas en la sucesión de las diversas formas de sociedad*" y "*mucho menos de su orden de secuencia en la*

idea, como lo entiende Proudhon”, y más profundamente lo entiende Hegel (ver la *Miseria de la filosofía*); sino que se trata de “su orgánica relación en el seno de la moderna sociedad burguesa”. Como se ve ya en la elaboración “correcta”, “científica”, aunque esquemática, de las categorías económicas burguesas-modernas del *trabajo en general* (o *sans phrase*) y del capital. En cuanto a la primera, es de notarse que sólo cuando “el trabajo llega a ser el medio, no sólo en el pensamiento de (Adam Smith) sino en la realidad, de producir la riqueza en general” y “tal estado de cosas se desarrolló al máximo en la *más moderna* sociedad burguesa, en los Estados Unidos de América”, donde la abstracción que es la categoría trabajo-en-general “llega a ser por primera vez prácticamente verdadera”, y sólo entonces la categoría (o teoría) smithiana del “trabajo *sans phrase*” se convierte en el “*punto de partida* de la economía moderna” y *elimina* las categorías precedentes o teorías del trabajo (sobresaliendo, el “trabajo agrícola” fisiocrático y el “trabajo-comercial manufacturero”) correspondientes en efecto a “las diversas especies de trabajo, de las que ninguna de ellas predomina más”: esto significa que el valor de antecedente histórico —y no de simple precedente cronológico— del moderno capitalismo está constituido únicamente por la capacidad de “conexión orgánica” de esta categoría smithiana “dentro de la *moderna* sociedad burguesa”, es decir, por los *problemas* (“autocrítica de la sociedad burguesa”) que caracterizan la *experiencia* o el *presente* de ésta; en otros términos, está constituido por la *homogeneidad* de la solución smithiana con la problemática más moderna del capitalismo, y por lo tanto de su *funcionalidad* para la solución de ésta.³ Pero

³ “Es importante advertir —observa Sweezy— que la reducción de todo trabajo a un común denominador, de modo que las unidades de trabajo puedan ser comparadas entre sí y sustituidas una por otra, sumadas o restadas, y finalmente agrupadas para formar un conjunto social, no es una abstracción arbitraria [...] sino más bien, como lo observa correctamente Lukács, es una abstracción ‘que pertenece a la esencia del ca-

así —concluye Marx— “la *abstracción más simple*, la abstracción que constituye la culminación de la doctrina económica moderna, y que expresa una relación bastante antigua y válida para todas las formas de sociedad, se muestra, no obstante, solamente por este modo suyo de abstracción [histórica, específica, determinada] prácticamente verdadera como categoría de la *sociedad más moderna*”: es decir, “el ejemplo del ‘trabajo’ nos muestra de modo convincente que aun las categorías *más abstractas*, a pesar de su validez, en virtud de su abstracción, son también por la *precisión* de su abstracción, igualmente, para cada época, *el producto de las relaciones históricas* y poseen su *plena validez sólo en relación a éstas* y en el ámbito de éstas”. Y así —ejemplifica finalmente Marx a propósito de la otra categoría fundamental— en la economía del medievo el capital mismo, exceptuando la moneda, tiene, en su forma de instrumento tradicional productivo, el carácter de propiedad territorial, mientras “ocurre lo contrario en la sociedad burguesa”, en la que “la agricultura se transforma cada vez más en una simple rama de la industria y es dominada completamente por el capital”: es decir, por el elemento dominante que es “el elemento *social*, históricamente creado”, donde “*si no se puede comprender la renta territorial sin el capital, se puede comprender el capital sin la renta*”, pero tal elemento, el capital, “debe constituir el *punto de partida y llegada* y debe ser explicado antes que la propiedad territorial”, pero sólo “después de que ambos hayan sido considerados *separadamente*, deberá examinarse su relación recíproca (aquí todavía se puede ver cómo el nexo de la relación presente-pasado es sugerido por un orden “*inverso*” o *diverso* del *cronológico* de las categorías económicas en cuestión, porque el orden *escogido* por la moderna o presente nece-

pitalismo’.” (*The theory of capitalist development*, 1949, p. 31. En español: *Teoría del desarrollo capitalista*, FCE, México, 1972, p. 41.) Véase también más adelante el parágrafo 2 letra g 3.

sidad histórica, o necesidad de la *experiencia*, de entender, en el problema en cuestión, el fenómeno del capital para poder explicar la propiedad y todo lo demás: véase el parágrafo sig., letras *c* y *q* 3).

Contradicción objetiva y dialéctica

2. Este es, en sus lineamientos principales, y con el mínimo indispensable de aclaraciones, el núcleo que constituye la *Introducción* del 57-58. ¿Cuál es el sentido latente y profundo de este esbozo nada menos que del método conjunto de *El capital* y del materialismo histórico? La extraordinaria importancia de los problemas que éste (y con él la *Crítica* a la que nos introduce) plantea no escapó a la *Gran enciclopedia soviética*, que en la engelsiana palabra *Dialéctica* dice que “el método lógico de Marx en su crítica de la economía política no es otro que el método histórico, despojado solamente de su forma histórica [pero léase: cronológica] y de toda accidentalidad perturbadora [léase: irracionalidad]”. Una explicación completamente inadecuada porque deja en la obscuridad del sentido y alcance de “la accidentalidad perturbadora”, es decir, de lo cronológico-irracional por eliminar en y por un sano método materialista: ¿debe acaso eliminarse todo elemento cronológico? Evidentemente no, si se quieren evitar los peligros del método hegeliano, que es un verdadero despojo (intencional) de “accidentalidad”, perturbadora o no, a pesar de su pretensión de ser un método de la dialéctica histórica (el defecto de Hegel está en haber concebido a esta última en los términos de un sistema de conceptos puros y de sus “opuestos”, en cambio, su mérito, que nunca debe olvidarse, está en haber planteado el problema de la relación orgánica entre razón, o conciencia de la contradicción, y curso histórico): Por lo tanto, ¿qué elementos (o precedentes) cronológicos deben eliminarse y cómo? En otros términos, ¿cómo conciliar la *historicidad sustancial* del

método con su *no-cronologicidad* o idealidad, es decir, permaneciendo un método *lógico*? (Cuestiones que suenan extrañas, es inevitable, a la mentalidad marxista todavía ochocentescas, hegelianizante cuando no evolucionista, o quizá la una y la otra a la vez: pero nos parece que de esta manera se ha perdido gran parte de la originalidad revolucionaria del método materialista-histórico y de la relativa concepción del mundo).

Un esquema de respuesta

Ahora, en los límites de esta oportunidad, un intento de respuesta a las cuestiones señaladas anteriormente puede ser esquematizado como sigue:

a) que, asumido para evitar el inconveniente hegeliano de la hipóstasis, el método del círculo concreto-abstracto-concreto (de inducción-deducción), el pensamiento abstrayente-reproductor (de lo real), que se expresa en dicho círculo, se dirige —como todo pensamiento que se precie de serlo— a la investigación de las razones o causas: de lo concreto de que, en este caso parte: y siendo este punto-de-partida —o *presente*— el *resultado* de un proceso histórico, la investigación de razones o causas se puntualiza como una investigación de antecedentes históricos o sea de lo que existe —en este resultado que es lo concreto o punto de partida presente— de “genérico o común con otras épocas”, lo cual debe ser preliminarmente “separado” o distinguido —como precedente— del *presente problemático* por su especificidad o peculiaridad (debida a lo económico o material o concreto que está en la infraestructura);

b) que, no obstante, dado que no todo elemento cronológico precedente puede ser antecedente-cause o antecedente histórico del presente o específico, sino sólo puede serlo aquel precedente que no sea accidental para el presente y sus problemas y sea por lo tanto antecedente *lógico* del consecuente-presente (que debe en efecto, vere-

mos, transformarse, prácticamente, no en crónica sino en historia futura), se deduce que el método de este pensamiento del presente problemático, que está en la investigación de antecedentes-causas o razones de éste para resolver la problemática, será un método *lógico* adecuado a su fin sólo siendo, sí, un método *histórico despojado* de elementos cronológicos precedentes, no *indiscriminadamente* sino sólo de aquellos elementos cronológicos que son en realidad *accidentales* o sea *inesenciales* e *irracionales* con relación al presente y que, en fin, no concurren a *explicarlo* ni por lo tanto son *homogéneos* a la solución de sus problemas peculiares;

c) que, en consecuencia, este método de pensamiento sobre el presente problemático es un método de eliminación de los precedentes- irracionales y, por lo tanto, de *elección* (u "orden inverso", diverso) de los precedentes que son válidos como antecedentes lógicos e históricos del consecuente-presente, que en cuanto tal los utiliza, es decir, los desarrolla y cambia su valor al convertirlos en notas de aquellos conceptos o criterios que son usados para resolver sus problemas peculiares, nuevos;

d) que cuanto precede conlleva: 1. que los criterios usados por semejante método de pensamiento sobre el presente son abstracciones "determinadas" en cuanto válidas, lo sabemos, en el ámbito de las "relaciones históricas" constituidas por lo específico y sus causas (¡no son lo "imaginario" de la sola Razón!): por lo tanto, son conceptos históricos-ideales (el "trabajo", etc.), mas ya científicos en cuanto excentos de la indeterminación o generalidad de los conceptos metafísicos; 2. que su cientificidad se precisa en su capacidad de servir (por su origen y, diremos, vocación histórica) como criterios *experimentales* y precisamente como *criterios modelos* de la acción y del acontecimiento, siempre determinados por definición: de servir, en fin, como los criterios *operativos* presentados por Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*: porque, si es verdad que "es en la praxis donde el hombre

debe probar la verdad" de sus concepciones (segunda tesis), y si es verdad que lo importante no es, como lo han hecho hasta ahora los filósofos, "interpretar" el mundo, sino "transformarlo" (undécima tesis), entonces los criterios o conceptos o abstracciones correspondientes a tal finalidad, no pueden ser las abstracciones indeterminadas o genéricas o apriori o (presuntas) metahistóricas, sino sólo las abstracciones adecuadas a la historicidad o determinación propias de la *praxis* (la única que puede transformar el mundo): es decir, las abstracciones *prácticas* u operativas en cuanto *determinadas*; 3. que la cientificidad de tal abstracción se manifiesta toda en su carácter de hipótesis: es decir, en que su normatividad (de criterios *idest* de criterios de valor) no es categórica o absoluta como la de la hipótesis, sino hipotética y relativa en cuanto expresa instancias histórico-rationales: por lo tanto, en que su validez o verdad es *verificable* por su resultado histórico (cfr. Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo*, II, 6, p. 145: "Pero como el *criterio* de la *práctica* —es decir, el *curso del desarrollo* de todos los países *capitalistas* en los últimos decenios— no hace sino *demonstrar la verdad* objetiva de toda la teoría económico-social de Marx en general, y no de ésta o la otra parte, fórmula, etc., está claro que hablar aquí de 'dogmatismo' de los marxistas es hacer una concesión imperdonable a la economía burguesa": es decir, a una economía efectivamente dogmática en cuanto especulativa o contemplativa): esto y no otra cosa es el *galileísmo moral* del marxismo, implicado ya (no olvidarlo) en las *Tesis sobre Feuerbach* y aplicado después en *El capital*, en la crítica de la economía política;⁴

⁴ Pero no basta. Y para persuadir —sobre este punto en el que se concentra significativamente el descontento de mis críticos hegelianizantes— que el *galileísmo moral* de Marx es algo muy diverso a un ingenioso traslado, debo remitir al lector a lo siguiente: a) al nuevo *encuadramiento* del marxismo en la historia general del pensamiento, de lo que se deduce (me siento obligado a autocitarme): "Hoy, una lógica no dogmática, debe partir de la crítica materialista marxista a las 'mixtificaciones' de la dia-

e) que, no obstante, es obvio que las susodichas abstracciones científicas no tienen *nada de repetible* (a diferencia de los conceptos o leyes o tipos de las ciencias naturales): es obvio, ya que se trata de abstracciones *históricas* en su contenido y en su finalidad y por todos es sabido que lo que es histórico jamás se repite o jamás se representa idénticamente (alarma muy superflua del compañero Badaloni, a quien ruego me indique en cuáles de mis escritos se encuentra, intencionadamente, el término "repetible"): sin embargo, también es nece-

lética apriorista moderna (hegeliana): o, mejor dicho, de la *generalización* de tal crítica, una vez aseguradas sus *consonancias sustanciales* con las precedentes críticas capitales: 1) la de *Aristóteles*, dirigida a la "clasificación" platónica *puramente* dialéctica, o sea 'tautoheterológica' de los géneros 'inferiores' o empíricos, y 2) la de *Galileo*, contra la 'física' escolástica de su tiempo. De ahí que la crítica marxista al moderno apriorismo dialéctico sería la *recapitulación* de todo aquel movimiento del *pensamiento antidogmático* que recorre con intervalos la historia de la lógica filosófica. Esto es verdad", etc. (*Rousseau y Marx*, p. 169.) Véase la demostración en las páginas siguientes (de *Rousseau y Marx*) y en *Lógica*, en especial el *Apéndice I*, pp. 223 y ss. (¡Todo lo contrario a un "empobrecimiento" del marxismo!); b) a los corolarios que se deducen: "...todo *saber* digno de ser tal es *ciencia* y, por lo tanto, no mero saber o contemplación... de ahí que, de la ley física a la economía, y a la moral, por cierto que varían las *técnicas* que las constituyen, tanto como varían la experiencia y la realidad; las *matemáticas*, por ejemplo, entran como elemento constitutivo esencial en la elaboración formal de las leyes físicas en general, pero no pueden ser empleadas sino como instrumento auxiliar en la elaboración de las leyes económicas, sociales, etc. Lo que no varía es el *método*, la *lógica*, simbolizado por el círculo anotado con anterioridad [de lo concreto-abstracto-concreto]... y decimos justamente *galileísmo* [moral] para diferenciar al materialismo histórico y su método, no sólo del *idealismo* y su hipótesis, sino también y no menos del *positivismo* y su idolatría por los "hechos", con inclusión de la *repugnancia baconiana* por las hipótesis o ideas." (*Rousseau y Marx*, pp. 157-158; véase *Lógica IV*. Estas son las premisas del método de la filosofía como *historia-ciencia* (véase más arriba sobre la investigación de los antecedentes-causas del presente, etc.): que esto es solamente "puro método" —y que no implique y conlleve toda una *teoría de los valores* y, por lo tanto, una concepción bien definida del mundo— lo puede sostener un crítico muy distraído y apresurado. En cuanto a los descontentos, digamos marginales, de mis contradictores, remito, en lo que respecta al positivismo lógico, al *Apéndice III* de la *Lógica*, y a *Rousseau y Marx*, pp. 113-118. Sobre los idealistas Bruno y Vico, remito a la *Lógica*, p. 143n. y a la *Crítica del gusto*, I. Sobre lo que pienso de la fenomenología —además de la precisión anteriormente señalada, opuesta a mi crítico "indirecto", el amigo fenomenólogo-marxista Paci— remito a la intervención de Gerratana, sobre el conocido artículo de G. Preti en *Paese sera*, de hace algunos meses, y a un artículo de Tucaret en *Mondo* del 4 de septiembre: *Il truco coi morti*.

sario explicar (cosa que tampoco, esta vez, hacen mis vivaces contradictores) lo que de permanente y de normativo tienen (en el ámbito, ciertamente, de las determinadas "relaciones históricas" las llamadas abstracciones, y que las convierte después en criterios modelos o tipos, etc.: lo que se explica con la *continuidad* del pasado histórico *en función* del presente histórico y de sus problemas, como se vio antes (es previsible que al menos la sombra de la muy cómoda teoría de una especie de heraclitismo de la historia, debida a Rickert-Croce y Bergson, etc., influyó en las intenciones polémicas de mis críticos, especialmente si son compañeros);

f) que, manteniendo cuanto precede, debería también aclararse el sentido de la *contemporaneidad* materialista o *práctica* de la historia (sentido ya implícito en *b*): como un producir la historia futura mediante la realización de las instancias de un presente que asume y desarrolla en sí la historia pasada, a cuya finalidad está bien precisar cuanto sigue: 1. que la estructura de dicha contemporaneidad histórica está constituida por los llamados criterios-modelos en cuanto son abstracciones o conceptos o bien géneros históricos o determinados, operativos e hipotéticos y no repetibles; 2. que esto está comprobado por una confrontación, aunque rápida, con las concepciones en curso sobre la contemporaneidad histórica, como la hegeliana-crociana y la supuesta materialista de Lukács-Sweesy: en cuanto a la primera, debe notarse que, fundada sobre el concepto metafísico del "eterno presente" de la autoconciencia de la Idea —o Espíritu—, *cierra*, con sus hipóstasis, la historia: Hegel, ayer con la hipóstasis de la Libertad autoconsciente en el mundo germánico o sistema del Idealismo absoluto; Croce, todavía hoy, con la hipóstasis de la Idea liberal ("La idea liberal quiere la libertad *para todos*", pp. 30-1 de *La idea liberale*, 1944): Croce se contradice completamente cuando opone a Hegel la conocida conclusión de la *Filosofía de la historia* ("Hasta aquí está unida la con-

ciencia en el propio desarrollo”) diciendo, al final de la *Teoria e storia della storiografia*, que Hegel “no tenía el derecho de decirlo porque su desarrollo, que iba de la inconciencia de la libertad a la plena conciencia de ésta en el mundo germánico [...] no admitía continuación” (¡como si la llamada hipostatización o absolutización crociana de la *libertad política o democracia parlamentaria* no vetase también —dada la congénita indiferencia de esta última a las instancias sustanciales de una *democracia social*— toda continuación del desarrollo histórico!): donde los llamados criterios determinados y operativos, en los que se articula la contemporaneidad materialista o práctica de la historia, *provocan*, por definición, la continuación del desarrollo histórico, la transformación del mundo, como por ejemplo los criterios de “trabajo”, de “capital”, de “lucha de clases”, de “dictadura del proletariado”, de “democracia social”, de “legalidad socialista”, etc. (v. parágrafo g) 3; por lo que respecta a la segunda concepción, la del “presente como historia” de “Lukács y Sweezy, baste observar que ésta, olvidando el problema de las raíces del presente, peligra de perderse en un presente abstracto, irreal e impotente;

g) que, finalmente, el problema que pretende resolver cuanto precede —el problema de la contradicción objetiva y de la dialéctica que la “reproduce” y domina— puede afrontarse en estos términos: 1. afirmando el concepto de que lo concreto, por ejemplo una sociedad determinada, se presenta al pensamiento, que parte de éste, como un proceso de síntesis, como un resultado, en cuanto es un conjunto de muchas determinaciones, algunas comunes a otras épocas, otras específicas del presente, y que es por lo tanto “unidad *multiple*”: a cuyo propósito debe advertirse que el concepto se definió —en cuanto lugar de contradicciones objetivas— no ya como unidad de opuestos, o sea de una *genérica* diversidad momentánea, como lo es la Idea hegeliana, unidad originaria indiferenciada, que parte de ella, como Natura-

leza, para regresar a ella misma como Espíritu, si no (ya que lo concreto o real no es "racional" en este sentido) como la unidad de una multiplicidad o diverso efectivo (lo discreto que es la materia) ; 2. Precizando que —si por consiguiente las contradicciones objetivas son contradicciones *diversas*, materiales, determinadas, históricas, y por lo tanto la contradicción objetiva es permanente y no transitoria y aparente como la hegeliana, que no es, repitámoslo, sino "momento" de una unidad (la idea) místicamente preconstruida, que así como lo crea así lo absorbe —la única dialéctica capaz de reproducir, la contradicción objetiva en el pensamiento no puede ser otra que una dialéctica de abstracciones determinadas, o *científicas* (ya Marx habla sobre la necesidad de una "dialéctica científica" en la *Miseria de la filosofía*), en cuanto sólo este tipo de abstracciones es idóneo para descubrir y dominar las contradicciones materiales y determinadas, y permanentes, de lo concreto y real (Lenin contradice el leninismo cuando se le ocurre, en los *Cuadernos filosóficos*, hegelianizar al punto de aceptar como "esencia" de la "dialéctica" el "desdoblamiento de lo uno [¡presupuesto por consiguiente!] y la conciencia de sus partes contradictorias") ; 3. concluyendo que la dialéctica científica es el alma de la contemporaneidad práctica de la historia, cuya estructura está constituida, lo sabemos, por los criterios-modelos operativos y no-repetibles —o abstracciones determinadas— que producen una unificación o racionalización jamás definitiva de lo múltiple, porque, precisamente, siempre es determinada o histórica, y por lo tanto producen una unidad *progresiva*: que es ésta la dialéctica como ritmo —no imaginario o místico— de *negación y conservación* conjunta (la continuidad-revolución histórica): es por ejemplo el capitalista "trabajo en general" *escogido* (entre todos los precedentes tipos de trabajo) y *convertido* —dentro de la síntesis histórico-ideal que es el criterio-modelo marxista del trabajo— en "trabajo social" y "medida del valor", etc.: y que la dia-

léctica, finalmente, es *en la y de la* abstracción determinada, que de esta forma descubre, o “reproduce”, y domina progresivamente las contradicciones objetivas (puede ser interesante, desde el punto de vista *lógico*, comprobar —en esta abstracción determinada íntimamente dialéctica— la presencia de una identidad, o determinación, tauto-heterológica o sea racional: y comprobar por ende la confirmación del círculo metodológico de la materia o discreto, es decir de la instancia radical de la identidad o determinación, y de la razón o *continuum*, o de otro modo de la instancia radical de la auto-heterología o sea pronunciamiento contemporáneo-instantáneo de lo mismo y de lo otro, en fin, de las oposiciones más generales en su unidad; lo que no debería sino significar el círculo metodológico marxista de lo concreto-abstracto-concreto —o bien, conforme una intención engelsiana, de inducción-deducción— explicitado en su totalidad: cfr. *Lógica*, cit., II-IV).

Democracia y socialismo

Para concluir verdaderamente el escrito, pasemos (por un momento) a la aplicación *actual* del antes citado principio de la abstracción determinada. Consideremos el problema político moderno por excelencia: el problema de las posibles relaciones entre democracia y socialismo en Italia, en Europa, en los países del capitalismo avanzado. ¿Qué luces puede darnos a este propósito nuestra doctrina clásica? Limitándose a Lenin, él nos da un concepto de democracia que se identifica exactamente con el de “dictadura del proletariado”: *El Estado y la revolución*, V., 4: ⁵ “...al llegar a un cierto grado de desarrollo de la *democracia*, ésta, en primer lugar, cohesiona al proletariado, la clase revolucionaria frente al capitalismo, y le da la posibilidad de [...] hacer desa-

⁵ Lenin, *El estado y la revolución*, Progreso, Moscú, p. 94 (N.T.)

parecer de la faz de la tierra la máquina del Estado burgués, incluso la del Estado burgués republicano, el ejército permanente, la policía y la burocracia, y de sustituirlo por una máquina *más democrática* [...] bajo la forma de las *masas obreras armadas*, como el paso hacia la participación de *todo el pueblo en las milicias*. Aquí la cantidad se transforma en calidad [nada más que una de las acostumbradas “coqueterías” dialéctico-hegelianas, como lo habría dicho Marx, para confrontar de alguna forma con la todavía más inocua que se encuentra en el pasaje marxista... sobre el valor de uso y el valor de cambio, citado con grata compunción... contra Hegel por el compañero Gruppi; mas el hecho es que el mérito de los resultados en cuestión está, pues, en el rigor del uso de la “dialéctica científica”]; llegando a *este momento*, la *democracia* rebasa ya el marco de la sociedad burguesa, que comienza a transformarse en una sociedad socialista”.

Es evidente que una concepción semejante de la democracia (no obstante sus méritos históricos y teóricos bajo otros aspectos) no puede ser criterio teórico-práctico para quien hoy luche por la democracia y el socialismo en los países capitalistas fuertes —como no lo fue ayer para nuestros dirigentes políticos, quienes, con notables méritos, supieron, por otra parte, salir con honor, de un *impasse* como el constituido por la susodicha concepción revolucionaria, pero nada funcional de la democracia, por un lado, y del reformismo social-democrático alienado del Estado-de-derecho, por el otro (añádase que la llamada concepción de la democracia ha sido superada hoy, en la URSS, por la *legalidad socialista*. Sobre esto ver el cit. *Rousseau y Marx*). Es verdad que la *democracia no sale del marco de la sociedad burguesa sólo con la dictadura del proletariado*, sino que sale de los límites históricamente rigurosos del marco institucional burgués cuando se establece una sociedad en la que el criterio de los derechos del trabajo contrasta dinámicamente —tramita

reformas de estructura—, como criterio del orden social, con el criterio de los derechos de la *propiedad*, y es así *restaurado* el principio de los *méritos personales*, y por lo tanto, también el valor creativo de la persona humana *en general*, sobre el que se edificó, sí, la misma sociedad burguesa, pero *reduciéndola históricamente* a privilegio de una clase: a los méritos-derechos de los *poseedores*. Una *democracia social post-burguesa*, por consiguiente, que no es ya una democracia puramente *política*, burguesa histórica, y que está ciertamente muy lejos de la democracia propia de un Estado de legalidad socialista, cuyo presupuesto es la destrucción de las relaciones burguesas (de producción), pero que tiene en sí, ni más ni menos, la virtualidad de una democracia socialista, porque lucha (con los medios permitidos por una difícil situación de tránsito) por el principio (igualitario) de la *catolicidad* o universalidad de los *méritos personales* que, bajo la forma de una *igualdad universal antiniveladora*, es decir, *mediadora de personas*, *triunfará*, ni más ni menos, solamente en la sociedad comunista (ver el cit. *Rousseau y Marx*).

La formulación *funcional* del criterio de tal democracia social presupone la *elección* y la *conversión* del antecedente histórico democrático-burgués del igualitarismo rousoniano de los méritos personales⁶ —y no del exhausto precedente burgués-kantiano antiigualitario— *por parte de y según* la exigencia problemática *clasista-proletaria* actual (y dentro de tal proceso teórico-práctico bien definido podrá articularse el criterio gramsciniano de la “*hegemonía*”).

Precisamente, a propósito de la presente constitución italiana (a la que antes me referí indirectamente en

⁶ Por ejemplo, ya en la *Epître à Bordes* del joven Rousseau (1870) se lee “*J’honore le mérite aux rangs les plus abjects*”; y cfr. el acento burgués, al contrario, de esta máxima de la Bruyere: “*Une grande fortune annonce le mérite*”. Ver para la problemática sobre el igualitarismo roussoniano y sobre la confrontación Rousseau-Kant, y sobre la relación Rousseau-Marx-Engels-Lenin, el cit. *Rousseau y Marx*.

"*Mondo nuovo*" del 22 de abril del presente año), nuestro serio compromiso de luchar por su aplicación hasta el final implica también (si no particularmente) una clara conciencia no sólo de lo que significa el Estado-de-derecho en el que *se inscribe* esta constitución (es decir: la negación de toda discriminación política y confesional entre los ciudadanos: lo que, ciertamente, también nos interesa en general: aunque es necesario evitar confusiones y equívocos); sino también lo que significa *tal inscripción* —de desarrollos de motivos democráticos igualitarios o sociales (que es de particular y directo interés para nosotros) en el cuerpo de la democracia política. Porque es obvio que si por defender el Estado-de-derecho —no con la ley-engañó anti-sufragio universal del '53, *et similia*, sino incluso con la supresión de las diferencias ideológicas entre Rousseau y Kant (reduciendo el primero al segundo, que es el teórico máximo del Estado-de-derecho)— nos respetan nuestros enemigos, por defender el aspecto de democracia social, que por mérito principal de nuestro partido se incluyó en la actual constitución, debemos nosotros mismos respetarnos y lograremos mucho más si tenemos claras las razones *específicas*, *histórico-ideales*, por las que debe distinguirse una democracia que tienda hoy al socialismo, de la democracia parlamentaria o política. Todavía es necesario pensar mediante abstracciones determinadas, específicas. Se regresa a la *Introducción* del 57-58, a las densas sugerencias de su problemática.

CHARLES BETTELHEIM: LAS LUCHAS DE CLASES EN LA URSS

F. Humberto Sotelo

La última obra de Charles Bettelheim: *Las luchas de clases en la URSS primer periodo (1917-1923)*,¹ viene a completar una serie de investigaciones abordadas por él en trabajos como: *Cálculo económico y formas de propiedad*,² *Algunos problemas actuales del socialismo*,³ y *Organización industrial y revolución cultural en China*,⁴ Simultáneamente constituye un avance sumamente importante, tanto en lo que se refiere al perfeccionamiento de las categorías y el sistema conceptual aplicado en el objeto concreto de investigación: la formación social soviética; como a la posibilidad de ampliar y extender el desarrollo de las investigaciones y el campo de la problemática hacia un ámbito de estudio mayor que abarcaría cuestiones tales como el problema de la dictadura del proletariado, el papel de los partidos revolucionarios y el comportamiento de los aparatos estatales y de las organizaciones de clase en las sociedades en transición hacia el socialismo.

Esto no significa sin embargo que los resultados obtenidos por Bettelheim en el desarrollo de sus investigaciones constituyan un sistema acabado o un cuerpo cerrado de doctrina.⁵ En la obra que

¹ Ch. Bettelheim, *Las luchas de clases en la URSS primer periodo (1917-1923)*, Siglo XXI, México, 1977.

² Ch. Bettelheim, *Cálculo económico y formas de propiedad*, Siglo XXI, México, 1972.

³ Cr. Bettelheim, *Algunos problemas actuales del socialismo*, Siglo XXI, España, 1973.

⁴ Ch. Bettelheim, *Organización industrial y revolución cultural en China*, Siglo XXI, Argentina, Buenos Aires, 1974.

⁵ "Este proceso ha permitido, parece, desarrollar algunos de estos conceptos y en esta forma distinguirlos de las nociones ideológicas y descriptivas correspondientes; pero, en la medida en que esto no se ha logrado, los resultados obtenidos no permiten todavía analizar las formaciones so-

nos ocupa el mismo autor nos advierte que no es sino una primera parte de un material más vasto, por lo que de ninguna manera podrían considerarse agotadas sus conclusiones. Más bien queremos indicar que los esfuerzos del autor de *Las luchas de clases en la URSS*... por descubrir el verdadero carácter de clase del sistema soviético ha puesto al descubierto o replanteado una gran cantidad de problemas⁶ que tienen una profunda relación con el significado real del socialismo para la doctrina marxista. Problemas que, o bien no han sido abordados con la cientificidad requerida apareciendo recubiertos con una serie de velos ideológicos, y en muchos casos dificultándose su comprensión por "las prácticas que se desarrollan dentro de tales formaciones (como la soviética) y a los comentarios ideológicos que se sobreponen a tales prácticas"⁷ o en última instancia no han sido atendidos por considerarse resueltos.

Bettelheim no intenta esbozar en el libro que aquí comentamos una reconstrucción histórica de las luchas de clases en la URSS. Es decir, no establece su perspectiva de investigación en el pasado para desembocar en el presente, sino que parte de este último para estudiar el primero. Esta perspectiva temporal le permite al investigador francés incursionar en los difíciles y turbulentos años que sucedieron a la Revolución de Octubre, a la luz de las transformaciones operadas en los últimos años en la URSS, en la Revolución Cultural China, y en general de las contradicciones actuales que enfrentan los países socialistas. De esta manera, el autor está en condiciones de examinar un conjunto de situaciones que en semejante periodo no podrían aparecer claramente ante los diversos agentes históricos, sea porque apenas se presentaban los conatos de tales situaciones, sea porque determinadas limitaciones ideológicas y políticas les impedían percibir las. Empero, es necesario subrayar aquí que el rigor y la profundidad que se advierten en la obra no son por supuesto el resultado de la perspectiva temporal en que se sitúa el investigador, sino fundamentalmente son el producto de sus es-

ciales en transición como estructuras complejas dentro de las cuales 'todas las relaciones existen simultáneamente y se sostienen las unas en las otras' (según la expresión de Marx en *Misére de la philosophie*). Ch. Bettelheim, *Cálculo Económico*... *Ibid.* p. 4.

⁶ "El estado de la problemática se caracteriza especialmente por la brecha que separa las proposiciones teóricas formuladas por Marx y Engels, relativa al modo de la producción socialista, y la realidad de los 'países socialistas'. Es, evidentemente, esta 'brecha' la que ha obligado, en parte, a plantear los problemas presentados aquí. La amplitud misma de la brecha también ha obligado a formular una serie de preguntas". *Ibid.* p. 5.

⁷ *Ibid.* p. 5.

fuerzas por encontrar el significado real que asumen, en la doctrina marxista, el problema del socialismo y el tipo de transformaciones que pueden asegurar el establecimiento de una sociedad comunista. De acuerdo con esto, más que una perspectiva temporal viene a ser una perspectiva metodológica, en cuanto que su investigación es en cierta manera un *resultado*, una *síntesis de múltiples determinaciones*.

Basta un repaso de trabajos como *Cálculo económico y formas de propiedad*, y *Algunos problemas actuales del socialismo*, para percatarse del incesante afán del autor por desmitificar y destruir las falacias y tergiversaciones realizadas en esos dominios. Labor nada sencilla ya que significa enfrentarse no sólo con concepciones ajenas al marxismo, sino incluso con versiones que intentan situarse en el interior de éste.

Así, en el primero de aquellos trabajos Bettelheim demuestra el peligro que representa tratar de localizar las relaciones sociales a través de las formas jurídicas, o a través de prácticas de "cálculo económico" o de planificación que encubren prácticas muy diferentes, que sancionan a otras prácticas que poseen diferente realidad en el campo de las relaciones sociales.

En el segundo libro el autor desarrolla y profundiza estos planteamientos mediante una polémica con el marxista norteamericano Paul M. Sweezy, poniendo un énfasis particular en la necesidad de superar aquellos criterios y tendencias que identifican el socialismo con base en la existencia de una economía planificada: "fundamentalmente, el avance hacia el socialismo no es más que la creciente dominación por parte de los productores inmediatos sobre sus condiciones de existencia y, por consiguiente y en primer lugar, sobre sus medios de producción y sobre sus productos. Esta dominación sólo puede ser colectiva y lo que se llama 'plan económico' puede ser uno de los medios para esta dominación, pero sólo lo es cuando se dan unas condiciones políticas determinadas, sin las cuales el plan no es más que un medio particular utilizado por una clase dominante, distinta de la de los productores inmediatos que viven del producto de su trabajo, para asegurar su propia dominación sobre los medios de producción y sobre los productos corrientemente obtenidos".⁸ Por lo que... "la contradicción 'plan/mercado' no es —no puede ser— ni una contradicción de clase (una contradicción política) ni una contradicción económica (una contradicción entre relaciones sociales efectivas al nivel económico), sino tan sólo ciertos efectos de estas contradicciones y los 'lugares' donde tales efectos se representan".⁹

⁸ Ch. Bettelheim, *Algunos problemas actuales del socialismo*, *Ibid.*, p. 54.

⁹ *Ibid.*, p. 55.

Podríamos entonces aseverar que el *quid*, el núcleo central de las investigaciones realizadas por Bettelheim se encuentran precisamente en el lugar objetivo donde se localizan las relaciones entre los productores directos y quienes poseen o detentan el control de los medios de producción, para pasar de allí a examinar las formas jurídicas, el tipo de explotación de clase y las manifestaciones de esta dominación en el terreno del Estado. No es casual que en esta última obra aparezca con insistencia aquellas afirmaciones de Marx en el sentido de que "es siempre en la relación inmediata entre el propietario de los medios de producción y el productor directo... donde hay que buscar el secreto más profundo, el fundamento oculto de todo el edificio social y, por consecuencia, de la forma política que adopta la relación de soberanía y de dependencia; en resumen, la base de la forma específica que reviste el Estado en un periodo determinado";¹⁰ y la que establece que "toda forma de producción engendra sus propias relaciones jurídicas, su propia forma de gobierno".¹¹ Estas orientaciones son las que guían a Bettelheim en el laberinto de las deformaciones y desviaciones oportunistas y sectarias en su búsqueda del significado real de las relaciones que privan en países como la URSS, y las que lo llevan a sostener que en esta última prevalecen relaciones de explotación semejantes a las existentes en los países capitalistas.

En la obra que nos ocupa, más que mostrar las formas que revisten actualmente tales relaciones sociales en la URSS, Bettelheim intenta detectar las situaciones políticas, económicas y sociales que *posibilitaron* semejantes relaciones, pero sin detenerse o fundamentar su análisis en las expresiones ideológicas mediante las cuales los diversos agentes trataron de justificar su actuación. Esto le impide caer en aquellas interpretaciones que señalan la intervención de tal o cual agente como determinante de los hechos históricos. Tampoco limita su investigación al análisis de situaciones que si bien fueron decisivas no alcanzan a explicar las causas reales del problema, lo que le evita reincidir en las tradicionales versiones anecdóticas y desprovistas de científicidad. Bettelheim incursiona sobre todo en el análisis exhaustivo de las *relaciones de clase*, las *prácticas de clase*, las *luchas de clases*, y una vez dentro de este contexto no pierde de vista el papel decisivo desempeñado por los diversos actores o los hechos particulares que adquirieron una significación relevante. De esta manera, el autor pasa a examinar las causas y las consecuencias del comunismo de guerra;

¹⁰ K. Marx. *El Capital*, t. 3, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 733.

¹¹ K. Marx. Contribución a la crítica de la economía política.

la extinción gradual de la actividad de los soviets; la supercentralización del aparato administrativo; la subordinación de los órganos locales del partido a los órganos centrales; la paulatina penetración de la burguesía en los aparatos del Estado, en la administración, en el ejército, y en el mismo partido; los errores cometidos en la política hacia el campesinado; y principalmente las implicaciones por no haber llevado la lucha revolucionaria hasta el terreno de la superestructura, de la ideología, de la burocracia, de las prácticas burguesas en los apartados administrativos, económicos y en las instituciones culturales.

En ningún momento Bettelheim se limita exclusivamente a señalar los errores prácticos, las medidas incorrectas o las fallas imprevisibles sin esbozar con antelación un riguroso examen de las causas y factores objetivos que influyeron en su determinación, y no son pocas las ocasiones en las que la honestidad intelectual del autor lo lleva a justificar o reconocer las causas que obligaron a los bolcheviques a reaccionar enérgicamente ante circunstancias difíciles que exigían —aún contra su voluntad— recurrir a medidas compulsivas, como las requisas de víveres a los campesinos para enviarlos al frente y para surtir de provisiones a las ciudades en los momentos más álgidos de la guerra civil, concientes de que la más leve vacilación hubiese puesto en peligro la existencia misma del estado soviético, o por lo menos la estabilidad del gobierno revolucionario; inclusive Bettelheim critica acervamente algunos de los planteamientos de la “oposición obrera” y de los agrupamientos formados en torno de Trotski, Bujarin y otros, que persiguiendo aparentemente la búsqueda de posiciones revolucionarias no hacían sino incurrir en prácticas pequeñoburguesas revestidas de radicalismo, y que eran incorrectas tanto por la inadecuación del momento histórico como por su mismo contenido de clase.

El autor no se comporta como aquel historiador que según E. H. Carr cae en “la tentación de considerarse un águila que vigila la escena desde un risco solitario”.¹² Su posición ante los acontecimientos no la condicionan los errores prácticos, los fracasos involuntarios o los tropiezos imprevisibles; más bien el autor los examina como expresiones de una determinada *relación de clase*, como manifestaciones dependientes en última instancia de una *posición de clase*; no como iniciativas concretas cuya correcta aplicabilidad no depende sólo de la perspicacia de los individuos. Lo importante para Bettelheim no es discernir la inadecuación del momento en que se llevaron a la práctica las diversas disposiciones,

¹² E. H. Carr, *What is History?*, Pelican Books, 1964, p. 35.

sino la *representación errónea*¹³ que de ellas se formaron los agentes históricos (en este caso los bolcheviques), lo que provocó que semejantes disposiciones no propiamente significasen retrocesos o deslices transitorios, sino que afectaran principalmente el propio *sentido de las relaciones sociales* emanadas de la revolución.¹⁴

Bettelheim es conciente de las dificultades que obligaron a los bolcheviques a conceder una serie de prerrogativas a los funcionarios del régimen anterior, a algunos militares del ejército zarista, a permitir que adquieran privilegios un conjunto de administradores y técnicos altamente calificados pertenecientes a la burguesía; a estructurar normas capitalistas en la dirección de las empresas y en el funcionamiento de la economía en general; a dar incentivos materiales a los campesinos medios; etc. En este sentido el problema no estriba tanto en el reconocimiento de la existencia de esos límites¹⁵ sino más propiamente en los *límites ideológicos* de los bolcheviques para captar su significación en la

¹³ Así, por ejemplo, la tendencia prevaleciente entre los bolcheviques al rectificar su posición respecto a la política del comunismo de guerra, fue en el sentido de juzgarla errónea por el *momento de su aplicación* por la *táctica puesta en juego para su ejecución*, en lugar de reparar en la *naturaleza errónea de susodicha política*, que puso seriamente en peligro la alianza del proletariado con el campesinado. Más adelante veremos que esta actitud no correspondía a la posición de Lenin.

¹⁴ Bettelheim demuestra que "la tendencia a identificar la acción de los aparatos de Estado de la dictadura del proletariado con la acción de las masas está ligada, en gran parte, a la ausencia de una clarificación suficiente de las condiciones en las que las masas populares pueden, *efectivamente*, desempeñar el papel que les corresponde en la *socialización real* de los medios de producción. A falta de esta clarificación, no es posible avanzar hacia una socialización real". Ch. B., *La lucha de clases...* *Idem*, p. 473. (Los subrayados son de Ch. B.). Empero, aquí nos encontramos con un doble problema que no es más que un resultado dialéctico del siguiente fenómeno: el hecho de que los bolcheviques tiendan a identificar la acción de los aparatos de Estado con la acción de las masas, hunde sus raíces en la gran dependencia del partido respecto a los primeros, en lo referente a las aspiraciones de estas últimas, Cfr. Ch. B., *Idem*, p. 481: "La influencia de un cuerpo de funcionarios mayoritariamente hostiles a la dictadura del proletariado puede hacerse tanto más profunda cuanto que una parte del *conocimiento* que los mismos dirigentes del partido bolchevique puede hacerse de la *realidad y de las aspiraciones de las masas populares* lo es a través de un aparato de Estado hostil, cuyos miembros tienen una concepción burguesa del mundo". (Subrayados de Ch. B.).

¹⁵ A este propósito, Bettelheim indica que tales límites pueden ser superados, "siempre que no se ignore su existencia, que el partido permanezca suficientemente ligado a las capas más avanzadas de las masas populares, que su dirección sea capaz de proceder a rectificaciones y que se deje a sus miembros la posibilidad de expresar sus críticas mediante la práctica de un verdadero centralismo democrático". *Idem*, p. 491. No obstante, la existencia de tales límites se torna más difícil de superar debi-

representación falsa que de ellos se forman y que los lleva a considerarlos sólo como accidentes provisionales o como situaciones indefectibles, cuyo tratamiento depende sobre todo del desarrollo de ciertas condiciones objetivas o iniciativas concretas,¹⁶ y no como contradicciones que exigen una *práctica justa, una visión justa* y un tratamiento orientado por una *posición de clase proletaria*; que exigen por una parte un *análisis de clase* para develar su significado, y por otra un *comportamiento de clase* para infrentarlas como problemas prácticos.

Aquí reside para Bettelheim el problema principal: el peligro que representan las prácticas y las relaciones de clase burguesa en la dictadura del proletariado no proviene del hecho de que éstas sobrevivan y de que no sea posible abolirlas de inmediato,¹⁷ ni del hecho de que la propia burguesía continúe existiendo como clase,¹⁸ ni tampoco de la no desaparición del dinero, del intercambio comercial o de las prácticas capitalistas en general,¹⁹ el

do a las restricciones que se imponen en el partido, particularmente a partir de X Congreso, en el que adopta el acuerdo de prohibir las fracciones, decisión que más adelante tendrá consecuencias sumamente destructivas, ya que permitirá la intromisión de formas represivas y policíacas para acallar la disidencia en el propio seno del partido.

¹⁶ El hecho de que algunos de los principales dirigentes bolcheviques no pudiesen explicar científicamente las causas de las deformaciones burocráticas del Estado soviético, estaba ligado sin duda alguna con la ausencia de una línea de masas capaz de romper las relaciones políticas e ideológicas burguesas en el seno de los aparatos de Estado. Así, Trotski intenta explicar tal fenómeno arguyendo el escaso desarrollo de las fuerzas productivas, mientras que Stalin formula por otro lado que la degeneración burocrática podía resolverse mediante una prolongada educación. Lenin intenta ir más allá —aunque emplee con frecuencia los términos de “burocracia” y “deformación burocrática”— esforzándose por encontrar las causas de éstos fenómenos basado en el análisis de las relaciones de clases y las luchas de clases. Sobre esto último, Bettelheim subraya que “los términos ‘burocracia’ y ‘deformación burocrática’ desempeñan el papel de *sustitutivo de un análisis de clase*. Con ello quedan enmascaradas las relaciones políticas e ideológicas burguesas de las que los fenómenos ‘burocráticos’ no son más que la manifestación”. *Idem.*, p. 471 ss.

¹⁷ “El socialismo... no consiste en la ‘abolición’ de las relaciones de producción capitalistas; consiste —en condiciones ideológicas y políticas determinadas que apenas se dan en la Rusia de los años 1918-1922— en su *transformación*, en su *destrucción-reconstrucción* en relaciones *transitorias* que pueden analizarse como una combinación de *elementos capitalistas* y *elementos socialistas o comunistas*. La progresión hacia el socialismo es el dominio creciente de los segundos elementos sobre los primeros, la ‘extinción’ de los elementos capitalistas y la consolidación de los elementos socialistas, cada vez más dominantes”. *Idem.*, p. 120 (subrayados de Ch. B.).

¹⁸ “La lucha de clases no desaparece bajo la dictadura del proletariado; lo único que hace es asumir nuevas formas”. Lenin, OC, t. 30, pp. 108-109.

¹⁹ Cfr. Ch. B. *Algunos problemas actuales del socialismo*, *Idem.* pp. 34, 49. *Cálculo económico y formas de propiedad*, *Idem.* pp. 61, 62.

problema reside en que mientras las masas trabajadoras y su dirección proletaria no alcancen a reparar en los peligros que representa la existencia indefinida de esas relaciones y prácticas burguesas, existe la posibilidad de que éstas se reproduzcan e impongan su comportamiento a todo el sistema²⁰ exigiendo el restablecimiento de las relaciones de producción capitalistas. Lo que implica la necesidad de desarrollar una revolución ininterrumpida²¹ contra estas relaciones, impulsada sobre todo por las masas populares, orientadas por la clase obrera y por el partido proletario.

El derrocamiento de la burguesía como clase y la posibilidad de instaurar la dictadura del proletariado no depende sólo de la derrota del enemigo en el campo de batalla, en el frente militar, en las barricadas o en las trincheras, ni tampoco de la ocupación de los edificios en que se asienta el poder estatal, ni de la desocupación violenta de éstos de los altos dignatarios estatales bajo la mira de la escopeta del revolucionario; sino que depende fundamentalmente de la ofensiva profunda, del combate a fondo, de la lucha prolongada que se establezca —según las condiciones dadas y el grado de desarrollo de la situación objetiva— contra las mismas relaciones de clase burguesas; contra las prácticas burguesas en todos los campos, ámbitos y dominios de la sociedad, tanto en la estructura como en la superestructura,²² en los hábitos como en las representaciones ideológicas, en el taller, en la fábrica, en el campo, en la ciudad; en las relaciones de subordinación y dependencia en el propio partido y en su relación con las masas; en las formaciones culturales, religiosas y artísticas.

²⁰ "La lucha revolucionaria de clases puede romper los aparatos políticos burgueses, pero mientras no se transformen las relaciones políticas fundamentales (aquellas en que están cogidos los productores inmediatos), la *tendencia* a la reconstrucción de los aparatos de Estado burgueses está siempre presente. Ch. B. *La lucha de clases...* *Idem.* p. 411.

²¹ "*La exigencia de una revolución ininterrumpida*, de la continuación de la lucha revolucionaria bajo la dictadura del proletariado, se debe precisamente a que en ausencia de un tal lucha las relaciones económicas fundamentales no pueden ser profundamente transformadas. Pero mientras no son radicalmente transformadas (rotas y reconstruidas), siempre contienen elementos de relaciones capitalistas, las relaciones sociales existentes proporcionan una base objetiva para las *prácticas sociales burguesas*, las cuales tienden a asegurar la reproducción de las antiguas relaciones políticas, a debilitar la dictadura del proletariado y, finalmente... a restablecer el conjunto de las condiciones de la dictadura de la burguesía, y esta misma dictadura. *Ibid.*, pp. 226, 227.

²² "...*La transformación socialista de las relaciones económicas* es una tarea mucho más larga y compleja que la destrucción de los aparatos de Estado. Por ello, incluso cuando se ha recorrido la primera etapa de la revolución proletaria, la lucha debe proseguirse para la transformación revolucionaria de la superestructura y de las relaciones de producción". *Ibid.*, p. 411.

Lo que implica una lucha prolongada para lograrlo, que no depende sólo del tiempo sino fundamentalmente de la justeza de las prácticas adoptadas; que no depende sólo de la buena voluntad de los hombres sino de la correspondencia real de sus iniciativas con las condiciones concretas; que no depende sólo de medidas compulsivas y coercitivas, sino ante todo del consenso de las masas, de su convencimiento y aceptación; que no depende sólo del valor revolucionario del proletariado y sus dirigentes, sino de su capacidad para conseguir que su hegemonía política, ideológica y cultural arraigue entre las masas —al grado de adquirir, como decía Gramsci, la solidez granítica de las creencias populares— de tal manera que sus valores, concepción y visión del mundo se introyecten en la sociedad y alcancen a subvertir no sólo las relaciones de producción sino el conjunto de las relaciones sociales, de tal forma que la instauración del socialismo no sea únicamente el proyecto de una clase, de una sector de la clase, del núcleo más decidido de la clase, o del partido, del comité central, del buró político o del secretario general del partido, sino un proyecto que hagan suyo la inmensa mayoría de las clases trabajadoras y de las masas populares, orientadas por la dirección y hegemonía²³ de la clase obrera y su partido.

En los últimos años de su vida, Lenin se enfrenta a una labor prometeica por acercar las posiciones del partido bolchevique a una verdadera práctica proletaria, destinada no tanto a rectificar posiciones tácticas o a modificar determinadas medidas, sino fundamentalmente orientadas a establecer *relaciones sociales de carácter socialista y prácticas proletarias*. En esta lucha, Lenin no sólo tiene que enfrentarse denodadamente contra la enfermedad que lo acosa, sino también contra la misma incompreensión de la mayoría de los dirigentes bolcheviques, y en no poca medida tropieza con las limitaciones que le impone su propio lenguaje, en el que no se logra establecer una ruptura con sus formas de expresión anteriores, lo cual impide captar lo nuevo que se abre paso, que pugna por salir, y también, por supuesto, con las dificultades que implica el aventurar una nueva expresión cuando aún ésta no ha llegado a manifestarse al nivel de la práctica.

A partir de la instauración de la Nueva Política Económica

²³ "...No se puede realizar esta transición (del capitalismo al comunismo) si no ejerce su hegemonía la única clase aducada por el capitalismo para la gran producción...". Lenin, *Los sindicatos, la situación actual y los errores de Trotsky* (citado) según Ch. B., *Idem.*, p. 77). En ese mismo lugar, Bettelheim señala que la traducción rusa del término hegemonía, "glavientsvo", transmite exactamente el sentido de preponderancia, primacía, supremacía. *Ibid.*, p. 78.

(NEP),²⁴ Lenin propugna por una serie de transformaciones que tiene que ver con la *organización multiforme de las masas*, con el *control de las masas sobre los aparatos de Estado y sobre los propios comunistas*, aunque, reiteradamente, no siempre sus indicaciones son lo suficientemente claras como para aprehender los nuevos elementos. Sin embargo, véase el vigor con que subraya Lenin la necesidad de impulsar las nuevas prácticas:

“De la masa de obreros, campesinos e intelectuales se destacan numerosos hombres sin partido, capaces y honestos, a los que hay que confiar puestos más elevados de la gestión económica, a la par que se conserva en manos de los comunistas las necesarias funciones de control y orientación. Por otra parte, *es preciso también que los comunistas sean controlados por los sin partido*; para esto, serán invitados a la Inspección obrera y campesina grupos de obreros y de campesinos sin partido cuya honestidad está probada, al margen de todo cargo de manera no formal, haciendo que tomen parte en la comprobación y valoración del trabajo”.²⁵

Observaciones semejantes pueden encontrarse en escritos como: *Más vale poco pero bueno*, *Sobre la cooperación* en el Informe al XI Congreso del Partido bolchevique, y en múltiples intervenciones, en reuniones de soviets, del partido, en asambleas populares, etc.

²⁴ Lenin, a diferencia de otros bolcheviques, empieza a concebir la NEP no sólo como una posición de repliegue, sino como una posibilidad de atraer de nuevo al campesinado, para fundar una alianza de clases de nuevo tipo. Véase, por ejemplo, su posición ante el XI Congreso (abril de 1922): “Lo esencial, hoy, es que la vanguardia no se desanime ante la tarea de reeducarse (...) Lo esencial, en este momento, es avanzar en masa, con un impulso más vasto y poderoso, siempre.

²⁵ Lenin, OC, t. 32, pp. 370, ss. (Los subrayados son míos).

ESTADO Y DEMOCRACIA EN LA SOCIEDAD CAPITALISTA *

Jorge Rendón Alarcón

La teoría de Marx, que explica el desarrollo social de las economías nacionales de producción capitalista a partir de la contradicción social entre los grupos que disponen los medios de producción y los grupos que viven de la venta de su fuerza de trabajo, implica una crítica a fondo de la democracia capitalista en la medida en que ésta supone como presupuesto básico la competencia, en igualdad de condiciones, del capital y los trabajadores.

La objeción fundamental al punto de vista marxista, por parte de la sociología occidental no-marxista, consiste en afirmar que esa contraposición de clases que existió en el "capitalismo puro" ha dejado de existir. Sobre este punto, se ha señalado el surgimiento de nuevas capas intermedias de la sociedad como resultado de la expansión del sistema bancario y crediticio junto con el crecimiento de las compañías. Se ha indicado insistentemente también, que el poder de decisión y disposición del aparato económico de la sociedad ha pasado —en lo esencial— de los propietarios a los administradores, los cuales se legitiman únicamente por su posición funcional en las empresas. Esto, se ha dicho, implicaría una "revolución forjada en las compañías, cuya aparición tuvo por consecuencia separar de la administración a la propiedad y establecer una nueva categoría de ocupación —si no es que una nueva clase— dentro de la sociedad".¹

A pesar de que el sociólogo norteamericano D. Bell reconoce que Marx observó los orígenes de este fenómeno en el volumen III de *El Capital*, esto no impide que le reproche su afirmación

* Una nota al libro de Ralph Miliband *El Estado en la sociedad capitalista*. Siglo XXI. México, 1970. Reedición 1977.

¹ Bell, Daniel. *La sociedad postindustrial*. México, revista *Plural* No. 31, editada por *Excelsior*, abril 1974, pp. 6-15.

de que la tendencia sociológica básica se mantiene. Sobre este problema dice Wolfgang Abendroth: "La estructura de las presentes sociedades occidentales de capitalismo tardío es, sin duda, muy diferente en ciertos aspectos de las estructuras sobre la base de las cuales nacieron los análisis de Karl Max y Friedrich Engels. Pero los problemas fundamentales del desarrollo social que los dos autores examinaron entonces siguen subsistiendo. Sus planteamientos sociológicos decisivos han cambiado de significación, pero no han quedado sin sentido. Su punto de partida metódico conserva sentido y fecundidad".²

Semejante punto de vista se muestra en el estudio de Ralph Miliband sobre el Estado en la sociedad capitalista, pues aunque ahí se reconoce "que existe una pluralidad de élites económicas en las sociedades capitalistas avanzadas (...) que constituyen agrupamientos e intereses distintos, ese 'pluralismo de élites' no estorba sin embargo que constituyan una clase económica dominante, que posee un grado elevado de cohesión y solidaridad así como intereses objetivos comunes que trascienden, sobradamente, sus diferencias y desacuerdos particulares".³ Así planteado el problema de la clase económica dominante, la cuestión más relevante que se propone Miliband es la de establecer si esta clase constituye también una "clase imperante o gobernante". Esto, porque es un hecho que a pesar de no cuestionar al sistema económico, ciertos gobiernos pueden llevar a cabo políticas y acciones que choquen, en problemas específicos, con los intereses de la clase económicamente dominante. Si esto es así, el interrogante de Miliband al respecto no carece de sentido. Por el contrario, constituiría un intento de mostrar la fecundidad del punto de partida metódico señalado por Marx. No obstante, resulta claro que lo verdaderamente relevante respecto al punto indicado por Miliband, consiste en establecer la repercusión real de esas políticas (de gobiernos reformistas) en un orden económico y social caracterizado por la presión omnipresente y permanente de la clase capitalista. Es decir, el control privado de los recursos industriales, comerciales y financieros del país, constituye un recurso más que suficiente de la clase económica dominante para presentarle a un gobierno reformista problemas insuperables dentro del marco de la democracia capitalista. Como dice el propio Miliband: "En atención a la posición estratégica de que disfruta la empresa capitalista en sus tratos con los gobiernos, simplemente por razón de su control de los

² Abendroth, Wolfgang. *Sociedad antagónica y democracia política*. Barcelona, Grijalbo, 1973. p: 24.

³ Miliband, Ralph. *El estado en la sociedad capitalista*. México. Siglo XXI. 1974. p. 48.

recursos económicos, la noción fundamental para la teoría pluralista, de no ser ésta sino uno de los muchos grupos con poder de veto", que constituyen la sociedad capitalista, igual a otros "grupos con poder de veto", tiene que ser interpretada como una franca huida de la realidad".⁴

Así pues, en la medida en que la teoría de la democracia capitalista haga abstracción de las condiciones materiales de existencia y se le reduzca, como hace por ejemplo Schumpeter, a un método político, a "un cierto tipo de concierto institucional para llegar a las decisiones políticas",⁵ se restringirá a sí misma como teoría, con un evidente propósito ideológico, solamente dentro de un marco formal de afirmaciones políticas, y no comprenderá las proposiciones de las relaciones políticas reales de una sociedad.

La teoría de Marx, en cambio, que parte de las condiciones materiales de existencia sigue siendo, como dice Goldmann,⁶ la piedra angular para todo análisis de la sociedad liberal capitalista, a condición de tener en cuenta, agrega Goldmann, que Marx murió en 1883, y desde entonces la historia de la sociedad capitalista ha continuado, introduciendo importantes cambios que deben, naturalmente, ser integrados en el análisis. Tal es también el punto de partida de Miliband y en esto radica la importancia de su estudio.

⁴ Millband, Ralph. *Ob. cit.*, pp. 149-150.

⁵ Schumpeter, Joseph A. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid, Aguilar, p. 311.

⁶ Goldmann, Lucien. *Reflexiones sobre Historia y conciencia de clase*. En: *Aspectos de la historia y la conciencia de clase*. Compilación de Istvan Mészáros. México, UNAM, 1973. pp. 103-104.

CLAUDIO NAPOLEONI, LECCIONES SOBRE EL CAPITULO SEXTO (INEDITO) DE EL CAPITAL DE MARX *

Daniel Olvera Sotres

Claudio Napoleoni es actualmente profesor de Economía en la Universidad de Milano, Italia, y ha publicado varias obras sobre economía marxista.

El libro que ahora comentamos procede del curso que impartió en esta Universidad en el año de 1974. De esta circunstancia provienen las características más específicas del volumen: está constituido por las grabaciones que un grupo de alumnas (mencionadas en el prólogo) llevaron a cabo.

Así pues, el desarrollo de los temas es eminentemente didáctico y tiene la forma propia de la expresión oral.

En total son diecisiete lecciones, once de las cuales se ocupan del capítulo sexto, mientras que en las seis restantes el autor aborda el examen de algunas cuestiones acerca de la teoría marxista del valor.

Este capítulo había permanecido en la sombra hasta principios de la presente década. Se trata —nos dice Napoleoni— “de un texto escrito por Marx alrededor de 1865 y no incluido por él en el material publicado en 1867 como *Libro primero del Capital*”.

La importancia de este capítulo radica en que contiene una “especie de resumen” del contenido teórico esencial de todo el primer libro.

Trataremos de dar una idea del contenido general de estas lecciones, resumiendo el contenido de las dos primeras, ya que en ellas se encuentran conceptos fundamentales, que continuarán desarrollándose en las siguientes.

* Claudio Napoleoni, *Lecciones sobre el capítulo sexto (inédito) de El capital de Marx*. Ediciones Era, México, 1976, 200 pp.

La primera lección es acerca de "La crítica de la economía política". El punto de partida del autor es el de establecer cómo se presenta para Marx el problema para llevar a cabo esta crítica, y la respuesta es que adopta desde un principio un punto de vista histórico: "enredados en las ideas capitalistas —dice Marx refiriéndose a los economistas burgueses— ven, sin duda, cómo se produce *dentro* de la relación capitalista, pero no cómo se produce esta *relación*". Es decir, Marx rebasa la pregunta: ¿Cómo es el capital? para formular otra fundamental: ¿Por qué existe el capital?

Para darnos una idea más clara de la aportación de Marx, Napoleoni examina los planteamientos más avanzados de la economía política clásica a través de sus dos más ilustres representantes: Adam Smith y David Ricardo, cuyas aportaciones, verdaderamente importantes, no logran sin embargo, desentrañar el problema de la ganancia.

Para hacerlo —tal como lo hizo Marx— era necesario determinar al carácter histórico del trabajo; saber cómo se da éste bajo el capitalismo, y la premisa fundamental es que existan de un lado, los dueños de los medios de producción y del otro quienes sólo poseen su fuerza de trabajo. Solamente bajo estas condiciones puede existir el capitalismo, sistema bajo el cual el trabajo del hombre es tan sólo un medio para la continua valorización del capital; solamente bajo estas condiciones podemos hablar de un trabajo abstracto, indiferenciado, que puede medirse cuantitativamente y que puede también, por lo tanto, ser convertido en una mercancía más.

Una vez que hemos ubicado la existencia del trabajo abstracto, podemos hablar también de un producto abstracto: el valor.

Y aquí surge de nuevo una pregunta fundamental de cuya respuesta correcta depende la cabal comprensión del origen de la ganancia: ¿Cuál es el valor de la mercancía fuerza de trabajo?

La respuesta es que como cualquier otra mercancía, su valor se determina por el tiempo de trabajo en ella objetivado. Es decir "el necesario" para producir los medios de subsistencia del obrero.

Sentadas estas premisas, podemos descubrir que el secreto de la ganancia del capitalista radica en que el consumo de esta mercancía tan "especial" llamada fuerza de trabajo, implica al mismo tiempo creación de valor; es un consumo productivo. Por lo tanto, el capitalista puede extraer más valor del que está objetivado en ella y obtener así una ganancia.

En el siguiente capítulo, Napoleoni examina la producción capitalista en dos de sus aspectos más importantes: como *proceso de trabajo* por un lado, y como *proceso de valorización* por el otro.

Lo que se pone de manifiesto a través de este análisis es que

“sólo” el primer aspecto es realmente esencial. Esto es, que el proceso de trabajo, si bien es —para decirlo con las palabras de Marx— “la condición necesaria y eterna de la vida humana”, no tiene porqué ser simultáneamente un proceso de valorización. Por el contrario, este fenómeno que se da específicamente en la sociedad capitalista (el trabajo como proceso de valorización) es un aspecto perfectamente prescindible.

Sin embargo, los economistas burgueses no ven esta diferencia, y puesto que en el capitalismo se desarrollan ambos aspectos simultáneamente, consideran —nos dice Napoleoni— “que no puede haber otro proceso de trabajo más que el que se desarrolla bajo el signo del capital”.

Por otra parte, no basta observar que la valorización es un aspecto no necesario del proceso productivo, sino que además es necesario percatarse de que el proceso de trabajo, como *proceso natural*, queda desvirtuado el invertirse la relación entre el obrero como sujeto consciente y el objeto sobre el que recae su trabajo. En efecto, ya no es el obrero quien emplea los medios de producción, sino éstos los que utilizan la fuerza de trabajo del obrero para su propia valorización.

Napoleoni expone por otra parte, la relación que Marx establece entre la enajenación religiosa y la que se lleva a cabo bajo el capitalismo, con las siguientes palabras: “Así como en la religión el objeto, la divinidad, es puesto como sujeto y los sujetos que la han producido se piensan como objetos suyos, así en la producción capitalista el objeto, la mercancía, el capital, es puesto realmente como el sujeto al cual los productores están sometidos como objetos suyos”.

Finalmente pone de relieve que esta sociedad, basada en la enajenación del trabajo, es sin embargo un paso necesario para crear la riqueza en cuanto tal, que es la condición para que el hombre pueda construir una sociedad verdaderamente libre.

UMBERTO CERRONI, TEORÍA POLÍTICA Y SOCIALISMO *

Daniel Olvera Sotres

El libro de Cerroni, excelente ejemplo de creatividad dentro de la teoría marxista, está dividido en cinco partes vinculadas por el tema central de la teoría política en relación con el socialismo.

Quizás es conveniente mencionar, antes de entrar a la reseña propiamente, que el libro de Cerroni es un libro denso, de no fácil lectura, pero que al mismo tiempo, como justa contraparte, encierra una gran riqueza de planteamientos teóricos sumamente valiosos para quienes desean conocer y profundizar en el pensamiento marxista.

La primera parte está dedicada fundamentalmente a rescatar a Marx de las "cadenas del dogmatismo", es decir, a mostrarnos la gran riqueza teórica encerrada en la obra de Marx, quien fue no solamente crítico de la economía, sino también del derecho, de la filosofía, la política y la moral burguesa.

Asimismo, Cerroni expone la falsedad de la "leyenda de los dos Marx", es decir, la que concibe a un Marx "científico" por un lado, y a un Marx "filósofo" por el otro. Planteadas así las cosas, la única parte valiosa de la obra de Marx, sería la "científica", la obra del "Marx maduro" representada ante todo por *El capital*. Por el contrario, su obra "juvenil" o "filosófica" es rechazada porque —según la "leyenda"—carece de elementos científicos y es además idealista.

Cerroni se revela enérgicamente contra esta concepción (que a su juicio nace de la "canonización" de la obra de Marx que culminó en la década de los treintas), reivindicando el carácter científico y filosófico de toda su obra, aunque sin olvidar por ello las diferencias en sus distintas etapas.

* Umberto Cerroni, *Teoría política y socialismo*. Ed Era, México, 1976, 200 pp.

Al hacerlo, Cerroni va rescatando, sobre todo, los planteamientos de teoría política contenidos en la obra de Marx, pero sin limitarse a ello, sino desarrollándolos creativamente.

El siguiente tema tratado por Cerroni no se refiere ya a la obra de Marx —aunque la trata indirectamente—, sino a la discusión que se produjo a fines del siglo XIX y principios del XX en el campo marxista en torno al problema crucial del cambio del sistema capitalista al socialista y que se encerró —precisamente por la carencia de un análisis adecuado acerca del Estado y de la teoría política— en un falso dilema: reformismo o insurrección armada. Una de las instancias, el reformismo, en aras de mantenerse dentro de una “teoría política”, se integraba al sistema social y político burgués. La otra, en cambio, en la medida en que conservaba su potencial revolucionario, renunciaba a la teoría política.

Cerroni aparta de esta discusión, en un primer análisis, a los que considera los dos más grandes pensadores y políticos marxistas del presente siglo: Lenin y Gramsci, para ocuparse de la discusión que mantuvieron Kautsky y Rosa Luxemburgo contra el principal representante de la corriente reformista: Bernstein.

Analiza ambas respuestas poniendo en claro sus alcances y limitaciones. Sobre todo, revela cómo Kautsky, a fuerza de aferrarse dogmáticamente a la “ortodoxia”, cae finalmente en los mismos planteamientos de Bernstein.

La respuesta de Rosa Luxemburgo aunque ciertamente más adecuada, tiene sin embargo elementos débiles que Cerroni no deja de poner al descubierto.

Por otra parte —dejando también de lado a Lenin y a Gramsci— expone el núcleo de lo que llama “la alternativa soviética”, ocupándose de los planteamientos de Karl Korsch y de Max Adler.

Ambos observan el problema de hacer real la socialización; de que no se convierta en mera estatización. Es decir, Korsch plantea que el socialismo debe introducirse en las relaciones mismas de producción y no mantenerse únicamente al nivel de la distribución. Así, el control de la producción no será sólo “desde arriba”, sino también “desde abajo”.

Sin embargo, la limitación de Korsch es olvidarse de la socialización en el nivel político. Y es precisamente este problema el que le preocupa fundamentalmente a Max Adler, quien hace una clara distinción entre democracia burguesa y democracia socialista. Democracia no significa en absoluto —dice Adler— “la libertad y la igualdad del individuo aislado... (sino) ...participación general en el orden y el destino de la colectividad”.

A continuación, como siguiente gran tema, se aborda la teoría política de Lenin, que ciertamente logra superar tanto los plan-

teamientos puramente pragmáticos y “ultraizquierdistas” de los populistas, como los planteamientos aburguesados del revisionismo.

Aquí también —como en el caso de Marx— le interesa a Cerroni liberar a Lenin de su dogmatización llevada a cabo sobre todo por el estalinismo. Le interesa rescatar al Lenin teórico y creativo, no al simple “aplicador del esquema marxista” ni al creador de nuevos “esquemas válidos para todos los tiempos y todos los lugares” y en consecuencia, “para ningún tiempo y ningún lugar”.

Las dos líneas del pensamiento de Lenin que Cerroni considera fundamentales son: Por un lado el análisis de los nuevos fenómenos del capitalismo a nivel mundial (ante los que la ortodoxia se vio impotente), y por otro, los fenómenos específicos del “eslabón más débil”, es decir, la Rusia zarista.

El último pensador —aunque no el menos importante— del que se ocupa Cerroni es Antonio Gramsci (1891-1937), gran parte de cuya obra fue escrita en la cárcel, de la que salió para morir prematuramente.

Es él —según Cerroni— quien desarrolla los más altos niveles de la teoría política marxista contemporánea y quien asimismo hace valiosas aportaciones en diversos campos como la filosofía, la estética, la pedagogía, la historiografía y el análisis social.

Pero sus aportes fundamentales se refieren sin duda a la teoría política, y dentro de ésta, destacan la teoría del Estado y la teoría del partido. En ambos casos hay una idea central: la diferencia entre los medios y los fines desaparece, para convertirse en una continua interacción dialéctica. En efecto, en la teoría del partido la diferencia entre dirigentes y dirigidos tiende continuamente a suprimirse, para con ello suprimir la relación misma. En igual forma, en lo que se refiere al problema del Estado, se trata de abolir la relación entre gobernantes y gobernados.

Finalmente, Cerroni da lo que pudiéramos llamar su aportación más personal, consistente en proporcionar elementos fundamentales para el análisis teórico del fascismo. Estos elementos resultan sumamente valiosos en estos tiempos en los que —pensamos nosotros—, su siniestra figura se nos presenta cada vez menos lejana.

¿UNA DIALECTICA DEL DERECHO? (ACERCA DEL LIBRO DE E. B. PASHUKANIS, LA TEORIA GENERAL DEL DERECHO)

Oscar Correas

El segundo número de *Dialéctica* incluía en carácter de primicia, el prólogo escrito por Adolfo Sánchez Vázquez a la versión española de este libro de Pashukanis. "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". En efecto, los marxistas se han ocupado muy poco de este tema. Por esta razón debemos descontar la acogida favorable que el libro de Pashukanis tendrá entre los estudiosos del derecho. Esta obra junto a la de P. I. Stucka *La función revolucionaria del derecho y el Estado*, cuya versión española tiene ya algunos años,¹ reabre una discusión que también tendrá que darse en lengua española, para el caso de que la ciencia del derecho pretenda caminar algunos pasos más allá de Kelsen o el derecho natural.

Debe tenerse en cuenta que en la Unión Soviética la cuestión jurídica se planteó como un problema post-revolucionario, y por lo tanto la temática pasaba por la función del derecho en la construcción del socialismo y desembocaba en el problema de la extinción del estado y el derecho. No es necesario argumentar demasiado para advertir que ese no es nuestro problema. La cuestión acerca de ¿qué pasará con el derecho?, la dejaremos para que la ausculten exhaustivamente los que no se plantean qué cosa se puede hacer con el derecho *ahora*. En tal caso, sí parece continuar siendo de actualidad el problema de saber cuál es la naturaleza del derecho, punto en el que sí serán de vital importancia los postulados de los juristas soviéticos como Stucka y Pashukanis.

¹ Petr Ivanovic Stucka, *La función revolucionaria del derecho y el estado*, Barcelona, 1974. Ed. Península.

Pero sobre todo, la cuestión principal será establecer los principios teóricos de una ciencia del derecho que nos permita tanto exponer el conjunto de la estructura jurídica moderna, como realizar su crítica científica y mostrarla en su completa desnudez como elemento básico de la sociedad que hay que transformar.

En este camino ¿qué significaría el planteo de una *dialéctica jurídica*? ¿Qué sería una *consideración dialéctica del derecho*? ¿Qué tendría para ofrecernos Pashukanis en este terreno?

En primer lugar, Pashukanis piensa que "la teoría general del derecho puede ser definida como el desarrollo de los conceptos jurídicos fundamentales, es decir, los más abstractos".² Esto es, el desarrollo, el movimiento de las categorías, en último término una exposición del derecho que dé cuenta exhaustiva de ese fenómeno social, es el objeto de la ciencia del derecho. Claro que para Pashukanis, a este género de conceptos jurídicos abstractos "pertenecen por ejemplo definiciones tales como la de 'norma jurídica', 'relación jurídica', de 'sujeto jurídico' etcétera", con lo cual quedan instaladas en un mismo renglón categorías como *norma jurídica* y *sujeto jurídico* las cuales son en realidad de distinto nivel. Pero la preocupación es legítima: "¿Es capaz la jurisprudencia de desarrollarse en una teoría del derecho, sin disolverse por ello en la psicología o bien en la sociología?" Pashukanis está aquí luchando contra posturas psicologistas y sociologistas que estaban presentes entonces en la URSS; pero, aunque entre nosotros esa preocupación no sea tan actual, de todos modos sigue vigente su inquietud: "¿Es posible un análisis de las definiciones fundamentales de la forma jurídica, tal como existe en economía política un análisis de las definiciones fundamentales y generales de la forma mercantil o de la forma de valor? Tales son las preguntas cuya solución determinará si la teoría general del derecho puede ser considerada como una disciplina teórica autónoma" (*Ibidem.* p. 26). La cuestión es entonces, nuevamente, el desmenuzamiento de las categorías jurídicas. En este orden de cosas, Pashukanis arremete ahora contra los neokantianos, Kelsen a la cabeza, no menos que contra los psicologistas: para Kelsen la disyunción entre ser y deber ser sirve de maravillas para instalar al derecho en el segundo campo y proponer una ciencia jurídica que sólo se ocupa del aspecto normativo, del engranaje y sincronización de las reglas jurídicas, con prescindencia total de la conexión entre éstas —el deber ser—, y la región del ser. En cambio, las teorías jurídicas llamadas sociológicas o psicológicas "llevan a cabo una explicación del derecho en tanto que fenómeno real, a la vez en

² Pashukanis, *ob. cit.* p. 23 "Introducción, las tareas de la teoría general del derecho".

su origen y en su desarrollo" (p. 30). Pero su defecto consiste en que "dejan a la forma jurídica fuera del círculo de sus reflexiones;... Desde el principio operan con conceptos de orden metajurídico, y cuando a veces toman en consideración definiciones jurídicas, sólo lo hacen para presentarlas como 'ficciones', 'fantasmas ideológicos', 'proyecciones', etc. El resultado es que después de las pomposas frases sobre 'la idea eterna del derecho', o sobre la 'significación absoluta de la personalidad', el lector que busca una explicación materialista de los fenómenos sociales se vuelve con particular satisfacción hacia las teorías que tratan el derecho como resultado de una lucha de intereses, como la manifestación de la coacción estatal o incluso como un proceso que se desarrolla en la psiqué humana real" (*Ibidem*). Pero todo esto, parece decir Pashukanis, no es derecho.

Por su parte, "en general los autores marxistas, cuando hablan de conceptos jurídicos, piensan esencialmente en el contenido concreto de la reglamentación jurídica propia de una época dada, es decir de lo que los hombres consideran como derecho en esa etapa de la evolución" (p. 31). Es decir, no van más allá de plantear la generalidad de que el derecho es una expresión ideológica de las relaciones de producción y en todo caso lograr una explicación materialista acerca de por qué determinada forma jurídica aparece junto a determinada relación de producción. "Aquí el derecho es considerado exclusivamente desde el punto de vista de su contenido; de ninguna manera está planteada la cuestión de la forma jurídica como tal... la reglamentación jurídica propiamente dicha permanece sin analizar en tanto que forma. En vez de disponer de una rica totalidad de determinaciones y de vínculos internos, estamos obligados a servirnos más modestamente, y sólo de manera aproximada, del esbozo de análisis del fenómeno jurídico. Ese esbozo es tan vago que las fronteras que delimitan la esfera jurídica de las esferas vecinas están completamente desdibujadas" (*Ibidem*).

Con esto, Pashukanis parece decirnos, al tiempo que formula una crítica, lo que piensa debe ser la ciencia del derecho. En primer lugar se debe delimitar su campo, y en esto no habrá quien pueda estar en desacuerdo. Y Pashukanis, sobre esto, parece decirnos que el objeto de la ciencia del derecho es el análisis de lo que llama las *formas jurídicas* —distintas que las económicas— para descubrir su "movimiento" y su "interacción". Y digo que "parece decirnos" porque no es del todo explícito o por lo menos no es lo que intenta en su libro, de modo que estamos sin saber cómo concebía tal exposición en concreto. Más bien, su obra parece una indicación de los rumbos que debe tomar la ciencia jurídica que un tratado de ella misma.

En lugar de seguir su exposición y extraer las innumerables sugerencias interesantes que presenta a los juristas, desviaremos ahora la atención hacia este problema: ¿cuál sería el contenido de una exposición del derecho?

Una consideración dialéctica del derecho implicaría lo siguiente:

1) No existiría un método jurídico-dialéctico al margen de una exposición del derecho. En otros términos, la dialéctica del derecho sería la exposición misma del universo jurídico.

2) Sería al mismo tiempo la crítica de la teoría general del derecho que hasta ahora se ha conocido en las escuelas de derecho. Refiriéndose a la economía política, Marx se dirige a Lasalle en estos términos: "El trabajo de que se trata es, en primer lugar la crítica de las categorías económicas, o bien, si quieres (if you like), el sistema de la economía burguesa presentado en forma crítica. Es a la vez un cuadro del sistema y la crítica de ese sistema a través de su propia exposición".⁸

3) Tal exposición del derecho debería contemplar *todo* el universo jurídico partiendo de elementos abstractos y simples, para culminar dando cuenta de la estructura total en un discurso del que no pudiera escapar ningún instituto particular.

4) La mostración de la estructura jurídica moderna plantearía inmediatamente varios problemas: a) se deberá dar cuenta de las diferencias que seguramente aparecerán entre la construcción teórica y el derecho objetivo concreto, es decir la legislación vigente. En efecto se encontrarán normas efectivamente dictadas por el Estado, que son violatorias de la estructura. b) También aparecerán diferencias entre la estructura y ciertas ramas del derecho o ciertas instituciones que son contradictorias con relación al sistema en su conjunto, pero este desajuste ya no tiene carácter de simple "error legislativo", sino que, como verdadera contradicción, se trata de institutos que la estructura rechaza pero que al mismo tiempo son impuestos por la sociedad "real". Por ejemplo, el contrato colectivo de trabajo que siendo evidentemente contradictorio con el principio de la autonomía de la voluntad y rechazado por la estructura, no puede dejar de aparecer en el orden jurídico nacional en la medida en que así es requerido por la sociedad. c) Deberá explicarse también la relación que existe entre la estructura jurídica y la sociedad en su conjunto. La sociedad moderna sería así el punto de partida para la explicación del derecho moderno en su conjunto. Sin embargo, una consideración dialéctica del derecho debería partir de las categorías jurídicas para después explicar la relación de la estructura jurídica

⁸ Carta de Marx a Lasalle del 22 de febrero 1858, en *Cartas sobre el Capital*, Ed. de Bolsillo, Barcelona, 1974, p. 70.

con el resto de los fenómenos sociales; el método de partir de lo social para culminar en lo jurídico me parece incorrecto.

El éxito en un trabajo así significaría la constitución de una ciencia del derecho tan rigurosa como otras ciencias sociales. Se podría abandonar entonces la anticientífica consideración de cada una de las instituciones jurídicas, como si fueran elementos separados y *solamente* producto de la historia particular de cada instituto. La estructura jurídica responde a la estructura social. Si esto es así, la estructura jurídica moderna no precisa, para mostrar su movimiento, de una explicación histórica; más bien precisa mostrar su conexión con la realidad moderna. La *causa* de las instituciones del derecho privado dejaría de ser el derecho romano y deberá buscarse en la estructura social. La "causa" de los institutos será así la sociedad. En todo caso, el derecho romano se constituiría en el *origen* pero no en la *razón suficiente* (causa) del derecho civil moderno, de la misma manera que la acumulación originaria no explica el capitalismo sino solamente uno de los aspectos que le da origen.

Las categorías jurídicas

1. LAS COSAS: En derecho, *cosas* son todos los objetos susceptibles de apropiación (o de tener un valor). Así formulado —y es con lo que se conforman normalmente los tratados de derecho civil— el concepto no dice absolutamente nada, y la indagación se pierde en una disquisición acerca de qué es un "objeto", cuáles objetos son éstos a los que se refiere el derecho, y luego al análisis de la idea de apropiación. Sin embargo, cuando el derecho dice "cosas", si queremos entender, debemos pensar en las *mercancías* de las ciencias sociales. Por eso son "todos los objetos", donde "todos" nos está diciendo que no son "cosas" aquellas que no se pueden comprar ni vender, tales como el aire, el sol, etc., esto es, todo lo que no tiene valor de cambio ni precio. Con esta precisión pierden sentido, al mostrarse anticientíficas, las principales clasificaciones de las cosas jurídicas; tal, por ejemplo, entre muebles e inmuebles. En efecto, ¿qué sentido tendrá tal distinción? Solamente significará nomenclatura distinta para distinguir cosas a las que se quiere dar diferentes soluciones *técnicas*, sin rozar por ello su esencia misma, como es el caso de exigir registro para inmuebles y solamente *tradición* en caso de venta de muebles. La mejor prueba de la anticientificidad de tal clasificación la ofrece el moderno derecho que "registra" automóviles e "hipoteca" transatlánticos destruyendo así distinciones que ocultaban la esencial similitud de las cosas jurídicas como mercancías. En cambio, adquiriría verdadera importancia la distinción que

se establece entre cosas en el comercio y fuera del comercio, puesto que en tal caso se tratará de ciertas mercancías que la ley quiere sustraer a la circulación mercantil. Allí será el lugar de indagar por el casi seguro fracaso de las "cosas fuera del comercio".

Desde este punto de vista la fuerza de trabajo, objeto del contrato de trabajo, es una "cosa" y por tanto pertenece al derecho privado. La sola mención de esto escandalizaría a los laboristas clásicos, al tiempo que echaría por tierra el castillo de naipes construido sobre la ocultación del auténtico sentido de la relación laboral.

Por lo demás, la idea de "apropiación" hace inmediatamente aparecer el problema de la propiedad: "cosas son los entes susceptibles de ser propiedad de alguien". Las cosas que son objeto de propiedad son las mercancías. No es posible tener la propiedad de algo que no es mercancía. Pero ¿qué es *propiedad*? Los civilistas dicen que es la relación entre una persona y una cosa. Por eso estudian este tema entre los "derechos reales" (distintos de los "personales" o relaciones entre personas). Pero ya Kant determinaba que la propiedad es relación entre personas y no entre cosas; es decir, la propiedad es una relación social entre los hombres con motivo de la circulación mercantil.

De la categoría de cosas surge inmediatamente la de "personas", ya que "las mercancías no van solas al mercado".

2. LAS PERSONAS: Para los juristas son personas todos los entes susceptibles de adquirir derechos y contraer obligaciones. En suma, las personas son los portadores de las mercancías que con ellas y por ellas se enfrentan en el mercado, como los antiguos se enfrentaban en el ágora o plaza pública como "ciudadanos". Lo de "adquirir derechos y contraer obligaciones" es la expresión con que los juristas hablan del intercambio de mercancías. Si esto es así, cae por ejemplo la distinción esencial que se pretende entre patrón y obrero como "personas" distintas, resultando en cambio evidente que la relación entre ellas es el feroz enfrentamiento entre clases sociales distintas, enfrentamiento que el derecho no puede extirpar aunque apele a soluciones *técnicas* como es la diferenciación y tratamiento distinto a nivel de la norma jurídica.

De la dilucidación de la categoría de "persona" surgirán inmediatamente, casi "con naturalidad", ciertas ramas del derecho como el mercantil. En el caso de éste último, toda su construcción técnica se asienta sobre la determinación del concepto de "comerciante" que es quien ejerce como *profesión* el intercambio. Nuevamente una distinción puramente técnica entre quienes cambian mercancías más a menudo que otros.

Las personas, para poder portar (tener en propiedad) mercancías, para poder intervenir eficazmente en la circulación mercan-

til, deberán tener ciertas determinaciones: surgirán así la *capacidad*, el *nombre*, el *domicilio*, el *estado civil*, etc., o sea la teoría general de las personas jurídicas.

Por último, para intervenir eficientemente en la circulación capitalista de mercancías los portadores deberán enfrentarse en el mercado en calidad de "hombres libres"; esto y ninguna otra cosa es la "autonomía de la voluntad", especie de pivote sobre el cual gira la totalidad del derecho privado.

Las personas, "voluntades autónomas", concurren al mercado portando sus "cosas". Allí se relacionan; es decir, contratan. La categoría jurídica que inmediatamente surge es la de *contrato*.

3. LOS CONTRATOS: El contrato expresa la circulación de las mercancías. El análisis de las "cosas" y las "personas" es el fundamento del análisis de la relación o contrato. Las "cosas" tienen sus peculiaridades y las "personas" también. Por eso aparecen "peculiaridades" en las relaciones; y cada una de éstas, es un "tipo" distinto de contrato. La compraventa, el alquiler, el préstamo, no tienen ninguna relación entre sí considerados desde el punto de vista de su especificidad jurídica, o por lo menos así les parece a los tratadistas que disponen un capítulo para cada uno, y los analizan separadamente a partir de su origen romano, como si fueran distintas. Pero desde el punto de vista de la circulación mercantil son esencialmente cambio de mercancías, siendo la más desarrollada la compraventa, a partir de la cual los demás contratos son simplemente "peculiaridades".

Desde este punto de vista también se harían innecesarias las encontradas teorías sobre el fundamento de las obligaciones y sobre la reparación de daños provenientes de delitos o cuasi delitos: el daño, por ejemplo, surgirá como la interrupción del circuito mercantil y la reparación como su reconstrucción.

Las mercancías son cambiadas por sus portadores; he ahí el derecho privado. Pero además la circulación mercantil establece sus propias normas de funcionamiento y de continuidad. Esto, desde el punto de vista del derecho es lo que constituye la categoría de *Estado*.

4. EL ESTADO. Desde el punto de vista estrictamente jurídico el Estado es la circulación mercantil misma; sus mecanismos de autorreproducción. Podrá definirse al Estado de muchas maneras y estaremos así en la Teoría del Estado, la Economía, la Política, es decir dentro de otras ciencias sociales. Pero para la Ciencia Jurídica, el Estado es la garantía de la circulación mercantil y la categoría que cierra el conjunto del universo del Derecho.

El derecho procesal (todas sus normas), el penal, el administrativo, no tienen por objeto otra cosa que, enmarcar la circulación de las mercancías. Todo atentado al cambio libre es mate-

ria del derecho penal; la solución de esos problemas es el objeto del procedimiento jurídico; la intervención del aparato controlador de la circulación mercantil —el Estado—, es aquello que regula el derecho administrativo.

La ciencia jurídica

El análisis de estas cuatro categorías, su movimiento, podría dar así cuenta de *todos* los institutos jurídicos. Su exposición detallada mostraría la *estructura jurídica* férreamente entrelazada.

Pero aún quedaría por saberse cuál es la utilidad de todo esto. ¿Qué de nuevo aportaría a una exposición temática cuya eficacia práctica está demostrada a través de siglos de existencia de las escuelas de derecho? En efecto, ellas han probado que pueden preparar buenos abogados. Y si ésto es su objetivo desde luego que una pretendida "ciencia del derecho" es totalmente superflua. Sólo que entonces se tratará únicamente de una cuestión profesional no distinta, por ejemplo, que la enseñanza de una técnica contable.

La ciencia del derecho, en cambio, sería un capítulo de las ciencias sociales y su utilidad sería la misma que la de la economía: el conocimiento de la sociedad, para decirlo muy genéricamente, al mismo tiempo que aporte fundamental para su transformación. Y sobre esto podría decirse seguramente mucho más.

Pero incluso más allá o más acá de esto, debe tenerse en cuenta lo siguiente: el ordenamiento jurídico expresa el proyecto político de una clase social y regula la economía de una sociedad. Por tanto de la eficacia del derecho dependerá en gran parte la realización de tales proyectos. En este punto la crítica de la ley es de la mayor importancia política. A menos que se trate de una divagación más o menos abstracta —o también puramente empirista—, la dilucidación acerca del acierto de tal o cual dispositivo legal, o de la conveniencia de cierta nueva legislación, no puede realizarse sino a partir de determinados criterios. Tales "criterios" son los que la ciencia jurídica ha de permitir extraer del perfecto conocimiento de la estructura jurídica. Cualquier atentado a ella conlleva el riesgo del fracaso lamentable, cuando no el origen de conflictos que pretenden evitarse. Esto por una parte. Pero, además, la lucha por la transformación social es también una lucha por la democracia y ésta es una cuestión estrechamente ligada al derecho. En tal sentido, una ciencia jurídica, más allá de una técnica profesional, es otro instrumento apto para la transformación social.

Derecho y sociedad

Una consideración dialéctica del Derecho además de mostrar y dar cuenta de la estructura jurídica debe también explicar tanto los desajustes entre estructura y ley, como las relaciones y los desajustes entre el ordenamiento jurídico y la realidad. En otros términos: debe explicar el surgimiento del derecho a partir de la sociedad, que es lo que en último término dará razón suficiente de lo jurídico. Este es un tema sobre el que se ha trabajado mucho, pero aparecerá con mayor claridad como corolario de la estructura jurídica, aunque en realidad sea su fundamento. Tal vez la discusión acerca de ¿Qué es el Derecho? más que un preliminar constituya un epílogo de una consideración dialéctica del fenómeno jurídico.

Ciencia y técnica jurídica

Lo que hemos llamado "desajustes" entre la estructura jurídica y la ley vigente (y también su violación) debe ser pensado a partir de una distinción importante. Ciencia del derecho es la demostración de la estructura jurídica y del movimiento de sus categorías. Son técnicas jurídicas en cambio, las distintas formas en que la ley expresa las categorías. La ley misma lejos de ser la esencia del derecho es sólo su expresión técnica. El desajuste entre la norma y la estructura denuncia en definitiva una técnica incorrecta, una mala solución legal. Una ley que por ejemplo prohíbe la compraventa de una cosa que, por ser mercancía en sí misma de todos modos ha de encontrar una cotización en el mercado, es una mala técnica y un esfuerzo inútil.

Otro nivel de desajuste puede en cambio ser de otra naturaleza. Por ejemplo el contrato colectivo del trabajo. Este instituto es, a todas luces, una descarada violación a la autonomía de la voluntad y como tal un atentado a la estructura jurídica. (Como la lucha proletaria es un atentado a la estructura socioeconómica). Aquí es donde la ciencia del Derecho se conecta con el resto de las ciencias sociales. Donde la estructura aparece perforada por la realidad que preanuncia su desintegración. Es también donde la ciencia jurídica cumplirá su papel desmitificador; donde no retrocederá ante el encubrimiento ideológico que significa la teoría general del derecho: el contrato de trabajo es, como la compraventa civil, la compraventa de una mercancía que se llama fuerza de trabajo. No hay porqué ocultarlo. Al contrario: es preciso subrayarlo. Se demuestra así que la legislación laboral es una técnica incorrecta. Claro que entonces la lucha por el derecho se transforma en su contrario: ya no se brega por una técnica correcta sino por su erradicación total.

NOTAS

EL SEGUNDO COLOQUIO NACIONAL SOBRE DIDACTICA UNIVERSITARIA DE LA LENGUA ESCRITA

Entre el 7 y el 10 de noviembre se celebró en la ciudad de Puebla el Segundo Coloquio Nacional sobre Didáctica Universitaria de la Lengua Escrita. La organización de estas jornadas estuvo a cargo de las siguientes instituciones: ANUIES, Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Autónoma de Guerrero, Universidad de Guadalajara, Universidad Autónoma de Nuevo León, Universidad Regiomontana, Universidad Veracruzana y Universidad Autónoma de Puebla.

Las actividades académico-culturales que se realizaron durante estos días fueron de acuerdo con los objetivos de este segundo coloquio, es decir, el análisis de las deficiencias que se pueden observar en la práctica universitaria de la lengua escrita, y sus causas, con el propósito de formular propuestas metodológicas adecuadas que signifiquen alternativas globales o parciales de superación; además, la determinación de la incidencia del medio social en la conducta lectora y redactora para evaluar las posibilidades y límites de la universidad mexicana en su proyecto de superar las deficiencias del estudiante en el manejo de la lengua escrita, y, por último, el aporte de nuevos enfoques científicos en la interacción de la didáctica y la lingüística para la resolución de los problemas de la enseñanza de la lengua escrita.

Es difícil, como sucede normalmente en estos eventos, lograr, como algunos lo querían, conclusiones concretas, objetivas y sistematizadas. De ahí también que una evaluación puede resultar parcial o antojadiza y para no caer en equívocos, analizaremos grosso modo algunos aspectos.

Generalmente un Coloquio presenta una gama de posibilidades que sabemos de antemano que se van a lograr: presentación de ponencias, asistencia de conferenciantes, participación de especialis-

UAM-I. COORD. SERV. DOG

tas en las áreas que se analizarán, asistencia de maestros y estudiantes de diferentes universidades del país, intercambio de ideas y experiencias. Todas ellas eficaces y esenciales en acontecimientos de esta naturaleza. Creemos que se dieron plenamente en este Segundo Coloquio. Sin embargo, junto a esto hay quienes quisieran alcanzar soluciones más concretas, es decir volver a sus centros de trabajo y poner en práctica los resultados obtenidos. Mas lograr este último aspecto minimizaría el problema que estamos encarando, y la experiencia de esta reunión, como la de la realizada en Jalapa el año pasado, nos confiere la razón.

El problema de la didáctica universitaria de la lengua escrita es por sí mismo complejo y heterogéneo. En primer lugar, complejo, porque tal como se vio en la Comisión Organizadora y posteriormente en las mismas discusiones del Coloquio, es difícil delimitar qué se entiende por "lengua escrita". Para algunos este término solamente involucraría todo cuanto tiene relación con la enseñanza del escribir. Lo que tradicionalmente llamamos en nuestras universidades un taller de redacción. Para otros lengua escrita lo es todo, incluyendo también dentro de ella la obra literaria; de ahí que, desde este enfoque, la semiótica tiene un lugar asegurado en estos eventos. Heterogéneo, por la diversidad de temas que se trataron en las ponencias. Señalemos al azar algunas: "Lectura ideológica y lengua escrita", "La lengua náhuatl y su enseñanza", "La educación personalizada", "La evolución del libro de texto", Análisis semiótico de "El castillo en la aguja" de José Emilio Pacheco", "Función social de la literatura", "La lengua escrita y el mito" o "El problema de la unidad mínima a traducir en la enseñanza de la traducción escrita".

Todo esto, complejidad y heterogeneidad, dificulta hacer una síntesis y evaluar los resultados: situación lógica, volvemos a insistir, que sin embargo, hasta donde sea posible, habrá que considerar en la organización de los encuentros posteriores. Pero al mismo tiempo esto no es más que la consecuencia natural de la importancia del tema que se trató, que necesariamente trasciende el enseñar a escribir, va más allá del problema puramente universitario y nos sitúa en problemas más de fondo y más vastos que nos llevan a analizar las relaciones del hombre con su medio, la forma cómo se capta e interpreta la realidad, la cosmovisión del individuo, el condicionamiento ideológico o el sentido de lo "correcto" en la lengua como reproducción de formas de dominación.

Dentro de estos márgenes se dio la discusión de más de 30 ponencias entre aproximadamente 300 participantes de las instituciones de enseñanza superior de nuestro país. Es importante no pasar por alto la participación que tuvieron en este Coloquio los

estudiantes, ya sea como asistentes o ponentes. Como asistentes, siempre participes de las discusiones que se generaron. Como ponentes intervinieron alumnos del Colegio de Letras Españolas de la UAP, del Departamento de Letras Españolas de la Universidad de Guanajuato, del Colegio de Pedagogía de la Universidad Autónoma de Nuevo León, del Centro de Investigaciones Lingüístico-literarias de la Universidad Veracruzana y dos grupos de estudiantes del primer y tercer año de la Facultad de Letras de la misma universidad. Las ponencias, que fueron agrupadas en tres áreas diferentes (problemas generales de la lengua escrita, didáctica de la lengua escrita y lingüística) se analizaron en los tres primeros días del Coloquio y en el cuarto día de actividades se hicieron consideraciones en torno al trabajo desarrollado, llegándose a algunas conclusiones que tienen trascendencia en la dinámica que va adquiriendo esta organización. Se acordó —tomándose la propuesta presentada por la Lic. Marta Alcocer de Nuevos Métodos de la UNAM— la creación de un Centro de documentación e información sobre didáctica universitaria de la lengua escrita que tendrá como principal finalidad el reunir y difundir información sobre el tema que nos preocupa; además de ser un vínculo continuo y permanente de investigadores, docentes y estudiantes interesados en recibir orientación sobre la docencia universitaria de la lengua escrita. Este Centro reunirá información acerca de las investigaciones y últimos adelantos en didáctica universitaria que se realicen en México o en el extranjero. Proporcionará esa información y servirá como medio de comunicación para los interesados en el estudio y los problemas de la lingüística aplicada y la didáctica universitaria de la lengua escrita. Quedan, naturalmente, muchos aspectos que es necesario discutir en torno a la creación del Centro, en especial aquellos que se refieren a su instrumentación, responsabilidad que quedó a cargo de la Comisión Organizadora del Segundo Coloquio.

En esta misma sesión surgió un interés —y muy legítimo— de los grupos estudiantiles de Guanajuato, Guadalajara, Veracruz y Puebla para integrarse a la Comisión Organizadora. Señalaron ser parte directamente afectada en estos problemas y de ahí que deseen participar desde el interior de esta organización con el fin de aportar sus experiencias y ayudar en la búsqueda de soluciones.

Además del análisis y discusión de las ponencias se dictaron dos conferencias: "El discurso del saber y el discurso del trabajo" por el Lic. Raúl Dorra de la UAP y "Estructuras formales y estructuras ideológicas del texto literario" por el Dr. José Pascual Buxó de la UNAM.

La labor desarrollada durante estos días en general fue fructífera. Este Segundo Coloquio representa parcialmente el logro de

un trabajo que se inicia y que de ninguna manera podemos dar por terminado. Recién empezamos a ver los problemas y esto significa una serie de compromisos que nos obligan a seguir en la búsqueda y en la realización de los objetivos que nos hemos propuesto. De ahí que esta experiencia se repetirá cada año. El próximo Coloquio se efectuará en la ciudad de Monterrey, teniendo como sede a la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Hugo Duarte M.

INFORME ACERCA DE LA REESTRUCTURACION DEL COLEGIO DE HISTORIA

Objetivos de la Carrera y Plan de Estudios

1. *Antecedentes:*

A partir de los postulados del "Programa de Reforma Universitaria" sobre la superación académica, en base a la formación científica y crítica en el proceso de enseñanza aprendizaje, la Escuela de Filosofía y Letras fue generando un proceso de toma de conciencia, aún en desarrollo, que tuvo diversas expresiones. Una de éstas, de la mayor importancia, fue el primer Congreso de la Escuela realizado en el mes de octubre del año pasado. Durante el mismo, diversas ponencias hicieron hincapié en la necesidad de adecuar los planes y programas de estudios a las exigencias de transformación que impone la realidad del mundo contemporáneo y la propia realidad de la sociedad mexicana, en base a los últimos adelantos de las ciencias sociales y a las propias características de la Universidad Autónoma de Puebla.

Las inquietudes que quedaron planteadas siguieron analizándose en los meses subsiguientes y fueron replanteadas en los programas electorales, en oportunidad del proceso de democratización del gobierno de la Escuela. Inmediatamente después, el Colegio de Historia comenzaba a concretar lo analizado y discutido en términos generales. La Academia de maestros, en su primera reunión, en el mes de junio del presente año, plantea la urgencia de reestructurar la carrera y reformular el Plan de Estudios en base a los siguientes objetivos:

a) Eliminar el carácter enciclopédico de la enseñanza proporcionando un contenido tendiente a la formación básica en historia y una mayor especialización.

b) Corregir la anarquía de los cursos, sistematizando el aprendizaje en áreas de conocimientos bien delimitadas.

c) Reforzar el área metodológica para una formación profesional que habilite al educando tanto para la docencia como para la investigación.

d) Lograr en la estructuración de la carrera, la unidad de la docencia y de la investigación.

e) Proporcionar un conocimiento pluridisciplinario que complete la formación del historiador abriéndole el horizonte de conocimientos que le permita ser apto para el ejercicio de otras disciplinas en el campo de las ciencias sociales.

f) Lograr un mayor aprovechamiento de los recursos humanos posibilitando, en su estructuración, que los docentes puedan capacitarse para impartir los cursos con una mayor especialización y brindar un asesoramiento adecuado a los estudiantes.

g) Planificar los cursos conforme a una concepción científica de la historia que entre otras cosas presupone el bagaje de conocimientos para una correcta interpretación de los fenómenos sociales. Abandonando de esta manera algunos vicios tradicionalistas que aún se conservan.

h) Dotar al plan de estudios de flexibilidad, abandonando el sistema rígido por semestres, respondiendo de esta manera a las exigencias de la didáctica más avanzada que nos enseña que es necesario respetar en el proceso del aprendizaje la motivación inicial del educando.

i) Por último comenzar, desde el Colegio de Historia a implementar una reforma académica, que en un futuro pueda extenderse a toda la Escuela con el propósito de convertirla en una Carrera de Ciencias Sociales y Humanidades.

Una vez esclarecidos estos propósitos la Academia de Maestros encargó a una Comisión bajo la dirección del Instituto de Investigaciones Históricas del ICUAP la elaboración de un anteproyecto, que respondiera de la mejor manera posible a los objetivos señalados.

2. Proceso de discusión democrática

A mediados del mes de julio del presente año, el anteproyecto estuvo concluido y comenzó a discutirse en la Academia en numerosas sesiones, introduciéndosele algunas modificaciones y elaborando la forma de aplicación a partir del periodo lectivo agosto-diciembre e 1977. Esto implicó una redistribución de la Planta de Maestros y la confección de una tabla de equivalencias para los alumnos que comenzaron su carrera con el antiguo plan.

Finalizada esta tarea, al reiniciarse el periodo lectivo, el 22 de

agosto en curso, se sometió el proyecto, ya aprobado por la Academia, a la más amplia discusión con la base estudiantil, proceso que abarcó un término de veinte días concluyendo con una Asamblea General del Colegio donde se le dio aprobación definitiva.

La decisión final incluye las siguientes resoluciones:

a) Aplicar en su integridad el Nuevo Plan a los Estudiantes de Nuevo Ingreso.

b) Aplicar el Nuevo Plan de Estudios a los alumnos que tienen cursado el primero, segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto semestres del plan anterior, en base a una tabla de equivalencias.

c) Continuar aplicando el plan anterior a los alumnos que cursen, al octavo semestre de la carrera. En el mismo sentido respetar a los alumnos que aún no han egresado y que tienen pendiente la aprobación de materias, habiendo cursado las mismas (caso de alumnos que terminaron su noveno semestre).

3. *El nuevo plan de estudios*

3.1. *Consideraciones generales en cuanto a su aplicabilidad*

En términos generales diremos que el nuevo plan responde a los objetivos señalados haciendo la aclaración de que no todos los aspectos contemplados en el mismo son de inmediata realización. Para ello habrá que impulsar, en un proceso, la profundización de los aspectos que se señalan como ser: a) La actualización de los docentes, b) Proveer a la biblioteca de la escuela del material necesario, c) Impulsar una dinámica de mayor trabajo por parte de los alumnos.

Sin embargo con la actual planta de maestros y con la ordenación de un plan mejor estructurado como el que se propone y con los recursos actuales es posible su inmediata aplicación, siendo conscientes que el éxito final dependerá del apoyo que la Universidad, dentro de sus posibilidades brinde al Colegio de Historia y a la Escuela de Filosofía y Letras.

La aplicación del plan en lo inmediato significa comenzar con una nueva dinámica evitando desperdiciar innecesariamente los elementos humanos que componen el colegio. No aplicarlo es retardar la urgencia de la puesta en marcha del Programa de Reforma Universitaria. No existen obstáculos serios que justifiquen una postergación. No aplicarlo significa anquilosarse y perderse en el reuñonismo teorizante e inoperante.

Por último es necesario resaltar la importancia del Instituto de Investigaciones Históricas y Sociales del ICUAP sin cuya existencia hubiera sido muy difícil llevar a la práctica el proyecto, tal como se plantea en sus aspectos de investigación.

3.2. *Contenido del plan*

La carrera se organiza en dos ciclos: Ciclo de Formación Básica y Ciclo de Profundización, con 48 materias o cursos en total pre-visibles de realizar en el término de 10 periodos lectivos semestrales.

CFB comprende 32 materias o cursos factibles de realizar normalmente en el término de seis periodos lectivos semestrales.

Estos 32 cursos están divididos por áreas delimitadas de la siguiente manera:

A. *Area Metodología de la Historia* (cursos obligatorios).

Introducción a los Estudios Históricos I.
Introducción a los Estudios Históricos II.
Teoría de la Historia I.
Teoría de la Historia II.
Historia de la Historia I.
Historia de la Historia II.
Introducción a la Economía.

B. *Area Historia General* (cursos obligatorios).

Introducción al mundo antiguo.
Introducción al mundo medieval.
Introducción al mundo de la transición del feudalismo al capitalismo.
Introducción a la época de auge del capitalismo, siglo XIX.
Introducción al mundo contemporáneo.
Introducción a la Historia de México.
Introducción a la Historia de Latinoamérica.

El orden de estos cursos el alumno los elegirá conforme a su inquietud inicial y deberá cursarlos antes o simultáneamente con las historias temáticas.

C. *Area Historia Temática* (cursos opcionales):

Comprende siete cursos correlativos a los siete cursos de Historia General.

Esta área es de un primer nivel de profundización y especialidad temática.

Estos cursos no son fijos, pueden variar de un periodo lectivo a otro respondiendo a la inquietud de los alumnos, y se ofrecerán conforme a las posibilidades de la Academia de Maestros.

Este sistema de cursos libres opcionales con la sola obligación de hacer siete en el CFB, permite justamente que los maestros

puedan especializarse y brindar una mejor orientación en el aprendizaje, como así también permite la renovación constante de los conocimientos.

Estos cursos deberán ser previstos de un periodo para el otro y constituyen parte de la carga académica de los docentes que deberán prepararlos con la suficiente antelación. La implementación de esto está a cargo de la coordinación académica.

D. *Area Ciencias Humanas* (disciplinas asociadas):

Comprende cuatro cursos de una disciplina opcional a saber:

Economía.

Psicología.

Filosofía.

Derecho.

Sociología.

Etc.

Estos cursos tienden a la formación pluridisciplinaria.

Pueden tomarse en otras escuelas o colegios con quienes se realizarán convenios respectivos.

Al no tener que impartir estos cursos necesariamente en el colegio, permite un aprovechamiento de los recursos humanos docentes y una mayor perspectiva para los alumnos que pueden optar entre una variedad más amplia de conocimientos conforme también a sus propias inquietudes.

E. *Area Ciencias Humanas* (cursos libres):

Comprende tres cursos opcionales que tiende a completar el conocimiento pluridisciplinario.

Estos cursos también pueden variar para responder a las inquietudes de los estudiantes.

Ejemplos: Iniciación a la Antropología; Iniciación a la Demografía; Introducción al Derecho; Iniciación a la Estadística; Introducción a la Filosofía; Iniciación a la Lingüística, etc.

F. *Area Idioma Extranjero*:

Comprende cuatro cursos de un idioma opcional.

Con el cumplimiento de estos 32 cursos el alumno se le da por acreditado el ciclo de formación básica, otorgándosele un título que lo habilita para ejercer la docencia a nivel de enseñanza media y media superior.

El proyecto prevee que el alumno pueda realizar cursos de Pedagogía y Didáctica que lo perfeccionen para su carrera docente. Pero estas materias no están puestas obligatoriamente dentro del plan de estudios, para no exigir estos conocimientos a aquellos que no tienen la intención de dedicarse a la docencia.

Es propósito del colegio impulsar la formación en toda la escuela de un departamento de Pedagogía y Didáctica donde se puedan tomar estos cursos, otorgándosele a quienes los realizan puntaje para su carrera docente (al respecto se logrará un convenio con el sindicato).

Ciclo de profundización

Comprende 16 cursos factibles de realizar normalmente en el término de cuatro periodos lectivos semestrales.

Está dividido en dos áreas a saber:

A) Area de Historia Temática:

Comprende 12 cursos de profundización histórica de temas con la orientación hacia la especialización.

Estos cursos son también variables y estarán establecidos de un periodo lectivo para el otro. A efectos de posibilitar la opción de los alumnos.

B. Area Metodológica:

Comprende dos seminarios de metodología especializada.

C. Area de Investigación:

Comprende dos seminarios de investigación histórica en fuentes originales.

Las áreas B y C se desarrollan en el Instituto de Investigaciones Históricas del ICUAP y/o en otros institutos de investigaciones referidas a las ciencias humanas.

Al finalizar este ciclo se otorga el título de Licenciatura en Historia que lo habilita para la investigación profesional y para la docencia a nivel superior.

Suscriben el presente informe el coordinador del colegio y los consejeros maestros y estudiantes al Consejo de la Escuela de Filosofía y Letras.

H. Puebla de Z., 30 de Sep. de 1977.

Profr. Héctor Bruno Depetris.

Profa. Adriana Morales.

Profr. Ruth Ocampo.

Est. Enrique Condes Lara.

Est. Esteban Rodríguez Gaitán.

Est. Aurora Martínez.

NOTA SOBRE LA BIBLIOTECA "JOSE MARIA LAFRAGUA"

La Universidad Autónoma de Puebla cuenta en su patrimonio con valiosas muestras del arte y la cultura colonial. Este patrimonio es objeto de especial interés por parte de las autoridades que se encuentran abocadas a un amplio programa de restauración de esas riquezas. Desde el propio edificio Carolino (donde funciona la rectoría) hasta la Pinacoteca Universitaria, todo es parte de una cuidadosa atención. Dentro de ese plan de restauración es necesario destacar especialmente la biblioteca "José María Lafragua" reinaugurada al público en septiembre de 1976. En esta biblioteca hay obras de gran valor bibliográfico que están a disposición de investigadores y estudiantes. Dada la importancia que se le adjudica, *Dialéctica* considera necesario informar y dar a conocer la existencia de dichas obras a través de una sección especial y en sucesivas notas. Se trata de una biblioteca que contiene manuscritos, incunables españoles y americanos, libros del siglo xvi a nuestros días. Las obras que la componen pertenecieron a varios conventos y colecciones particulares de la ciudad de Puebla hasta que finalmente pasaron al acervo de la Universidad. Durante mucho tiempo estuvieron olvidados y tirados como "libros viejos". Fue a partir de 1972 que la UAP rescató del abandono aproximadamente sesenta mil volúmenes, muchos de ellos destruidos por la intemperie y el mal trato. No es fácil dejar de lamentarse por los robos y pérdidas que hubo mientras estos libros no fueron ordenados y controlados.

Como se dijo anteriormente, esta biblioteca recibió valiosos legados entre los que cabe mencionar el de José María Lafragua, que en su testamento dejó la parte de su biblioteca personal que no se refiriera a Historia de América e Historia de México para fundar la biblioteca del Colegio del Estado. Otras colecciones personales que enriquecieron esta institución fueron las siguientes: la del doctor Rafael Serdano, profesor de Filosofía y director del Colegio del Estado; la de Manuel Maneiro, cónsul de México en Francia; la de Rafael Isunza, director del Colegio del Estado

y la de Manuel Azpiroz, diplomático y fiscal en el proceso contra Maximiliano.

Entre las valiosas obras está el incunable de la Opera Medicialia, veintidós volúmenes de cédulas reales, parte de los archivos de los colegios jesuitas y del Colegio del Estado, manuscritos relativos a la Independencia, autógrafos de José María Morelos y Pavón (publicados por Genaro García), el original del proceso instruido contra fray Servando Teresa de Mier, así como el libro en varios volúmenes con ilustraciones egipcias que ordenó hacer Napoleón Bonaparte con motivo de su campaña a Egipto.

Se encuentran representadas en esta biblioteca famosas casas editoras como la de Fermín Didot, la de Montaner y Simon del siglo xix, la casa Froben de Basilea, del siglo xvi y la casa editora del italiano Aldo Manucio. Hay grabados de Gustavo Doré, famoso ilustrador del siglo pasado y obras escritas en español, inglés, francés, griego, latín, alemán, portugués, italiano y hebreo.

Fue también en 1972 cuando se reabrió la hemeroteca Juan N. Troncoso que contiene periódicos europeos del siglo xviii, periódicos poblanos y mexicanos de los siglos xix y xx. Estas dos instituciones (biblioteca y hemeroteca) son parte del Instituto de Ciencias, desde el cual el Centro de Investigaciones Históricas y Sociales, ha realizado el fichaje y la investigación de obras relativas a la historia de México y Puebla en los siglos xix y xx.

A medida que el proceso de fichaje y catalogación de las obras vaya avanzando, se podrá obtener un aprovechamiento más exhaustivo de las mismas y cumplir con el principal objetivo de una verdadera biblioteca que es el del servicio a la comunidad. Al mismo tiempo iremos teniendo una visión cada vez más aproximada de las riquezas que contiene, riquezas de las cuales iremos dando cuenta a través de estas notas.

En esta primera información, y sin querer afirmar que se encuentren entre las obras más importantes, queremos dar a conocer la existencia de dos ediciones del siglo xvii de las obras de Góngora. Una de ellas se titula: "Todas las obras de don Luis de Góngora en varios poemas", recogidos por don Gonzalo de Hozes y Córdova, natural de la ciudad de Córdova, dedicadas a don Luis Muriel y Valdivieso, Cavallero de la Orden de Alcántara. Impreso en Madrid con licencia en la Imprenta Real en el año 1954, a costa de la Hermandad de los Mercaderes del libro. Hay dos volúmenes de esta obra, ambas con tapas de cuero y selladas a fuego. Sello que revela la procedencia de los mismos; así sabemos que pertenecieron al Convento de Santo Domingo de la ciudad de Puebla.

La otra edición, un poco más antigua, es del año 1648 y en la

portada se lee: Obras de Don Luis de Góngora, comentadas por Don García Salcedo Coronel, Cavallero de la Orden de Santiago. Dedicadas al excelentissimo Señor Don Luis Mendez de Haro, Conde de Olivares.

Están los tomos I y II de la segunda parte, que contienen respectivamente: 189 églogas, octavas, tercetos y el panegírico al Duque de Lerma. Incluye también un soneto que por error del impresor no fue puesto en su lugar. Obra editada por Diego Díaz de la Carrera. En el dorso portada hay un membrete que declara que estos libros pertenecieron al Señor Chantre Dr. D. Andres de Arze y Miranda, que al ser electo obispo de Puerto Rico donó su biblioteca al convento de N.P.S. Francisco de la Puebla, con la condición de que no salieran del convento. El sello de fuego también indica la pertenencia al Convento de San Francisco.

Lamentablemente falta la primera parte de esta obra en la que seguramente figuran las Soledades y la Fábula de Polifemo y Galatea.

Si se considera que los manuscritos de Góngora se recogieron recién después de su muerte (acaecida en 1627) y que fueron editados por primera vez en 1639 por don Jerónimo de Hoces, fácilmente se puede advertir que es una edición del mayor interés, contemporánea casi a la primera. Además no se trata de la simple edición de las obras, sino de esa muestra tan característica del manierismo del siglo xvii que nos ofrece la obra junto con el comentario y en este caso hecho por un contemporáneo del poeta que fue uno de los primeros en advertir la necesidad de defender la literatura de Góngora explicándola y aún traduciéndola. Este afán por traducir la oscuridad gongorina a un lenguaje más accesible ha perdurado hasta nuestros días, en donde encontramos a Alfonso Reyes, o a Dámaso Alonso en una tarea que reconoce entre sus más lejanos antecedentes los comentarios de Salcedo Coronel, José de Pellicer, Francisco de Amaya, Díaz de Rivas y Cristóbal de Salazar Mardones.

Luisa Ruiz Moreno.

CUADERNOS DE INVESTIGACION SOCIAL DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE GUERRERO

Del Centro de Investigaciones Sociales de la Universidad Autónoma de Guerrero —dirigido por Alvaro López Miramontes— han llegado a nuestra Redacción los números 1, 2 y 3 de la serie *Cuadernos de Investigación Social*. De acuerdo al Editorial que aparece en el primer número, el propósito de estos Cuadernos es contribuir a “la urgente diversificación de la producción científica en México” y a la corrección de las secuelas deformantes generadas por la centralización de las actividades en las universidades de la capital. A tal centralización se le atribuyen por un lado serias consecuencias en la formación del estudiantado, y por otro un elitismo que aísla a la investigación social de los problemas reales. Esto último hace que los intelectuales “de izquierda” (el entrecomillado está en el Editorial) y a veces la propia institución universitaria se piensen como la vanguardia del cambio social. La verdad sería otra: dentro de la Universidad no está la vanguardia sino la posibilidad de una concientización que lleve a los intelectuales a tomar posiciones que se proyecten fuera de los claustros. “Sólo la síntesis entre conciencia y conocimiento —asevera el Editorial— genera la posibilidad *subjetiva* de intervenir efectivamente para un proceso de cambio social”. Ese sería el espacio de la investigación científica. Finalmente, el Editorial anuncia la decisión de estudiar —a través de estos Cuadernos— los problemas sociales del Estado de Guerrero, ubicándolos en un contexto general que pueda guiar la tarea.

Los números que nos han llegado tienen el siguiente contenido: 1. Wolfgang Schmidt: *Universidad y sociedad*; 2. Marcelo Adano: *Relectura* (un análisis de los mensajes ideológicos encubiertos en una historieta cuya anécdota se sitúa en Guerrero); y 3. Wolfgang Schmidt: *Desarrollo y subdesarrollo en América Latina*.

La modestia de estas ediciones —en offset— contrasta con (o quizá podría decirse mejor: dan un marco elocuente a) el interés

de los temas y la seriedad de su desarrollo. Se trata de un ponderable esfuerzo que parte de una universidad "desposeída", hostilizada, que recoge el desafío de la adversidad para avanzar contra ella en el trabajo. La prosecución de esta serie será no sólo una muestra de esa voluntad de trabajo sino también un indudable aporte a la vida intelectual mexicana.

COLABORADORES

ANGELO ALTIERI MEGALE (Ver *Diálectica*, Núm. 3).

ENRIQUE GONZALEZ ROJO. Poeta, ensayista. Autor de varios libros entre los que se encuentran: *Para leer a Althusser* (Ed. Diógenes), *Hacia una teoría marxista del trabajo intelectual y del trabajo manual* (Ed. Grijalbo). Profesor de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM (Iztapalapa).

JORGE MARTINEZ CONTRERAS. Candidato a doctor en filosofía por la Universidad de La Sorbona. Profesor de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM (Iztapalapa). Ex-cordinador del Colegio de Filosofía de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP.

BOLIVAR ECHEVERRIA. Profesor de tiempo completo de la Facultad de Economía de la UNAM. Traductor de los Cuadernos de París de K. Marx (Ed. Era). Ha publicado diversos ensayos en las revistas *Historia y sociedad* y *Cuadernos políticos*.

JUAN MORA RUBIO (Ver *Dialéctica*, Núm. 3).

GABRIEL VARGAS LOZANO (Ver *Diléctica*, Núm. 3).

F. HUMBERTO SOTELO. Profesor de tiempo completo de la UAP. Director de la revista del STAUAP.

JORGE RENDON ALARCON. Profesor de tiempo completo del Departamento de Filosofía de la UAM (Iztapalapa). Ex-director de la Escuela de Filosofía de la Universidad Autónoma de Guerrero.

DANIEL OLVERA SOTRES. Lic. en Historia por la UNAM. Asesor Académico de la Universidad Abierta en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

OSCAR CORREAS (Ver *Dialéctica*, Núm. 2).

HUGO DUARTE M. (Ver *Dialéctica*, Núm. 1).

LUISA RUIZ MORENO. Profesora de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Colaboradora del Depto. de Bibliotecas de la UAP.

PROXIMO NUMERO:

Revista *Dialéctica*, Núm. 5

(Abril de 1978)

Hacer la historia social de Latinoamérica, por *Benoit Joachim*.

Cronología de la Universidad Autónoma de Puebla, por *Alfonso Vélez Pliego*.

Polémica sobre psicoanálisis y marxismo.

Entrevista con Carlos Paris sobre la situación cultural en la España de hoy.

Texto inédito en español de *Pierre Vilar*.

Documentos, notas, informaciones varias y reseña de libros.

Plural

La revista cultural de EXCELSIOR que dirigen
Roberto Rodríguez Baños y Jaime Labastida

Ahora en su nueva dirección
elaborada por los autores de:

ADOLFO SANCHEZ VAZQUEZ, JUAN DE LA CABADA,
IDA RODRIGUEZ PRAMPOLINI, MARCO BENEDETTI,
OSCAR OLIVA, POLI DELANO, ERNESTO CARDENAL,
GUILLERMO PÉREZ VELASCO, JORGE A. BOCCANERA,
GABRIEL VARGAS LOZANO, LAZIO MOUSSONG,
JOSÉ LUIS GONZÁLEZ, GUILLERMO ROUSSET,
GILBERTO DE ESTRABAL, etcétera.

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?
- * 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. Canadá	Dls. 13.00
Sudamérica	Dls. 15.00
Europa	Dls. 18.00

Investigación Económica

NUEVA EPOCA

Vol XXXVI

Número 3

Julio-septiembre de 1977

Presentación	Pág. 7
ECONOMÍA POLÍTICA Y MOVIMIENTOS POPULARES EN EL RÉGIMEN DE LEA (I)	
<i>Héctor Mata</i> , La economía mexicana y la crisis internacional	13
<i>Eduardo González</i> , La política económica de LEA, 1970-1976: itinerario de un proyecto inviable	25
<i>José Ayala</i> , Auge y declinación del intervencionismo estatal, 1970-1976	71
<i>Rogelio Huerta</i> , Relaciones económicas internacionales y balanza de pagos de México (1970-1976)	113
<i>Jorge Castell Cancino</i> y <i>Fernando Rello Espinosa</i> , Las desventajas de un proyecto agrario: 1970-1976	131
<i>Armando Bartra</i> , Seis años de lucha campesina	157
<i>Ma. de la Luz Arriaga</i> , <i>Edur Velasco</i> y <i>Eduardo Zepeda</i> , Inflación y salarios en el régimen de LEA	211
<i>Víctor Orozco</i> , Contradicciones del proceso de urbanización y movimientos populares (1970-1976)	211
INVESTIGACIONES	
El Tercer Mundo y el nuevo orden económico internacional..	259
PARA EL ESTUDIO DE LA ECONOMÍA	
<i>Jorge Juanes</i> , <i>El Capital</i> en su conjunto: el orden de la exposición	260
<i>Alejandro Alvarez</i> , La determinación de soluciones en los problemas de ciencias sociales	279
DOCUMENTOS	
Declaración general y acuerdos del Consejo Ejecutivo de la Asociación de Economistas del Tercer Mundo	289
CONGRESOS Y CONFERENCIAS	
<i>Rosa Cusminsky</i> , Cursos de verano de la Facultad de Economía: Problemas actuales del capitalismo	295

Suscripción anual: \$150.00 (MN) y 8 dólares (US) para el extranjero. Para estudiantes y maestros de la Facultad de Economía: \$90.00 (MN). Núms. sueltos: \$40.00. Para estudiantes y maestros de la Facultad \$25.00 (comprado en el Depto. de Difusión de la FE).

INSTITUTO DE CIENCIAS DE LA UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

Publicaciones de Filosofía

1. Lucio Colletti y Valentino Gerratana, *El marxismo y Hegel*.

Una obra polémica sobre aspectos fundamentales del marxismo: la relación entre ciencia y filosofía, el problema de la dialéctica de la naturaleza, la relación Marx-Hegel, etc.

2. Nicos Poulantzas, Christine Buci-Glucksmann, Jean-Marie Vincent, Joachim Hirsh, Suzann de Brunhoff, *El marxismo y la crisis del Estado*.

Uno de los temas más controvertidos de la teoría marxista, la concepción del Estado en la sociedad moderna, es analizado por un grupo de estudiosos de indiscutible relevancia en el orden internacional.

3. Oscar del Barco, *Esencia y apariencia en 'El Capital'*.

A partir de una posición política revolucionaria Marx desplaza de manera radical el orden filosófico, y es a partir de este punto de vista que se trata de analizar algunos aspectos de la conceptualización de *El Capital*.

4. G. Della Volpe, Lucio Colletti, C. Luporini, H. Cerroni, B. De Giovanni, N. Badaloni, Enzo Paci y A. Natta, *La dialéctica revolucionaria*.

Se reúnen en esta obra los textos del debate más significativo que sobre la naturaleza y el significado teórico-político del marxismo han aparecido en las revistas *II Contemporaneo* y *Rinascita*. El tema central, alrededor del cual gira la discusión, es el del carácter revolucionario de la dialéctica.

De próxima aparición: discusiones acerca del Estado, de la dictadura del proletariado, de la conceptualización marxista, etc.

Ediciones que expresan a nivel teórico los problemas sociales decisivos de nuestra época * No pueden faltar en su biblioteca marxista.

En todas las librerías o en el Departamento de Publicaciones de la U.A.P. 3 Oriente No. 403, Puebla, Pue.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

1578 - 1978

Al cumplirse cuatrocientos años de existencia, la Universidad Autónoma de Puebla se encuentra empeñada en el esfuerzo por consolidarse como una Universidad democrática, crítica y popular. Una prueba de ello es el creciente vigor y la apertura de sus actividades intelectuales hacia dentro y hacia afuera de sus claustros. En la prosecución de ese plan, y como parte de los actos celebratorios de su cuarto centenario, la UAP convoca a todos los escritores latinoamericanos a participar de su

CONCURSO DE CUENTO Y POESIA

de acuerdo con las siguientes bases:

- 1) Podrán presentarse al concurso escritores latinoamericanos cualquiera sea su lugar de residencia.
- 2) Los trabajos a concursar serán o libro de cuentos o libro de poesía, en ambos casos inéditos y escritos en español.
- 3) Los trabajos deberán presentarse en original y dos copias en papel formato carta, escritos a máquina y a doble espacio. Estarán acompañados por un sobre cerrado en cuyo exterior indicará el mismo seudónimo así como el género en el que se concursará, y en cuyo interior especificarán los datos del autor: nombre, dirección, etc., y, si se desea, se podrá agregar un breve curriculum de su actividad literaria.
- 4) El plazo de presentación de los trabajos vencerá el 31 de mayo de 1978 y el fallo del jurado se dará a conocer el 15 de agosto.
- 5) Los trabajos deberán dirigirse a Concurso Literario Colección Ficciones, Escuela de Filosofía y Letras de la UAP, 3 Oriente No. 403, Puebla, Pue., México.
- 6) El jurado tanto para el género cuento como para el género poesía estará integrado, respectivamente, por tres escritores de reconocido prestigio cuyos nombres serán dados a conocer oportunamente.
- 7) Habrá un único premio para cada género que consistirá en la suma de \$ 25,000.00 (veinticinco mil pesos, M.N.) y la publicación de los libros premiados en la Colección Ficciones de la Escuela de Filosofía y Letras de la UAP.
- 8) El jurado podrá seleccionar y recomendar otros trabajos para ser publicados en la citada colección.
- 9) El jurado podrá, asimismo, declarar desierto cualquiera de los premios, o ambos.
- 10) La UAP no se compromete a devolver los trabajos enviados al concurso.
- 11) Cualquier situación no contemplada en las presentes bases será resuelta a criterio del jurado.

Puebla, Pue., 4 de julio de 1977.

ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS

Lic. ALFONSO VELEZ PLIEGO, Coordinador General

CENTRO DE ESTUDIOS EDUCATIVOS DE LA UNIVERSIDAD VERACRUZANA

Colección Pedagógica Universitaria 3

Enero - junio 1977

INDICE

Puosso, María Elisa, *Propuesta de Discusión de los problemas generales de la educación en Latinoamérica.*

Del Barco, Oscar, *El fetichismo de la enseñanza.*

Martínez, Díez, Luis Angel, *Universidad y política.*

Lentini Iturralde, Aníbal, *Esquema de análisis acerca de la introducción de dinámicas grupales en la enseñanza superior.*

Plaza, Dolores, *La literatura infantil latinoamericana y la universidad.*

Hernández Palacios, Aureliano, *Trayectoria y destino de profesionista.*

Pabello Rojas, Saúl, *Periodismo y educación.*

Arduengo Pineda, Lorenzo, *Cine y educación.*

Sánchez García, René, *La educación rural en Veracruz.*

Pérez Priego, Rosalba, *La estructura de un sistema deductivo.*

Prada Oropeza, Renato, *Hacia una semiótica de la lectura.*

Publicación semestral

Toda correspondencia a:

CENTRO DE ESTUDIOS EDUCATIVOS

Apdo. Postal 369

Xalapa, Ver., México

Precio del ejemplar: Méx. \$ 50.00, Ext. U\$ 5.00

Suscripción anual: Méx. \$ 80.00, Ext. U\$ 8.00

ESCUELA DE FILOSOFIA Y LETRAS

COLECCIÓN FICCIONES

No. 1. Oscar del Barco. *Infierno* (poema)

No. 2. Raúl Dorra. *Sermón de la muerte* (relatos)

No. 3. Ernesto Cardenal. *Antología* (selección del autor)

CONCURSO DE ENSAYO

Al cumplir cuatrocientos años de existencia, la Universidad Autónoma de Puebla se encuentra empeñada en el esfuerzo por consolidarse como una universidad democrática, crítica y popular. Una prueba de ello es el creciente vigor y la apertura de sus actividades intelectuales hacia dentro y hacia fuera de sus claustros. En la prosecución de ese plan, y como parte de los actos de celebración de su cuarto centenario, la UAP, en colaboración con la Escuela de Filosofía y Letras y la revista *Dialéctica*, convoca a todos los intelectuales y especialistas a participar en el CONCURSO DE ENSAYO sobre problemas económicos, políticos e históricos del México contemporáneo de acuerdo a las siguientes bases:

1. Podrán presentarse al concurso escritores latinoamericanos, cualquiera que sea su lugar de residencia.
2. Los trabajos a concursar deberán presentarse en original y dos copias, escritos a máquina, en papel tamaño carta y a doble espacio. Su extensión máxima será de 100 cuartillas y mínima de cuarenta. Estarán firmados con seudónimo y acompañados con un sobre cerrado en cuyo exterior se indicará: 1) nombre del ensayo; 2) seudónimo; 3) dirigido a revista *Dialéctica*, CONCURSO DE ENSAYO. Escuela de Filosofía y Letras de la UAP. Calle 3 Oriente 403, Puebla, Pue. En el interior del sobre se especificarán los datos del autor: nombre, dirección, teléfono y, si se desea, un breve curriculum.
3. El plazo de presentación de los trabajos vencerá el 31 de julio y el fallo del jurado se dará a conocer el 31 de octubre.
4. El jurado estará integrado por cinco especialistas de reconocido prestigio cuyos nombres serán dados a conocer oportunamente.
5. Habrá dos premios que consistirán en: un primer premio de 15,000 (quince mil pesos M.N.) y un segundo premio de 10,000 (diez mil pesos M.N.) y la publicación de los ensayos premiados, en forma de separata, por la revista *Dialéctica*.
6. El jurado podrá otorgar las menciones que considere convenientes, las cuales serán publicadas también en la propia revista.
7. El jurado podrá declarar desierto cualquiera de los premios.
8. No se devuelven originales.
9. Cualquier situación no contemplada en las presentes bases será resuelta a criterio del jurado.

27 de febrero de 1978.

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE PUEBLA

1578 - 1978

ESTRATEGIA

Enero - Febrero de 1978. Núm. 19

Sumario

La crisis capitalista
Inflación y crisis /
Alonso Aguilar M.

Actualidad política en México

La reforma administrativa /
Rufino Perdomo

Ramiro Reyes

La reforma política: un reglamento electorero /

Jorge Carrión

La crisis y el control sobre las clases dominadas /

Martín Moro

El Estado: proletariado/burguesía

Mujer, familia y sociedad

La familia trasmisor de la ideología dominante /

Margarita de Leonardo

María Guerra

El Cercano Oriente: Carter, Sadat, Beguin

La diplomacia de la detracción /

Gastón Martínez

Presencia en Latinoamérica

Chile: Réplica socialista a la democracia cristiana /

Alejandro Witker

¿Qué significó el plebiscito en Chile?

El imperialismo

Se desvanecen las ilusiones «carteristas»

Suscripciones: En México: Anual ordinario \$ 180.00.
\$ 12.00 dólares E.U.A. (correo ordinario). \$ 15.00 dólares E.U.A.
(correo aéreo).

Dr. Vértiz 1295, Desp. 202. Apto. Postal 73-206. México, D. F.

